

TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA

by Syamsun Niam

Submission date: 05-May-2023 05:10AM (UTC+0700)

Submission ID: 2084472246

File name: Tasawuf_Kebinekaan_ebook.pdf (10.61M)

Word count: 75051

Character count: 458741



TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA

**Artikulasi Sufi Nusantara
dalam Merespons Problem Keberagaman,
Keberagamaan, dan Sosial-Kebangsaan**

Buku ini membawa perspektif baru dalam kajian tasawuf dan sufisme di Indonesia. Prof. Dr. Syamsun Ni'am, M.Ag, penulis buku ini, berhasil melacak akar genealogis kebinekaan dalam ajaran tasawuf melalui figur-figur ulama tasawuf Nusantara kenamaan seperti K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Ihsan Jampes, K.H. Achmad Siddiq, K.H. Abdurrahman Wahid, dan lain-lain.

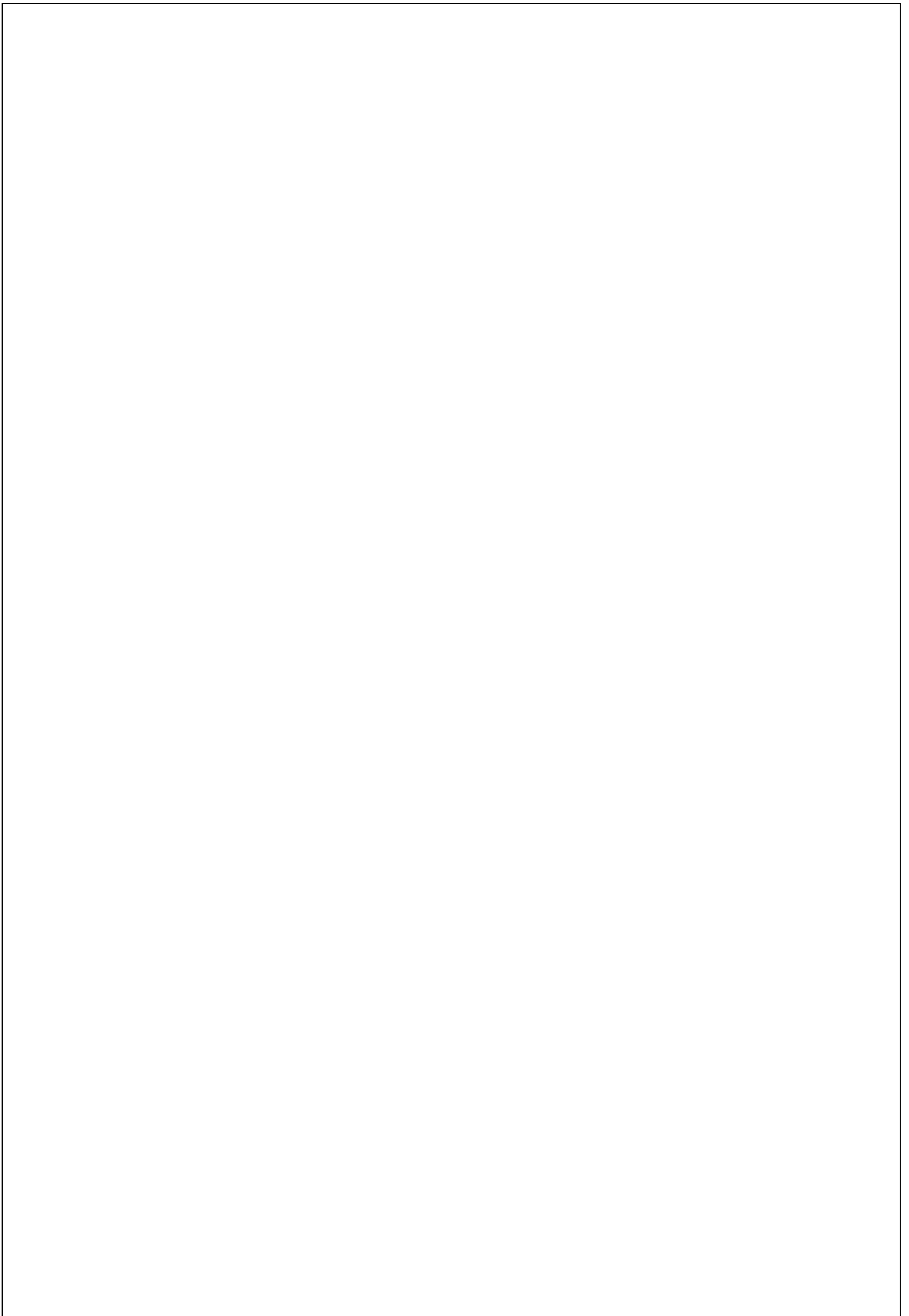
— **Prof. Masdar Hilmy, Ph.D**, *Direktur Pascasarjana dan Guru Besar Sosiologi Islam Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.*

Prof. Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag.

Bildung

TASAWUF KEBINEKAAN
DI NUSANTARA

Artikulasi Sufi Nusantara dalam
Merespons Problem Keberagaman,
Keberagaman, dan Sosial-
Kebangsaan



TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA

**Artikulasi Sufi Nusantara
dalam Merespons Problem Keberagaman,
Keberagaman, dan Sosial-Kebangsaan**

Prof. Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag.

Bildung

Copyright © 2023, Bildung
All rights reserved

TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA
**Artikulasi Sufi Nusantara dalam Merespons Problem Keberagaman,
Keberagamaan, dan Sosial-Kebangsaan**

Prof. Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag.

Editor: Dr. Hj. Anin Nurhayati, M.Pd.I
Desain Sampul: Ruhtata
Layout/Tata Letak Isi: Tim Redaksi Bildung

Perpustakaan Nasional: Katalog Dalam Terbitan (KDT)
TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA Artikulasi Sufi Nusantara dalam
Merespons Problem Keberagaman, Keberagamaan, dan Sosial-Kebangsaan/
Prof. Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag./Yogyakarta: CV. Bildung Nusantara, 2023

xiv + 330 halaman; 140 x 205 mm
ISBN: 978-623-8091-26-3

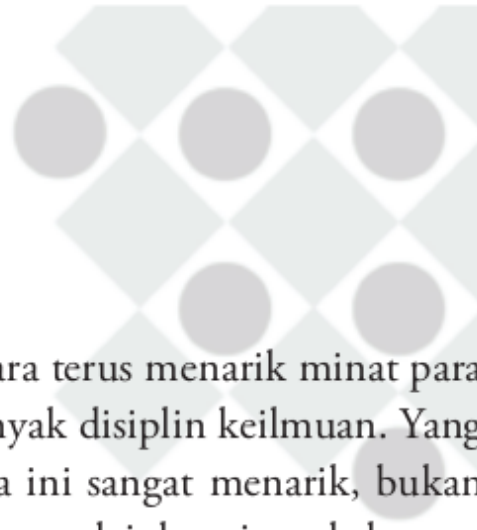
Cetakan Pertama: Maret 2023

Penerbit:
BILDUNG
Jl. Raya Pleret KM 2
Banguntapan Bantul Yogyakarta 55791
Email: bildungpustakautama@gmail.com
Website: www.penerbitbildung.com

Anggota IKAPI

Hak cipta dilindungi oleh undang-undang. Dilarang mengutip atau
memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku tanpa seizin tertulis dari
Penerbit dan Penulis

DARI REDAKSI



Karya tentang tasawuf Nusantara terus menarik minat para peneliti dan akademisi dari banyak disiplin keilmuan. Yang terbaru adalah buku ini. Karya ini sangat menarik, bukan hanya dari aspek penelitiannya, melainkan juga kekuatan analisisnya dan kekayaan datanya.

Sebagai kajian akademik, buku ini pantas dikoleksi dan dibaca sebagai tambahan wawasan dan pengetahuan tentang dunia tasawuf Nusantara, yang di dalamnya mengetengahkan sembilan tokoh sufi Nusantara. Penulisnya yang sangat kompeten mampu menelisik data kepustakaan dan fakta di lapangan yang tersedia untuk menjawab problem keagamaan dan kebangsaan. Dari sembilan tokoh sufi Nusantara yang dikaji, penulis menemukan respons yang beragam dari masing-masing tokoh, namun dalam satu tarikan napas yang sama: tasawuf adalah jalan paling "menjanjikan" untuk menjadi solusi dari kerumitan hidup umat manusia, baik secara individual maupun secara sosial-kemasyarakatan.

Proses kreatif penerbitan buku ini terbilang singkat dan mudah, karena secara substantif draft awal buku ini telah *fixed* dari penulis. Penerbit hanya melakukan sedikit penyesuaian-penyesuaian secara keredaksian dan ketatabahasa, tanpa mengurangi substansi karya. Namun demikian, hal-

hal seperti itu tidak akan mengurangi kenikmatan pembaca menikmati karya ini.

Akhirul kalam, penerbit mengucapkan terima kasih kepada penulis atas kepercayaan menerbitkan karyanya ini kepada kami, dengan harapan akan disusul buku-buku berikutnya dari penulis. Kepada sidang pembaca, terima kasih dan selamat membaca.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam. Atas segala Rahmat, Taufik dan Hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan buku ini tanpa ditemukan kendala berarti. Keselamatan dan kesejahteraan semoga senantiasa terlimpahkan kepada Nabi Muhammad SAW., para keluarganya, sahabat-sahabatnya, dan seluruh pengikutnya yang setia mengikuti ajaran dan petunjuknya.

Dengan selesainya buku ini, berarti satu beban dan tugas berat penulis sebagai bagian dari akademisi sedikit berkurang. Buku ini ditulis berdasarkan rencana yang matang, sehingga buku ini dapat terselesaikan dengan baik. Buku ini sengaja dihadirkan sebagai upaya penulis untuk dapat berperan dalam memberikan kontribusi positif dalam pencarian solusi atas berbagai problem yang dihadapi oleh Indonesia saat ini, khususnya menyangkut problem keberagaman (kebinekaan), keberagaman, dan sosial-kebangsaan yang selama ini sudah berjalan dengan baik. Namun dalam perkembangan mutakhir ada upaya dari sebagian/kelompok kecil elemen masyarakat yang mempersoalkan kembali pi-

lar-pilar kebangsaan yang selama ini telah dibangun, dikembangkan, dan diimplementasikan secara baik oleh warga bangsa, menjadi tereduksi. Hadirnya buku ini merupakan bagian dari ikhtiar (upaya) untuk mengurai benang kusut dari problem-problem yang muncul dan implikasi yang ditimbulkan, dimungkinkan akan muncul pada saat berikutnya. Sembilan tokoh yang menjadi *stressing* dalam kajian buku ini sengaja ditampilkan juga dengan tujuan agar siapa pun dapat membaca kembali tentang proses sejarah panjang pembentukan negara bangsa (*nation state*) Indonesia ini — dengan cucuran air mata, tenaga, darah yang mengalir dari para pendiri bangsa (*founding fathers*), dan warga bangsa— hingga menjadi negara besar yang berdaulat, adil, dan makmur dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, yang berideologikan Pancasila dalam wadah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI), dapat dihargai dan diapresiasi secara wajar oleh generasi berikutnya demi menatap masa depan yang lebih baik. Untuk itu, penulis berobsesi untuk melanjutkan penulisan buku ini pada kesempatan lain, sehingga pembahasannya lebih komprehensif.

Oleh karena itu, kritik konstruktif dari berbagai pihak sangat ditunggu oleh penulis. Selesaiannya penulisan buku *Tasawuf Kebinekaan di Nusantara: Artikulasi Sufi Nusantara dalam Merespons Problem Keberagaman, Keberagamaan, dan Sosial-Kebangsaan* ini tidak dapat dilepaskan dari bantuan dan peran berbagai pihak. Secara khusus kepada pihak penerbit "Bildung Nusantara Yogyakarta", saya sampaikan terimakasih atas perkenannya untuk menerbitkan buku ini.

Juga ucapan terimakasih saya haturkan kepada Prof. Masdar Hilmy, Ph.D (Direktur Pascasarjana dan Guru Besar Sosiologi Islam UIN Sunan Ampel Surabaya), Prof. Dr. Oman Fathurrahman (Guru Besar filologi Islam UIN Syarif Hidayatullah Jakarta), Prof. Dr. Isom Yusqi, MA (Pakar Hadis), Prof. Dr. Ali Mas'ud Kholqillah, MA (Guru Besar Akhlak-Tasawuf Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya), Dr. Azhar Ibrahim (Jabatan Pengajian Melayu National University of Singapore), dan Dr. Mahrus Elmawa, MA (Peneliti dan Pegiat Kajian Sosial Intelektual Muslim Nusantara), yang telah memberikan komentarnya, sehingga menambah bobot akademik pada buku ini. Tidak dapat saya lupakan juga, ucapan terima kasih kepada semua pihak atas kontribusi pemikirannya melalui diskusi-diskusi ringan hingga berat terkait dengan fokus kajian, sehingga buku ini dapat penulis selesaikan dengan baik. Kepada mereka semua, penulis ucapkan *jazakumullah ahsan al-jaza`*.

Tidak dapat saya lupakan juga kepada istri tercinta, Dr. Hj. Anin Nurhayati, M.Pd.I selain menjadi teman hidup juga sebagai sahabat dan partner diskusi yang baik. Demikian pula kupu-kupu surgaku, Anandi Amalia Sofa (Mely), Zidne Venerdi Muhammad (Zidan), Mayis Dausak Muhammad (Mada), dan Kalila Putri Naina (Kalila), pada setiap langkahnya telah menginspirasi saya senantiasa produktif untuk kemanfaatan orang lain. Semoga mereka kelak menjadi *qurrota a'yun* (penenang hati) bagi semua orang dan termasuk orang-orang yang bertaqwa.

Akhirnya, penulis hanya berharap, agar karya tulis ini dapat dibaca oleh khalayak. Di samping juga berharap adanya saran/kritik konstruktif demi perbaikan penulisan selanjutnya. Semoga ada guna dan manfaat. Hanya kepada Allah SWT. penulis memohon bimbingan, pertolongan dan *ridla-Nya*.

Pinang Asri, 14 Pebruari 2023

Penulis,

Prof. Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag.

DAFTAR ISI

DARI REDAKSI	v
KATA PENGANTAR.....	vii
DAFTAR ISI.....	xii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Kontekstualisasi Kajian Tasawuf Kebinekaan	1
B. Penyebutan Istilah Tasawuf Kebinekaan	7
C. Kajian Terdahulu	10
BAB II TAUHID, SYARI'AH, DAN TASAWUF; TRILOGI SUMBER AJARAN DALAM BERTASAWUF KEBINEKAAN	19
A. Dialektika Tauhid, Syari'ah, dan Tasawuf.....	19
B. Tasawuf; Antara Tuntutan Individu dan Sosial.....	25
C. Obyek Tasawuf Kebinekaan	31
D. Tujuan Final Tasawuf Kebinekaan	38
E. Perpekktif Tasawuf terhadap Modernitas dan Kebinekaan.....	43
BAB III SUFISME DAN KEBINEKAAN DI INDONESIA	55
A. Diskursus Sufisme (Tasawuf).....	55
B. Kebinekaan dalam Islam.....	72

C. Para Sufi Mengartikulasikan Tasawuf Kebinekaan	80
D. Universalisme Islam dalam Konteks Kebinekaan Indonesia	95
E. Kebinekaan Indonesia adalah <i>Sunnatullah</i>	105

BAB IV WALI SONGO: RUJUKAN AWAL TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA	118
A. Ajaran dan Praktek Tasawuf Kebinekaan Wali Songo.	118
B. Kontinuitas Ajaran dan Praktek Tasawuf Kebinekaan Sufi di Nusantara	138

BAB V HADRATUS SYEKH HASYIM ASY'ARI	144
A. Lingkungan Keluarga, Pendidikan, Karir dan Perjuangan.....	144
B. Karya Syekh Hasyim Asy'ari yang Tak Pernah Lekang oleh Zaman	157
C. Responsi Syekh Hasyim atas Problem Keberagamaan, Keberagaman, dan Kebangsaan.....	162

BAB VI SYEKH IHSAN JAMPES KEDIRI	172
A. Masa Kecil, Masa Belajar, dan Perjuangan.....	172
B. Karya-karya Syekh Ihsan.....	179
C. Pandangan Syekh Ihsan terhadap Problem Keberagamaan, Keberagaman, dan Kebangsaan.....	182

BAB VII K.H. MUKHTAR SYAFA'AT BANYUWANGI.....	191
A. Masa Pertumbuhan dan Masa Belajar	191

B. Masa Perjuangan dan Pengabdian	194
C. Pandangan Kyai Mukhtar terhadap Problem Keummatan di Tengah Keberagaman (Kebinekaan).....	199
 BAB VIII K.H. ABDUL HAMID PASURUAN	203
A. Masa Kecil, Belajar, dan Perjuangannya	203
B. Pandangan Kyai Hamid terhadap Paham Kebinekaan dan Kebangsaan.....	210
 BAB IX K.H. ABDUL HAMIM DJAZULI (GUS MIEK)	217
A. Asal-Usul Keluarga dan Masa Perkembangan	217
B. Warisan Gus Miek	224
C. Pandangan dan Sikap Gus Miek terhadap Fenomena Kebinekaan di Nusantara	228
 BAB X K.H. ACHMAD SIDDIQ	233
A. Masa Kecil, Pendidikan, Perjuangan, dan Karir.....	233
B. Karya-karya Kyai Siddiq	242
C. Pandangan Kyai Siddiq tentang Keberagaman (Kebinekaan) di Nusantara	248
 BAB XI K.H. ABDURRAHMAN WAHID (GUS DUR).....	254
A. Masa Kecil, Pendidikan, dan Karir.....	254
B. Karya-karya Gus Dur.....	265
C. Pandangan Gus Dur terhadap Paham Kebinekaan.	268

BAB XII K.H. HUSAINI ILYAS MOJOKERTO.....	272
A. Biografi Singkat Kyai Husaini Ilyas.....	272
B. Pandangan Kyai Husain terhadap Kebinekaan di Nusantara	275
 BAB XIII K.H. MUHAMMAD SHOLEH BAHRUDDIN	 279
A. Keturunan, Masa Kecil, Belajar, dan Perjuangan....	279
B. Paham Tasawuf Kyai Sholeh dapat Mengurai Benang Kusut Kebinekaan di Nusantara	283
 BAB XIV PENUTUP	 287
A. Implikasi Ajaran dan Praktek Tasawuf Kebinekaan Sufi Nusantara dalam Membangun Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara	287
B. Kesimpulan	303
C. Rekomendasi	306
 BIBLIOGRAFI.....	 309
TENTANG PENULIS	327

BAB I

PENDAHULUAN



A. Kontekstualisasi Kajian Tasawuf Kebinekaan

Tema ini dipilih tentu didasarkan adanya sebuah kenyataan terkait dengan kegelisahan dan kekhawatiran berbagai pihak khususnya menyangkut problem disharmoni (ketidakstabilan) dalam berbagai hal yang terjadi akhir-akhir ini, baik di tingkat nasional maupun global (dunia). Munculnya fenomena ISIS (*Islamic State in Iraq and Syiria*) setelah tumbanganya Jama'ah Islamiyah “al-Qaida” di Afganistan oleh tentara AS beberapa tahun lalu, telah memicu munculnya disharmoni baru dalam berbagai hal yang telah melanda sebagian besar dunia, baik di Timur maupun Barat. Kondisi ini disebabkan oleh berbagai spekulasi —sebagaimana yang banyak beredar di media sosial— antara lain karena instabilitas global yang melanda sebagian besar di dunia, seperti demokrasi yang tidak seimbang, keadilan yang masih jauh dari panggang api, politik dua wajah yang dipertontonkan negara adidaya (seperti AS dan sekutunya), kemiskinan yang melanda sebagian besar dunia, konflik dan peperangan di berbagai Negara Timur Tengah, dan lain-lain.

Menurut laporan Indeks Perdamaian Global (Global Peace Index [GPI]), kawasan Timur Tengah dianggap sebagai kawasan paling berbahaya tingkat keamanannya,

khususnya pada negara yang saat ini dilanda peperangan/konflik, seperti Suriah, Libya, Yaman, Irak dan sekitarnya. Secara berurutan dari 162 negara menurut GPI, Negara Suriah, Irak, Afgahanistan, Sudan Selatan, Republik Afrika Tengah, berturut-turut menjadi negara paling rendah tingkat keamanannya di dunia. Dengan kata lain, Suriah adalah negara paling berbahaya saat ini.

Sedangkan Indonesia, masih menurut GPI, berada pada urutan ke-46 negara terdamai (kategori damai tinggi), menjadi satu kelompok dengan Perancis, Italia, Inggris, Uni Emirat Arab, Korea Selatan, Malaysia, dan sejumlah negara lainnya. Adapun Negara Eslandia, Denmark, Austria, Selandia Baru, Swiss, Finlandia, Kanada, Jepang, Australia dan Ceko, berurutan sebagai Negara paling damai di dunia (kategori damai sangat tinggi). Dengan demikian kondisi perdamaian di dunia saat ini relatif menurun 2,4 persen dibanding dengan tahun lalu. Kondisi ini terjadi karena dipicu oleh masalah pengungsi (termasuk pengungsi di dalam negeri), akibat konflik dan perang, juga terorisme¹ yang terus bergolak.

Di Indonesia, akhir-akhir ini isu radikalisasi agama tampaknya menjadi lebih mengemuka dibanding dengan isu-isu lain, lebih-lebih setelah terjadinya pengeboman yang diklaim pelakukannya adalah kelompok ISIS, di Jl. Thamrin dekat Toko Sarinah pada tanggal 14 Januari 2015 beberapa waktu lalu dengan korban meninggal dunia sebanyak 7

¹ Lihat "Timur Tengah, Kawasan Paling Berbahaya", dalam *Kompas*, Senin, 29 Pebruai 2016.

orang, dan sebagian lainnya luka-luka.² Sebagai akibat dari tragedi Thamrin tersebut, Indonesia tampaknya telah dihadapkan kepada upaya serius untuk dapat menanggulangnya secara komprehensif. Berbagai pihak telah memberikan perhatian dan respons, baik dari pihak masyarakat biasa, tokoh agama, institusi-institusi pemerintah dan non-pemerintah, mulai dari upaya pencegahan melalui perbaikan Undang-undang terorisme yang dianggapnya selama ini masih lemah dalam menjerat dan menghukum teroris, hingga kepada upaya massif yang harus dilakukan secara bersama-sama oleh semua unsur masyarakat di Indonesia, baik melalui pendidikan di sekolah, pesantren; hingga kepada kegiatan dakwah, pengajian, kegiatan-kegiatan di majlis ta'lim yang tersebar di seluruh negeri ini, yang dilakukan oleh para kyai, ustadz, muballigh, dan lain sebagainya. Upaya inilah yang kemudian disebut sebagai upaya “deradikalisasi” agama, yang hingga kini menjadi perbincangan hangat di seantero negeri ini.

Indonesia sebagai negara besar dengan populasi penganut Islam terbesar di dunia sebenarnya telah memiliki modal sangat cukup untuk dapat mencegah masuknya paham-paham radikal, di samping modal pemahaman mayoritas Islam *Sunni* —dengan madzab fiqh *Syafi'iyah*, madzab teologi Asy'arian dan Maturidian, dan bidang tasawuf/akhlak bermadzab pada al-Junaidian dan al-Ghazalian— yang dianggap sangat akomodatif dan toleran terhadap keberagaman (kebinekaan) yang ada. Di samping itu, Indonesia

² *Kompas*, 15 Januari 2016.

juga memiliki dua organisasi masyarakat Islam besar yang dianggap sebagai miniatur Islam moderat, yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah. Sejalan dengan itu, Indonesia juga telah memiliki *common platform* dalam tata pergaulan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara, yaitu Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika. Ketiga modal utama tersebut merupakan modal berharga yang dapat dijadikan spirit dan ruh dalam penyelesaian problem-problem radikalisme agama di Indonesia.

Tasawuf kebinekaan³ dalam perspektif sufi Nusantara adalah suatu pemikiran dan praktek keberagaman yang digagas dan dicontohkan oleh para tokoh sufi Nusantara yang tidak dapat dilepaskan dari kontekstualisasi tradisi dan kultur masyarakat setempat, sehingga apa yang menjadi landasan berdakwah dan keberagaman —khususnya keber-Islam-an— oleh sufi Nusantara tersebut senantiasa dilandasi

³ Terdapat kajian lebih awal, yaitu sebuah buku yang berjudul Fikih Kebhinnekaan, Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim, yang ditulis oleh 16 tokoh pemikir Muslim Indonesia, dan diterbitkan oleh Mizan Pustaka, 2015. Sekilas tampak bahwa tujuan dari Fikih Kebhinnekaan ini adalah untuk menghadirkan fikih yang *in context* dengan zamannya, khususnya Indonesia yang saat ini berada pada bagian yang tak terpisahkan dari hegemoni global berikut tentang isu-isu yang mengitarinya, seperti radikalisme, fundamentalisme, demokratisasi, globalisasi, dan sebagainya. Sebelum buku Fikih Kebhinnekaan ini, sebenarnya juga telah muncul Fiqih Sosial karya KH. MA. Sahal Mahfudh. Hadirnya Fikih Kebhinnekaan barangkali untuk melengkapi terhadap fikih-fikih yang lebih dulu ada, sehingga segala problem kebangsaan, keummatan, dan keberagaman yang sedang melanda negeri ini segera dapat dicarikan solusi tepat. Kiranya sangat penting —untuk ke depan— dalam konteks ke-Indonesiaan, perlu dikembangkan suatu kajian yang tidak hanya mengkaji fikih kebhinnekaan semata, namun perlu dimunculkan *ijtihad-ijtihad* baru, sehingga hadir teologi kebhinnekaan, tasawuf kebhinnekaan, tafsir kebhinnekaan, hadis kebhinnekaan, dan lain-lain; sehingga Islam dan ajarannya semakin membumi dan betul-betul menjadi rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Hadirnya kajian ini adalah ingin mengisi kekosongan dari yang belum ada tersebut.

oleh paham spriritual (tasawuf) yang selama ini dipegangi dan dipraktikkan secara benar dan bersesuaian dengan konteks dan zamannya. Disinyalir, bahwa penerimaan ummat Muslim Nusantara terhadap Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika sebagai falsafah bangsa adalah sebagai akibat dari proses spiritual yang panjang dari para ulama Nusantara—yang konon adalah tokoh sufi yang tidak hanya memiliki pesona pribadi yang sangat mengesankan (ber-akhlakul karimah), namun juga dikenal sebagai tokoh tarekat— yang memiliki sikap kearifan (*the wisdom*) dalam melihat setiap persoalan zaman dan bangsa. Gagasan-gagasan spriritual ini untuk selanjutnya dapat dijadikan spirit dalam membangun hidup berdampingan, saling menyapa, saling bergotong-royong, dan saling membangun bangsa tanpa dibatasi oleh sekat-sekat suku, agama, ras, budaya, etnis, antar golongan, paham dan kepercayaan. Pada akhirnya tasawuf yang digagas dan dikembangkan sufi Nusantara itu dapat mewakili sebagai solusi alternatif dalam penyelesaian problem radikalisasi di abad modern ini. Tentu gagasan tasawuf kebinekaan dari tokoh sufi Nusantara ini tidak dapat dilepaskan dari ajaran-ajaran ortodoksi sufi masa lampau (*salaf al-salihin*) dunia, kemudian dikontekstualisasikan pada kehidupan yang lebih empiris.

Oleh karena itu, tema penelitian ini dipilih peneliti dengan mempertimbangkan beberapa hal, antara lain: 1) Saat ini terjadi instabilitas/disharmoni dalam berbagai hal yang melanda sebagian besar dunia, baik dunia Timur maupun Barat. Hal ini setidaknya akan berpengaruh kepada situa-

si kehidupan keberagaman dan keberagamaan di Indonesia; 2) munculnya gerakan radikalisme begitu cepat melalui media sosial, dan dengan sangat cepat pula dapat diakses oleh siapapun tanpa ada dapat membatasinya, sehingga rentan sekali dapat memengaruhi pengguna media sosial untuk meniru dan ikut menyebarkannya; 3) Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika adalah falsafah dan ideologi bangsa Indonesia, merupakan hasil perjuangan dan keputusan bersama (*ijtihad*) seluruh bangsa Indonesia. Oleh karena itu, harus dipertahankan dan diamankan secara konsekuen, tidak boleh dipertentangkan, karena Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika itu sejalan dengan nilai-nilai Islam itu sendiri; 4) keputusan para ulama Nusantara dalam menerima Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika telah didasari oleh pandangan spiritual (tasawuf) yang mendalam, sehingga pertimbangannya senantiasa didasarkan kepada hasil *istikharah* (petunjuk dari Allah SWT), sehingga tidaklah keliru jika paham kebinekaan —seperti yang diajarkan Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika— sebagai pilihan satu-satunya dalam membangun di tengah masyarakat plural di Indonesia ini.

Penulisan buku ini masuk kategori *library research* (kajian kepustakaan), sehingga ada dua hal penting yang perlu ditegaskan di dalamnya, yaitu unit analisis (masalah) dan fokus kajian. Terkait dengan ini, yang menjadi obyek dalam penulisan buku ini adalah berupa gejala sosial-agama yang berbentuk benda *manuscrip* (naskah)⁴ dengan unit masalah

⁴ Lihat M. Atha' Muzhar, *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Metode*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998), h. 33-34. Bandingkan dengan Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2001), h. 49-50.

“pemikiran, ajaran, dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara, yang difokuskan kepada sembilan tokoh sufi di Nusantara, yaitu: Hadratus Syekh Hasyim Asy’ari, Syekh Ihsan Jampes Kediri, K.H. Mukhtar Syafaat Banyuwangi, K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Thohari Djazuli, K.H. Achmad Siddiq, K.H. Abdurrahman Wahid, K.H. Husaini Ilyas Mojokerto, dan K.H. Sholeh Bahruddin Ngalah Pasuruan”.

Dari unit masalah tersebut, kemudian ditetapkan suatu fokus kajian, yang dijadikan sebagai pokok masalah atau masalah utama yang dipilih dan diajukan untuk ditemukan jawabannya. Adapun yang menjadi fokus kajian dalam penulisan buku ini adalah seputar “pemikiran, ajaran, dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara”, yang dibatasi pada aspek-aspek mendasar, yaitu: (1) Aspek genealogi tasawuf kebinekaan sufi Nusantara, (2) ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara, dan 3) Implikasi dari ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, berbangsa, dan bernegara. Oleh karena itu, pembahasan dalam buku ini nantinya tidak akan keluar dari ketiga fokus kajian tersebut.

B. Penyebutan Istilah Tasawuf Kebinekaan

Pada penulisan buku ini ada dua istilah dalam judul yang penting untuk ditegaskan, baik secara istilah maupun operasional. Dua istilah tersebut adalah “Tasawuf Kebinekaan” dan “Sufi Nusantara”. Kedua istilah ini penting ditegaskan untuk menghindari adanya pengertian yang bias, sehingga

ditemukan pemahaman yang benar dan maksud dari judul dalam penulisan buku ini dapat dipahami secara benar pula.

Tasawuf kebinekaan itu sendiri terdiri dari dua kata, yaitu tasawuf dan kebinekaan. Tasawuf adalah sebuah ajaran yang memuat praktek keagamaan yang lebih didominasi oleh ajaran yang bersifat esoteris (batin/rohani) melalui *sanad* (mata rantai) yang jelas dari Rasulullah SAW, para sahabat Nabi, para tabi'in, dan *salaf al-shalihin* (*sufiyun*) setelahnya. Dengan demikian, penekanan tasawuf ada pada aspek batin/rasa (*dzauq*).⁵ Sedangkan kata kebinekaan itu sendiri merupakan istilah khas yang biasa dipakai oleh masyarakat Indonesia untuk menyebut keanekaragaman (keberagaman) yang muncul dan berkembang di Nusantara ini. Oleh karena itu, kebinekaan dalam konteks ini sebenarnya memiliki persamaan dengan kata pluralisme yang biasa dipakai di negara-negara Barat, misalnya istilah *melting pot society* di Amerika Serikat, *multi culturalism community* di Kanada, dan *composite society* di India.⁶ Semua istilah itu sebenarnya mengacu kepada satu tujuan yaitu adanya penghargaan dan penghormatan atas keberagaman yang dimiliki oleh masing-masing Negara secara proporsional.

Adapun istilah kedua dalam judul buku ini yang harus dijelaskan adalah “Tokoh Sufi Nusantara”. Tokoh sufi Nusantara memiliki pengertian sejumlah tokoh/ulama/kyai Nusantara yang memiliki pandangan tasawuf dengan mengedepankan aspek-aspek kebinekaan/pluralisme di Nu-

⁵ Lebih detail tentang makna tasawuf dengan berbagai aspeknya dapat dibaca pada Bab II.

⁶ Lebih detail tentang kebhinnekaan ini dapat dibaca pada Bab III.

santara ini. Walaupun demikian, tokoh sufi Nusantara ini senantiasa berpedoman kepada al-Qur'an dan al-Sunnah secara konsisten, dan tidak pernah meninggalkan ajaran dan praktek tasawuf dari para sahabat Nabi, para tabi'in, dan para tokoh sufi masa lampau (*salaf al-shalihin*). Tokoh sufi Nusantara dalam penelitian ini dibatasi pada sembilan tokoh sufi yang memiliki pandangan dan praktek kesufian dalam konteks ke-Indonesiaan, baik melalui pikiran-pikiran, sikap, maupun gerakan yang dilakukan olehnya; dan memiliki implikasi luas dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dalam masyarakat yang bineka sejak masa penjajahan hingga saat ini. Hal ini peneliti lakukan semata-mata dengan mempertimbangkan aspek teknis dan akademis (misalnya menyangkut sumber-sumber/data yang tersedia), sehingga tidak semua tokoh sufi Nusantara dapat dikemukakan di sini. Hal ini juga tidak berarti bahwa hanya tokoh-tokoh sufi tersebut yang memiliki pandangan kebinekaan di Nusantara. Akan tetapi hal ini sekaligus akan memberikan kesempatan kepada peneliti/penulis lainnya untuk melakukan kajian/penelitian terhadap tokoh-tokoh sufi lainnya di Nusantara.

Dengan demikian, secara operasional —sebagaimana judul dalam buku ini— dapat dipahami bahwa tasawuf kebinekaan tokoh sufi Nusantara adalah konseptualisasi ajaran dan praktek tasawuf yang pernah digagas dan dikembangkan oleh tokoh sufi Nusantara dengan mempertimbangkan aspek-aspek keragaman (kebinekaan) yang ada di Nusantara, sehingga ditemukan adanya kontekstualisasi ajaran dan

praktek tasawuf dari sufi masa lampau. Dari sini kemudian tokoh sufi Nusantara memberikan landasan untuk beragama secara egaliter, inklusif, dan moderat tanpa mencerabut akar-akar budaya asli bangsa dan agama.

C. Kajian Terdahulu

Pada kajian/penulisan buku terdahulu ini akan diperlihatkan terkait dengan kajian/penelitian/ atau sekadar refleksi yang pernah diangkat oleh para pengkaji/peneliti/penulis lebih awal, khususnya mengenai pemikiran keagamaan yang bersinggungan langsung dengan paham kebinekaan dan kehidupan sosial masyarakat Indonesia, dengan melihat perbedaan fokus kajian di sini, sehingga nantinya akan dapat diketahui dengan jelas kedudukan buku ini di antara penelitian/kajian-kajian yang telah dilakukan para pengkaji lebih awal tersebut.

Dalam kaitan ini, ada beberapa kajian yang walaupun tidak secara spesifik dan langsung mengkaji tentang tasawuf dengan paham kebinekaan, pluralisme, moderatisme, dan lain-lain, namun terlihat masih ada nuansa pembahasan yang mengarah pada lokus tersebut. Di antaranya adalah buku "*Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*" merupakan buku antologi dengan 16 penulis intelektual Muslim Indonesia, yang diterbitkan oleh Mizan dan bekerjasama dengan Maarif Institut. Buku ini membahas tiga topik utama, yaitu konsep umat yang lebih terbuka dan egaliter, hubungan sosial antar umat beragama dalam relasi setara

tanpa diskriminasi, dan kepemimpinan non-Muslim dalam masyarakat majemuk.⁷ Buku lain yang lebih dulu dipublikasikan adalah “*Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*”. Buku ini ditulis oleh 8 intelektual Muslim Indonesia. Buku ini berbicara seputar tentang hampir semua masalah fiqih yang terkait dengan hubungan antar-agama, misalnya: status kewarganegaraan non-Muslim di dalam entitas politik Islam, status pajak non-Muslim, kawin beda agama, waris beda agama, memasuki tempat ibadah non-Muslim, berdo’a bersama penganut agama lain, mengucapkan salam kepada non-Muslim, dan lain-lain.⁸

Berbeda dengan dua buku di atas, K.H. MA. Sahal Mahfudh menulis “*Nuansa Fikih Sosial*”. Buku ini juga berusaha untuk merespons tantangan demi tantangan yang terus mengemuka di tengah masyarakat seiring dengan tuntutan zaman, khususnya menyangkut problem-problem sosial yang dihadapi umat dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.⁹ Terdapat juga buku “*Fikih Keseharian Gus Mus*” yang ditulis oleh K.H. A. Mustofa Bisri. Buku ini menguraikan berbagai problem yang dihadapi umat, sekaligus menawarkan solusi. Bahasa yang ditampilkan dalam buku ini terkesan lugas dan mengalir saja, sehingga argumen dan dalil-dalil fikih yang sebelumnya terasa sulit dipahami, hadir dengan rasa baru dan mudah dipaha-

⁷ Lihat Wawan Gunawan Abd. Wahid et.all. (Ed.), *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim* (Bandung: Mizan, 2015). Cet. 1.

⁸ Lihat Mun'im A. Sirry (Ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis* (Jakarta: Yayasan Paramadina, 2004).

⁹ Baca MA. Sahal Mahfudh, *Nuansa Fikih Sosial* (Yogyakarta: LkiS, 1994).

mi. Problematika yang diangkat dalam buku ini di seputar soal-soal akidah, ritualitas ibadah seperti tata cara bersuci, salat, puasa, haji; juga soal mobilisasi dana, dan persoalan ekonomi modern, moralitas dan toleransi umat beragama, dan budaya kontemporer.¹⁰

Posisi buku *Tasawuf Kebinekaan di Nusantara: Artikulasi Sufi Nusantara dalam Merespons Problem Keberagaman, Keberagamaan, dan Sosial-Kebangsaan* ini tentu sangat berbeda dengan penelitian/kajian/buku-buku yang telah terpublikasikan lebih awal tersebut. Buku ini ditekankan pada aspek *pertama*, pelacakan genealogis intelektual tokoh sufi Nusantara —seperti Hadratus Syekh Hasyim Asy’ari, Syekh Ihsan Jampes Kediri, K.H. Mukhtar Syafaat Banyuwangi, K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Thohari Djazuli, K.H. Achmad Siddiq, K.H. Abdurrahman Wahid, K.H. Husaini Ilyas Mojokerto, dan K.H. Sholeh Bahrudin Ngalah Pasuruan— sebagai basis dalam pandangan tasawuf kebinekaan, sehingga dipahami betul posisi pemikiran dari tokoh sufi tersebut; *kedua*, aspek yang dikaji tentunya menyangkut ajaran dan praktek tasawuf yang dikembangkan sufi Nusantara itu seiring dengan kondisi zamannya, termasuk menyangkut pergaulan antar/intern-agama, respons terhadap modernitas, HAM, demokrasi, penerimaan asas tunggal Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika, dan lain-lain; dan *ketiga*, menyangkut implikasi dari pandangan dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara itu dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, beragama, dan bernegara.

¹⁰ Baca KH. A. Musthofa Bisri, *Fikih Keseharian Gus Mus* (Surabaya: Khalista, 2005).

Setiap penulisan buku yang mendalam, tidak bisa dilepaskan dari sumber-sumber data primer (*primary resources*) maupun sekunder (*secondary resources*). Sumber data primer yang digunakan dalam kajian ini adalah karya-karya asli sufi Nusantara, khususnya yang menyangkut pemikiran keagamaan dan tasawufnya, seperti karya yang ditulis langsung ataupun tidak langsung oleh tokoh-tokoh sufi Nusantara berikut, misalnya: Hadratus Syeikh Hasyim Asy'ari dengan karya "*Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah, Qanun Asasi Nahdlat al-'Ulama, al-Durar al-Muntasyirah fi Masail al-Tis'a 'Asyarah, al-Tibyan fi al-Nahyi*, dan lain-lain"; K.H. Abdul Hamid Pasuruan dengan buku "*Biografi Kyai Abdul Hamid Pasuruan*"; K.H. Achmad Siddiq dalam kitab "*Pedoman Berfikir Nahdlatul Ulama (al-Fikrat an-Nahdliyyah); Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang 'Aqidah, Syari'ah, dan Tasawuf* (kumpulan makalah); *Fungsi Tasawuf: Ruh al-'Ibadah, Tahzib al-Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah* (kumpulan ceramah dalam bentuk makalah); *Khittah Nahdliyyah; Islam, Pancasila dan Ukhuwwah Islamiyyah, dan lain-lain*". Selain dari karya-karya tersebut, —termasuk tulisan orang lain mengenai sejarah pemikiran, praktek, dan gerakan tasawuf sufi Nusantara, atau sumber lain yang ada relevansinya dengan kajian ini— bisa dikategorikan sebagai sumber data sekunder.

Selanjutnya, teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik dokumenter dan *in-depth interviews* (wawancara mendalam). Teknik dokumenter digunakan untuk menelusuri pemikiran, ajaran dan praktek

tasawuf melalui tulisan-tulisan sufi Nusantara yang telah terpublikasikan atau tidak, seperti catatan pribadi/harian, rekaman pidato, catatan pengajian, dan sebagainya. Sedangkan wawancara mendalam digunakan untuk menguji dan mengembangkan kedalaman makna (konsep) dalam dokumen, sekaligus dalam konteks dan aplikasinya melalui orang-orang dekatnya, seperti istri, anak-anak, sekretaris pribadi, koleganya, maupun orang lain yang mengenal sosok sufi Nusantara tersebut. Sebab sosok sufi Nusantara tersebut telah meninggal dunia dalam kurun waktu yang cukup lama. Tentunya semua itu didasarkan kepada tingkat kebutuhan dan tuntutan dalam pembahasan buku ini.

Selanjutnya, data yang diperoleh kemudian dianalisis dengan cara diskripsif analitis. Cara ini digunakan melalui langkah-langkah, yaitu mendiskripsikan masalah-masalah penting yang berkaitan dengan pemikiran, ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara, seperti: dasar pemikiran tasawuf kebinekaannya, genealogi intelektual tasawuf kebinekaan, ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan yang dikembangkan, dan implikasi ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan dalam kehidupan bermasyarakat, beragama, berbangsa, dan bernegara. Langkah berikutnya, dilakukan analisis terhadap pemikiran, ajaran penting, dan praktek tasawuf kebinekaan tersebut. Dalam analisis ini juga digunakan analisis kritis dan komparatif. Analisis kritis digunakan untuk menilai dan mengkritisi pemikiran dan ajaran tasawuf kebinekaan sufi Nusantara tersebut dari segi kelebihan dan kekurangannya. Selanjutnya analisis kompar-

atif dipakai untuk membandingkan pemikiran dan praktek tasawuf sufi Nusantara dengan tokoh-tokoh sufi dunia lainnya yang hidup lebih awal; sehingga dari analisis tersebut dapat ditemukan jawaban dari masalah yang dikaji, yaitu pemikiran, ajaran, praktek dan implikasi ajaran tasawuf kebinekaannya.

Sedangkan pendekatan yang digunakan dalam kajian ini adalah historis-sosiologis. Pendekatan ini digunakan mengingat material kajian ini berkaitan dengan pemikiran tokoh melalui karya-karyanya di masa lalu, dengan melihat situasi dan kondisi historis dan sosiologis yang melatarbelakangi kehidupannya. Pendekatan ini dipakai, dalam rangka untuk menggali data yang terkait langsung dengan perkembangan sosio-politik, yakni perkembangan kekuasaan, pemikiran dan aliran yang berkembang di dunia, khususnya di Indonesia (Nusantara). Dari perkembangan sosio-politik itulah, diharapkan dapat mempertajam kajian ini, sehingga ditemukan spesifikasi pemikiran, ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan dari tokoh sufi Nusantara, yang kelak berimplikasi pada pandangan dunia tentang adanya sisi lain dari ajaran Islam melalui tasawuf, yang sarat akan nilai-nilai inklusif, moderat, dan toleran dalam menghadapi keberagaman (kebinekaan) di Nusantara, yang dapat berimplikasi kepada pandangan dunia terhadap paham keberagaman (tasawuf inklusif) di Nusantara.

Sistematika penyusunan buku ini akan disajikan ke dalam empat belas (14) bab. Bab 1 diawali dengan pendahuluan yang mencakup tentang kontekstualisasi kajian ta-

sawuf kebinekaan, penyebutan istilah tasawuf kebinekaan, dan kajian terdahulu terkait dengan tasawuf kebinekaan di Nusantara. Bab 2 mendiskripsikan landasan teoritik di seputar tauhid, syari'ah, dan tasawuf sebagai trilogi sumber ajaran dalam bertasawuf kebinekaan; yang dirinci lagi menjadi sub bab: Dialektika tauhid, syari'at, dan tasawuf, sufisme: Antara tuntutan individu dan sosial, obyek tasawuf kebinekaan, tujuan final tasawuf kebinekaan, dan perspektif tasawuf terhadap modernitas dan kebinekaan.

Adapun bab 3 membahas tentang sufisme dan kebinekaan di Indonesia, yang akan dirinci lagi menjadi sub bab berikut: Diskursus tasawuf, kebinekaan dalam perspektif Islam, diteruskan dengan peran sufi dalam mengartikulasikan tasawuf kebinekaan, universalisme Islam dalam konteks kebinekaan di Indonesia, dan kebinekaan di Indonesia merupakan *sunnatullah* (ketentuan Allah SWT). Bab 4 mengelaborasi tentang Wali Songo sebagai rujukan awal bagi berkembangnya tasawuf kebinekaan di Nusantara, yang terdiri dari beberapa sub bab, yaitu: Ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan Wali Songo, dan kontinuitas ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan sufi di Nusantara. Bab 5 masuk pada pandangan tokoh sufi Nusantara mengenai tasawuf kebinekaan, yang diawali dengan pembahasan tokoh sufi Nusantara Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, yang terdiri dari sub bab, yaitu: lingkungan keluarga, pendidikan, karir, dan perjuangannya; karya Syekh Hasyim Asy'ari yang tak pernah lekang oleh zaman; dan responsi Syekh Hasyim atas problem keberagamaan, keberagaman, dan kebangsaan di Nusantara.

Sedangkan bab 6 membahas tokoh sufi berikutnya, yaitu Syekh Ihsan Jampes Kediri, yang memuat sub bab sebagai berikut: Masa kecil, masa belajar, dan masa perjuangan; karya-karya Syekh Ihsan; dan pandangan Syekh Ihsan terhadap problem keberagaman, keberagaman dan kebangsaan. Bab 7 mengelaborasi tokoh sufi K.H. Mukhtar Sya'at Banyuwangi, yang terdiri dari sub bab: Masa pertumbuhan dan masa belajar, masa perjuangan dan pengabdian, dan pandangan Kyai Mukhtar terhadap problem keummatan di tengah keberagaman (kebinekaan). Bab 8 menyajikan tokoh sufi K.H. Abdul Hamid Pasuruan, yang dibagi ke dalam sub bab: Masa kecil, belajar, dan perjuangannya; dan pandangan Kyai Hamid terhadap paham kebinekaan dan kebangsaan. Bab berikutnya adalah bab 9 yang membahas tokoh sufi Nusantara K.H. Abdul Hamim Djazuli, yang biasa disebut Gus Miek). Pada bab 9 ini mencakup: Asal-usul keluarga dan masa perkembangan, beberapa warisan Gus Miek, pandangan dan sikap Gus Miek terhadap fenomena kebinekaan di Nusantara.

Pada bab 10 membahas tokoh sufi Nusantara K.H. Achmad Siddiq, yang terdiri dari sub bab: Masa Kecil, Pendidikan, Perjuangan, dan Karir; karya-karya Kyai Siddiq; dan pandangan Kyai Siddiq tentang keberagaman (kebinekaan) di Nusantara. Kemudian dilanjutkan pada bab 11 mengulas tokoh sufi Nusantara K.H. Abdurrahman Wahid, yang biasa dipanggil Gus Dur, terdiri dari sub bab: Masa kecil, pendidikan, dan masa karir; karya-karya Gus Dur; dan pandangan Gus Dur tentang paham kbinekaan di Nusantara.

Tokoh sufi Nusantara berikutnya yang akan diulas pada bab 12 adalah K.H. Husaini Ilyas Mojokerto. Pada bab 12 ini dikemukakan beberapa sub bab, yaitu: Biografi singkat Kyai Husain dan pandangan Kyai Husain terhadap kebinekaan di Nusantara.

Bab 13 menjelaskan tentang tokoh sufi Nusantara K.H. Muhammad Sholeh Bahrudin, yang terdiri dari sub bab berikut: Keturunan, masa kecil, masa belajar, dan perjuangannya; juga membahas tentang pandangan tasawuf Kyai Sholeh tentang kebinekaan di Nusantara. Kemudian pada bab terakhir, yaitu bab 14 adalah penutup. Pada bab terakhir ini dijelaskan mengenai: Implikasi ajaran dan praktek tasawuf kebinekaan sufi Nusantara dalam kehidupan kebangsaan. Pada poin implikasi ini penting dikemukakan, sehingga dapat diketahui secara jelas peran dan pengaruh yang ditimbulkan dari pandangan sembilan tokoh sufi di atas, yang di kemudian dapat memberikan inspirasi dan spirit dalam membangun kehidupan ummat yang lebih baik di tengah kehidupan yang beragam (bineka). Kemudian diteruskan dengan kesimpulan, dan juga diberikan rekomendasi-rekomendasi sekiranya penting bagi berbagai pihak yang berkepentingan dengan kajian/penelitian ini untuk masa-masa berikutnya.

BAB II

TAUHID, SYARI'AH, DAN TASAWUF; TRILOGI SUMBER AJARAN DALAM BERTASAWUF KEBINEKAAN

A. Dialektika Tauhid, Syari'ah, dan Tasawuf

Tasawuf merupakan bagian dari kajian Islam yang tak terpisahkan dari kajian Islam lainnya, seperti halnya pada kajian *tauhid* dan *fiqh*.¹ Jika *tauhid* aksentuasi kajiannya terletak pada soal-soal aqidah —peng-esaan Allah swt. dan berbagai hal terkait dengan soal pokok-pokok agama—, *fiqh* penekanan kajiannya terletak pada soal-soal *ijtihadi* yang bersifat *haliyah-amaliyah furu'iyah*; maka tasawuf kajiannya terletak pada soal-soal *batini* menyangkut hal-hal *dzauqi, ruhani*, dan sangat esoteris. Hal inilah yang kemudian

¹ Jika menengok kembali pada hadis Nabi saw., pada saat Beliau mendapatkan kuliah singkat dari seseorang yang datang tiba-tiba di saat Nabi memberikan kuliah terhadap para Sahabatnya, orang tersebut berpakaian serba putih, yang kemudian disinyalir adalah Malaikat Jibril as. Dialah yang mengajarkan tentang '*al-iman, al-Islam, dan al-ihsan*'. Ketiga term inilah yang kemudian berkembang dalam kajian Islam, di mana term 'iman' dikembangkan menjadi '*tauhid/ aqidah/ teologi/ kalam*', term 'Islam' dikembangkan menjadi '*syari'ah/ fiqh*', dan term 'ihsan' dikembangkan menjadi '*tasawuf/ akhlaq*'. Walaupun dalam kajian akademik selanjutnya telah mengalami perbedaan dan aksentuasi elaborasi. Namun secara substantif, kajian pengembangan dari tiga kajian keilmuan dalam Islam tersebut tidaklah jauh berbeda. Masih tetap berpatokan kepada hadis Nabi saw. yang menjelaskan tentang iman, Islam, dan ihsan tersebut. Oleh karena itu, dalam kajian ilmu-ilmu keislaman, pada tahapan selanjutnya harus senantiasa berbasis kepada tiga domain tersebut. Lihat William C. Chittik, *Sufism: A Beginner's Guide*, (Oxford: Oneworld, 2008), h. 4-10.

membawa kepada diskursus tentang, bahwa inti ajaran tasawuf adalah untuk mencapai kehidupan *batini* dan *rohany* (pertalian langsung dengan Allah).

Oleh karena itu, orisinalitas tasawuf harus tetap berjalan-berkelindan dengan dua aspek yang mendahuluinya, yaitu berlandaskan aqidah (*tauhid*) dan syari'at (*fiqh*). Begitu juga sebaliknya, domain aqidah dan *fiqh* tidak boleh lepas kendali dari tasawuf. Tidak boleh dan tidak bisa kemudian berjalan sendiri-sendiri. Idealitas ajaran dan kajian Islam adalah menampilkan ketiga domain tersebut secara bersama-sama dan tidak berat sebelah, sehingga orisinalitas ajaran dan kajian Islam —khususnya tasawuf— yang ideal dapat dilihat sebagai berikut:

1. *Tauhid*

Tauhid sebagai basis utama dalam mengabdikan diri kepada Allah swt. Setiap orang Muslim yang beriman hanya kepada Allah swt tujuan utamanya, hanya kepadaNya memohon pertolongan. Kehidupan yang dianggap memiliki spiritualitas yang tinggi adalah yang berlandaskan *tauhid* yang tidak dapat dipisahkan dari empat aspek:

- a. Tidak mencari Tuhan selain Allah swt.²
- b. Tidak menjadikan wali selain Allah swt.³
- c. Tidak mengharap hukum selain hukum Allah swt.⁴
- d. Tidak mengharap keridlaan selain dari Allah swt.⁵

² Qs. *Al-An'am*: 164.

³ Qs. *Al-An'am*: 14.

⁴ Qs. *Al-An'am*: 114.

⁵ Qs. *Al-An'am*: 162-163.

2. *Syar'iat* –dalam konteks lain disebut *fiqh*— merupakan landasan dalam beramal atau beraktifitas. Penyebab segala amalan (aktivitas) dapat diterima oleh Allah, adalah dengan memenuhi dua syarat yaitu ikhlas dan mengikuti tuntunan Rasulullah saw. Dalam kaitan ini Nabi saw. memberikan pesan bahwa '*Barang siapa yang mengada-adakan sesuatu dalam urusan agama kami, yang tidak kami perintahkan atasnya, maka hal itu ditolak*' (HR: Bukhari dan Muslim).

3. Menjaga Keseimbangan (moderasi)

Seorang Muslim yang baik adalah Muslim yang dapat menjalankan ibadah dan kehidupannya secara seimbang. Di sinilah dalam beramal tidak boleh hingga berlebihan (*al-ghuluw*), sehingga melupakan dunianya atau sebaliknya, melupakan akhiratnya. Beramal salih bersifat individual dianjurkan, demikian pula beramal secara sosial juga sangat ditekankan. Shalat, puasa, zakat, haji, berzikir, tapi juga mencari nafkah, bercanda dengan keluarga dan olahraga merupakan kebutuhan yang tidak dapat ditinggalkan. Oleh karena itu, Nabi saw. senantiasa mengingatkan para sahabatnya agar tidak salah dalam memahami ajaran Islam, sehingga ada yang ingin puasa terus tanpa berbuka, ada yang ingin *qiyam al-lail* (ibadah terus menerus di waktu malam) tanpa istirahat, dan ada yang tidak ingin menikah. Nabi saw. bersabda: '*Sesungguhnya aku adalah orang yang paling bertakwa kepada Allah swt., tetapi aku puasa juga berbuka, aku qiyam al-lail juga tidur, dan aku juga menikahi wanita. dan barang siapa yang tidak menyu-*

kai sunnahku, maka bukan termasuk golonganku' (HR: Bukhari dan Muslim).

4. Senantiasa Berkesinambungan

Setiap langkah seorang mukmin-Muslim harus dilandasi dengan niat yang baik untuk mendapatkan ke-ridhaan Allah swt. Semua perintah baik yang diwajibkan, dianjurkan (sunnah), dan lain-lain, semuanya dalam rangka menjaga kesinambungan untuk tidak putus terhadap Allah swt.⁶

5. Berkarakteristik Mudah dan Luas

Ibadah sifatnya adalah berkesinambungan. Akan tetapi ada kemudahan dan tidak ada pemaksaan untuk melakukan amalan yang di luar kemampuan hamba.⁷ Kehidupan *rohani* dalam ajaran Islam juga kita dapatkan adanya kelonggaran bagi seorang Muslim sesuai dengan tingkat keimanannya dan kemampuannya, sehingga kita dapatkan kelonggaran Islam bagi orang yang hanya sanggup menjaga amalan yang wajib-wajib saja. Islam tidak menutup jalan bagi para pendosa yang ingin bertaubat. Di samping para pemilik keimanan yang tinggi seperti para sahabat Abu Bakar, Umar, Ustman dan Ali *Radli-yallâhu'anhum* yang sanggup melaksanakan amalan-amalan sunnah sebagai tambahan.

6. Beragam dan fleksibel

Seorang Muslim yang niatnya baik dalam beramal akan dinilai ibadah, dan memiliki konsekuensi pahala. Dalam

⁶ Qs. *Al-Hijr*: 99.

⁷ Qs. *Al-Maidah*: 6.

Islam ada perintah yang bersifat *wajib*, ada yang bersifat anjuran (*sunnah*), ada pula yang bersifat larangan keras (*haram*), ada juga yang bersifat larangan sedang (*makruh*), dan ada pula yang bebas memilih tapi terukur (*mubah*). Dalam konteks ini, setiap Muslim harus melihat dan mempertimbangkan mana yang menjadi skala prioritas dan mana yang dianggapnya tidak prioritas, sehingga dalam pelaksanaannya bersifat luwes dan fleksibel. Keberagaman yang ada dalam ajaran Islam ini merupakan karunia dari Allah swt. untuk diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari secara mudah.

7. Universal dan dinamis

Seorang Muslim hendaknya memahami keuniversalan ajaran Islam, tidak sebatas dalam amalan ibadah. Segala aspek kehidupan yang mencangkup urusan dunia atau akhirat harus berlandaskan ajaran Islam. Seorang Muslim tidak boleh memisahkan antara masalah ibadah, politik, ekonomi, sosial dan budaya. Kehidupan seorang Muslim bukan hanya di dalam masjid, tapi juga dapat mengikat hatinya dengan masjid meskipun jasadnya di luar masjid. Sesungguhnya Islam menuntun umatnya untuk dapat memperhatikan semua aspek kehidupannya secara seimbang. Seorang Muslim sufistik memiliki karakteristik kehidupan *rohani*. Pemahamannya akan makna ibadah tidaklah sempit, hanya sebatas amalan ibadah ritual saja seperti shalat, puasa, dzikir sebagaimana yang dipahami oleh sebagian besar golongan sufi.

8. Senantiasa Kontekstual

Jika tasawuf selama ini diselaraskan dengan kehidupan yang sangat privat-individual, statis, dan jauh dari kemajuan; maka hal tersebut kiranya perlu mendapatkan kritik. Sebab tasawuf dalam perjalanan sejarahnya yang panjang justru telah membuktikan bahwa senantiasa dinamis dan kontekstual. Di dalam bab-bab selanjutnya nanti akan dijelaskan tentang peran tasawuf baik sebagai institusi —semacam tarekat— maupun sebagai praktek amalan pribadi dalam peran sertanya dalam memberikan solusi atas problem kebangsaan, sosial, dan juga keberagamaan. Tasawuf harus diletakkan pada konteks yang benar, sehingga tasawuf senantiasa berdialektika dan berdialog dengan zamannya, tasawuf selalu kontekstual dalam menjawab perubahan, namun tetap berpegang teguh dan tidak menghilangkan pesan-pesan moral dari ajaran dan nilai tasawuf yang diformulasikan oleh ulama-ulama sufi terdahulu. Karakteristik ajaran tasawuf itu semua ada dan telah dicontohkan dalam kehidupan Nabi saw., sehingga Aisyah *Radliyallâhu'anha* berkata ketika mensifati kehidupan Beliau saw.: '*Sesungguhnya akhlak Beliau saw. adalah al-Qur'an*'.⁸

Dengan demikian, secara tegas dapat dipahami, bahwa tasawuf adalah sebuah istilah yang dalam kajian Islam sepadan dengan istilah '*tauhid*' dan '*syari'ah*'. Walaupun dalam praksisnya, terlihat berbeda dalam pemaknaannya dan penekanannya. Jika *tauhid* menekankan pada aspek keya-

⁸ Naufal Rasendriya Apta Raharema, 'Tasawuf', dalam (<http://naufal.nrar.net/2008/05/tasawuf.html>). Diakses tanggal 25 September 2017.

kinan akan kepercayaan kepada Tuhan, yang merupakan pengejawantahan dari konsep *al-iman* itu sendiri; *syari'at* menekankan kepada aspek lahir (*al-dhahir/eksoteris*) dalam pengamalan keagamaan melalui *fiqh*; maka tasawuf (sufisme) menekankan pada aspek batin (*al-batin/esoteris*), karena menyangkut tentang pemahaman dan ajaran yang mengatur hubungan langsung —bahkan penyatuan— antara Tuhan dan manusia, sehingga kehidupan tasawuf pada akhirnya dianggap sangat sarat dengan nuansa-nuansa *private* dan individual.

B. Tasawuf; Antara Tuntutan Individu dan Sosial

Jika muncul anggapan bahwa tasawuf hanya mengurus soal-soal *private* dan sangat individual, sehingga dalam pandangan umum tasawuf seringkali disamakan dengan kehidupan statis, tradisional, hidup menyendiri, cuek (tidak peduli) dengan hingar-bingarnya dunia, cuek dengan perubahan, dan berbagai labelitas kejumudan (stagnasi) lainnya; maka anggapan tersebut tidak sepenuhnya benar. Sebab pada satu sisi, walaupun secara normatif ideologis terkesan tampak statis, namun di balik kestasisannya telah menyimpan suatu kedinamisan; sehingga dalam sejarahnya yang panjang diketahui, tidak sedikit gerakan sufisme, baik secara individual —melalui tokoh-tokohnya (misalnya: Ibnu 'Arabi, al-Hallaj, al-Jili, Jalal al-Din al-Rumi, al-Ghazali, Ibrahim ibn Adzham, dan lain-lain)— maupun secara organisatoris —melalui tarekat misalnya— yang justru menjelma sebagai suatu gerakan kekuatan yang dapat, tidak hanya memotivasi sebagian umat untuk berjuang melawan dan

mengusir penjajah, namun juga bisa memobilisasi massa dalam jumlah besar demi tegaknya supremasi hukum, sosial, kultur, politik, bahkan juga ekonomi.

Tasawuf seringkali dipandang sebagai bentuk spiritualitas Islam dalam arti sebagai jalan kerohanian yang ditempuh seorang Muslim dalam mencapai makrifat dan persatuan rahasia dengan sang Khaliq (Allah SWT). Berdasarkan pengertian ini, tasawuf sering disebut sebagai mistisisme Islam,⁹ bahkan diidentifikasi semata dengan aliran-aliran tarekat yang mengajarkan praktek-praktek *suluk* dalam upaya mencapai tujuannya. Tetapi banyak orang lupa bahwa tasawuf juga merupakan cabang dari *falsafah* Islam (*al-hikmah*), yang memiliki dasar-dasar epistemologi dan metode tersendiri dalam mencari kebenaran. Berbeda dengan dua madzab *falsafah* Islam yang sezaman, yaitu rasionalis dan peripathetik, yang mencari kebenaran menggunakan akal dan penalaran kritis semata-mata, *falsafah* sufi atau tasawuf

⁹ Ketika Muhammad al-Jurairi ditanya tentang sufisme (tasawuf), dia menjelaskan, bahwa tasawuf berarti memasuki setiap akhlaq yang mulia dan keluar dari setiap akhlaq yang jahat, sehingga tujuan sufisme adalah hanya untuk perbaikan moral. Lihat Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risalat al-Qusyairiyyah*, (Mesir: Dar al-Khair, tt.), h. 280. Sementara itu, Syekh Ahmad Zorruq (1494 M) dari Maroko mendefinisikan sufisme sebagai pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan pengetahuan tentang jalan Islam –secara khusus tentang hukum— yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan serta memelihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan muncul kearifan pada dirinya. Syekh Ibnu Ajiba (1809 M) mengatakan bahwa sufisme adalah pengetahuan yang dipelajari seseorang agar dapat berlaku sesuai dengan kehendak Allah melalui penjernihan hati dan membuatnya riang terhadap perbuatan-perbuatan yang baik. Jadi, perilaku sufisme berawal dari pengetahuan, ditengahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual. Syekh al-Suyuthi juga mengatakan, sufi adalah seorang yang terus berupaya dalam keikhlasan terhadap Allah dan bersikap mulia kepada makhluk-Nya. Lihat Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (Amerika Serikat: Element, Inc., 1993), p. 2-3.

menambahkan metode lain yaitu penyingkapan batin (*al-kasyf*), mirip dengan metode iluminatif dan intuitif yang digunakan dalam mazdhab *masyriqiya* (*falsafah* ketimuran) Ibn Sina dan *isyraqiya* (*falsafah* iluminasi) as-Suhrawardi al-Maqtul.¹⁰

Dalam sejarahnya yang panjang, pada masa-masa awal (abad pertama Hijriyah), tasawuf muncul di Timur, kemudian menyebar ke berbagai belahan dunia, adalah sebagai bentuk perlawanan terhadap semangat merajalelanya penyimpangan dan representasi ajaran-ajaran Islam secara liar, khususnya yang dilakukan oleh para pemimpin pada masa itu.¹¹ Akibat dari perlawanan tersebut, mereka membentuk semacam –sebagaimana kata Nurcholish Madjid— ‘*pious opposition* (oposisi yang bermuatan kesalehan)’,¹² dan ingin selalu ‘meniru’ seperti apa yang diteladankan Rasulullah SAW., khususnya oleh para sahabat Nabi.¹³ Misalnya,

¹⁰ Dia dipandang termasuk salah seorang generasi pertama para sufi-filosof. Nama lengkap al-Suhrawardi al-Maqtul adalah Abu al-Futuh Yahya ibn Habsi ibn Amrak, bergelar Syihabuddin, dan dikenal juga sebagai Sang Bijak (*al-Hakim*). Dia digelari *al-Maqtul* (yang dibunuh) adalah untuk membedakan dua sufi lainnya, yaitu Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563 H.) dan Abu Hafsh Syihabuddin al-Suhrawardi al-Baghdadi (w. 632 H.), penyusun kitab *Awarif al-Ma'arif*. Pendapat al-Suhrawardi al-Maqtul tentang peringkat filosof yang tersibukkan masalah-masalah ketuhanan serta penelitian itu lebih tinggi dari pada peringkat para Nabi. Pendapat inilah yang kemudian menimbulkan kecaman keras terhadapnya dari para fuqaha', di antaranya dari Ibnu Taimiyyah (w. 727 H.) yang melancarkan tuduhan bahwa as-Suhrawardi mengaku-ngaku sebagai nabi, dan dianggapnya sebagai orang zindiq. Lihat al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawwuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1983), h. 192 & 197-198.

¹¹ Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada, 1996), 22-23.

¹² Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 255-256.

¹³ Simuh, *Tasawuf*, h. 67.

semangat juang, hidup sederhana, saling tolong-menolong antar sesama, kasih sayang, dan sebagainya.

Pada masa itu praktek sufisme hanya berupa sikap *a politis* terhadap kehidupan politik yang kacau, yaitu terjadinya beberapa faksi politik sepeninggal Rasulullah SAW. Sejumlah orang diidentifikasi sebagai *the piety minded* yang mencoba melakukan pengasingan diri dari kehidupan politik yang tidak menentu tersebut, dengan hanya mendekatkan diri kepada Allah SWT. Pada abad ke-3/9 M., sufisme mulai diajarkan secara terbuka di pusat kekuasaan Islam Baghdad, untuk kemudian membentuk semacam agama populer yang seringkali harus berhadapan dengan agama elit kerajaan. Pada masa ini sufisme mengalami pergeseran dari sikap *a politis* menjadi perlawanan terhadap Islam rasional yang sempat dominan pada abad 9 hingga abad ke-13 M. Pada saat itu, Islam berkembang secara rasional, sehingga memberi posisi yang terlalu tinggi terhadap peranan akal. Kehidupan agama pada waktu itu menjadi terasa kering dan kurang emosional. Sejak saat itu sufisme memiliki daya tarik yang sangat kuat di kalangan awam masyarakat. Popularitas sufisme sebagai gerakan agama populer ini telah banyak menaruh minat para sarjana untuk mengkaji berbagai segi dari ordo-ordo (tarekat-tarekat) sufi yang meluas dan menggantikan fungsi lembaga-lembaga keagamaan lain, seperti pemerintahan dan ulama' Islam terutama setelah abad 13 M. ketika dunia Islam dihancurkan oleh kekuasaan Mongol.¹⁴

¹⁴ M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik; Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. ix.

Fenomena gerakan sufisme yang menjadi agama populer sejak abad ke-3/9 M. ini dijelaskan oleh Fazlurrahman dengan menawarkan gabungan pendekatan. Menurutnya, ada beberapa faktor dalam menjelaskan fenomena ini, yaitu: agama, sosial, dan politik. Sufisme pertama-tama mengajarkan tentang kesalehan individu dalam rangka pertemuan seorang hamba kepada Tuhan. Pesona keagamaan semacam ini seakan-akan membawa kesan bahwa ada 'agama dalam agama' dengan struktur ide-ide, praktek-praktek dan organisasinya yang eksklusif. Melalui ordo-ordo, sufisme berhasil merumuskan berbagai tahapan secara rapi dan menuntun kepada seorang murid (*salik*) pemula yang harus melepaskan sifat kemanusiaannya menuju sifat ke-Tuhan-an. Pesona cita semacam ini terus mengalami perkembangan walaupun mendapat perlawanan dari ulama' Islam ortodok, karena dianggap telah berpengaruh kepada adanya penyimpangan (deviasi) yang bertentangan dengan cita-cita awal sufisme itu muncul. Inilah faktor keagamaan yang menyebabkan lenyapnya penentangan pihak Islam ortodok terhadap gerakan sufisme terutama setelah abad 8/14 M.

Secara sosio-politik, sufisme dengan ritus-ritusnya yang terorganisir secara rapi dan pertemuan-pertemuan mistiknya melalui tarekat, telah menawarkan suatu pola kehidupan sosial yang dapat memenuhi kebutuhan-kebutuhan sosial, terutama dari lapisan masyarakat yang tidak berpendidikan. Melalui *cult-cult* sosio-keagamaan inilah sufisme kemudian dihubungkan dengan kelompok-kelompok profesional yang terorganisir. Di Turki misalnya, pada abad pertenga-

han, gerakan sufi ini secara intim dihubungkan dengan gilda-gilda profesional dan dengan organisasi militer jenissari (*yenicheri*). Bahkan semua profesi pekerjaan seringkali dihubungkan dengan nama-nama *wali* tertentu. Hal ini tampak pula pada kehidupan sufisme di Jawa, terdapat judul *Bisnis Kaum Sufi* oleh Abdul Munir Mul Khan, yang merupakan studi atas tradisi berdagang pada kalangan pengikut tarekat di Kudus. Sufisme juga merupakan benteng perlindungan terhadap otorita negara, terutama sejak abad ke-5/11 M. ketika kesatuan Islam mulai pudar, dan memberi perlindungan kepada rakyat akibat tirani kekuasaan yang *zalim*, yang justru oleh kalangan ulama' *fiqh* dianggap lebih baik dari pada kekacauan dan hidup tanpa ketentuan hukum. Hal ini di samping terjadi di Turki, juga tampak dalam kasus di Afrika Barat dan Utara, serta Sudan Timur di masa modern.¹⁵

Sebagai bentuk pengetahuan kerohanian yang tumbuh dalam Islam, tasawuf menarik perhatian agama dan kebudayaan Timur, serta para budayawan Muslim pada abad ke-19 dan abad ke-20, karena beberapa aspeknya yang penting. Di antaranya ialah karena tasawuf merupakan satu-satunya bentuk pengetahuan Islam yang memberi perhatian terhadap dimensi batin (esoterik, mistikal) dari Islam, yaitu dimensi batin dalam pemahaman hubungannya dengan dimensi lahir (eksoterik, formal) ajaran Islam. Oleh karena itu, tidak mengherankan apabila masalah-masalah berkenaan metafisika Islam, pengalaman mistikal, cin-

¹⁵ Jamil, *Tarekat*, h. 3-4.

ta transendental, kosmologi atau tatanan spiritual alam semesta di mana manusia dan jiwa manusia termasuk di dalamnya; dan juga masalah-masalah psikologi, epistemologi dan estetika; menjadi ladang garapan utama para sufi dalam mengembangkan pengetahuan dan landasan penghayatan religius mereka.¹⁶ Dengan demikian, sufisme tidak hanya mengandung nilai-nilai keagamaan semata, namun juga mengandung norma dan nilai-nilai moral etik, estetika, rasionalitas, metafisika, bahkan juga pedagogi, sehingga sufisme mampu berdialog dan berdialektika dengan kondisi zamannya.¹⁷ Termasuk tasawuf dapat menjadi peleraikan di saat dunia tengah mengalami kegersangan akibat kekerasan (radikalisasi) atas nama agama sekalipun.

C. Obyek Tasawuf Kebinekaan

Tasawuf adalah aspek rohani (esoteris) dalam Islam. Cara mendekatinya pun harus dengan pendekatan rohaniah. Di antara unsur rohani yang terdapat pada diri manusia adalah *ruh*. Terkait dengan ini, dikatakan bahwa ada tiga unsur dalam diri manusia yaitu: *ruh*, akal, dan *jasad*. Kemuliaan manusia dibanding dengan makhluk lainnya adalah karena manusia memiliki unsur *ruh ilahi*. *Ruh* yang dinisbahkan kepada Allah swt. sebagaimana firman Allah dalam surat *al-Hijr: 29* yang artinya: *'Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya, dan telah meniupkan ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud'*.

¹⁶ Hadi, 'Kebhinekaan, h. 5.

¹⁷ Lihat Syamsun Niam, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2011), h. 151.

Ruh Ilahi inilah yang menjadikan manusia memiliki sisi kehidupan rohani, di mana kecondongan ini juga dimiliki oleh semua manusia dalam setiap agama. Karena perasaan itu merupakan fitrah manusia. Dengan demikian, yang menjadi sasaran tasawuf adalah ‘jiwa’ manusia. Tasawuf membahas tentang sikap jiwa manusia dalam berhubungan dengan Allah swt. dan sikapnya dalam berhubungan dengan sesama makhluk. Dalam hal ini tasawuf bertugas membersihkan hati itu dari sifat-sifat buruk dan tercela (*al-madzumah*) dalam kaitan hubungan tersebut. Bila hati sudah suci-bersih dari kotoran-kotoran, niscaya kehidupan ini akan menjadi baik dan harmoni kehidupan akan terjamin secara stabil. Hal ini sesuai dengan Sabda Nabi saw.:

ألا و إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله و إذا فسدت فسد الجسد كله ألا و هي القلب.¹⁸

‘Ketahuilah bahwa di dalam tubuh manusia itu terdapat segumpal darah, apabila segumpal darah itu baik, baiklah seluruh tubuhnya; dan apabila segumpal darah itu buruk, buruk jugalah tubuh seluruhnya. Segumpal darah tersebut adalah hati’ (HR. Bukhari dan Muslim).

Hati di dalam bahasa Arab disebut ‘*al-qalb*’. Menurut ahli biologi, *qalbu* adalah segumpal darah yang terletak di dalam rongga dada, agak ke sebelah kiri, warnanya agak kecoklatan dan berbentuk segi tiga. Tetapi yang dimaksudkan di sini bukanlah hati yang terbentuk dari segumpal darah yang bersifat materi itu, namun yang dimaksudkan hati di

¹⁸ Lihat Kitab ‘Shahih wa Dla’if Jami’ ash-Shaghir’ dalam *Maktabat asy-Syamilah*, bab 3055, juz 12, h. 154.

sini adalah yang bersifat immateri. Hati yang berbentuk materi menjadi obyek kajian biologi. Sedang hati yang immateri menjadi obyek kajian tasawuf.

Al-Ghazali menjelaskan hati immateri ini dalam kitab '*Ihya' 'Ulum ad-Din*'. Menurut al-Ghazali, hati adalah karunia Allah swt. yang halus dan indah, bersifat immateri, yang ada hubungannya dengan hati materi. Yang halus dan indah inilah yang menjadi hakikat kemanusiaan dan yang mengenal dan mengetahui segala sesuatu. Hati ini juga yang menjadi sasaran perintah, sasaran cela, sasaran hukuman dan tuntutan (*taklif*) Tuhan. Ia mempunyai hubungan dengan hati materi. Hubungan ini sangat menakjubkan akal tentang caranya. Hubungan ini bagaikan gaya dengan *jisim*, dan hubungan sifat dengan tempat lekatnya, atau seperti hubungan pemakai alat dengan alatnya, atau bagaikan hubungan benda dengan ruang.¹⁹

Al-Qusyairi secara khusus memberikan penjelasan, khususnya terkait dengan alat yang bisa dipakai untuk *ma'rifat* (melihat dengan mata hati) kepada Allah swt. Alat tersebut adalah *al-qalb* untuk mengetahui sifat-sifat Tuhan, *ruh* untuk mencintai Tuhan., dan *sirr* untuk melihat Tuhan. *Sirr* lebih halus dari *ruh*. *Ruh* lebih halus dari *qalb*.²⁰

Al-Ghazali membedakan antara *nafs*, *ruh*, hati, dan akal. *Nafs* mempunyai dua arti. *Pertama*, himpunan kekuatan

¹⁹ Lihat al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum ad-Din*; Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Pedomam Ilmu Jaya, 1987), h. 16-17.

²⁰ Lihat Abu al-Qasim 'Abd al-Karim Al-Qusyairi, *ar-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm at-Tashawwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, (Beirut: Dar al-Khair, Tt.).

marah dan syahwat dalam diri insan. *Kedua*, sesuatu yang indah dan halus, yang menjadi hakikat manusia. *Ruh* juga mempunyai dua arti. *Pertama*, sejenis barang halus yang bersumber dari ruang hati materi dan tersebar melalui urat syaraf ke seluruh tubuh manusia. Mengalirnya di dalam tubuh, sambil memancarkan cahaya kehidupan, dan memberikan indera pandangan, pendengaran, penciuman, perabaan dan perasaan lidah. *Kedua*, *ruh* yang bersifat *ghaib*. Demikian juga akal, mempunyai dua arti. *Pertama*, yang digunakan sebagai ilmu yang untuk mengetahui hakikat sesuatu. *Kedua*, suatu alat untuk mengetahui ilmu tadi, yang mempunyai arti sama dengan hati immateri tadi. Selain itu, ada sebagian sufi yang membagi hati menjadi hati sanubari yang bersifat materi dan hati nurani yang bersifat immateri.²¹

Dalam realitasnya manusia memang terdiri dari dua unsur, jasmani dan rohani. Unsur jasmani atau material berasal dari tanah. Sedang unsur rohani yang bersifat immateri berasal dari Tuhan. Unsur jasmani berproses sebagaimana dijelaskan dalam QS. Al-Mu'minun: 12-14.

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۚ ۲۱
 ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۚ ۳۱ ثُمَّ خَلَقْنَا
 النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا
 الْمُضْغَةَ عِظْمًا فَكَسَوْنَا الْعِظْمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ
 خَلْقًا آخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ۚ ۴۱

²¹ Detail dapat dilihat pada al-Ghazali, *Ihya' Ulum ad-Din Jilid III-IV*, (Surabaya: al-Hidayah, tt.), yang secara khusus membahas aspek-aspek rohani (batin).

'Dan Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dari suatu saripati (berasal) dari tanah (12). Kemudian Kami jadikan saripati itu air mani (yang disimpan) dalam tempat yang kokoh (rahim) (13). Kemudian air mani itu Kami jadikan segumpal darah, lalu segumpal darah itu Kami jadikan segumpal daging, dan segumpal daging itu Kami jadikan tulang belulang, lalu tulang belulang itu Kami bungkus dengan daging. kemudian Kami jadikan makhluk yang (berbentuk) lain. Maka Maha sucilah Allah, Pencipta yang paling baik' (14).

Secara jasmaniah, proses kejadian manusia dengan binatang sama. Namun secara rohaniah berbeda, sebab *ruh* yang ditiupkan kepada manusia merupakan *ruh* yang langsung terpancar dari Tuhan —yang dalam bahasa al-Ghazali— disebut dengan sesuatu yang halus dan indah tadi.

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۗ وَجَعَلَ لَكُمُ
السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۗ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ۙ

'Kemudian Dia menyempurnakan dan meniupkan ke dalamnya roh (ciptaan)-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; (tetapi) kamu sedikit sekali bersyukur' (Qs. As-Sajdah: 9).

Hati adalah gejala dari *ruh*. Ia mempunyai dua kekuatan, yaitu: Kekuatan nafsu *ammarah*, dan kekuatan nafsu *muthmainnah*. Nafsu *ammarah* mendorong manusia untuk berbuat jahat, dan nafsu *muthmainnah* mendorong manusia untuk berbuat kebaikan (membawa kepada kesempurnaan jiwa).

أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۷۲ أَرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً
مَّرْضِيَةً ۸۲ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۹۲ وَادْخُلِي جَنَّتِي ۰۳

‘Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang puas lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama'ah hamba-hamba-Ku, masuklah ke dalam syurga-Ku’ (QS. Al-Fajr: 27-30).

Agak berbeda dengan obyek kajian tasawuf perspektif al-Ghazali dan al-Qusyairi di atas, al-Hakim at-Tirmidzi (255-320 H.), seorang tokoh sufi Khurasan, menjelaskan bahwa obyek dan sasaran kajian tasawuf terdiri dari empat tingkatan, yaitu *ash-shadr*, *al-qalb*, *al-fuad*, dan *al-lubb*. Dari aspek tingkatan dan tempatnya, *al-lubb* berada di dalam *al-fuad*, dan *al-fuad* di dalam *al-qalb*, dan *al-qalb* di dalam *al-lubb*. Masing-masing obyek tersebut memiliki karakter dan fungsi khusus. Untuk memperjelas kedudukan masing-masing tingkatan hati dalam kajian tasawuf (spiritual) tersebut, dapat dilihat penjelasannya sebagai berikut.

Ash-Shadr berfungsi sebagai sumber dari cahaya Islam (*nur al-Islam*), yaitu sikap ketundukan yang diekspresikan dalam bentuk fisik, seperti shalat, puasa, haji, dan sebagainya. *Ash-Shadr* adalah tempat penyimpanan ilmu yang dapat menjadikan orang mampu dan mau mengerjakan aturan *syari'ah*. Ilmu yang ada dalam *ash-shadr* ini dapat diperoleh melalui mendengarkan berbagai nasehat dan membaca. Ilmu yang dimiliki *ash-shadr* ini kadang bisa hilang karena lupa.

Al-qalb, yang ada di dalam *ash-shadr*, adalah sumber dari cahaya keimanan (*nur al-iman*). Cahaya keimanan ini sifatnya konstan, tidak pernah semakin terang atau sebaliknya (semakin redup). Cahaya ini berbeda dengan cahaya keislaman yang kadang meningkat dan kadang berkurang yang disebabkan karena bertambah atau berkurangnya ketaatan seseorang. *Al-qalb* ini sebagai sumber ilmu yang bermanfaat. Dari segi tingkatan, ilmu yang bersumber dari *al-qalb* ini lebih tinggi kualitasnya dari pada ilmu yang diperoleh dari *ash-shadr*. Karena ilmu tersebut diberikan langsung dari Allah swt.

Al-fuad, yang berada di dalam *al-qalb* merupakan sumber dari cahaya *ma'rifah* (*nur al-ma'rifah*). *Al-fuad* ini berfungsi untuk mengetahui realitas. Cahaya yang dimiliki oleh *fuad* berbeda dengan yang dimiliki *al-qalb*. Sebab cahaya *al-qalb* hanya mampu menimbulkan ilmu tentang hakekat, sedangkan cahaya *fuad* mampu melihat realitas atau hakekat.

Al-lubb, aspek tasawuf yang ada di dalam *fuad*. Ini merupakan simbol dari cahaya tauhid (*nur at-tauhid*). Cahaya tauhid ini merupakan basis dari ketiga cahaya sebelumnya, dan inilah yang menerima rahmat Allah swt.²²

Masing-masing dari obyek dan sasaran tasawuf di atas, saling mengingat *ruh*, jiwa, hati dan akal adalah langsung datang dari Tuhan, maka cara penyuciannya harus dengan banyak mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara banyak

²² Lihat al-Hakim at-Tirmidzi, *Bayan al-Farq bain ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah, tt.); Abdul Muha-ya, 'Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis', dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), h. 28-29.

melakukan amal sholeh, beribadah kepada-Nya, ber-*dzikir*, ber-*tasbih*, ber-*tahlil*, dan sebagainya; tentunya harus sesuai dengan ketentuan yang telah ditetapkan oleh al-Qur'an dan as-Sunnah. Di samping juga harus senantiasa mengosongkan diri dari sifat, sikap, perkataan, dan perilakunya dari hal-hal yang kotor dan merusak hal-hal tersebut (*at-takhalli 'an as-sayyiat*), dengan menghiasi diri dengan sifat, sikap dan perbuatan yang terpuji (*at-tahalli min al-Ilahiyyat*).

D. Tujuan Final Tasawuf Kebinekaan

Dalam khasanah keilmuan Islam kita mengenal adanya tiga domain ilmu, ilmu kalam, ilmu fiqh dan ilmu tasawuf. Dalam perkembangannya di tengah-tengah kehidupan keagamaan umat Muslimin, hubungan antara tasawuf dengan kedua cabang ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya, yaitu ilmu kalam dan ilmu fiqh ternyata tidak senantiasa berjalan harmonis. Nurcholis Madjid pernah mengatakan, bahwa sesungguhnya pada asal mulanya perbedaan antara ketiga cabang itu, terutama antara tasawuf dan ilmu kalam, lebih terletak pada masalah tekanan dari pada isi ajaran. Selain persoalan transendentalisme, ilmu kalam juga lebih mengutamakan pemahaman masalah ketuhanan dalam pendekatan-pendekatan rasional dan logis. Ilmu kalam adalah kategori rasional dari pada tauhid; dan bersama ilmu fiqh membentuk orientasi keagamaan yang lebih bersifat ekso-teris. Sedangkan tasawuf amat banyak menekankan pentingnya penghayatan ketuhanan melalui pengalaman-pengalaman nyata dalam olah rohani (*spiritual exercise*) yang amat mengutamakan intuisi. Jadi tasawuf lebih berorientasi kea-

gamaan yang lebih bersifat esotoris. Hal demikian menunjukkan keberbedaan dengan ilmu kalam yang melahirkan rumusan rasionalistik yang bersifat universal dan karenanya stabil; sedang tasawuf lebih merupakan kumpulan perilaku dari pada rumusan doktrin-doktrin, dan acapkali bersifat pribadi, sehingga tidak stabil.²³

Dikatakan, bahwa perbedaan itu hanya lebih kepada masalah tekanan dari pada isi, sebab sebagaimana ilmu kalam, ilmu tasawuf pun berpangkal tolak pada kalimat tauhid 'la ilaha illa Allah'. Menurut kaum sufi, dari kalimat tersebut itu dapat ditegaskan, bahwa kenyataan yang benar atau *al-Haqq* hanyalah Tuhan Allah semata, sedangkan selain dari-Nya hanyalah nisbi/relatif belaka. Lebih lanjut masalah tasawuf dapat dikatakan sebagai pengejawantahan lebih lanjut dari pada ajaran *ihsan*, salah satu dari ketiga serangkai ajaran agama, yaitu *al-iman*, *al-Islam*, dan *al-ihsan*. Esoterisme sufi adalah manifestasi dari pada sabda Nabi saw. sendiri, bahwa *ihsan*, ialah keadaan engkau menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya, dan jika engkau tidak melihat-Nya maka Dia (Allah) melihat engkau.²⁴ Imam al-Nawawi dalam menerangkan hadits riwayat Muslim ini maksudnya ialah ikhlas dalam beribadah, dan seorang hamba merasa selalu diawasi oleh Tuhannya dengan penuh *khusyu'*, *khudhu'* dan seterusnya.²⁵ Dengan demikian, seluruh amalan ibadah se-

²³ Nurcholish Madjid, 'Pesantren dan Tasawuf', dalam M. dawam Rahardjo, (ed.), *Pesantren dan Pembangunan*, (Jakarta: LP3ES, 1985), h. 98.

²⁴ Isi hadis ini dapat dilihat dalam Muslim, *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi I*, (Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah, tt.), h. 157. Bandingkan dengan penjelasan oleh William C. Chittik pada *Sufism: A Biganner's Guide*, (Oxford: Oneworld, 2008), h. 25.

²⁵ C. Chittik, *Sufism*, h. 159.

orang hamba benar-benar ikhlas karena Allah swt.

Apapun yang diajarkan oleh tasawuf adalah tidak lain bagaimana menyembah Allah dalam suatu kesadaran mental penuh bahwa kita berada di dekat-Nya, sehingga kita merasa 'melihat'-Nya atau meyakini, bahwa Ia senantiasa mengawasi kita dan kita senantiasa berdiri di hadapan-Nya.²⁶ Dalam hubungan ini, Harun Nasution mengatakan, bahwa tasawuf atau sufisme sebagaimana halnya dengan mistisisme di luar agama Islam, mempunyai tujuan memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari benar bahwa seseorang berada di *Hadirat* (hadapan) Tuhan. Intisari dari mistisisme, termasuk di dalamnya sufisme, ialah kesadaran akan adanya komunikasi dan dialog antara ruh manusia dan Tuhan dengan mengasingkan diri dan berkontemplasi pada Tuhan.²⁷ Bisa juga dengan kata lain, tujuan akhir tasawuf ialah *ma'rifat* (mengetahui) kepada Allah (*ma'rifatullah*). Dengan *ma'rifat* ini seorang sufi dapat mengetahui ilmu-ilmu Tuhan, ia mengetahui aturan-aturan yang dibuat oleh Tuhan.

Dari uraian di atas dapat dikatakan, bahwa tujuan tasawuf adalah untuk mengenal Allah dengan sebenar-benarnya, sehingga dapat tersingkap tabir/*hijab* (*kasyf*) antara seorang hamba dengan Tuhan, sehingga menjadi jelas rahasia-rahasia ketuhanan baginya. Dengan jalan tasawuf, seseorang dapat mengenal Tuhan dengan merasakan adanya, tidak sekadar mengetahui bahwa Tuhan itu ada. Oleh kare-

²⁶ Lihat Madjid, 'Pesantren', h. 100.

²⁷ Lihat Nasution, *Falsafat*, h. 56

na itu, tasawuf mensyaratkan ketaatan yang sempurna dari kewajiban-kewajiban agama sebagai pola hidup, dan menolak hasrat-hasrat hewani.

Tujuan tasawuf adalah menyucikan jiwa, hati dan menggunakan perasaan, pikiran dan semua fakultas yang dimiliki sang *salik* (pelaku tasawuf) untuk tetap berada pada jalan Sang Kekasih, Tuhan Semesta Alam, untuk hidup berlandaskan ruhani. Tasawuf juga memungkinkan seseorang melalui amalan-amalan yang *istiqamah* (konsisten & kontinyu) dalam pengabdianya kepada Tuhan, memperdalam kesadarannya dalam pelayanan dan pengabdianya kepada Tuhan.

Ini memungkinkannya untuk ‘meninggalkan’ dunia ini, yang hanya merupakan tempat singgah sementara. Sang *salik* mesti menyadari sepenuhnya bahwa dunia ini hanya tempat ia menumpang, dan bukan tempat menetap atau tujuannya untuk selamanya. Ia mesti berjaga-jaga agar tidak terjebak oleh keindahan lahir dunia yang telah menghancurkan banyak kehidupan manusia. Dunia lahir ini telah banyak menarik hasrat, nafsu dan khayalan manusia; sehingga mereka lupa dan lalai dari tujuannya.

إِنَّ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا وَرَضُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا
وَاطْمَأْنَنُوا بِهَا وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ آيَاتِنَا غَافِلُونَ
۷ أُولَئِكَ مَاؤُنْهُمُ النَّارُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ ۸

’Sesungguhnya orang-orang yang tidak mengharapkan pertemuan dengan Kami, dan merasa puas dengan kehidupan dunia serta merasa tenteram dengan

kehidupan itu dan orang-orang yang mereka itu lalai dari ayat-ayat Kami. Mereka itu tempatnya neraka, disebabkan apa yang selalu mereka kerjakan' (QS Yunus/10: 7-8).

Orang-orang yang tidak berharap berjumpa dengan Tuhannya, pada hakikatnya mengingkari Hari Akhir, karena mereka menganggap kematian merupakan akhir dari segalanya. Mereka yang tidak meyakini adanya kehidupan akhirat dan beranggapan tiada kehidupan setelah kematian, sehingga mereka merasa tenang dan tenteram dengan kehidupan yang sekarang; mereka yang menganggap bahwa kesenangan dan kebahagiaan yang saat ini mereka rasakan merupakan kesenangan dan kebahagiaan yang sesungguhnya. Tentunya yang demikian itu karena semua anggapan yang keliru itu, mereka pun tidak tertarik untuk memikirkan ayat-ayat Tuhannya.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa tujuan akhir tasawuf adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Tuhan, sehingga ia dapat melihat-Nya dengan mata hati bahkan ruhnya dapat bersatu dengan Ruh Tuhan. Filosofi yang menjadi dasar pendekatan diri itu adalah: *Pertama*, Tuhan bersifat rohani, maka bagian yang dapat mendekatkan diri dengan Tuhan adalah ruh, bukan jasadnya. *Kedua*, Tuhan adalah Maha Suci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekati-Nya adalah ruh yang suci pula. Tasawuf adalah ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui penyucian ruhnya.

E. Perpektif Tasawuf terhadap Modernitas dan Kebinekaan

Tasawuf seringkali dipandang sebagai bentuk spiritualitas Islam dalam arti sebagai jalan kerohanian yang ditempuh seorang Muslim dalam mencapai makrifat dan persatuan rahasia dengan sang Khaliq (Allah SWT). Berdasarkan pengertian ini, tasawuf sering disebut sebagai mistisisme Islam,²⁸ bahkan diidentifikasi semata dengan aliran-aliran tarekat yang mengajarkan praktek-praktek *suluk* dalam upaya mencapai tujuannya. Tetapi banyak orang lupa bahwa tasawuf juga merupakan cabang dari *falsafah* Islam (*al-hikmah*), yang memiliki dasar-dasar epistemologi dan metode tersendiri dalam mencari kebenaran. Berbeda dengan dua madzab *falsafah* Islam yang sezaman, yaitu rasionalis dan peripathetik, yang mencari kebenaran menggunakan akal dan penalaran kritis semata-mata, *falsafah* sufi atau tasawuf

²⁸ Ketika Muhammad al-Jurairi ditanya tentang sufisme (tasawuf), dia menjelaskan, bahwa tasawuf berarti memasuki setiap akhlaq yang mulia dan keluar dari setiap akhlaq yang jahat, sehingga tujuan sufisme adalah hanya untuk perbaikan moral. Lihat Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risalat al-Qusyairiyyah*, (Mesir: Dar al-Khair, Tt.), h. 280. Sementara itu, Syekh Ahmad Zorruq (1494 M) dari Maroko mendefinisikan sufisme sebagai pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan pengetahuan tentang jalan Islam —secara khusus tentang hukum— yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan serta memelihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan muncul kearifan pada dirinya. Syekh Ibnu Ajiba (1809 M) mengatakan bahwa sufisme adalah pengetahuan yang dipelajari seseorang agar dapat berlaku sesuai dengan kehendak Allah melalui penjernihan hati dan membuatnya riang terhadap perbuatan-perbuatan yang baik. Jadi, perilaku sufisme berawal dari pengetahuan, ditengahnya adalah perbuatan dan di penghujungnya hadiah spiritual. Syekh as-Suyuthi juga mengatakan, sufi adalah seorang yang terus berupaya dalam keikhlasan terhadap Allah dan bersikap mulia kepada makhluk-Nya. Lihat Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (Amerika Serikat: Element, Inc., 1993), p. 2-3.

menambahkan metode lain yaitu penyingkapan batin (*al-kasyf*), mirip dengan metode iluminatif dan intuitif yang digunakan dalam madzhab *masyriqiya* (*falsafah* ketimuran) Ibn Sina dan *isyraqiya* (*falsafah* iluminasi) al-Suhrawardi al-Maqtul.²⁹

Hakikat tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Allah melalui penyucian diri dan amaliyah-amaliyah Islam. Memang ditemukan beberapa ayat yang memerintahkan untuk menyucikan diri (*tazkiyyat an-nafs*) di antaranya: ‘*Sungguh, bahagialah orang yang menyucikan jiwanya*’;³⁰ ‘*Hai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang tenang lagi diridhai-Nya. Maka masuklah ke dalam jama’ah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku*’.³¹ Juga ayat yang memerintahkan untuk berserah diri kepada Allah, ‘*Katakanlah, Sesungguhnya shalatku, ibadatku, hidupku dan matiku hanyalah untuk Allah, Tuhan semesta alam, tiada sekutu*

²⁹ Lihat Abdul Hadi WM., “Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf”, dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com/2010/12/14/kebhinekaan-agama-dalam-pandangan-ahli-tasawuf>. Diakses tanggal 24 Juni 2014. Dia dipandang termasuk salah seorang generasi pertama para sufi-filosof. Nama lengkap al-Suhrawardi al-Maqtul adalah Abu al-Futuh Yahya ibn Habsi ibn Amrak, bergelar Syihabuddin, dan dikenal juga sebagai Sang Bijak (*al-Hakim*). Dia digelari *al-Maqtul* (yang dibunuh) adalah untuk membedakan dua sufi lainnya, yaitu Abu al-Najib al-Suhrawardi (w. 563 H.) dan Abu Hafsh Syihabuddin al-Suhrawardi al-Baghdadi (w. 632 H.), penyusun kitab *Awarif al-Ma’arif*. Pendapat al-Suhrawardi al-Maqtul tentang peringkat filosof yang tersibukkan masalah-masalah ketuhanan serta penelitian itu lebih tinggi dari pada peringkat para Nabi. Pendapat inilah yang kemudian menimbulkan kecaman keras terhadapnya dari para fuqaha’, di antaranya dari Ibnu Taimiyyah (w. 727 H.) yang melancarkan tuduhan bahwa al-Suhrawardi mengaku-ngaku sebagai nabi, dan dianggapnya sebagai orang zindiq. Lihat al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi’, 1983), h. 192 & 197-198.

³⁰ Qs. *Asy-Syams*: 9

³¹ Qs. *Al-Fajr*: 28-30.

bagi-Nya; dan demikian itulah yang diperintahkan kepadaku dan aku adalah orang yang pertama-tama menyerahkan diri (kepada) Allah.³² Masih banyak lagi ayat yang senada dengan ayat-ayat di atas.

Uraian tentang hakikat tasawuf di atas telah memberikan gambaran dan pemahaman yang cukup jelas. Akan tetapi, kejelasan tersebut akan lebih lengkap dan mendalam bila dikaji tentang fungsi dan peran tasawuf itu sendiri. Berbicara tentang fungsi dan peranan tasawuf dalam kehidupan umat manusia, tidak akan bisa dilepaskan dari sebuah perbincangan mengenai ‘mengapa tasawuf itu muncul’.

Dari sini kemudian muncul pemahaman bahwa fungsi dan peran tasawuf adalah: *pertama*, untuk memperkuat akhlak dari pengaruh-pengaruh luar, terutama pengaruh mewahnya harta kekayaan dan kekuasaan; *kedua*, untuk membina sikap ‘zuhud’, sikap yang menyebabkan hati tak dikuasai oleh hal-hal yang duniawi yang mengakibatkan lupa akan Allah swt. Sedangkan maksud dari mencontoh atau ‘meniru’ budi pekerti yang diteladankan Rasulullah saw. adalah mengikuti apa pun yang dicontohkan oleh Nabi, seperti hidup ‘kesederhanaan’, walaupun ada kesempatan untuk hidup bermewah-mewah. Dari sini menimbulkan suatu anggapan, bahwa fungsi dan peran tasawuf dari kehidupan modern adalah untuk mengendalikan diri dari kecenderungan serakah dan nafsu duniawi yang tanpa batas itu.³³

³² Qs. *Al-An'am*: 162.

³³ Mohammad Damami, *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2000), h. 170.

Dengan demikian, fungsi dan peran tasawuf dari kehidupan modern secara substansial adalah membentengi diri dari segala macam penyakit hati, yang berupa keinginan untuk menguasai segala aspek keduniaan. Hal ini tidak berarti bahwa manusia harus antipati terhadap dunia, bahkan harus menjauhi dunia sejauh mungkin. Akan tetapi, Islam memberikan kebebasan kepada para pemeluknya untuk mengambil segala aspek keduniaan secara proporsional, sebatas yang dibutuhkan, tidak melampaui batas-batas kewajaran, (dalam istilah Jawa disebut: '*ora kedonyan*').

Hal ini dimaksudkan untuk menepis adanya kesan dari sebagian kalangan yang menganggap tasawuf mengajak untuk hidup 'pasif' dan 'eskapisme' (pelarian diri dari kenyataan kehidupan) —lebih-lebih dalam konteks kehidupan modern saat ini. Akan tetapi, justru sebaliknya, tasawuf berfungsi dan berperan dalam mendorong agar tetap konsisten dan konsekuen dalam hidup bermoral; dan pengalaman mistis yang ditunjukkan kaum sufi sebenarnya merupakan suatu kedahsyatan,³⁴ karena ketinggian nilai-nilai moralitas yang ditampilkan. Dalam konteks ini, Sayyid Husein Nasr mengatakan, bahwa di samping tasawuf berfungsi dan berperan aktif dan positif, tasawuf juga telah memberikan semangatnya kepada seluruh struktur Islam baik dalam perwujudan sosial maupun intelektualnya.³⁵

Dari sini dapat dipahami, bahwa tasawuf itu dapat berfungsi dan berperan dalam menentukan sikap rohaniah ma-

³⁴ Madjid, *Islam Doktrin*, h. 266.

³⁵ Nasr, *Living Sufism*, p. 8.

nusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah dan hina (*asfala safilin*), yang condong mengikuti hawa nafsu (kehendak beologis)-nya menuju ke tingkat yang lebih tinggi, yaitu ke tingkat kesucian rohani (*ahsan taqwim*), dengan tidak menafikan kehidupan aktif, positif dan dinamis di tengah-tengah pergumulan kehidupan dunia modern saat ini.

Senada dengan pendapat di atas, K.H. Achmad Siddiq, seorang sufi modern Nusantara, sangat terusik kepeduliannya ketika menyaksikan keberagaman dan sikap keberagaman umat manusia, khususnya umat Islam Indonesia pada saat itu (sekitar tahun 70/80-an), yang cenderung memahami ajaran Islam secara sepotong-sepotong (tidak secara *kaffah*), yang berakibat pada munculnya perilaku yang tidak Islami. Dalam kaitan ini, Kyai Achmad menyebut, misalnya: Pudarnya rasa persatuan, kebersamaan, cinta-kasih antar sesama, munculnya fanatisme kelompok atau golongan, dan sebagainya. Dalam konteks ini, Kyai Achmad menawarkan suatu konsep yang disebutnya konsep '*ukhuwwah Islamiyyah, ukhuwwah wathaniyyah dan ukhuwwah basyariyyah*'.³⁶ Kyai Achmad pernah mengatakan pada saat

³⁶ *Ukhuwwah Islamiyyah*, adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang karena persamaan keimanan/keagamaan, baik di tingkat nasional maupun internasional; *ukhuwwah wathaniyyah*, adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang atas dasar kepentingan nasional; dan *ukhuwwah basyariyyah*, adalah *ukhuwwah* yang tumbuh dan berkembang atas dasar kemanusiaan. Lihat Khutbah Ifitah Ra'is 'Am PBNU K.H. Ahmad Siddiq, dalam *AULA*, (Surabaya: PWNNU Jatim), No. 10, Desember 1987, h. 10-11; Hanya Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas: Pidato K.H. Ahmad Siddiq, Ra'is 'Am PBNU, dalam *AULA*, (Surabaya: PWNNU Jatim), No. 06, Agustus 1989, h. 19; lihat juga 'Kumpulan Makalah K.H. Ahmad Siddiq', copian LAKPESDAM NU Jakarta, Tt.

ceramah umum usai melantik pengurus NU Cabang Kodya Surabaya, Minggu siang, 27 Desember 1987 di Surabaya, yaitu: ‘agar menghindari pengelompokan yang cenderung mengarah kepada kehidupan eksklusif. Hidup hendaknya dibangun dalam suasana kerukunan baik di dalam bertetangga maupun bernegara’,³⁷ sehingga tidak ada sekat-sekat yang secara psikologis dan sosiologis bisa menghalangi untuk membangun komunikasi dan kerjasama antar umat manusia dalam membangun bangsa. Dari sini, diharapkan setiap hamba Allah bisa menjalin hubungan tanpa harus dibatasi warna kulit, suku, golongan, agama, dan sebagainya. Jadi sekarang ini, menurut Kyai Achmad, umat Islam tidak lagi dalam wawasan golongan, tetapi harus berada dalam wawasan nasional, bahkan internasional. Sebab menurut Kyai Achmad, ‘umat Islam adalah mereka yang bersahabat, percaya dan menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan yang disembah kecuali Tuhan Yang Maha Esa’.³⁸

Pandangan inklusif (terbuka) di atas sebenarnya mengajarkan dan mengajak semua pihak untuk mengimplementasikan nilai-nilai egalitarianisme (kesamaan derajat sesama manusia) dan kebinekaan (baik suku, agama, ras, maupun antar golongan/kelompok). Dalam dataran pemikiran ini, fungsi dan peran tasawuf sebenarnya tidak pasif dan eskapis; tapi sebaliknya, yaitu aktif dan senantiasa dinamis. Untuk mengejawantahkan fungsi dan peran tasawuf itu, menurut

³⁷ Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: Logos, 1999), Cet. I, h. 111; *Suara Pembaruan*, 28 Desember 1987.

³⁸ Noeh, *Menghidupkan Ruh*, h. 101.

Kyai Achmad, hal paling urgen adalah dengan menghayati dan merenungkan ayat-ayat Allah baik secara *qauliyyah* maupun *kauniyyah*³⁹, di samping Sunnah Nabi saw. dengan meneladaninya di mana pun dan kapan pun. Keteladanan Nabi yang harus “ditiru” oleh umat Islam, dapat berupa:

1. Ketekunan beribadah. Kesibukan beliau di segala bidang, sebagai pemimpin umat dan negara, sebagai panglima perang, dan kepala keluarga yang menghidupi anak istri, tidak mengurangi ketekunan beliau dalam beribadah kepada Allah, sebagai hamba Allah (*‘abdullah*) dari sekian banyak manusia yang lain. Beliau adalah seorang *‘abid* yang paling sempurna kualitas, kuantitas dan jenis ibadah yang dilakukannya.
2. Stabilitas mental, ketabahan beliau dalam menghadapi segala macam ancaman, tantangan, hambatan, dan gangguan dalam segala manifestasinya, mulai dari yang paling keras, kasar, sampai kepada yang paling halus dan menggiurkan. Mulai yang bersifat fisik, materi maupun iming-iming yang bersifat kesenangan.
3. Kesederhanaan Nabi saw. yang ditunjukkan dengan tidak memanfaatkan kesempatan yang dimiliki untuk memfasilitasi kehidupan dunianya dengan sandang, pangan, dan papan yang secukupnya. Padahal kesempatan untuk hidup bermewah-mewah adalah sangat memungkinkan.

³⁹ Secara *qauliyyah* adalah dengan mempelajari dan memahami hal-hal yang terkandung di dalam ayat-ayat *al-Qur’an al-Karim* dan as-Sunnah Nabi saw. Sedangkan secara *kauniyyah* adalah dengan mempelajari, memperhatikan dan merenungkan segala yang diciptakan oleh Allah yang berupa alam dan isinya ini.

4. Rasa syukur yang sempurna. Setiap kesempatan dan kemampuan selalu beliau pergunakan untuk melakukan amal kebajikan, bukan saja yang diwajibkan, tetapi juga yang disunnahkan secara paripurna. Disadari bahwa rahmat dan nikmat Allah jauh lebih banyak dan luas ketimbang kewajiban yang dibebankan kepada hamba-Nya. Pengabdian (*'abid*) yang baik, tidak pernah merasa puas hanya dengan menjalankan yang diwajibkan saja. Dia ingin lebih banyak untuk mendapatkan *ridla* Allah dengan shalat, puasa, zakat, infaq, sadaqah, do'a, *dzikir*, *wirid*, dan sebagainya. Semuanya dilaksanakan berdasar atas rasa syukur kepada Allah atas segala rahmat dan nikmat-Nya.
5. Kesadaran atas kelemahan diri di dalam melakukan kewajiban dan semua perbuatan baik sebagai tanda syukur kepada Allah swt. Meskipun Rasulullah saw. dijamin masuk surga, beliau masih selalu ber-*istighfar* sedikitnya 70 kali dalam semalam.⁴⁰

Keteladanan seperti yang digambarkan di atas merupakan inti dari ajaran tasawuf yang telah diajarkan Rasulullah saw., dan yang demikian tidak hanya bisa dilakukan oleh perorangan atau sekelompok orang tertentu saja, namun bisa dan harus dijalankan oleh semua orang yang mengaku sebagai Mukmin-Muslim. Oleh karena itu, secara ideal seorang Muslim harus sekaligus sebagai *Muwahhid*, *Faqih*, dan juga *Shufi*.⁴¹ Tentunya hal tersebut harus disesuaikan dengan kadar kemampuan dan kekuatan masing-masing secara simultan dan berkesinambungan. Jika dipakai teori

⁴⁰ Noeh, *Menghidupkan Ruh*, h. 78.

⁴¹ Baca Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 5; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 7.

bahwa ‘aqidah/*tauhid* sebagai fundamen, *syar’iat* sebagai penerapan dari keyakinan, sedangkan tasawuf sebagai upaya penyempurnaan amal, maka secara ideal semua Muslim harus sempurna amaliahnya. Mereka harus melewati fase-fase dalam beribadah, dari tahap dasar sampai tahap penyempurnaan.

Oleh karena tasawuf adalah ruh ajaran Islam, yang menyangkut: *pertama*, pelaksanaan ‘ibadah (hubungan langsung dengan Allah); *kedua*, pelaksanaan *mu’amalah* (hubungan dengan sesama manusia); dan *ketiga*, adalah perjuangan *li’ila’i Kalimatillah* (untuk melestarikan ayat-ayat Allah), maka dengan tasawuf, diharapkan akan berhasil membina diri dan memiliki ‘karakter Muslim’ atau ‘*character building* menurut ajaran Islam’. Dengan begitu, tasawuf bukanlah sesuatu yang selalu harus dibawa untuk menyendiri (*isolationisma*), tetapi justru harus menjiwai seluruh aspek kehidupan, —yang dalam istilah lain, menjadi ‘*ragi*’ dalam kehidupan setiap saat. Di sinilah perlu adanya usaha keras untuk memasyarakatkan tasawuf, dalam artian menggalakannya dalam amal dan tingkah laku hidup bermasyarakat, lebih-lebih dalam konteks modern seperti saat ini. Tentunya, dalam hal ini, perlu dibarengi adanya ‘kewaspadaan’ terhadap kemungkinan masuknya infiltrasi penyimpangan-penyimpangan yang dapat membahayakan praktek keberagaman umat.⁴²

Dengan demikian, tasawuf tidak hanya bisa difungsikan dan dimiliki oleh sebagian orang atau kelompok tertentu

⁴² Nahid, *Pemikiran*, h. ii.

saja, namun bisa dipelajari dan dipraktekkan oleh semua lapisan masyarakat, sehingga fungsi praktis tasawuf itu benar-benar bisa berpengaruh dalam semua relung kehidupan masyarakat.

Diskursus di atas terlihat pada pernyataan Kyai Achmad, sebagai berikut:

’Tasawuf, termasuk di dalamnya ilmu tasawuf, tidak terkecuali. Harus memiliki fungsi praktis bagi rata-rata kaum Muslimin, tidak hanya dapat dijangkau oleh beberapa kalangan tertentu saja. Mungkin dapat diistilahkan dengan ‘memasyarakatkan ilmu dan amal tasawuf’. Anggapan bahwa tasawuf itu hanya khusus untuk sebagian kecil kaum Muslimin, harus dirubah. Semua pemeluk Islam bisa dan bahkan wajib bertasawuf, sebagaimana wajib ber-tauhid dan ber-fiqh. Tentunya, *bi qadri al-istitha’ah* (menurut ukuran kemampuan)nya masing-masing’.⁴³

Bertitik tolak dari fungsi praktis tasawuf di atas, dapat disimpulkan bahwa ajaran tasawuf sebenarnya bisa diimplementasikan dalam semua aspek kehidupan, baik yang terkait dengan kepentingan individu, kelompok maupun kepentingan sosial yang lebih besar. Sebab tasawuf tidak hanya mengajarkan tentang kesalehan yang berimplikasi individual, namun juga mengajarkan kesalehan yang berimplikasi sosial. Dengan demikian, hubungan tasawuf dengan perubahan sosial dalam konteks modern, sebenarnya memiliki signifikansi yang sangat jelas.

⁴³ Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 11; Nahid, *Pemikiran*, h. 16-17.

Manfaat tasawuf bukannya untuk mengembalikan nilai kerohanian atau lebih dekat pada Allah semata, tapi juga bermanfaat dalam berbagai bidang kehidupan manusia modern. Apalagi dewasa ini tampak perkembangan yang menyeluruh dalam ilmu tasawuf dalam hubungan inter-disipliner.

Budhi Munawar Rachman, pakar agama dari Universitas Paramadina Mulya, Jakarta, menyebutkan beberapa contoh penerapan atau hubungan tasawuf dengan ilmu-ilmu sekuler. Misalnya, pertemuan tasawuf dengan fisika atau sains modern yang holistik, akan membawa kepada kesadaran arti kehadiran manusia dan tugas-tugas utamanya di muka bumi —segi yang kini disebut *The Anthropic Principle*; pertemuan tasawuf dengan ekologi yang menyadarkan mengenai pentingnya kesinambungan alam ini dengan keanekaragaman hayatinya, didasarkan pada paham kesucian alam; pertemuan tasawuf dengan penyembuhan alternatif yang memberikan kesadaran, bahwa masalah kesehatan bukan hanya bersifat fisik, tetapi ada persoalan ruhani dan juga memberikan visi keruhanian untuk kedokteran; pertemuan tasawuf dengan psikologi baru yang menekankan segi transpersonal; dan lain-lainnya. Jadi, tasawuf dalam kehidupan sangat bermanfaat dan menjadikan hidup lebih bermakna, ada arahan yang jelas, dan menyelamatkan manusia dari kemaksiatan.⁴⁴

⁴⁴ Ahmad Sahidin, 'Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani', dalam *www.media.isnet.org*. Diambil pada 20 November 2012. Lihat juga Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), h. 73-87; *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga Press, 2009).

Dengan demikian, dalam kehidupan modern dan plural, tasawuf dapat dijadikan solusi alternatif dalam mengatasi krisis kerohanian manusia modern yang telah lepas dari pusat dirinya —seperti fenomena radikalisis, *truth claim* (*takfiri*), dan lain-lain—, sehingga ia tidak mengenal lagi siapa dirinya, arti dan tujuan dari hidupnya. Ketidakjelasan atas makna dan tujuan hidup ini membuat penderitaan batin. Maka lewat spiritualitas Islam ladang kering jadi tersirami air sejuk dan memberikan penyegaran serta mengarahkan hidup lebih baik dan jelas arah tujuannya.

BAB III

SUFISME DAN KEBINEKAAN DI INDONESIA



A. Diskursus Sufisme (Tasawuf)

Membuat suatu rumusan tentang definisi dan batasan tegas yang berkaitan dengan pengertian tasawuf (sufisme) adalah hal yang tidak mudah. Hal ini telah diakui oleh para ahli dalam bidang tasawuf. Keadaan demikian disebabkan terutama karena kecenderungan spiritual terdapat pada setiap agama, aliran filsafat dan peradaban dalam berbagai kurun waktu.¹ Oleh karena itu, wajar apabila setiap orang menyatakan pengalaman pribadinya dalam konteks pemikiran dan kepercayaan yang berkembang pada masyarakatnya.² Di samping itu, juga karena tasawuf adalah aspek esoteris yang menekankan unsur batin yang sangat tergantung pada pengalaman spiritual (*rohani*) masing-masing pelaku individu, sehingga wajar bila persepsi tentang tasawuf yang muncul di kalangan para sufi seringkali ditemukan adanya perbedaan-perbedaan.

Karena konsepsi inilah, kemudian ada yang membedakan antara tasawuf dengan filsafat; di mana sufisme tidak

¹ Abu al-Wafa' al-Ghunaimi al-Taftazani, *Madkhal ila at-Ta'awwuf al-Islami*, (Kairo: Dar al-Tsaqafah li al-Nasyr wa al-Tauzi', 1983), h. 3.

² Alwi Shihab (selanjutnya disebut Shihab), *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), h. 27.

berupaya memberikan definisi formal terhadap hakekat pengetahuan, sufisme tidak menggunakan logika analisis. Dalam rangka mengenal hakekat dan esensi pengetahuan, pendekatan analisis menurut sufi, tidaklah efektif karena pada dasarnya, pengetahuan terjadi secara *istighraqy* (menyeluruh), melibatkan seluruh sistim pengetahuan dan potensi intelektual diri. Dalam kaitan ini, Ibnu 'Arabi mengatakan, —seperti dikutip Nurshomad— bahwa teori pengetahuan dalam sufisme melibatkan diskursus aspek-aspek psikologis dan perilaku manusia sebagai subyek dan obyek pengetahuan yang tercermin dalam perilaku dan moralitasnya. Inilah yang menyebabkan ilmu tasawuf disebut ilmu *dzauqi*, rasa dan pengetahuan spiritual. Oleh karena itu, pendekatan sufisme adalah bersifat intuitif, berbeda dengan pendekatan filsafat yang bersifat analisis menyusul perbedaan persepsi tentang obyek-obyek pengetahuan.³

Karena tasawuf adalah pengalaman spiritual yang tidak mampu dipahami hanya dengan menggunakan analisis logika formal, maka diperlukan adanya pendekatan fenomenologi yang ingin memahami perilaku manusia dari kerangka berpikir pelaku itu sendiri. Bagaimana dunia ini dialami oleh sufi. Realitas yang penting adalah bagaimana imajinasi sufi terhadap dunianya itu.⁴ Hal ini diakui oleh at-Taftazani, yang mengatakan bahwa untuk memberikan pengertian

³ Muhammad Nurshomad, 'Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam', dalam *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1999), Seri KKA ke-151 Tahun XIV, h. 13-14.

⁴ Nurshomad, 'Inti Tasawuf', h. 18. Bandingkan juga dengan pendapat Imam al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, (Dar al-Khair, Tt.), h. 53.

tentang apa sebenarnya tasawuf itu, mestilah orang harus mengaitkannya dengan fase-fase yang dilewati tasawuf itu sendiri.⁵ Annemarie Schimmel juga mempunyai pendapat yang hampir sama dengan pendapat di atas, dengan mengatakan bahwa gejala yang disebut tasawuf, itu sangat luas dan wujudnya pun sangat beda, yang karena itu dia berani memastikan bahwa tidak ada seorang pun yang berani mencoba menggambarannya secara utuh.⁶ Inilah yang kemudian memunculkan perbedaan persepsi di kalangan sufi dalam memberikan pengertian dan batasan tentang tasawuf.

Dengan pernyataan agak berbeda, W.T. Stace menyatakan: 'Pada taraf substansi pengalaman spiritual tampaknya sama. Perbedaan yang ada, pada dasarnya terletak pada taraf interpretasi pengalaman itu sendiri, yang diuraikan berdasarkan kebudayaan tempat yang bersangkutan hidup'.⁷ Oleh sebab itu, berusaha memperoleh perspektif yang lebih komprehensif dengan mengandalkan tulisan dan karya dalam bidang ini bukanlah pekerjaan mudah, karena hampir semua penulis adalah kaum mistik yang fanatik atau kompromis, atau ahli fiqh yang apriori, atau filosof yang memuja akal budi, atau orang-orang yang menurutnya adalah asing, atau orientalis yang berniat jelek. Tidak mengherankan jika Ibn Taimiyah dengan segala keagungan daya pikirnya melakukan 'pelanggaran' intelektual ketika melemparkan

⁵ Al-Taftazani, *Madkhal*, h. 11.

⁶ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Amerika: The University of North Carolina Press, 1975), p. 3.

⁷ W.T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, (London: MacMillan, 1961), p. 35.

tuduhan penyelewengan agama⁸ kepada al-Ghazali yang justru bagi segenap kalangan Islam, dianggap sebagai benteng pertahanan Islam terkukuh yang mampu membendung serangan-serangan aliran mistik yang sesat.⁹

⁸ Di antara problem tasawuf pada masa itu yang dianggap Ibn Taimiyah telah menyimpang dari agama, —menurut Musthafa Hilmi— mencakup lima hal, yaitu (1) problem 'aqidah-tauhid, sehubungan adanya pandangan dan praktek-praktek kesufian yang mengarah kepada paham-paham *isyraq* (politeisme, monisme dan panteisme); (2) problem kenabian, sehubungan adanya pandangan sementara sufi —misalnya as-Suhrawardi al-Maqtul— bahwa derajat kenabian merupakan hal *ikhhtiyari* dan terbuka bagi para sufi khususnya; (3) problem kewalian, sehubungan munculnya pandangan di kalangan para sufi, bahwa di antara mereka terdapat orang-orang suci yang mempunyai pengaruh terhadap rotasi dan kehidupan kosmos; (4) problem *mu'jizat* dan *karamah*, sehubungan dengan adanya pandangan di kalangan kaum sufi, bahwa di antara mereka terdapat wali-wali yang memiliki daya supra-natural sejajar dengan *mu'jizat* yang dimiliki para rasul/nabi yang lazim dinamakan *karamah*; dan (5) problem ibadah *masyru'ah* dan ibadah *bid'ah*, sehubungan dengan adanya ritus-ritus di kalangan para sufi yang dipandang telah melampaui batas-batas *syari'ah*. Lihat Musthafa Hilmi, *Ibn Taymiyah wa at-Tashawwuf*, (Iskandariyyah: Dar ad-Da'wah, 1982). Oleh karena itu, karakteristik tasawuf dan sekaligus yang dikehendaki Ibn Taimiyah —sebagaimana dilaporkan Masyharuddin— adalah tasawuf **puritanis**, yaitu merupakan pemurnian dan upaya pengembalian tasawuf ke pangkalnya, al-Qur'an dan al-Hadits, sekaligus menghilangkan unsur-unsur asing dan menggantikannya dengan muatan-muatan Islam ortodoks (*madzhab salaf*); **aktifis**, karena di dalamnya diberi muatan-muatan makna dinamis dan aktif maupun dalam menanamkan sikap positif terhadap dunia; dan **populis**, karena memandang tasawuf sebagai perpanjangan dari agama yang menjadi kewajiban setiap Muslim. Konsep-konsep *maqamat* (*taubat, zuhd, shabr, wara', ikhlas*, dan sebagainya) wajib diamalkan setiap Muslim karena merupakan moral-etik Islam, dan *maqamat* tersebut khusus diperuntukkan bagi kaum sufi (*ahl as-suluk*) saja. Lihat Masyharuddin, 'Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf', dalam Simuh dkk., *Tasawuf dan Krisis*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press, 2001), Cet. I, h. 105.

⁹ Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, h. 28. Di samping itu, tuduhan atau penilaian terhadap al-Ghazali sebagai anti intelektual, antara lain dibuat oleh orientalis terkenal, Philip K. Hitti dalam bukunya, *History of the Arabs*, (London: Macmillan Ltd., 1973), h. 432. Akan tetapi, Nurcholish Madjid pernah mencatat, bahwa al-Ghazali di mata banyak sarjana modern Muslim maupun non-Muslim, adalah orang terpenting sesudah Nabi saw, ditinjau dari segi pengaruh dan peranannya menata dan mengukuhkan ajaran-ajaran keagamaan. Lihat Nurcholish Madjid (selanjutnya disebut Madjid), *Khazanah Intelektual Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), Cet. III, h. 33; Abdul Munir Mulkhan, *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*, (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000), Cet. III, h. 26.

Dalam literatur tasawuf sendiri, definisi yang dimunculkan banyak sekali jumlahnya, sehingga menyebabkan perenungan tersendiri. Tentunya hal ini tidak lepas dari persepsi dari masing-masing pengalaman individu. Kenyataan demikian tidak berarti adanya kekacauan dan kontradiksi pengertian tasawuf, karena pada hakikatnya tasawuf adalah pengalaman individual, dan hal ini juga disebabkan karena adanya persinggungan sosio-kultur di mana individu itu hidup dan tinggal, sehingga memunculkan istilah-istilah, yang di kemudian membawa konsekuensi yang bermacam-macam. Keadaan demikian yang selanjutnya membawa pada munculnya pengertian tasawuf yang berbeda-beda di kalangan para sufi.

Dalam kaitan ini, Nicholson sebagaimana dikutip Alwi Shihab, mencatat antara lain ada 78 definisi.¹⁰ Bahkan menurut as-Suhrawardi, mengakui tasawuf memiliki lebih dari seribu definisi.¹¹ Hal ini menunjukkan bahwa banyaknya definisi tasawuf yang muncul adalah suatu kenyataan yang tidak bisa dihindari, dan banyaknya definisi yang muncul adalah sebanyak persepsi yang dimunculkan oleh para sufi sebagai manifestasi dari pengalaman sufistik (mistik)nya tersebut.

Secara *lughawietimologis* (kebahasaan) —sebagian ada yang berpendapat— kata tasawuf atau sufi diambil dari kata

¹⁰ Akan tetapi, menurut catatan yang dihimpun Nicholson dalam buku lain, yang membicarakan definisi tasawuf, dia mengumpulkan 12 macam definisi yang semuanya berasal dari asal kata *shafa'*. Lihat R.A. Nicholson, *Fi at-Tashawwuf al-Islami wa Tarikhihi*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu al-'Ala 'Afifi, (Kairo: Lajnat at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr, 1969), h. 27-41; Ibrahim Baisuni, *Nasyatut at-Tashawwuf al-Islami*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1969), h. 9.

¹¹ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 29.

shaff, yang berarti saf atau baris. Dikatakan demikian, karena sufi selalu berada pada baris pertama dalam shalat.¹² Ada juga yang mengatakan berasal dari kata *shafa* yang berarti bersih. Karena hatinya selalu di hadapkan ke hadirat Allah swt., dan bentuk *jama'* (*plural*)-nya adalah *shaffi*, bukan *shufi*.¹³ Ada lagi yang mengatakan, berasal dari kata *shuffah* atau *shuffat al-masjid*, serambi masjid. Tempat ini didiami oleh para sahabat Nabi yang tidak punya tempat tinggal. Mereka selalu berdakwah dan berjihad demi Allah semata. Dikatakan sufi, karena senantiasa menunjukkan perilaku sebagaimana para sahabat pada masa Nabi saw. tersebut.¹⁴ Di samping itu, masih ada lagi yang berpendapat, bahwa kata sufi merupakan kata jadian dari *shuf*, yang berarti bulu domba. Dikatakan demikian, karena para sufi suka memakai pakaian kasar, tidak suka pakaian halus dan bagus, yang penting bisa menutupi dari ketelanjangan. Ini dilakukan sebagai tanda tobat dan kehendaknya untuk meninggalkan kehidupan duniawi.¹⁵ Ada lagi yang berpendapat, kata sufi berasal dari kata *sophos* (bahasa Yunani) yang berarti *hikmah* (kebijaksanaan). Dikatakan demikian, karena sufi selalu menekankan kebijaksanaan. Huruf 's' pada kata '*sophos*' itu ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi '*shad*' (ص) dan bukan '*sin*' (س) sebagaimana tampak pada kata '*philo-*

¹² Muhammad Ghillab, *al-Tasawwuf al-Muqaran*, (Kairo, Mesir: Maktabah Nahdliyyah, Tt.), h. 26-27.

¹³ Lihat Mir Valiudin, *Tasawuf dalam al-Qur'an*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 1.

¹⁴ Abu Bakar Muhammad bin Ishaq al-Kalabadzi, *al-Ta'arruf li Madzhabi ahl al-Tasawwuf*, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), Cet. 1, h. 9-21.

¹⁵ Lihat R.A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: Routledge and Kegan Paul, 1975), p. 3-4; Ibn Khaldn, *al-Muqaddimah*, (Beirut: Dar al-Fikr, Tt.), h. 370-371.

sophi' yang ditransliterasikan ke dalam bahasa Arab menjadi '*falsafah*' (فلسفة). Dengan demikian, kata sufi, dalam bahasa Arab seharusnya ditulis 'سوف' bukan 'صوفي';¹⁶ Akan tetapi, dari semua istilah tasawuf yang dikemukakan di atas, al-Qusyairi menganggap hanya merupakan *laqab* (sebutan). Oleh karena dari semua asal kata tersebut tidak ada yang cocok dari sisi analogi atau asal-usul bahasa Arab.¹⁷

Berbeda dengan di atas, kata sufi juga bisa diambil dari kata *shaufana*, yaitu sejenis buah-buahan, yang berbentuk kecil dan berbulu yang banyak tumbuh di gurun pasir Arab. Derivasi kata ini karena orang-orang sufi banyak memakai pakaian berbulu dan mereka hidup dalam kegersangan fisik, tapi subur batinnya.¹⁸ Sebagian juga mengatakan, bahwa kata sufi berasal dari kata *shuffah* yang artinya pelana yang dipergunakan oleh para sahabat Nabi SAW. yang miskin untuk bantal tidur di atas bangku batu di samping masjid Nabawi di Madinah. Versi lain mengatakan bahwa *shuffah* artinya suatu kamar di samping masjid Nabawi yang disediakan untuk sahabat Nabi dari golongan Muhajirin yang miskin. Penghuni *shuffah* ini disebut *ahl as-shuffah*.¹⁹ Mere-

¹⁶ Lihat Mushthafa 'Abd al-Raziq, dalam Ahmad al-Syintawani, Ibrahim Khursyir dan 'Abd al-Hamid Yunus, *Da'irat al-Ma'arif al-Islamiyyah*, Jilid 5, (Tp., Tt.), h. 266; Ghallab, *al-Tasawwuf al-Muqaran*, h. 27; Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1987), h. 5; dan Noer Iskandar al-Barsany, *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi*, (Jakarta: Srigunting, 2001), h. 3.

¹⁷ Lihat Abu al-Qasim 'Abd al-Karim al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Risalat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tasawwuf*, ditahqiq oleh Ma'ruf Zuraiq dan 'Ali 'Abd al-Hamid Balthaji, (Beirut: Dar al-Khair, Tt.), h. 279.

¹⁸ H.A.R. Gibb, *Shorter Encyclopaedia of Islam*, (Leiden: E.J.Brill, 1961), h. 579; PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islam V*, (Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve, 1993), h. 73.

¹⁹ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), h. 57.

ka mempunyai sifat teguh dalam pendirian, takwa, warak, zuhud dan tekun beribadah. Hal ini antara lain tergambar dalam al-Qur'an surat *al-Fath* (48: 29). Adapun pengambilan kata *shuffah* karena kemiripan tabiat ahli sufi dengan *ahl as-shuffah*.

Kata *shufah*, nama sebuah suku Arab yang pada masa Jahiliyah memisahkan diri dari dunia dan mereka hanya mengabdikan diri melewati dan merawat Masjid al-Haram di Makkah, juga dianggap derivasi dari kata sufi. Alasannya, adanya kemiripan antara perilaku kaum sufi yang kurang (tidak) memperhatikan duniawi dengan perilaku kaum *shufah* pada masa Jahiliyah.²⁰

Dari derivasi-derivasi kata di atas mengisyaratkan betapa sulitnya memberikan definisi tentang tasawuf. Meskipun demikian, para ulama baik dari kalangan sufi sendiri maupun bukan sufi, mencoba memberikan batasan-batasan tentang apa dan bagaimana tasawuf itu. Beberapa definisi diajukan oleh mereka, di antaranya sebagaimana yang disampaikan Ibrahim Hilal sebagai berikut:

‘Tasawuf adalah memilih jalan hidup secara zuhud, menjauhkan diri dari perhiasan hidup dalam segala bentuknya. Tasawuf itu adalah bermacam-macam ibadah, *wiridan* lepas, berjaga di waktu malam dengan memperbanyak salat dan *wirid*, sehingga lemahlah unsur jasmaniah dalam diri seseorang dan semakin kuatlah unsur rohaniannya atau jiwanya’.²¹

²⁰ Thomas Patrick Huges, *Dictionary of Islam*, (New Delhi: Cosmo Publication, 1982), p. 609.

²¹ Ibrahim Hilal, *al-Tashawwuf al-Islamiy bain al-Din wa al-Falsafah*, (Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah, 1979), h. 1.

Secara istilah (*terminologis*) ada banyak pengertian yang dimunculkan di sini. Abu al-Hasan asy-Syadzili (1258 M), guru spiritual terkenal dari Afrika Utara —sebagaimana dikutip Fadhlalla Haeri— mengartikan, tasawuf sebagai ‘praktek-praktek amalan dan latihan dalam diri seseorang melalui ibadah dan penyembahan lain guna mengembalikan diri kepada Allah swt.’ Sedang Ahmad Zarruq (1494 M) dari Maroko, cukup luas mendefinisikan tasawuf sebagai ‘pengetahuan yang dapat menata dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan pengetahuan tentang Islam, —secara khusus tentang hukum— yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan, serta memelihara diri dalam batasan-batasan hukum Islam dengan harapan muncul ke’arifan pada dirinya’.²²

Al-Taftazani juga mencoba memberikan definisi yang hampir mencakup seluruh unsur substansi dalam tasawuf sebagai:

‘sebuah pandangan filosofis kehidupan yang bertujuan mengembangkan moralitas jiwa manusia yang dapat direalisasikan melalui latihan-latihan praktis tertentu (*riyadliyyat ‘amaliyyah mu’ayyanah*) yang mengakibatkan larutnya perasaan dalam hakikat transendental (*al-haqiqat al-asma*). Pendekatan yang digunakan adalah *dzauq* (cita-rasa) yang menghasilkan kebahagiaan spiritual (*as-sa’adat ar-rubhiyyah*). Pengalaman yang tak kuasa diekspresikan melalui bahasa biasa karena bersifat emosional dan individual (*wujdaniyyat ath-thabi’ wa dzatiyah*)’.²³

²² Syaikh Fadhlalla Haeri, *The Elements of Sufism*, (USA: Element, Inc., 1993), p. 2.

²³ At-Taftazani, *Madkhal*, h. 8.

Dengan demikian, bila dikaji lebih mendalam, pada hakikatnya tasawuf itu mengandung dua prinsip. Hal ini sebagaimana dinyatakan oleh 'Abd ar-Rahman Badawi dalam kitabnya, *Tarikh at-Tashawwuf al-Islami*²⁴. Dua hal tersebut adalah: *Pertama*, pengalaman batin dalam hubungan langsung antara seorang hamba dengan Tuhan, dengan cara tertentu di luar logika akal, yaitu dengan bersatunya subyek dengan obyek yang menyebabkan yang bersangkutan 'dikuasai' gelombang kesadaran seakan dilimpahi cahaya yang menghanyutkan perasaan, sehingga tampak baginya suatu kekuatan gaib menguasai diri dan menjalar di segenap jiwa raganya. Oleh karena itu, dia menamakan cahaya itu sebagai 'tiupan-tiupan' transendental yang menyegarkan jiwa. Pengalaman seperti ini sering diiringi dengan gejala-gejala psikologis, seperti merasa adanya peristiwa atau suara-suara terdengar atau seakan terlihat olehnya sesuatu yang bersifat paranormal. *Kedua*, bahwa dalam tasawuf, 'kesatuan' Tuhan dengan hamba adalah sesuatu yang memungkinkan, sebab jika tidak, tasawuf akan berwujud sekadar moralitas keagamaan. Pandangan ini didasarkan kepada keyakinan terhadap wujud absolut yang merupakan satu-satunya wujud yang nyata. Komunikasi dan hubungan langsung dengan Tuhan berlaku dalam taraf-taraf yang berbeda hingga mencapai 'kesatuan paripurna', yaitu tidak ada yang 'terasa' kecuali Yang Esa. Dari sini, perjalanan tasawuf dikatakan sebagai tangga pendakian transendental yang tingkatan-tingkatannya berakhir pada Dzat Yang Transenden. Ia adalah

²⁴ 'Abd ar-Rahman Badawi, *Tarikh al-Tasawwuf al-Islami*, (Kuwait: Wikalat al-Mathbu'ah, 1975), h. 18-19.

perjalanan pendakian (*mi'raj*) hingga mencapai puncak 'kesatuan paripurna'.²⁵

Masih ada banyak pengertian yang dimunculkan oleh para ahli terkait dengan tasawuf di sini. Ma'ruf al-Karkhi, sebagaimana dikutip as-Suhrawardi, tasawuf ialah mengambil hakekat dan putus asa terhadap apa yang ada di tangan makhluk, maka siapa yang tidak benar-benar fakir, dia tidak benar-benar bertasawuf.²⁶ Abu al-Husain al-Nuri mengatakan, tasawuf bukanlah sekadar tulisan dan ilmu, akan tetapi ia adalah akhlaq mulia. Sekiranya ia hanya sekadar tulisan maka dapat diusahakan dengan sungguh-sungguh; seandainya ilmu itu akan diperoleh dengan belajar. Namun tasawuf hanya dapat dicapai dengan cara berakhlaq dengan akhlaq Allah; dan engkau tidak akan mampu menerima akhlaq ilahiyah hanya dengan ilmu dan tulisan.²⁷

Al-Junaid al-Baghdadi mengatakan, tasawuf adalah 'keluar dari budi perangai yang tercela dan masuk kepada budi perangai yang terpuji'.²⁸ Ali ibn Sahal al-Ashfahani menjelaskan, tasawuf adalah selalu berharap berteman dengan Tuhan dan mengosongkan dari selain Tuhan.²⁹ Dalam kaitan ini Abu Muhammad al-Jariri menjelaskan, bahwa tasawuf adalah masuk ke dalam akhlaq yang mulia dan keluar dari semua akhlaq yang hina.³⁰ Al-kanani juga memberikan penjelasan, tasawuf adalah akhlaq mulia. Barangsiapa yang

²⁵ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 30.

²⁶ Al-Suhrawardi, *Awarif al-Ma'arif*, (Kairo : al-Maktabah al 'Alamiyah, 1359 H.), h. 41.

²⁷ Lihat Nicholson, *The Mystics*, h. 32.

²⁸ Lihat Ibrahim Basyuni, *Nasy'atut al-Tasawwuf*, h. 19.

²⁹ Nicholson, *The Mystics*, h. 34.

³⁰ Lihat Qusyairiy, *al-Risalat*, h. 137.

bertambah baik akhlaqnya, maka bertambah pula kejer-nihan hatinya. Menurut Sahl ibn Abdullah al-Tustari, ta-sawuf ialah sedikit makan, tenang menuju Allah dan menja-uhi manusia. Kemudian menurut Abu ‘Abdillah ibn Hafif, tasawuf adalah sabar dalam menerima ketentuan Allah, dan ridha terhadap apa yang diberikan, serta berpegang teguh pada kefakiran dan kesanggupan berkorban. Selanjutnya Abu Bakar asy-Syibli mengatakan, bahwa tasawuf adalah mengikatkan diri dengan Allah dan memutuskan hubungan dengan makhluk-Nya. Sementara ad-Darani mengatakan, tasawuf adalah terbukanya pengetahuan atau penglihatan mata hatinya, sehingga tidak satu pun yang dilihatnya ke-cuali Dia Yang Satu, yakni Tuhan.³¹ Abu Husain al-Muzain memberikan penjelasan, bahwa tasawuf adalah bahwa en-gkau bersama Allah tanpa ada penghubung (*'alaqah*).³²

Terkait dengan *ta'rif* (pengertian) tasawuf tersebut, se-orang sufi modern Nusantara, K.H. Achmad Siddiq (se-lanjutnya disebut Kyai Achmad) berpendapat, bahwa ‘ta-sawuf adalah pengetahuan tentang semua bentuk tingkah laku jiwa manusia, baik yang terpuji maupun tercela; ke-mudian bagaimana membersihkannya dari yang tercela itu dan menghiasinya dengan yang terpuji, bagaimana menem-puh jalan kepada Allah dan berlari secepatnya menuju ke-pada Allah (التصوف هو علم عن أحوال النفس محمودها ومذمومها وكيفية تطهيرها من المذموم منها وتحليتها بالإتصاف بمحمودها وكيفية السلوك والسير الى الله تعالى والفرار إليه).³³

³¹ Basyuni, *Nasy'atut al-Tasawwuf*, h. 21.

³² *Ibid.*, h. 24.

³³ Achmad Siddiq, *Fungsi Tasawuf: Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah*, (Surabaya: PWNNU Jatim, 1977), h. 19; Abu Nahid dan Kerabat AULA

Dari pengertian di atas, Kyai Achmad memandang bahwa tasawuf secara substansial mengandung dua ajaran penting. *Pertama*, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana pembersihan jiwa dari sifat-sifat yang tercela/merusak (*at-takhalli 'an al-muhlikat*) dan mengisi atau menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (*at-tahalli bi al-munjiyat*), sehingga menimbulkan pengaruh-pengaruh positif pada jiwanya; dan *kedua*, tasawuf mengajarkan tentang bagaimana cara/jalan yang ditempuh untuk bisa menjadikan jiwa tersebut bisa sampai kepada Allah secepat mungkin (*al-wushul ila Allah*). Dengan kata lain, tasawuf sebenarnya tidak hanya mengajarkan tentang materi tasawuf, tapi juga membicarakan mengenai metode/cara penempuhannya. Dengan demikian, pengertian tasawuf yang dikemukakan Kyai Achmad di atas, secara substansial sebenarnya tidak jauh berbeda dengan pengertian tasawuf yang pernah diajukan para pemikir maupun praktisi sufi sebelumnya.

Berangkat dari perspektif di atas, menurut Kyai Achmad, tasawuf pada hakikatnya mengandung tiga aspek. *Pertama*, aspek *akhlaq* dengan segala hal yang berkaitan dengannya. Ini merupakan pengejawantahan dari tasawuf, yang merupakan bukti utama bagi adanya tasawuf pada diri seseorang. Aspek ini meliputi dua hal, yaitu mensucikan diri

(selanjutnya disebut Nahid), *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama*, (Surabaya: Yayasan majalah AULA Jawa Timur, 1992), h. 27. Bandingkan dengan pengertian tasawuf yang diberikan oleh Muhammad Amin al-Kurdi al-Irbili dalam *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub*, (Indonesia-Singapura-Jeddah: al-Haramain, Tt.), h. 406.

dari akhlak tercela/merusak (التخلى عن المهلكات),³⁴ dan menghi-asi diri dengan akhlak yang terpuji/menyelamatkan (التحلى بالمنجيات).³⁵ Oleh karena itu, Kyai Achmad melihat bahwa *akhlaq* adalah bagian dari pembahasan tasawuf;³⁶ *kedua*, aspek *adzwaq*, yang meliputi hal-hal yang sangat sulit dirumuskan dengan kata-kata, karena merupakan hasil cita rasa, intuisi dan *kasyaf*. Bahkan ada ungkapan: ‘علمنا هذا إشارة: فاذا صار عبارة فنى’ (maksudnya adalah: ‘ilmu kita ini –tasawuf *mukasyafah*— hanyalah isyarat-isyarat. Jika dijadikan ibarat [rumusan/susunan kata-kata], maka hilanglah ‘nilainya’). Aspek ini harus senantiasa tetap pada ‘kemurnian dan kebenarannya’ menurut agama; dan *ketiga*, aspek aliran filsafat, yang merupakan akibat dari dikaitkannya aspek *adzwaq* dengan filsafat dan dengan segala macam ragamnya, dengan segala metoda pemikirannya. Sesungguhnya, aspek ini tidak ada hubungannya dengan Islam. Bahkan adakalanya penganut suatu aliran filsafat bisa ‘keluar dari ‘*aqidah Isla-*

³⁴ Yang dimaksud *akhlaq* tercela (*madzmumah*) adalah maksiat lahir dan batin. Maksiat lahir adalah segala sifat tercela yang dikerjakan oleh anggota lahir, seperti tangan, mulut dan mata. Maksiat batin ialah segala sifat tercela yang diperbuat oleh anggota batin, yaitu hati. Sifat-sifat tercela itu misalnya *hasad* (dengki), *hiqd* (rasa mendongkol), *su` adz-dzann* (buruk sangka), *takabbur* (sombong), *‘ujub* (membanggakan diri), *riya`* (pamer), *bukhl* (kikir), *ghadlab* (marah), cinta harta (*hubb ad-dunya*), kekuasaan dan kemegahan, dan sebagainya. Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 9. Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 13.

³⁵ Yang dimaksud dengan sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) adalah berupa taat lahir dan taat batin. Maksudnya adalah berusaha agar setiap gerak perilaku selalu berjalan di atas ketentuan agama, baik kewajiban bersifat ‘luar’ atau ketaatan lahir maupun yang bersifat ‘dalam’ atau ketaatan batin. Yang dimaksud taat lahir/luar, misalnya salat, puasa, haji dan sebagainya. Sedangkan taat batin/dalam, seperti iman, ikhlas, jujur, taubat, sabar, *khauf*, *faqr*, *qana`ah*, syukur, *raja`*, zuhud, dan sebagainya. *Ibid.*, h. 12; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, 8-9. Bandingkan dengan kriteria sifat-sifat tercela yang dirumuskan al-Ghazali dalam kitab *Kitab al-Arba`in fi Ushul al-Din*, (Berut: Dar al-Jil, 1988), h. 19.

³⁶ Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 18; Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 26.

miyyah' ketika filsafat yang dianutnya bertentangan dengan ajaran Islam. Meskipun ada segolongan penganut filsafat mengklaim dirinya sebagai 'Islam sejati'.³⁷ Hal ini menjadi fokus kritikan Kyai Achmad, kenapa seringkali ditemukan suatu penganut aliran filsafat tertentu yang jauh dari ketentuan-ketentuan Islam, sehingga bisa mendistorsi kemurnian dan kebenaran ajaran Islam itu sendiri.

Dengan demikian, titik penekanan ajaran tasawuf sebenarnya adalah moral, sehingga dapat dipahami, bahwa tasawuf adalah moral itu sendiri —baik moral manusia dengan Tuhan, manusia dengan sesamanya, maupun manusia dengan lingkungannya. Pendapat Kyai Achmad di atas tampaknya sejalan dengan apa yang dikatakan al-Taftazani, yang menganggap bahwa tasawuf juga berarti semangat Islam, sebab semua hukum Islam berdasarkan landasan moral.³⁸

Di samping itu, menurut Kyai Achmad, ada dua batasan penting yang juga harus dilihat secara riil ketika tasawuf menjadi wilayah kajian ilmiah, yakni tasawuf sebagai disiplin ilmu, dan sebagai amalan yang harus dipraktikkan dalam kehidupan keseharian. Dalam kaitan ini, Kyai Achmad memberikan tiga perspektif, yaitu 'orang yang banyak pengetahuannya dalam ilmu tasawuf, disebut ahli ilmu tasawuf (meskipun tidak mengamalkan sama sekali); orang yang banyak mengamalkan tasawuf, disebut dengan sufi; dan orang yang masih belajar (masih memaksa-maksa diri atau berpura-pura) bertasawuf, disebut dengan *mutashawwif*.'³⁹

³⁷ Nahid, *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, h. 28-29; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 19.

³⁸ Al-Taftazani, *Madkhal*, h. 12.

³⁹ Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 19.

Ada tiga kelompok yang dapat ditangkap dari ungkapan Kyai Achmad di atas, yaitu: (1) Kelompok yang hanya mempelajari, mengamati, mengkaji, dan meneliti tasawuf dalam batas-batas keilmuan yang dimilikinya semata, sebatas sebagai dokumen pengetahuan saja, tidak untuk dipraktikkan dalam kehidupan keseharian. Yang termasuk dalam kelompok ini adalah para pengamat, pengkaji, dan peneliti; (2) Kelompok yang memang belajar secara benar dan serius tentang tasawuf; untuk selanjutnya dipahami, dihayati, dan diamalkan secara benar, *istiqamah* dan konsekuen, sehingga nilai-nilai yang ada pada tasawuf bisa menjiwai seluruh aspek hidup dan kehidupannya; dan (3) Kelompok yang tidak atau kurang serius dalam mempelajari tasawuf, dan memang tidak mempunyai keinginan untuk menjadi pengamal tasawuf. Dalam hal ini, kadang-kadang yang demikian itu terlihat seakan-akan seperti pengikut dan pengamal tasawuf, namun sebenarnya adalah bukan pengamal tasawuf yang sungguh-sungguh. Kelompok terakhir ini yang kadangkala menjadikan ajaran tasawuf mengalami distorsi.

Kyai Achmad juga mengakui adanya kesulitan tentang munculnya rumusan tasawuf yang berbeda-beda itu. Dalam hal ini Kyai Achmad mempunyai pendapat yang tampaknya tidak berbeda dengan at-Taftazani, Schimmel, dan W.T. Stace di atas. Akan tetapi, menurut Kyai Achmad, dengan banyaknya rumusan yang dimunculkan, akan lebih jelas dan mantap penghayatan seseorang terhadap tasawuf. Karena itu, Kyai Achmad memberikan batasan secara jelas mengenai tasawuf. Dia mengatakan, bahwa hakikat dan maksud dari ajaran tasawuf itu adalah:

1. *Zuhud* terhadap dunia, hanya condong ke akhirat, dan *ijtihad* (bersungguh-sungguh) dalam mentaati perintah Allah swt;
2. Mensucikan diri (jiwa) dari kotoran-kotoran manusiawi sampai bersih dan jernih, dan mencerminkan hakikat dan rahasia ke-Tuhan-an;
3. *Fana`*nya diri seorang sufi dari segala-galanya selain Allah, sehingga tidak melihat sesuatu yang *maujud bidzatih* selain Allah semata;
4. Mengikuti Rasulullah saw. dalam segala hal: sabdanya, amalnya dan tingkah lakunya; dan
5. Semua pengertian yang tersebut di atas secara bersama-sama. Karena semua maksud di atas satu sama lain selalu bergandengan, berkaitan dan berurutan.⁴⁰

Dengan demikian, menurut Kyai Achmad, bahwa yang disebut sufi yang sesungguhnya adalah yang mewarisi ilmu dan amal Rasulullah saw., juga mewarisi akhlak yang sesuai dengan batin (mental) beliau yang berupa: *zuhud*, *ward`*, takut (kepada Allah), berharap (akan *ridla*-Nya), sabar, *hilm* (stabilitas mental), kecintaan (kepada Allah dan segala yang dicintai oleh-Nya), dan *ma`rifah* (penghayatan yang tuntas tentang ke-Tuhan-an).⁴¹

Dari beberapa definisi tasawuf di atas, dapat diketahui bahwa tasawuf adalah merupakan suatu upaya pendekatan diri pada Allah swt. melalui kesadaran murni dengan memengaruhi jiwa secara benar untuk melakukan berbagai lati-

⁴⁰ Al-Taftazani, *Madkhal*, h. 31; Siddiq, *Fungsi Tasawuf*, h. 21-22.

⁴¹ Lihat Achmad Siddiq, *Khittah Nahdliyyah*, (Surabaya: Balai Buku, 1980), h. 25.

han-latihan (*riyadlah*) baik secara fisik maupun mental, dan dengan melakukan berbagai ibadah, sehingga aspek *uluhiyah* dan *ruhaniyah* dapat mengungguli aspek *duniawiyah* dan *jasadiyah*. Jadi di sini, tasawuf bukanlah perpindahan dari alam fisik (kebendaan) ke alam ruhani, yang mempunyai implikasi bahwa sufi akan meninggalkan materi, akan tetapi tasawuf itu merupakan suatu *ijtihad* dan *jihad* (upaya sungguh) untuk mengeliminir dominasi materi dalam kehidupan. Artinya, materi masih tetap dibutuhkan sebagai sarana mencapai tujuan hidup, mendekatkan diri kepada Allah SWT. Di samping itu, dapat dipahami juga, bahwa pada hakikatnya tasawuf tidak bisa dilepaskan dari dua prinsip di atas. Dengan banyak dimunculkannya definisi tasawuf tersebut, akan dapat ditemukan pengertian-pengertian yang saling melengkapi.

Dengan demikian, dapat disimplifikasi bahwa ajaran inti dari tasawuf adalah mengajarkan dan mengajak semua umat tentang bagaimana seharusnya menentukan sikap mental (rohaniah) manusia dan mengangkatnya dari derajat yang paling rendah (*asfala safilin*), yang condong diperbudak oleh kehendak hawa nafsu (biologis)-nya, menuju ke arah yang lebih tinggi, yaitu ke arah kesucian rohani untuk mendapatkan *ridla* Allah swt., sehingga mendapatkan derajat tertinggi di hadapan Allah, yaitu *ahsan taqwim*.

B. Kebinekaan dalam Islam

Sejak hadirnya Muhammad saw. di tanah Arab, beliau senantiasa menekankan akan pentingnya tiga fondasi utama, yaitu aqidah, syari'ah dan akhlaq (tasawuf). Ketiganya

merupakan pilar utama yang tidak bisa dipandang sebelah mata. Ketiganya harus senantiasa dijalankan secara seimbang dan berkelindan. Selama 13 tahun Nabi Muhammad saw. bersosialisasi di Mekkah dengan menawarkan prinsip teologi *la ilaha illallah*, tiada Tuhan selain Allah. Di samping secara teologis, bermakna penegasan tidak ada Tuhan yang absolut kecuali Allah swt. Pernyataan keimanan ini juga memberikan dampak sosial-politik, yaitu penolakan terhadap berbagai bentuk perbudakan, penjajahan, dan intimidasi yang melanggar kebebasan dan hak asasi manusia. Sebab dalam pandangan Islam, manusia dibangun atas dasar kebersamaan, kebebasan, dan persamaan derajat.

Dalam konteks ini, Nabi Muhammad saw. telah membangun interaksi sosial dan kultural secara egaliter dengan berbagai kelompok yang ada waktu itu. Setelah Nabi saw. mengemban misi profetis *la ilaha illallah* di Mekkah, beliau melanjutkan misinya dengan hijrah ke kota Madinah, yang sebelumnya bernama Yatsrib. Nama Yatsrib dipakai mengingat orang pertama yang datang dan membangun kota tersebut bernama Yatsrib bin Amliq ibn Laudz ibn Syam ibn Nuh. Masyarakat Yatsrib cukup beragam dan sudah mengenal pluralisme. Ada suku dominan yang mendiami kota tersebut, yaitu Suku Aus, Khazraj, Qainuqa, Quraidlah, dan Bani Nadzir. Agama di sana juga sangat beragam, Islam, Yahudi dan sedikit Kristen Najran. Dalam masyarakat Islam sendiri terdapat dua macam kelompok, yaitu kaum migran yang disebut sebagai *Muhajirin* (dari beberapa suku asal Mekkah dan sekitarnya) dan penduduk lokal, yang biasa di-

sebut kaum *Ansharin* (yang didominasi oleh Suku Aus dan Khazraj). Sedangkan Yahudi lebih berasal dari Suku Nadzir, Qainuqa, dan Quraidlah.⁴²

Di sini Nabi saw. telah membangun peradaban dengan melakukan interaksi-interaksi dan komunikasi dengan berbagai pihak. Nabi sendiri tidak pernah berlaku diskriminatif terhadap salah satu pemeluk agama dan kelompok yang ada di sana, termasuk terhadap Islam sendiri. Beliau selalu membangun dasar-dasar akan pentingnya landasan etik dan moral dalam membentuk umat yang berperadaban, yang menjunjung tinggi nilai-nilai keadilan, kebebasan, persamaan hak dan kewajiban, serta perlakuan sama di mata hukum. Untuk mewujudkan ini maka dibentuklah sebuah '**Negara Madinah**'. Konsep ini kemudian tertuang dalam '*Shahifah Madinah* (Piagam Madinah)' yang memuat landasan etik dan moral tersebut.⁴³ Di sini Nabi saw. secara *sharih* (jelas dan tegas) telah menanamkan nilai-nilai kemanusiaan, egalitarianism, menjunjung tinggi perbedaan, saling hormat-mengormati antar pemeluk agama, antar etnis dan suku, serta kelompok-kelompok yang ada. Dengan demikian, dengan alasan dan dalih apapun, kekerasan dengan nama apapun tidak ditemukan sama sekali landasan etiknya.

Dalam aspek syari'ah, Islam senantiasa menekankan pada aspek yang mengarahkan untuk selalu patuh dan tunduk terhadap ketentuan Tuhan melalui peraturan-peraturannya

⁴² Lihat Said Agil Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*, (Bandung: Mizan, 2006), h. 26-27.

⁴³ Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, h. 29.

di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah Nabi. Syari'at itu sendiri berarti jalan ketetapan Tuhan sebagai arah kehidupan manusia untuk merealisasikan kehendak Tuhan. Dengan pengertian agak luas, bhawa syari'at Islam adalah tuntunan Islam yang mencakup seruan pada penegakan hukum, keadilan, menciptakan kemakmuran, dan upaya meningkatkan sumberdaya manusia.⁴⁴ Akan tetapi pengertian syari'at Islam seperti ini kemudian dipahami secara sepihak oleh sebagian kelompok tertentu secara legal-formal semata, sehingga syari'at terkesan mengandung seonggok peraturan-peraturan yang kaku dan *rigid* dalam penegakan hukum, keadilan, HAM, maupun yang lainnya. Jika hal ini terjadi, maka maksud dan pesan ditegakkannya syari'at Islam tidak akan pernah terwujud. Sebab di dalam pelaksanaan syari'at sebenarnya masih banyak aspek yang perlu dipertimbangkan untuk kemaslahatan masyarakat. Misalnya dengan mempertimbangkan tradisi, budaya, konteks sosiologis, aspek kemaslahatan, dan lain-lain. Di sinilah muncul konsep yang berbeda-beda dalam mempertimbangkan pelaksanaan syari'at tersebut —di kalangan para ulama—, yaitu ada konsep *al-'urf*, *syadd al-dzari'ah*, *al-mashlahah al-mursalah*, *al-ish-tishhab*, *al-istihsan*, dan lain-lain. Aspek syari'at itulah yang kemudian disebut sebagai aspek eksoterik dalam Islam.

Sedangkan dalam aspek esoteris yang kemudian disebut dengan tasawuf adalah suatu tuntunan yang diajarkan Nabi saw. untuk memperhatikan nilai-nilai spiritual yang mewujud dalam diri manusia. Di mana manusia itu tidak hanya

⁴⁴ Siradj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, h. 28.

terdiri dari unsur jasmani semata, namun juga unsur rohani (*batini*), sehingga penanganannya pun harus juga secara rohani (batin). Olah rasa (*dzauqi*) menjadi metode efektif dalam pengajaran aspek spiritual ini. Oleh karena itu, pada aspek esoteris ini yang lebih ditekankan adalah pada adanya kesadaran diri manusia akan posisi dirinya sebagai hamba Tuhan yang berada pada posisi sangat lemah dan tidak berdaya, sehingga di manapun dan kapan pun senantiasa bergantung kepada Tuhan, bukan kepada lain-Nya. Pandangan ini akan membawa konsekuensi terhadap penglihatan dan sikapnya kepada dunia ini, sehingga dalam penyelesaian problem-problem sosial, keberagaman, dan keberagaman misalnya, terlihat lebih humanis, inklusif, akomodatif dan menyejukkan. Inti dari ajaran tasawuf adalah mengajak manusia untuk lebih bersikap arif dan bijaksana dalam melihat realitas problem yang dihadapi ummat. Sebab para sufi meyakini bahwa apa yang ada dan tampak di alam ini adalah bagian dari cermin Tuhan itu sendiri, dan akan kembali kepada Tuhan juga.

Pandangan dan sikap terhadap dunia yang didasarkan atas pemahaman esoteris inilah yang oleh Abdurrahman Wahid (Gus Dur) disebut sebagai pandangan yang kosmopolitan, sebab di dalam kosmopolitanisme ini muncul dalam sejumlah unsur dominan, yaitu seperti hilangnya batasan etnis, kuatnya pluralitas budaya, dan heterogenitas politik. Kosmopolitanisme itu bahkan menampakkan diri dalam unsur dominan yang menakjubkan, yaitu kehidupan

Beragama yang *eklektik*⁴⁵ yang telah dipakrekan dalam sejarahnya selama berabad-abad.⁴⁶

Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika sengaja dipilih oleh para pendiri bangsa (*founding fathers*) —termasuk para ulama Nusantara di dalamnya— sebagai *common platform* dan *common denominator* adalah sudah tepat. Sebab pilihan tersebut telah tidak hanya karena alasan teologis dan esoteris, namun juga sosiologis, dengan munculnya kemajemukan dalam berbagai hal baik suku, agama, ras, bahasa, antar golongan, aliran dan kepercayaan, dan lain-lain. Dalam konteks Islam, secara teologis, keragaman (kebinekaan) tersebut sebenarnya adalah *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari bahkan dihilangkan. Kebinekaan merupakan kenyataan dan ‘karya Tuhan’, sehingga tidak seorang pun yang dapat mengubah atau menghindarinya.⁴⁷ Adapun secara esoteris (tasawuf), semua alam (*cosmos*) adalah ciptakan Tuhan (*makhluk*) yang diperlakukan sama oleh-Nya dan akan mendapat tempat yang sama di hadapan Tuhan. Dalam perspektif ini, manusia yang paling utama di hadapan Tuhan adalah dia yang paling taqwa dan paling baik di hadapan-Nya. Oleh sebab itu, menjaga keragaman dengan berbagai konsekuensinya adalah sebuah *sunnatullah* juga.

Walaupun semboyan ‘Bhinneka Tunggal Ika’ berasal dari ajaran Hindu/Budha, namun semboyan itu juga rele-

⁴⁵ Sikap berfilsafat yang bersifat memilih atau selektif terhadap berbagai sumber untuk membangun pemikiran filsafat sendiri.

⁴⁶ Lihat Wahid, *Islam Kosmopolitan*, h. 9.

⁴⁷ Lihat Qodri A. Azizy, ‘Orientasi Teoritis’, dalam Alef Theria Wasim et. al. (ed.), *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*, (Yogyakarta & Semarang: Oasis Publisher, 2005), h. 1.

van dengan ajaran-ajaran agama besar sesudahnya. Dalam agama Islam misalnya secara tegas disebutkan oleh Allah swt. dalam al-Qur'an surat al-Hujurat (49): 13:

'Hai manusia, sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang-orang yang paling bertakwa di antara kamu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Mengenal'.

Ayat al-Qur'an di atas memberikan penegasan secara jelas bahwa keragaman (kebinekaan) merupakan realitas yang tidak dapat ditolak oleh siapa pun. Ayat tersebut juga menunjukkan kepada hamba-Nya bahwa keragaman yang ada di dunia ini sengaja diskenario oleh Tuhan, bukan ada dengan sendirinya, seiring dengan dinamika kehidupan yang mengiringinya. Kalaupun Tuhan ingin menciptakan satu macam bentuk makhluk, Tuhan pasti Maha Kuasa. Keragaman ini merupakan bukti empiris dari kesengajaan Tuhan menciptakan keragaman (kebinekaan) di muka bumi ini. Tujuan diciptakannya keragaman (kebinekaan) oleh Tuhan tentu dengan maksud –sesuai dalam ayat tersebut— adalah agar di antara hamba yang berbeda tersebut dapat melakukan kompetisi (berlomba) untuk meraih kebaikan di hadapan Tuhan, sehingga kata yang menjadi kunci dalam ayat tersebut adalah 'takwa'. Orang yang paling baik di sisi Allah adalah orang yang ber-takwa kepada-Nya.

Di samping itu, firman Allah swt. dalam ayat tersebut sekaligus menegaskan tentang esensi kemajemukan/keragaman/kebinekaan yang berlaku bagi semua agama di dunia, terutama agama monoteis (Yahudi, Kristen, dan Islam). Kristen Protestan, Katolik, Islam, Hindu, Budha, Konghucu, apapun agama-agama lain hakikatnya adalah sama, yaitu mengakui adanya Dzat yang menciptakan dunia dan isinya ini. Dzat inilah yang wajib disembah dan ditaati oleh semua ummat manusia tanpa pandang bulu, sehingga kualitas ketaatan seorang manusia berada di atas ras, suku, golongan, status sosial, warna kulit, serta perbedaan-perbedaan artivisial dan lahiriyah lainnya.

Dalam tradisi tasawuf, hal yang lebih ditekankan adalah sisi esoterik dan esensi (hakikat) dibanding dengan sisi eksteris (lahir). Banyak dijumpai dalam kisah tasawuf, misalnya para asketis/sufi yang senantiasa mengajak pada persatuan agama-agama dengan paham *wihdat al-adyan* oleh Abu al-Mughits Husain al-Hallaj (w. 309 H.), yang rela dihukum mati untuk mempertahankan teori *hulul*⁴⁸-nya yang terkenal itu. Menurut asketis agung ini, semua agama itu hakikatnya satu, yaitu mengakui, menyembah, dan mengabdikan kepada Tuhan alam semesta, Tuhan semua agama. Ini adalah hakikat agama. sementara namanya, yakni atribut

⁴⁸ *Hulul* adalah suatu paham yang mengatakan bahwa Tuhan memilih tubuh-tubuh manusia tertentu untuk mengambil tempat di dalamnya, setelah sifat-sifat kemanusiaan yang ada dalam tubuh itu dilenyapkan. Paham ini dipelopori oleh seorang sufi. Lihat Abu Nasr al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma'*, (Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah, Tt.), h. 541; Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), h. 127, Anotasi 233; *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq: Membumikan Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga Press, 2009), h. 201-202, Anotasi 90.

dan simbol-simbolnya, bisa saja bervariasi. Ada Yahudi, Nasrani, Majusi, Islam, Hindu, Budha, dan lain-lain. Akan tetapi pada hakikatnya adalah tidak ada bedanya.⁴⁹ Sebab semua agama yang diyakini itu pada hakikatnya mengajarkan ketundukan dan juga kepasrahan total (*al-taslim*) kepada Tuhan yang Maha Kuasa.

Dengan demikian keragaman/kebinekaan yang ada di bumi ini adalah sebuah keniscayaan, sebuah aturan Tuhan (*sunnatullah*) yang tidak mungkin berubah, diubah, dilawan, dan diingkari. Barang siapa yang mencoba mengingkari hukum kemajemukan/kebinekaan budaya, tradisi, suku, etnis, agama, dan kepercayaan yang ada; maka akan timbul fenomena pergolakan yang tiada berkesudahan. Barangkali karena pengingkaran inilah, sehingga konflik selalu saja muncul, tidak hanya terjadi secara lokal, regional, maupun nasional, namun juga secara global. Persoalannya adalah bagaimana kebinekaan yang telah menjadi *sunnatullah* ini dapat *dimanaj* dengan baik, sehingga menjadi potensi positif dalam pengembangan diri bangsa untuk bisa lebih maju dan beradaptasi di tengah pergaulan global.

C. Para Sufi Mengartikulasikan Tasawuf Kebinekaan

Model keberagaman sebagaimana yang ditunjukkan oleh para Wali Songo di atas adalah satu model keberagaman yang *in-contact* dengan masyarakat Nusantara. Bahkan proses Islamisasi Nusantara yang dijalankan oleh Wali

⁴⁹ Lihat Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi bukan Aspinsi*, (Bandung: Mizan Bekerjasama dengan Yayasan Khas), h. 279-280.

Songo tersebut dianggap sebagai penyebaran Islam yang berhasil secara spektakuler. Keberhasilannya –menurut para pengkaji sejarah Islam di Nusantara— disebabkan tidak hanya dari pesona kepribadian yang ditunjukkan olehnya, namun juga dikarenakan oleh kepiawaian dalam melihat konteks Nusantara secara keseluruhan, baik dari aspek sosiologis, geografis, politis, budaya, maupun keragaman (kebinekaan) lainnya yang telah melekat pada diri masyarakat Nusantara sejak berabad-abad. Kepiawaian itulah yang kemudian diramu, dikulturisasi, dan didinamisasi oleh Wali Songo dengan nilai-nilai ajaran Islam melalui aqidah, syari'at dan tasawuf, sehingga Islam mudah diterima oleh masyarakat setempat dan mudah beradaptasi secara baik tanpa ada pertentangan (konflik) sedikit pun (*civil penetration*). Ajaran Islam yang dianggap memiliki pandangan moderat –seperti yang ditunjukkan para Wali Songo— hampir terdapat pada aspek ajaran tasawuf. Oleh karena itu, tasawuf seperti yang diajarkan dan dipraktekkan oleh para sufi adalah tampak lebih ramah, inklusif, pluralis, moderat, akomodatif, dan bahkan lebih membumi dibandingkan dengan domain ajaran Islam lainnya. Kontras dengan hal tersebut, jika Islam dipahami secara tidak utuh (komprehensif) oleh pemeluknya.

Hal ini berarti bahwa Islam —yang di dalamnya terdapat domain iman (*tauhid*), syari'ah (*fiqh*), dan *ihsan* (tasawuf)— harus senantiasa dipahami secara utuh, berkesinambungan, dan berkelindan. Salah satu di antara ketiga domain tersebut tidak boleh dan tidak sah untuk dikotak-kotakkan atau dipisahkan baik dalam tataran konsep maupun praktis. Oleh

karena itu, pemahaman terhadap ketiganya adalah wujud dari pemahaman terhadap Islam secara *kaffah* (komprehensif). Dengan demikian, Islam *kaffah* adalah Islam yang dipahami tidak memisahkan antara kepentingan dan cita-cita *tauhid*, *syari'ah* dan tasawuf (akhlak) secara bersama-sama; bukan Islam dalam pemahaman satu aspek/domain saja, bukan hanya *tauhid*, bukan hanya *fiqh*, dan bukan hanya tasawuf semata. Ketiganya ibarat tiga sisi mata uang, apabila ditinggalkan satu dengan lainnya, maka nilainya tidak akan ada gunanya. Jika pandangan ini dipakai dalam melihat realitas ini, maka Islam akan tampak teduh, damai, nyaman bagi seluruh penghuni bumi ini.

Terkait dengan pandangan tasawuf terhadap keberagaman (kebinekaan), Idris Shah, seorang sufi kontemporer, menceritakan dalam karyanya, *The Sufis*, bahwa konon, ada empat orang pria, yang terdiri atas pria Persia, Turki, Arab, dan Yunani. Keempat pria tersebut telah menempuh perjalanan jauh menyusuri kota dan desa hingga ke pelosok-pelosok. Untuk melepas lelah, mereka istirahat di pinggir sebuah desa. Dalam istirahatnya, mereka berdiskusi tentang sisa uang bekal yang masih berada di saku masing-masing. Masing-masing di antara mereka ingin membelikan sesuatu yang dirasa sangat penting untuk dibutuhkan saat itu:

Pria Persia mengatakan, 'Aku ingin membeli anggur!'

Pria Turki ingin membeli uzum.

Pria Arab ingin membeli 'inab.

Sedang pria Yunani ingin membeli stafil.

Pada saat keempat pria tersebut berdebat bahkan sampai bertengkar, tiba-tiba datang seorang ahli bahasa. Ahli bahasa ini tertegun melihat pertengkaran keempat pria tersebut. Ia berusaha untuk memahami apa yang dipertentangkan. Setelah ia memahaminya, ia meminta uang logam yang dimiliki keempat pria tersebut, seraya berkata, 'berikan uang logam kalian kepadaku, aku akan berusaha memenuhi selera kalian!'

Semula keempat pria tersebut mencurigai ahli bahasa tersebut dan kuatir untuk dibohongi. Setelah mereka mendengar penjelasannya, dan yakin akan kebenaran yang disampaikan, maka keempat pria tersebut mempercayai terhadap si ahli bahasa adalah orang baik-baik. Dengan rasa penuh harap keempat pria itu menyerahkan koin-koinnya kepada si ahli bahasa. Si ahli bahasa itu pun pergi ke sebuah toko dan kembali sambil membawa empat ikat anggur.

'Nah inilah anggur yang kuinginkan!' kata pria Persia.

'Inilah yang kusebut uzum!' kata pria Turki.

'Terimakasih kepadamu yang telah memberikan 'inab untukku!' kata pria Arab.

'Benar, inilah yang kusebut stafil!' kata pria Yunani.

Anggur-anggur itu kemudian diberikan kepada mereka, dan mereka akhirnya menyadari bahwa apa yang mereka pertengkarkan tersebut adalah terletak pada perbedaan bahasa, namun esensi yang mereka kehendaki tetap saja satu dan sama.

Idris Shah melanjutkan ceritanya, bahwa keempat pria tersebut adalah masyarakat umum yang datang dari bahasa yang berbeda dan dari latar belakang kultur yang berbeda pula (bineka). Permasalahan mereka menjadi terselesaikan di tangan seorang ahli bahasa yang bijak, yang kemudian dikenal sebagai seorang sufi. Masyarakat sadar, bahwa mereka menginginkan sesuatu, dan ada kebutuhan batin sama dalam diri mereka. Mereka memberikan nama-nama yang berbeda, namun esensi sebenarnya adalah sama. Agama adalah sebuah nama yang berbeda-beda sesuai dengan penganutnya, bahkan mungkin gagasan yang berbeda, dan ditempuh dengan jalan yang berbeda pula. Biarlah demikian, karena memang demikian dia dipersiapkan. Akan tetapi yang penting mereka bisa menikmati anggur-anggur dengan lahap dan menyegarkan.⁵⁰

Di mata sufi apa yang tampak di dunia merupakan simbol-simbol dari penampakan (*tajalli*) Tuhan. Karena Tuhan ingin mengetahui citra diri-Nya melalui ciptaan-Nya. Dengan kata lain, alam jagat raya (*cosmos*) ini adalah cerminan dari Tuhan itu sendiri. Oleh karena itu, di mata sufi, apapun yang tampak di muka bumi ini hanyalah artifisial dari sebuah hakikat yang sebenarnya. Dunia merupakan fatamorgana (bayangan) dari yang esensial (yang sesungguhnya), yaitu Sang Maha Pencipta dari semua yang ada, yaitu

⁵⁰ Lihat Idries Shah, *The Sufis*, Terj. M. Hiadayatullah & Roudlon, *Mahkota Sufi: Menembus Dunia Ekstra Dimensi*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2000), h. 26-27; Yunasril Ali, *Sufisme dan Pluralisme: Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama*, (Jakarta: PT. Elex Media Komputindo, 2012), h. v-vi; Lihat juga Media Zainul Bahri, *Tasawuf Mendamaikan Dunia*, (Jakarta: Erlangga, 2010), h. 253-254.

Tuhan Allah swt. Walaupun dalam kenyataannya, agama, budaya, adat-istiadat, dan yang lainnya dalam penampakan dan penamaannya berbeda-beda, dikarenakan aspek-aspek sosio-kultur dan kontekstualisasi, sehingga dapat memengaruhi; namun esensi dari tujuan utamanya adalah sama, yaitu memperoleh kebahagiaan yang abadi (hakiki). Kebahagiaan abadi menurut sufi, adalah tenang dan damai hati ketika bisa bercengkrama dengan Yang dicintainya, yaitu Allah swt., bahkan bisa terus bersama dan bersatu dengan-Nya.

Makna yang sebenarnya (hakiki) dari apa yang tampak dari simbol-simbol di dunia merupakan hakikat dari yang sebenarnya. Oleh karena itu, menurut mata dunia baik, belum tentu di mata Tuhan sesuai dengan kehendak-Nya. Hanya kalangan tertentu saja yang dapat memahami makna esoteris dari simbol-simbol yang tampak tadi. Jalaluddin Rumi dalam sebuah syairnya mengungkapkan:

'Apa yang mesti dilakukan, hai kaum Muslim!

Aku tidak kenal diriku sendiri.

Aku bukan seorang Kristen, juga bukan Yahudi, bukan Jabr, bukan pula seorang Muslim.

Aku bukanlah Timur, bukan Barat, bukan samudra, bukan pula lautan.

Aku bukan bumi, bukan air, bukan udara, bukan pula api.

Aku bukan debu, bukan eksistensi, bukan pula entitas.

Aku bukan orang India, bukan China, bukan Bulgaria, bukan pula Saqsin.

*Aku bukan kerajaan Irak, bukan pula negeri Khurasan.
Aku bukan dunia ini, bukan akan datang, bukan surga,
bukan pula neraka.
Aku bukan Adam, bukan Hawa, bukan taman Eden, bu-
kan pula malaikat Ridwan.
Aku tak bertempat, tak berbentuk.
Jasadku tak memiliki ruh, Aku hanya memiliki ruh Sang
Pencinta'.⁵¹*

Rumi seakan memberikan pemahaman tentang gambaran dunia, yang pada dasarnya adalah memiliki kedudukan yang sama di mata Tuhan. Penamaan yang tampak merupakan realitas sejati dari Yang Maha Ada, yaitu Tuhan, walaupun penamaan dan penampakan tersebut berbeda-beda. Perbedaan tersebut hanyalah perbedaan artifisial dalam arti semu dan tidak kekal (*nisbi*). Bahkan lebih jauh Rumi memberikan ilustrasi apik terkait dengan pemaknaan substansial dari keanekaragaman di dunia ini. Di mana Rumi menganggap bahwa munculnya dunia ini sebagai akibat dari terjalinnya cinta di antara makhluk yang ada, tanpa cinta dunia seakan tak ada. Oleh karena itu, Rumi melihat bahwa agama Islam adalah agama cinta—berbeda dengan pemahaman banyak kalangan yang melihat Islam hanya sebagai agama hukum. Menurut Rumi, hukum dan keadilan adalah aspek berikutnya setelah cinta. Di dalam surat al-Fatihah—merupakan surat pembuka al-Qur'an—itu sendiri yang pertama kali diajarkan adalah cinta Allah swt. yang

⁵¹ Bahri, *Tasawuf*, h. 254-255. Bandingkan dengan ungkapan-ungkapan Rumi melalui syairnya, dalam R.A. Nicholson, *The Mystic of Islam*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1975), p. 161 dan seterusnya. Juga pada Shah, *Mahkota Sufi*, h. 32-33.

bersifat *Rahman* (cinta kreatif) dan *Rahim* (cinta pamaaf). Kemudian setelah itu Allah mendeklarasikan tentang hukum dan keadilan. Terkait dengan ini, Rumi melanjutkan bahwa motif Allah swt. menciptakan alam adalah cinta, dan cintalah yang menggerakkan alam semesta ini. Dengan kata lain, cinta merupakan landasan dari kehidupan ini.⁵²

Konsep cinta Rumi di atas secara spiritual dan substansial mengandung pemahaman bahwa cinta dalam pandangan sufi telah melampaui batas-batas agama, etnis, suku, tradisi, dan budaya. Perbedaan-perbedaan tersebut tidaklah penting untuk diperdebatkan, namun penting untuk dijadikan bahan dalam mencari titik temu atas dasar cinta. Sebab dengan cinta semua persoalan dapat dibicarakan dan pertemukan dengan hati yang jernih dan tanpa ada prasangka apapun. Dengan cinta kebersamaan dapat dibangun untuk meraih cita-cita luhur.

Oleh karena itu, para sufi melihat ada dua macam cinta sebagai bentuk penghayatan kepada sesama, yaitu *pertama*, cinta yang bersifat lahir (*'isyq al-majazi*), yaitu cinta kepada sesama manusia, hewan, flora, dan lingkungan hidup pada umumnya. *Kedua*, cinta yang bersifat batini (*'isyq al-haqiqi*), yaitu cinta kepada Tuhan. Cinta kepada sesama manusia dan makhluk Tuhan lainnya merupakan 'tangga' untuk sampai kepada cinta Tuhan (*mahabatullah*). Dengan ungkapan berbeda, manusia tidak akan dapat sampai kepada cinta Tuhan selama belum dapat mencintai sesama ma-

⁵² Lihat Mun'im A. Sirry (ed.), *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004), h. 232-233.

nusia dan makhluk Allah lainnya. Model cinta inilah yang kemudian mengesampingkan batas-batas suku, ras, gender, agama, tradisi dan budaya.⁵³

Berbeda dengan Rumi di atas, Abdul Karim al-Jili, sufi yang hidup di ujung abad ke-14 dan awal abad ke-15 M. memiliki pandangan esoteris yang sangat jelas dalam melihat fenomena kebinekaan dan keberagaman di dunia ini. Al-Jili melihat hakikat keberagaman tidak hanya secara substantif namun juga secara ontologis. Al-Jili melihat bahwa hakikat keberagaman adalah pengabdian kepada Tuhan, dan semua pemeluk agama, atau seluruh makhluk-Nya adalah hamba Tuhan (*'abdullah*), kendati dalam corak yang beraneka. Keanekaan itu sebenarnya secara ontologis adalah akibat dari *tajalli* (pengungkapan diri) Tuhan melalui *asma* (nama-nama) dan sifat-sifat-Nya yang mewujud dalam bentuk yang beragam (bineka). Oleh karena itu, agama-agama akan selalu abadi selama Tuhan masih mengungkapkan diri-Nya melalui wadah alam semesta.⁵⁴ Dengan demikian, al-Jili melihat agama bukan dari sisi penampilan lahiriahnya yang muncul dalam aneka ragam cara dan bentuk ibadah. Akan tetapi al-Jili melihat keberagaman manusia dari sisi substansinya, bahwa segenap makhluk adalah hamba Tuhan, dan akan kembali kepada-Nya.⁵⁵ Konsepsi al-Jili tentang hakikat keberagaman ini sesuai dengan apa yang dijelaskan oleh Allah swt. dalam al-Qur'an Surat al-Dzariyat: 56: *'Tidak Aku ciptakan jin dan manusia melainkan untuk*

⁵³ Sirry, *Fiqih lintas Agama*, h. 232.

⁵⁴ Ali, *Sufisme dan Pluralisme*, h. 44.

⁵⁵ *Ibid.*, h. 45.

mengabdikan kepada-Ku. Demikian juga terkait dengan ekspresi ritual ibadah dengan bentuk yang beraneka, yaitu dalam al-Qur'an Surat al-Isra': *'Dan tak ada suatu pun melainkan bertasbih memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka'*.

Tokoh lain yang memiliki pandangan multikultural dan kebinekaan adalah Abu Mansur al-Hallaj (w. 922). Dikisahkan, suatu ketika Abdullah ibn Tahir al-Azda bercerita: 'Aku bertengkar dengan orang Yahudi di Pasar Baghdad dan terlontar dari mulutku kata-kata: 'Hai anjing!' secara kebetulan ketika itu lewatlah al-Hallaj dan melihat kepadaku dengan geram penuh amarah, lalu ia berkata: 'Jangan membawa anjing-anjingmu'. Lalu ia cepat-cepat pergi. Setelah selesai bertengkar, aku mencari al-Hallaj. Ternyata ia menyambut kedatanganku dengan baik. Kusampaikan kepadanya alasan pertengkaranku. Kemudian ia berkata: 'Hai Anakku, semua agama milik Allah. Dia telah menetapkan agama bagi setiap kelompok, dan mereka tidak memiliki kemampuan untuk memilih, melainkan telah dipikirkan untuknya. Karena itu, barang siapa menyalahkan apa yang dianut golongan itu, berarti ia telah menghukum golongan tersebut memeluk agama atas upayanya sendiri. Ketahuilah! Agama-agama: Yahudi, Nasrani, Islam, dan sebagainya adalah julukan yang berbeda-beda dan nama yang berubah-ubah, padahal tujuannya tidak berbeda apalagi beraneka'.⁵⁶

Selain al-Hallaj, sufi lainnya yang memiliki pandangan kebinekaan adalah Muhy al-Din ibn 'Arabi (w. 638 H/1240

⁵⁶ Bahri, *Tasawuf*, h. 251.

M). Ia memiliki pandangan sama dengan tokoh-tokoh yang disebut sebelumnya, namun dengan ungkapan yang berbeda. Pandangannya tergambar dalam teori tentang 'Tuhan kepercayaan (*Ilah al-mu'taqad*)', yang disebut juga 'Tuhan dalam kepercayaan (*al-Ilah fi al-i'tiqad*)', atau 'Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan (*al-Haqq al-makhlūq al-i'tiqad*)'. 'Tuhan kepercayaan' adalah Tuhan dalam pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti ini bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi Tuhan ciptaan manusia, yaitu Tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu 'dimasukkan' atau 'ditempatkan' oleh manusia dalam kepercayaannya. 'Bentuk, gambar atau wajah' Tuhan seperti itu ditentukan atau diwarnai oleh manusia yang memiliki kepercayaan kepada-Nya. 'Apa yang diketahui' diwarnai oleh 'yang mengetahui'. Hal ini sebagaimana kata al-Junaid, 'warna air adalah warna bejana yang ditempatinya (*lawn al-mā' lawn ind'ihī*)'. Oleh karena itu, Tuhan berkata: 'Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang-Ku (*Ana 'inda dzanni 'abdi bi*)'. Artinya, Tuhan disangka, bukan diketahui.

Pengetahuan yang benar tentang Tuhan menurut Ibn 'Arabi adalah, pengetahuan yang tidak terikat oleh bentuk kepercayaan atau agama tertentu. Itulah pengetahuan yang dimiliki oleh para sufi. Oleh karena itu, para sufi tidak pernah menolak Tuhan dalam kepercayaan, sekte, aliran, atau agama apapun. Ini artinya, bahwa Tuhan bagi para sufi, dalam semua kepercayaan, sekte, aliran, atau agama, adalah

satu dan sama. Ibn 'Arabi mengatakan: 'Barang siapa membebaskan Tuhan dari pembatasan, tidak akan mengingkari-Nya dan mengakui-Nya dalam setiap bentuk tempat Dia mengubah diri-Nya'.⁵⁷ Dari sini terlihat bahwa pandangan Ibnu 'Arabi menekankan akan pentingnya kebinekaan dalam kehidupan, di mana ummat manusia adalah satu, yakni semua menjadi hamba Tuhan yang Maha Satu pula. Tujuan utama dari pengabdian itu adalah Tuhan itu sendiri, bukan yang lain. Yang berbeda adalah bentuk ibadah dan ekspresi yang ditunjukkan, dan yang demikian itu tidak akan dapat mengubah esensi dari pengabdianya kepada Tuhan, apakah itu Islam, Yahudi, Kristen, Hindu maupun Budha. Pada konteks ini, Ibnu 'Arabi mengatakan:

'Sesungguhnya hatiku menerima segala citra:
Padang hijau anak gembala atau biara pendeta Nasara
Kuil pemuja arca, Ka'bah orang tawaf
Papan Taurat atau lembaran al-Qur'an
Agamaku adalah agama cinta, ke mana pun menghadap
Kendaraannya, cinta itulah agamamku dan keyakinananku'.⁵⁸

Masih banyak tokoh sufi yang memiliki pandangan kebinekaan dan inklusif—sebagaimana tokoh-tokoh sufi disebut di atas— antara lain adalah Dara Shikoh (1615-1659), seorang sufi dari Tarekat Qadiriyyah, yang menjembatani jurang pemisah antara Islam dan Hinduisme. Karya-karya terjemahannya adalah Bhagavad-Gita, Yoga Vasishtha, dan Uphanishad, merupakan sumbangan yang amat berharga

⁵⁷ *Ibid.*, h. 255-256.

⁵⁸ Lihat Ali, *Sufisme dan Pluralisme*, h. 46.

bagi pengembangan kajian spiritualitas dan filsafat Hindu di kemudian hari. Di antara terjemahan itu yang terpenting adalah terjemahan Upanishad. Menurut Dara Shikoh, bahwa ‘semua kitab suci, termasuk Weda berasal dari satu sumber, bahwa kitab-kitab suci itu merupakan suatu komentar terhadap satu sama lain, dan bahwa kedatangan Islam tidak membatalkan kebenaran keagamaan yang terkandung di dalam Weda atau menggantikan pencapaian-pencapaian orang-orang Hindu’.⁵⁹

Selain itu, ada juga tokoh sufi seperti: Hazrat Inayat Khan (1882-1927), yang mendapat latihan di tarekat-tarekat Chistiyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyyah, dan Suhrawardiyyah. Beliau telah melakukan pengembaraan spiritual yang sangat jauh dengan masuk ke dalam jantung agama-agama lain. Menurut Inayat Khan —sebagaimana dikutip Mun'im Sirry—, semua agama adalah sama karena mengajarkan esensi yang satu, yaitu percaya kepada satu Tuhan dan satu kebenaran. Dia memberikan perumpamaan yang sangat jelas mengenai hakikat dan esensi agama dengan mengatakan:

‘Agama-agama banyak yang berbeda satu sama lain, tetapi hanya dalam bentuk, seperti air yang selalu merupakan unsur yang sama dan tak berbentuk: ia hanya mengambil bentuk saluran atau bejana yang menahannya dan yang digunakannya untuk tempatnya. Jadi air mengubah namanya kepada sungai, danau, laut, arus, atau kolam; dan ia sama dengan agama: kebenaran esensial adalah satu, tetapi aspek-aspeknya berbeda. Orang-orang yang berkelahi karena bentuk-bentuk luar akan terus-menerus berkelahi, tetapi

⁵⁹ Sirry, *Fiqih Lintas Agama*, h. 236.

orang-orang yang mengakui kebenaran batini tidak akan berselisih dan dengan demikian akan mampu mengharmoniskan orang-orang dari semua agama’.

Inayat Khan melihat bahwa nama-nama agama dengan berbagai bentuknya hanyalah simbol. Demikian juga nama-nama kitab yang diberikan kepada agama mana pun — Islam, Kristen, Hindu, Budha, dan lain-lain—, sebab semua kitab yang dimiliki oleh agama-agama itu pada hakikatnya bersumber dari yang satu dan sama, yaitu Tuhan itu sendiri. Karena itu, Inayat Khan memelopori gerakan sufi di Perancis dengan melibatkan semua kelompok agama.⁶⁰

Ada juga sufi Bawa Muhaiyaddeen, seorang sufi dari Sri Lanka. Pandangannya yang menarik adalah, bahwa agama apapun selain Islam pada hakikatnya adalah Islam, sejauh agama itu mengajarkan iman kepada satu Tuhan, meskipun secara formal tidak disebut dengan kata ‘Islam’. Dia berkata: ‘Kebenaran adalah satu dan Islam adalah satu. Ia tidak menunjukkan pilihan kepada agama, sekte, ras, atau suku tertentu’. Menurut Muhaiyaddeen, ‘kebenaran adalah Allah itu sendiri’.⁶¹ Lebih lanjut dia mengatakan manusia pada dasarnya adalah satu, karena semuanya merupakan keturunan Adam. Menurutnya, semua kitab suci —Injil, Purana Hindu, Zend Avesta, Taurat, dan al-Qur’an— berisikan firman agung yang diwahyukan kepada para nabi-Nya. Jika kita memandang kitab-kitab suci itu dari luar, maka kita hanya melihat sebuah buku, tak lebih dari itu. Jika kita melihat dari dalam sampulnya, maka kita akan melihat hala-

⁶⁰ *Ibid.*, h. 236-237.

⁶¹ Bahri, *Tasawuf*, h. 258-260.

man-halaman, huruf-huruf, kata-kata, kalimat-kalimat, dan cerita-cerita. Tetapi jika kita melihat sisi (isi) kedalaman batinnya, maka kita akan menemukan Allah, firman-firman Allah, tugas-tugas para Nabi, perintah-perintah, kekuatan dan cahaya.⁶²

Dengan demikian, para sufi tersebut melihat dari sisi substansinya, bukan melihat pada sisi lahir (kulitnya). Isi dianggapnya sebagai sesuatu yang lebih penting dibanding dengan sampul (kulit)nya. Oleh karena itu, bagi sufi, beragama dengan mengandalkan teks semata tidaklah memiliki makna yang sebenarnya sebelum mengerti dan memahami makna tersirat di dalam teks-teks agama itu sendiri dan di-dialogkan dengan kondisi riil di tengah masyarakat dengan berbagai kultur sosial, strata, dan karakteristik perbedaan lainnya. Itulah yang kemudian menjadikan para sufi berada pada posisi yang lebih pluralis-inklusif dibanding dengan kaum *fugaha* (ahli fiqh) dan *mutakallimun* (ahli kalam) —yang hampir selalu mengutamakan teks lahir dibanding pemahaman substansialnya pada argumen-argumen keagamaannya. Tidak berlebihan jika ada yang berpendapat, bahwa jikalau ingin belajar tentang pluralisme agama, penghargaan atas perbedaan, konsepsi harmonisasi antar umat beragama, maka belajarlah kepada para sufi masa lampau. Sebab mereka yang memiliki literatur lebih lengkap terkait dengan pemahaman atas kebinekaan (keberbedaan) di dunia ini.

⁶² Sirry, *Fiqh Lintas Agama*, h. 231.

D. Universalisme Islam dalam Konteks Kebinekaan Indonesia

Islam, sesuai dengan namanya adalah derivasi dari kata Arab. Kata tersebut bisa *Islam*, *salam*, *salm*, atau pun *silmi*, semuanya berasal dari kata yang sama, yaitu *s-l-m* (س ل م), namun memiliki konotasi makna yang berbeda. Kata *salam* (سلام) mempunyai makna ‘perdamaian’⁶³ dan ‘berserah diri’.⁶⁴ Kata *salm* (سلم) juga mempunyai makna ‘perdamaian’.⁶⁵ Begitu juga kata *silmi* (سلم) mempunyai makna ‘masuk agama Islam’.⁶⁶ Ada juga kata *salam* (سلام) yang memiliki makna ‘ucapan salam’.⁶⁷ Di samping itu, ada juga yang mengartikan Islam dengan ‘ketundukan’ atau ‘kepasrahan’.⁶⁸

Makna terakhir sesuai dengan makna Islam yang diberikan oleh al-Jurjani, yang mengatakan bahwa Islam adalah *al-khudlu’ wa al-inqiyadl lima akhbbara bihi al-Rasul saw.*,⁶⁹ yaitu tunduk dan patuh terhadap apa yang disampaikan Muhammad saw. Dengan ketundukan dan kepatuhan itu, sebagaimana telah disinggung di atas, akan terwujudlah kedamaian dan kesejahteraan, baik di dunia maupun di akhirat. Tunduk dan patuh terhadap apa pun yang disampaikan Muhammad saw. berarti tunduk dan patuh kepada Allah swt. Karena Muhammad saw. adalah pengemban dan penyampai misi Allah swt. itu sendiri, yang terformulasikan

⁶³ Ungkapan ini bisa dilihat pada QS. al-Nisa’: 90-91.

⁶⁴ Lihat QS. al-Nahl: 28 dan 87; al-Zumar: 29.

⁶⁵ QS. al-Anfal: 61, Surat Muhammad: 35.

⁶⁶ Baca QS. al-Baqarah: 208.

⁶⁷ Baca QS. al-Nisa’: 94; al-An’am: 54; al-A’raf: 46.

⁶⁸ Lihat QS. al-Baqarah: 131 dan 132.

⁶⁹ Al-Jurjani, *al-Tarifat*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1988), h. 23.

ke dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Di mana di dalamnya terdapat petunjuk-petunjuk dan aturan-aturan agama. Dalam kaitan ini, Harun Nasution⁷⁰ ikut memberikan komentar, bahwa Islam sebagai ajaran-ajaran yang diwahyukan Tuhan kepada manusia melalui Rasulullah saw.

Dengan demikian, tuntutan untuk selalu aktif dan terarah dalam hidup dan kehidupan manusia adalah merupakan cermin dari kehidupan Muslim sejati. Karena pada dasarnya Muslim sejati adalah Muslim yang senantiasa tunduk dan patuh kepada aturan-aturan Tuhan. Jadi, ketundukan di sini adalah ketundukan dan kepatuhan yang sebenar-benarnya, karena didorong dan digerakkan oleh kesadaran batin yang terisi iman kepada Allah swt.

Dari penjelasan di atas, dapat ditarik pengertian bahwa substansi dari ajaran agama (Arab: *al-din*, secara harfiah antara lain berarti 'ketundukan, kepatuhan atau ketaatan') adalah adanya sikap pasrah kepada Tuhan (*al-Islam*). Maka tidak ada agama apa pun tanpa sikap tersebut, yaitu keagamaan tanpa sikap kepasrahan kepada Tuhan adalah tidak sejati.⁷¹ Sikap pasrah kepada Tuhan tidak saja merupakan ajaran Tuhan kepada hamba-Nya, tetapi ia diajarkan oleh-Nya dengan disangkutkan kepada alam manusia itu sendiri. Dengan kata lain, ia diajarkan sebagai pemenuhan alam manusia, sehingga pertumbuhan perwujudannya pada manu-

⁷⁰ Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya II*, (Jakarta: UI Press, 1979), h. 24

⁷¹ Inilah antara lain makna penegasan dalam QS. Ali Imran: 19: 'Sesungguhnya agama di sisi Allah ialah al-Islam', dan ayat: 85: 'Barang siapa menuntut agama selain al-Islam, maka dirinya tidak akan diterima, dan di akhirat ia akan termasuk mereka yang merugi'.

sia selalu bersifat dari dalam, tidak tumbuh, apalagi dipaksakan dari luar.⁷² Sikap keagamaan hasil paksaan dari luar adalah tidak otentik, karena kehilangan dimensinya yang paling mendasar dan mendalam, yaitu kemurnian atau keikhlasan⁷³ itu sendiri.

Karena prinsip-prinsip itulah, maka secara esensial semua agama yang benar pada hakikatnya adalah '*al-Islam*', yakni semuanya mengajarkan sikap pasrah kepada Sang Khaliq, Sang Maha Pencipta, yaitu Tuhan Yang Maha Esa. Oleh karena itu, dari sisi ini, agama apa pun yang mendahului Islam juga dikatakan '*al-Islam*', karena mengajarkan kepasrahan dan ketaatan kepada Tuhan. Adapun Islam yang dibawa Nabi Muhammad saw. oleh Nurcholish Madjid dianggap sebagai kontinuitas dari agama-agama terdahulu. Walaupun begitu, Islam yang dibawa Nabi saw. masih tetap dianggap sebagai '*al-Islam par excellence*'. Dalam kaitan ini, Abdullah Yusuf Ali memberi penegasan berikut:

'Sikap seorang Muslim jelas. Seorang Muslim tidak mengaku mempunyai agama yang khas untuk dirinya. Islam bukanlah sebuah sekte atau agama etnis. Dalam pandangannya, semua agama adalah satu (sama), karena kebenaran adalah satu (sama). Ia adalah agama yang diajarkan oleh semua Nabi terdahulu. Ia adalah kebenaran kepada suatu kesadaran tentang adanya

⁷² Inilah salah satu makna firman Allah QS. Al-Baqarah: 256 disebutkan: 'Tidak boleh ada paksaan dalam agama, (sebab) yang benar sungguh jelas berbeda dari yang palsu'. Jadi, manusia secara tidak langsung diberi kebebasan untuk memahami dan mempertimbangkan sendiri.

⁷³ Karena itu, iman seorang yang ikut-ikutan (*iman al-muqallid*) menjadi masalah dalam ilmu kalam, yaitu sah atau tidak. Dalam QS. Al-Araf: 36 diingatkan: 'Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang engkau tidak memahaminya. Sebab sesungguhnya pendengaran, penglihatan, dan hati, itu semuanya akan diminta pertanggungjawaban'.

Kehendak dan Rencana Tuhan, serta sikap pasrah suka rela (dengan senang hati) kepada Kehendak dan Rencana itu. kalau seseorang menghendaki agama selain sikap itu, ia tidak sejati (palsu) kepada hakekat dirinya sendiri, sebagaimana ia tidak sejati kepada Kehendak dan Rencana Tuhan. Orang serupa itu tidak bisa diharapkan mendapatkan petunjuk, sebab ia dengan sengaja telah menolak petunjuk itu'.⁷⁴

Penegasan Abdullah Yusuf Ali dan Nurcholish Madjid di atas mengingatkan kembali kepada penulis ketika mengikuti kuliah S-2 bersama Harun Nasution di IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (1998). Kami pernah bertanya kepadanya tentang esensi dan eksistensi agama Islam. Beliau menjelaskan, diawali dengan mengutip satu ayat dalam surat Ali Imran: 19: ان الدين عند الله الإسلام (Sesungguhnya Agama —yang diridhai— di sisi Allah adalah *al-Islam*). Beliau menjelaskan, *al-Islam* di dalam ayat tersebut, adalah tidak terbatas pada agama Islam yang di bawa oleh Nabi saw. saja, namun menyangkut agama-agama tauhid yang datang sebelumnya. Karena agama-agama tersebut juga mengajarkan kebenaran tunggal, yang diwujudkan dengan ketundukan dan ketaatan kepada Tuhan Yang Maha Esa, sama sebagaimana yang diajarkan Islam yang dibawa Nabi saw.

Dengan demikian, yang berhak mendapat sebutan *al-Islam* pada dasarnya bukan hanya Islam yang dibawa Nabi saw. saja, namun juga agama-agama sebelumnya, seperti Yahudi dan Nasrani. Namun secara jelas dan harfiah ditutur-

⁷⁴ Lihat 'Abdullah Yusuf 'Ali, *The Meaning of The Holy Qur'an*, (Brentwood, Maryland, U.S.A: Amana Corporation, 1991), p. 150, Catatan 418; Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 427-428.

kan al-Qur'an bahwa pertamakali menyadari al-Islam atau sikap pasrah kepada Tuhan adalah Nabi Nuh as.,⁷⁵ kemudian kesadaran tersebut tumbuh dengan kuat dan tegas pada Nabi Ibrahim as. Di sini Ibrahim juga diperintahkan untuk 'ber-Islam'.⁷⁶ Ajaran pasrah kepada Tuhan itu kemudian diwasiatkan Ibrahim kepada keturunannya.⁷⁷ Salah satu garis keturunan itu ialah Nabi Ya'kub atau Isra'il (artinya hamba Allah) dari jurusan Nabi Ishaq, salah seorang putra Ibrahim. Wasiat-wasiat tersebut selanjutnya menjadi dasar agama-agama Isra'il, –yang sampai sekarang masih bertahan, yaitu agama Yahudi dan Nasrani (kristen).⁷⁸

⁷⁵ Lihat QS. Yunus: 71-72, yang berbunyi: 'Dan bacakanlah kepada mereka (wahai Muhammad) perihal Nabi Nuh, ketika ia berkata kepada kaumnya: 'Wahai kaumku! Sekiranya kedudukan aku dalam kalangan kamu, dan peringatan yang aku berikan kepada kamu dengan ayat-ayat keterangan Allah itu, menjadi keberatan kepada kamu, maka (buatlah apa yang hendak kamu buat, karena) kepada Allah jualah aku berserah diri. Oleh karena itu, tetapkanlah rencana kamu beserta sekutu-sekutu kamu untuk melakukan rancangan jahat kamu terhadapku; kemudian janganlah hendaknya rancangan jahat kamu itu, kamu jalankan secara tersembunyi (tetapi biarlah terbuka); sesudah itu bertindaklah terus terhadapku dan janganlah kamu tunggu-tunggu lagi'. 'Oleh karena itu, jika kamu berpaling membelakangkan peringatanku, maka tidaklah menjadi hal kepadaku, karena aku tidak meminta sebarang balasan daripada kamu (mengenai ajaran agama Allah yang aku sampaikan itu); balasanku hanyalah dari Allah semata-mata (sama halnya kamu beriman ataupun kamu ingkar); dan aku pula diperintahkan supaya menjadi dari orang-orang Islam (yang berserah diri bulat-bulat kepada Allah) (*al-muslimun*)'.

⁷⁶ Perhatikan QS. Al-Baqarah: 131, yang berbunyi: '(Ingatlah) ketika Tuhannya (yakni, Tuhan Nabi Ibrahim) berfirman kepadanya: 'Serahkanlah diri (*aslim*)! (kepadaKu wahai Ibrahim)! Nabi Ibrahim menjawab: 'Aku serahkan diri (tunduk taat) (*aslamtu*) kepada Tuhan seru sekalian alam'.

⁷⁷ Terkait dengan sejarah perjalanan hidup Nabi Ibrahim untuk mengajarkan keberagamaan *hanif* kepada keturunannya, dapat dilihat pada Sirry, *Fiqh Lintas Agama*, h. 32-33.

⁷⁸ QS. al-Baqarah: 132: 'Dan Nabi Ibrahim pun berwasiat dengan agama itu kepada anak-anaknya, dan (demikian juga) Nabi Yaakub (berwasiat kepada anak-anaknya) katanya: 'Wahai anak-anakku! Sesungguhnya Allah telah memilih agama (Islam) ini menjadi agama kamu semua, maka janganlah kamu mati melainkan kamu dalam keadaan Islam (pasrah diri)'.

Sikap pasrah kepada Tuhan sebagai unsur kemanusiaan yang alami dan sejati, kesatuan kenabian dan ajaran para Nabi untuk semua umat dan bangsa, semuanya itu menjadi dasar ‘universalisme’ ajaran yang benar dan tulus, yaitu *al-Islam*. Ini pula yang mendasari adanya ‘universalisme Islam’ (dengan ‘I’ besar), yang secara historis dan sosiologis, di samping secara teologis (termuat di dalam al-Qur’an), menjadi nama ajaran *al-Islam* yang dibawa Nabi Muhammad saw. penamaan itu dibenarkan, karena ajaran Nabi Muhammad adalah ajaran pasrah kepada Tuhan (*al-Islam*) *par excellence*.⁷⁹

Dalam kaitan ini, Ibnu Taimiyah dalam *al-Jawab al-Shahih liman Baddala Din al-Masih*, menegaskan:

‘Pangkal *al-islam* adalah persaksian bahwa tidak ada suatu Tuhan apapun selain Allah, Tuhan yang sebenarnya, dan Tuhan itu mengandung makna penyembahan hanya kepada Allah semata dan meninggalkan penyembahan kepada selain Dia. Inilah *al-islam al-‘amm* (Islam umum, universal) yang Allah tidak menerima ajaran ketundukan selain dari pada-Nya’. Maka semua Nabi itu dan para pengikut mereka, seluruhnya disebut oleh Allah swt., bahwa mereka adalah orang-orang Muslim. Hal ini menjelaskan bahwa firman Allah swt, ‘*Barang siapa menganut suatu din selain al-Islam, maka tidak akan diterima daripadanya al-din dan di akhirat dia termasuk orang yang merugi*’ (Qs. 3: 85), dan juga firman Allah, ‘*Sesungguhnya al-din di sisi Allah ialah al-islam*’ (Qs.3: 19) tidaklah khusus tentang orang-orang (masyarakat) yang kepada mereka Nabi Muhammad saw. diutus, melainkan hal itu merupakan suatu hukum umum (*hukm al-‘amm*, ketentuan universal) tentang manusia masa lalu dan manusia kemudian’.⁸⁰

⁷⁹ Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 438.

⁸⁰ Lihat Sirry, *Fiqh Lintas Agama*, h. 41-42.

Dengan demikian jelaslah, bahwa nama 'Islam' bukanlah nama yang lahir berdasarkan nama tempat (seperti, misalnya, 'Agama Hindu' karena muncul di India, Hindia atau Hindustan, yaitu lembah atau seberang sungai Indus). Juga bukan berdasarkan kebangsaan, kesukuan, atau dinasti (seperti, misalnya, 'Agama Yahudi' karena tumbuh di kalangan bangsa, suku atau dinasti Yehuda atau Yuda). Juga bukan berdasarkan nama tokoh pendirinya (seperti, misalnya, 'Agama Budha' karena tokoh yang mendirikannya adalah Siddarta Budha Gautama, dan 'Agama Masehi' atau 'Kristen' karena tokoh yang mendirikannya adalah Nabi Isa atau Yesus yang bergelar al-Masih atau Kristus). Nama 'Islam' juga tidak dibuat berdasarkan nama tempat kelahiran tokoh yang mendirikan, seperti, 'Agama Nasrani' yang berdasarkan tempat kelahiran Nabi Isa, yaitu Nazareth di Palestina.⁸¹

Dalam kaitan ini, Wilfred Cantwell Smith menyatakan: 'Jadi, dunia Islam dengan tegas dan jelas menyadari apa yang disebut agama, dan selalu merasa yakin tentang apa yang harus disebut agama itu, sebagai satu di antara banyak yang lain, tapi khusus untuk agamanya sendiri (Islam), nama itu demikian diberikan oleh Tuhan'.⁸²

Islam adalah menjadi agama terakhir yang bukan hanya sekadar nama, tapi tumbuh dan berkembang sesuai hakikat dan inti dari Islam itu sendiri, yaitu 'pasrah, tunduk dan patuh' kepada segala titah Tuhan semesta alam (*al-Islam*).

⁸¹ Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 440.

⁸² Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, (New York: The New American Library of the World Literature, 1964), h. 75. Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban*, h. 441.

Inilah yang kemudian membawa *impulse* 'universalisme', sebagai bukti atas misi Islam itu sebagai agama yang selalu memberikan rahmat bagi seluruh kosmos (*rahmatan li al-'alamin*). Yang selanjutnya bisa memancar dalam kawasan kulturalnya yang berwatak kosmopolit.

Hal ini diakui oleh Marcel A. Boisard, dengan mengatakan bahwa sebagai agama dan sistem sosial, universalisme Islam dapat dibuktikan dari empat segi. Yakni segi metafisik, segi agama, segi sosiologi, dan segi politik. Empat segi di atas tidak akan menimbulkan konsep yang sangat berbeda, karena semuanya berasal dari satu sumber.⁸³ Konsepsi universalisme di dalam Islam telah lama menyejarah, khususnya dalam kajian hukum Islam *al-kutub al-fiqhiyah* kuno. Di sini ada lima jaminan dasar sebagai bentuk konkrit dari universalisme Islam itu, yaitu: (1) keselamatan fisik warga masyarakat dari tindakan badani di luar ketentuan hukum (*hifdz al-nafs*); (2) keselamatan keyakinan agama masing-masing, tanpa ada paksaan untuk berpindah agama (*hifdz al-din*); (3) keselamatan keluarga dan keturunan (*hifdz al-nasl*); (4) keselamatan harta benda dan milik pribadi dari gangguan atau pengusuran di luar prosedur hukum (*hifdz al-mal*); dan (5) keselamatan hak milik dan profesi (*hifdz al-aqli*).⁸⁴

Kelima jaminan tersebut merupakan jaminan terhadap hak-hak dasar setiap individu maupun kelompok. Islam

⁸³ Lihat Marcel A. Boisard, *Humanisme dalam Islam*, Terj. M. Rasyidi, (Jakarta: Bulan Bintang, 1980), h. 183.

⁸⁴ Lihat Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007), h. 4-5.

sangat menghargai dan menghormati akan hak-hak tersebut. Oleh karena itu, konsekuensi dari pernyataan ini adalah siapa pun baik atas nama pribadi maupun kelompok, jika ada pihak-pihak yang mengganggu, mengusik, atau bahkan merampasnya di antara kelima jaminan dasar tersebut tanpa ada alasan yang dibenarkan, maka siapa pun diperbolehkan untuk mempertahankan hingga titik darah penghabisan. Kalaupun terdapat individu yang mengalami kematian, maka matinya pun dianggap sebagai *jihad* di jalan Allah, dan dia dianggap sebagai *syahid* (orang yang mendapatkan jaminan masuk surga). Di sinilah Islam sangat menjunjung tinggi nilai-nilai universalisme tadi.

Pandangan seperti ini, membawa kepada konsep kemanusiaan yang satu dan sama. Karena sudah jelas bahwa unsur yang bersifat kemanusiaan semata-mata merupakan titik pusat dari segala analisa tentang universalisme Islam. Sifat keagamaan adalah universalis, karena sifat itu mempersiapkan manusia kepada masa selanjutnya yang transenden-tal dan abadi. Bersamaan dengan itu, iman kepada Tuhan Yang Maha Tunggal dan universal bisa mendorong akan hapusnya segala prinsip etnik atau perasaan kebangsaan.⁸⁵

Oleh karena itu, di masa sekarang ini, masyarakat harus bersedia hidup melampaui sekat etnis, budaya, dan agama. Untuk menyelenggarakan kehidupan yang harmonis, masyarakat dituntut mampu menghadapi realitas ke-binekaan (*pluralism*).⁸⁶

⁸⁵ Boisard, *Humanisme dalam Islam*, h. 192.

⁸⁶ Kata '*Pluralisme*' berasal dari bahasa Latin, '*Plures*' yang berarti beberapa (*several*) dengan implikasi keragaman dan perbedaan, dari pada beberapa (*many*), homogen. Lihat Nurcholish Madjid, 'Pluralisme Agama di Indonesia' dalam '*Ulumul Qur'an*, IV (3), 1995, h. 62-68.

Konsep *pluralism* ini sudah menjadi filosofi ketatanegaraan masyarakat dunia sekarang. Sekalipun setiap negara memiliki berbagai idiom politik, mulai dari *composite society*, *culture pluralism*, *melting pot community*, sampai *bineka tunggal ika*. Semua itu mengacu pada satu makna, yaitu 'pengakuan terhadap keberadaan pluralisme'.⁸⁷

Pluralisme sebagai sebuah kenyataan hidup mestinya dibiarkan berdinamika sesuai dengan zamannya. Zaman barangkali terus mengalami perubahan, namun pluralisme tidak akan pernah berubah, bahkan mungkin saja mengalami perkembangan. Oleh karena itu bagaimana nilai-nilai pluralisme yang berkembang dan tumbuh di tengah masyarakat tersebut dapat dimanaj dengan baik dan penuh tanggungjawab, sehingga potensi yang terpendam di dalamnya dapat dijadikan alat/media untuk melakukan kegiatan-kegiatan positif dalam pengembangan kualitas hidup dan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Bukan sebaliknya, justru dijadikan alat/media propaganda untuk mebenarkan salah satu pihak dan menyalahkan pihak lain. Bahkan hingga upaya penyesatan, *takfiri* (mengkafirkan) oleh pihak satu kepada lainnya dikarenakan ada ketidaksepahaman. Inilah yang menjadi problem besar bangsa yang pluralistik seperti Indonesia saat ini. Sebab sikap seperti ini mudah sekali ter-

⁸⁷ Istilah yang berbeda tersebut hakikatnya mendukung makna yang sama, *Pluralism*, dan perbedaan dimaksud terjadi karena perbedaan negara yang menerapkan prinsip tadi. Amerika Serikat biasanya menggunakan sebutan *melting pot society*, Kanada menggunakan *multi culturalism community*, India menggunakan *composite society*, dan Indonesia menggunakan *Bhinneka Tunggal Ika*. Lihat Thoha Hamim, 'Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama' dalam *FORMA*, (Surabaya: Majalah Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2001), Edisi XXVI, h. 2.

sulut bahkan dapat muncul setiap saat manakala nilai-nilai pluralisme tidak dipahami dengan baik oleh warga bangsa.

Tradisi yang sudah mendarah daging pada masyarakat Indonesia, bahkan sudah dianggap sebagai jatidiri/karakter masyarakat Indonesia adalah suka bergotong-royong, tepo seliro, suka menolong dan membantu, saling tegur sapa, dan lain-lain, tanpa melihat perbedaan yang ada baik agama, kepercayaan, etnis, suku, budaya, tradisi, maupun antar golongan; merupakan modal utama dalam membangun bangsa ini. Nilai-nilai plural dan universal inilah yang mestinya dipertahankan dan terus diimplementasikan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara.

E. Kebinekaan Indonesia adalah *Sunnatullah*

Bhinneka Tunggal Ika adalah semboyan/motto bangsa Indonesia. Pancasila merupakan lambang dan ideologi bangsa Indonesia. Sedangkan Bhinneka Tunggal Ika itu terdapat pada lambang Negara Indonesia, yaitu Pancasila. Ketika disebut Pancasila dalam berbagai kesempatan, maka semboyan Bhinneka Tunggal Ika akan selalu mengiringinya, demikian juga sebaliknya. Oleh karena itu keduanya –Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika— bagaikan dua sisi mata uang yang tidak dapat dipisahkan antar keduanya. Bhnineka Tunggal Ika dapat derivasikan ke dalam tiga kata, yaitu ‘bhinneka’ yang berarti ‘beraneka ragam (berbeda-beda)’. Kata ‘neka’ dalam bahasa Sansekerta berarti ‘macam’, dan menjadi pembentuk kata ‘aneka’ dalam bahasa Indonesia. Sedangkan kata ‘tunggal’ memiliki makna ‘satu’; dan

kata 'ika' berarti 'itu'. Secara harfiah, Bhinneka Tunggal Ika dapat diartikan 'beraneka satu itu'; yang memiliki pengertian bahwa meskipun berbeda-beda tetapi pada hakikatnya bangsa Indonesia adalah tetap satu kesatuan yang utuh. Semboyan ini menggambarkan perihal persatuan dan kesatuan Bangsa dan Negara Republik Indonesia yang terdiri atas beraneka budaya, bahasa, ras, suku bangsa, agama, aliran/paham, dan kepercayaan.

Dalam sejarahnya yang panjang, kalimat Bhinneka Tunggal Ika diambil dari buku 'Sotasoma' karya Mpu Tantular pada masa kerajaan Majapahit (sekitar abad ke-14 M).⁸⁸ Dengan demikian, pilihan Bhinneka Tunggal Ika sebagai semboyan bangsa Indonesia merupakan proses sejarah yang panjang, dan murni hasil dari proses kulturisasi dan akulturasi dari nilai-nilai luhur yang telah dipegangi dan dijalankan oleh masyarakat Indonesia, bahkan sebelum Negara ini menjadi sebuah Negara bangsa (*nation state*) secara resmi, yaitu sejak sebelum proklamasi kemerdekaan pada tanggal 17 Agustus 1945, di mana masa itu dianggap sebagai tonggak perjalanan bangsa Indonesia sebagai bangsa yang mandiri dan berdaulat. Semboyan Bhinneka Tunggal Ika ini juga sekaligus sebagai media perekat keberagaman yang ada.

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa konsepsi dan ajaran yang terdapat pada Bhinneka Tunggal Ika sebenarnya merupakan hasil dari proses sejarah yang panjang yang di-

⁸⁸ Lihat 'Bhinneka Tunggal Ika', dari Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas, dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Bhinneka_Tunggal_Ika. Diakses tanggal 29 Pebruari 2016.

gali dari nilai-nilai luhur hidup dan kehidupan masyarakat Nusantara ini jauh sebelum Indonesia terbentuk sebagai Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Oleh karena itu, jika konsepsi dan ajaran yang terdapat pada Bhinneka Tunggal Ika ini telah mengejawantah dan terus mengalami metamorfosis dari waktu ke waktu hingga menancap pada relung hati masyarakat Indonesia, maka hal itu merupakan sesuatu yang wajar, sebab konsepsi dan ajaran tersebut telah dipahami, diajarkan, dan dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari selama berabad-abad. Dalam konteks saat ini, Bhinneka Tunggal Ika tidak hanya menjelma sebagai semboyan semata, namun lebih dari itu, yaitu menjadi semacam —jika tidak dapat disebut sebagai ideologi— paham bagi seluruh masyarakat Indonesia; dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika itu mewujudkan menjadi paham pemikiran ‘kebinekaan’⁸⁹ sebagaimana paham-paham yang saat ini telah menjamur, seperti paham/gerakan/aliran pemikiran pluralisme, multikulturalisme, moderatisme, liberalism, dan lain-lain.

Pada perkembangan selanjutnya, istilah *bineka* dipakai sebagai idiom berbangsa dan bernegara di Indonesia dengan ‘Bhinneka Tunggal Ika’. Terdapat beberapa istilah yang

⁸⁹ Perlu dicatat bahwa ‘kebhinnekaan’ di sini tidak dimaksudkan sama dengan pluralisme yang dianggap sebagai paham pemikiran yang memandang semua agama sama dan bisa dicampur aduk. Tidak jarang penganut pluralisme menafsirkan ajaran agama dalam konteks liberalisme, sedangkan kebhinnekaan di sini dimaksudkan hanya sekadar pengakuan terhadap kenyataan sosial antropologis dalam masyarakat yang menganut agama berbeda-beda. Yang dianjurkan oleh mereka yang memahami kebhinnekaan atau kemajemukan agama ialah toleransi dan hasrat untuk bersedia hidup berdampingan (*coexis*) dalam suasana komunikatif.

dipahami secara berbeda oleh beberapa negara. Perbedaan tersebut terjadi karena perbedaan negara yang menerapkan prinsip tadi. Amerika Serikat biasanya menggunakan sebutan *melting pot society*, Kanada menggunakan *multi culturalism community*, India menggunakan *composite society*, dan Indonesia menggunakan *Bhinneka Tunggal Ika*.⁹⁰

Terkait dengan hal tersebut —seperti dikutip Mujamil Qomar— Ahmad Syafii Maarif menjelaskan sebagai berikut:

‘Indonesia dengan semboyan Bhinneka Tunggal Ika adalah sebuah bangsa multi-etnis, multi-iman, dan multi-ekspresi kultural dan politik. Keberbagaman ini jika dikelola dengan baik, cerdas, dan jujur, tidak diragukan lagi pasti akan merupakan sebuah kekayaan cultural yang dahsyat. Dan itulah masa depan Indonesia yang harus kita bela dan perjuangkan dengan sungguh-sungguh, sabar, dan lapang dada. Kekayaan kultur yang dahsyat ini jangan lagi diperjuangkan untuk kepentingan yang serbaparokial dan tunamakna. Parokialisme adalah musuh depan Indonesia’.⁹¹

Dengan menyadari sepenuhnya akan kehidupan yang plural tersebut, para pendiri bangsa ini (*founding fathers*) telah meringkai pluralisme dalam lambang negara Pancasila, dengan semboyan di dalamnya, yaitu Bhinneka

⁹⁰ Lihat Thoha Hamim, ‘Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama’ dalam *FORMA*, (Surabaya: Majalah Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel, 2001), Edisi XXVI, hal. 2.

⁹¹ Lihat Mujamil Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*, (Bandung: Mizan, 2012), h. 15-16. Lihat juga Ahmad Syafii Maarif, *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*, (Bandung: Mizan bekerjasama dengan Maarif Institute, 2009), h. 246.

Tunggal Ika (berbeda-beda, tetapi tetap satu juga). Ungkapan singkat tapi sarat makna ini memiliki tujuan luhur, baik secara politis maupun sosiologis. Secara politis, ungkapan tersebut dapat dijadikan rujukan untuk senantiasa menjaga dan melestarikan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Secara sosiologis, keberagaman tersebut dapat dijadikan amunisi untuk senantiasa dapat hidup bersama-sama, bergotong royong, saling membantu, tepo seliro, dan saling membangun demi kemajuan bersama, sehingga hidup ini terasa damai dan sejahtera, sebagaimana yang menjadi cita-cita para pendiri bangsa ini dan seluruh warga bangsa.⁹²

Indonesia —sebagaimana disebutkan oleh Franz Magnis Suseno— adalah salah satu Negara yang sangat plural di dunia. Indonesia terdiri dari Sabang hingga Merauke, ribuan pulau, dengan ratusan bahasa etnis dan budaya yang dimilikinya, demikian juga dengan beragamnya agama besar di dunia yang telah eksis di Indonesia. Hal ini menunjukkan bahwa Negara Indonesia benar-benar telah menjadi Negara paling plural. Yang lebih penting lagi adalah Indonesia telah mampu hidup berdampingan secara baik. Hal ini disebabkan oleh motto yang secara nasional dimiliki oleh Indonesia, yaitu ‘*unity in diversity* (Bhinneka Tunggal Ika)’.⁹³

Bentuk NKRI dengan dasar Negara Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika sebagai pilihan final mas-

⁹² Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia*, h. 15.

⁹³ Lihat Franz Magnis Suseno, ‘The Challenge of Pluralism’, dalam Kamaruddin Amin et al. (ed.), *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia (Current Trends and Future Challenges)*, (Jakarta: Direktorat pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI. Kerjasama dengan Program Pascasarjana UIN Alauddin Makasar, 2006), h. 14.

yarakat Nusantara melalui *founding fathers* (para pendiri) negeri —hingga saat ini— bukanlah mengada-ada dan asal-asalan, bukan pula kebetulan, dan bukan hasil dari *bim salabim* (sulapan). Akan tetapi ia telah melalui proses sejarah yang sangat panjang dengan menggali segala potensi yang dimiliki oleh masyarakatnya, perdebatan sengit, dan juga tidak sedikit mengorbankan cucuran air mata dan darah masyarakat, para pendiri bangsa, para ulama dan para syuhada (pejuang). Oleh karena itu, pilihan tersebut hendaknya diapresiasi, dihargai, dan dijaga untuk tetap dilaksanakan secara konsisten dan konsekuen.

Jika sedikit menengok ke belakang mengenai sejarah perjalanan bangsa Indonesia, pada tanggal 18 Agustus 1945 —setelah Soekarno-Hatta memproklamkan kemerdekaan Indonesia— Panitia Persiapan Kemerdekaan Indonesia (PPKI) menetapkan sebuah Undang-undang Dasar 1945 yang menyatakan bahwa Indonesia berdasar atas lima prinsip dasar (yang kemudian dikenal sebagai Pancasila sejak dirumuskan Soekarno pada 1 Juni 1945); di mana sila pertama berbunyi ‘Ketuhanan Yang Maha Esa’ dan pasal 29 UUD ’45 yang menjamin kebebasan beragama, adalah momentum historis tentang pengakuan adanya kebebasan beragama dan jaminan dalam pelaksanaan keberagamaan. Keputusan ini dibikin dengan penuh kesadaran terhadap dampak yang ditimbulkan karena keputusan ini sudah didahului dengan pembicaraan yang intensif meyangkut apakah, (1) Indonesia menjadi Negara Islam atau tidak, dan (2) apakah syari’at Islam harus mengikat ummat Muslim.

Walaupun akhirnya dipilih Indonesia bukan Negara Islam dan pelaksanaan syari'at bagi umat Islam dihilangkan pada 18 Agustus 1945.⁹⁴ Keputusan ini ternyata sangat menginspirasi dan menjadi ruh dalam menegakkan Negara Indonesia sebagai Negara kesatuan hingga saat ini.

Di antara contoh yang dapat ditunjukkan terkait dengan dinamika politik dan sosiologis penerimaan Pancasila sebagai dasar Negara Indonesia adalah sebagaimana yang ditunjukkan oleh para ulama yang bernaung di dalam wadah Nahdlatul Ulama (NU), yang menetapkan bahwa kedudukan Pancasila sebagai dasar bernegara merupakan keputusan final, sebagaimana dirumuskan dalam Munas (Musyawarah Nasional) alim ulama Situbondo 1983, bahwa Pancasila merupakan kristalisasi dari nilai-nilai akidah, syari'ah, dan akhlaq Islam *Ahlussunnah wal Jama'ah*, maka pengamalan Pancasila dengan sendirinya telah merupakan pelaksanaan syari'at Islam ala *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Sebagai konsekuensi dari sikap tersebut, NU berkewajiban mengamankan pengertian yang benar tentang Pancasila, dan pengamalannya secara murni dan konsekuen oleh semua pihak. Dengan demikian tidak perlu ada aspirasi lagi untuk mendirikan Negara Islam, karena nilai-nilai dan aspirasi Islam telah terdiskripsikan di dalam Pancasila.⁹⁵

⁹⁴ Baca Franz Magnis Suseno, 'Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia', dalam Alef Theria Wasim et.all., *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan* (Yogyakarta & Semarang: Proceeding Konferensi Regional International Assosiation for the History of Religious, 2004), h. 10.

⁹⁵ Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*, (Jakarta: LTN NU, 2014), h. 132-133.

Keputusan dari sikap NU tersebut membawa pengaruh signifikan dan diikuti oleh seluruh komponen bangsa. Penerimaan para kyai/ulama NU tersebut di dasarkan kepada dua hal. *Pertama*, tidak ditemukan satu sila pun dalam Pancasila yang bertentangan dengan al-Qur'an dan al-Hadis. Bahkan sila-silanya selaras dengan pokok-pokok ajaran Islam. *Kedua*, dari sudut realitas politik, Pancasila ini dapat menjadi payung politik yang menyatukan seluruh warga bangsa yang sangat plural, baik etnis, suku, dan agama. Para kyai/ulama menyadari bahwa jika al-Qur'an dan al-Hadis dipaksakan sebagai asas dan konstitusi Negara Indonesia, maka Indonesia akan terancam disintegrasi yang mengarah pada konflik yang tiada henti. Dengan mendasarkan kepada kaidah ushul fiqh, '*dar' al-mafasid muqaddamun ala jalb al-manafi*', (menolak kerusakan lebih didahulukan daripada mengambil kemanfaatan)', maka para kyai/ulama NU tidak ragu menerima Pancasila sebagai asas dalam bernegara dan bukan asas dalam beragama (Islam).⁹⁶

Dalam pandangan Nurcholis Madjid, Pancasila dianggap sebagai sesuatu yang benar, baik dilihat dari isi maupun kedudukannya sebagai *kalimah sawa'* bagi kehidupan berbangsa bersama pemeluk agama lain. Kesepakatan tentang dipercayainya Tuhan Maha Esa pada sila pertama, sebenarnya telah cukup baik. Apalagi ditambah dengan kesepakatan-kesepakatan yang lain, yaitu keempat sila berikutnya. Di atas *kalimah sawa'* inilah umat Islam bersama

⁹⁶ Baca Abdul Moqsih Ghazali, 'Metodologi Islam Nusantara', dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), Cet. II, h. 109-110.

pemeluk agama lain dapat bekerjasama untuk kepentingan masyarakat.⁹⁷ Dalam konteks ini, Mujamil Qomar memberikan penegasan, bahwa mereka bisa hidup bertetangga, berkelompok bersama, bekerja bakti bersama, bergaul dalam kehidupan sehari-hari, menempuh pendidikan dalam lembaga yang sama, saling tegur sapa, saling membantu, berolah raga dalam klub yang sama, dan saling menjaga nama baik bangsa dan Negara yang mereka cintai ini. Pada masa penjajahan dahulu, mereka juga berjuang bersama untuk mengusir penjajah dari tanah air ini.⁹⁸

Demikian esensi sebenarnya dari apa yang terkandung di dalam Pancasila dan semboyan Bhinneka Tunggal Ika tersebut. Kata kunci dari implementasi nilai-nilai Pancasila dan Bhinneka Tunggal Ika tersebut adalah toleransi (*tasamuh*). Toleransi atas keberagaman yang ada di bumi pertiwi ini menjadi sangat penting ketika dihadapkan kepada pluralitas (kebhinnekaan) yang ada. Oleh karena itu toleransi yang dibangun di atas keyakinan adanya saling menghormati dan menghargai perbedaan, akan dapat menciptakan harmonisasi kehidupan. Harmonisasi kehidupan yang telah terbangun akan dapat menumbuhkan kedamaian di antara warga bangsa. Oleh karena itu, keberagaman (pluralitas/kebinekaan) hendaknya dibiarkan secara natural untuk berkembang dan berdialektika dengan kehidupan yang ada, sehingga keotentikan dari nilai-nilai keberagaman tersebut

⁹⁷ Nurcholish Madjid, 'Islam Indonesia Menatap Masa Depan: Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljama'ah', dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), Cet. II, h. 130.

⁹⁸ Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia?*, h. 16.

menjadi kekayaan yang dapat mendorong warga bangsa untuk bisa hidup saling berdampingan dan saling membantu.

Dalam konteks global saat ini, Indonesia seakan telah dan sedang menjadi model dari paham pluralisme di dunia, di saat dunia lain sedang mengalami disharmoni di segala aspek. Isu-isu demokrasi, HAM, keadilan, dan lain-lain yang dibangun olehnya ternyata tidak *in-contect* dengan kultur masyarakatnya. Baik yang terjadi di negara Barat/Eropa maupun di negara Timur Tengah (baca: Islam). Bahkan agama yang dianutnya tidak lagi menjadi legitimasi politik maupun sosial, sehingga terjadi kegoncangan (*chaos*) di mana-mana. Pada konteks ini, praktek keberagamaan (Islam) di Indonesia justru menemukan momentumnya, sebab demokrasi —yang konon dianggap sebagai produk Barat— ternyata dapat bertemu baik dan berjalan seirama dengan nilai-nilai dasar Islam itu sendiri. Sementara di Timur Tengah yang dianggap sebagai pusat peri-peri Islam, justru isu-isu seperti demokrasi, HAM, keadilan, dan lain-lain seakan tidak sejalan, bahkan seringkali terjadi paradok. Hal ini terjadi karena Indonesia memiliki landasan bersama (*common platform*) dan acuan bersama (*common denominator*), yaitu Pancasila.⁹⁹

Memang disadari bahwa ada sebagian kecil di antara kelompok Islam yang masih menganggap bahwa Pancasila adalah produk budaya dan tidak bersumber dari al-Qur'an dan al-Hadis, sehingga keberadaannya harus dibuang. An-

⁹⁹ Din Syamsuddin, 'NKRI: Negara Perjanjian dan Persaksian', dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*, (Bandung: Mizan, 2015), Cet. II, h. 280.

ggapan ini berakibat kepada adanya penegasian terhadap produk hukum yang dihasilkan, juga harus ditolak. Isu-isu semisal demokrasi, HAM, keadilan dianggap sebagai produk manusia yang tidak pantas dipertuhankan. Mereka menganggap bahwa ketiganya —termasuk Pancasila— sebagai *thaghut* (produk kafir), hasil olah pikiran manusia yang dijadikan sesembahan. Oleh karena itu, mereka berupaya untuk menggulingkan pemerintahan yang sah.¹⁰⁰ Inilah yang akhir-akhir ini muncul sebagai isu hangat di saat isu demokrasi dan agama telah menemukan titik temu dalam konteks keberagamaan (Islam) di Indonesia. Berbeda dengan kondisi di Timur Tengah, di mana isu demokrasi dan agama tidak lagi dapat bertemu dengan kehidupan berbangsa dan bernegara.

Sejalan dengan pernyataan di atas, Mujamil Qomar melihat bahwa kebiasaan mentransformasikan ajaran Islam ke dalam konteks budaya Indonesia menjadikan Islam Indonesia kaya pemahaman, pemaknaan, penafsiran, dan penampilan. Hal ini sangat berbeda dengan Islam di Arab Saudi yang sangat *rigid* terhadap tradisi, budaya, maupun perkembangan zaman. Sebaliknya, Islam Indonesia justru menjadi Islam yang luwes dan fleksibel, baik terhadap tradisi, budaya, maupun perkembangan zaman, sepanjang hal-hal tersebut tidak mengancam dan merusak substansi Islam itu sendiri, lalu dibutuhkan filter dalam bersikap akomodatif dan selektif.¹⁰¹

¹⁰⁰Lihat Masdar Hilmi, *Jalan Demokrasi Kita: Etika Politik, Rasionalitas, dan Kesalehan Publik*, (Malang: Intrans Publishing, 2016), h. 178.

¹⁰¹Lihat Qomar, *Fajar Baru Islam Indonesia*, h. 23.

Oleh karena itu, jika Indonesia dianggap sebagai model/kiblat dunia dalam memelihara pluralisme/kebinekaan, tidaklah berlebihan, sebab tampak dalam sejarahnya yang panjang, Indonesia telah mampu mengelola secara baik dalam hubungan antar dan intern agama, suku, ras, etnis, aliran kepercayaan, maupun budaya. Telah nyata bahwa Pancasila sebagai *common platform* dan *common denominator* di negeri ini telah menunjukkan peran dan fungsi secara baik.

Pancasila sebagai *common platform* dan *common denominator* sebenarnya identik dengan pernyataan '*kalimah sawa*' sebagaimana dijelaskan oleh Nurcholish Madjid di atas, yang berarti 'kata tunggal pemersatu' bangsa Indonesia yang plural/majemuk/bineka. Dalam hal ini, lebih dari sekadar 'pernyataan politik (*political statement*)', tapi juga 'pernyataan ideologis (*ideological statement*)'. Sebagai *ideological statement*, Pancasila memang dapat mempersatukan berbagai kepentingan dan aliran politik yang ada, dan tidak ada pertentangan baginya. Aliran politik merupakan wadah semata untuk memperjuangkan kepentingan-kepentingan untuk kemaslahatan ummat dalam kerangka Pancasila dan visi Negara Pancasila.

Sedangkan sebagai *ideological statement*, Pancasila adalah *rendevous* (penunjukan) nilai-nilai yang terdapat dalam kelompok masyarakat, baik agama maupun adat. Masing-masing agama memiliki nilai-nilai yang berbeda satu sama lain, khususnya pada dimensi teologis, namun agama dapat bertemu pada dimensi etik, yaitu dengan nilai-nilai

etika dan moral yang bersifat universal.¹⁰²

Dengan demikian, kata pluralisme dalam konteks Indonesia disebut dengan kebinekaan, tidaklah berarti harus menyamakan semua potensi yang dimiliki bangsa ini. Adanya perbedaan tidak harus disamakan, demikian juga persamaan tidak mesti dibeda-bedakan. Pancasila merupakan wadah akomodasi nilai-nilai etik bersama untuk mengartikulasikan segala potensi yang berbeda ataupun yang sama tadi. Persamaan dan perbedaan ini harus dapat dikelola secara baik, sehingga dapat dijadikan amunisi dan bahan dalam membangun bangsa dan negara menuju bangsa dan Negara sebagaimana yang dicita-citakan bersama, yaitu bangsa cerdas, dinamis, religius, adil, makmur, dan sejahtera.

¹⁰²Syamsuddin, "NKRI: Negara Perjanjian dan Persaksian", h. 280-281.

BAB IV

WALI SONGO: RUJUKAN AWAL TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA



A. Ajaran dan Praktek Tasawuf Kebinekaan Wali Songo

Potret Wali Songo sengaja penulis hadirkan pada pembahasan ini adalah semata-mata untuk melihat mata rantai proses Islamisasi yang terjadi di wilayah Nusantara —khususnya di Jawa— yang kemudian akan berpengaruh luas terhadap penyebaran Islam di Nusantara, Asia Tenggara dan bahkan berbagai belahan Dunia. Gayut bersambung dengan hal itu, Wali Songo dikenal sebagai peletak dasar ajaran Islam *Sunni* pertama di Tanah Jawa dengan karakteristik ajaran tasawuf *Sunni* yang menonjol. Dalam konteks ini, akan dikemukakan peran dan fungsi Wali Songo dalam proses Islamisasi di Nusantara dengan ajaran tasawufnya yang khas *Sunni* tersebut, dan membawa pengaruh luas tidak hanya di lingkungan pesantren namun juga pada dunia tarekat dan praktek tasawuf lainnya, sehingga model keberagamaan di Nusantara ini tampak ramah, moderat, dan akomodatif terhadap keberagaman tradisi dan budaya setempat.

Secara historis, proses Islamisasi di Indonesia, tidak datang ke dalam ‘ruangan’ dan kondisi yang kosong. Islam

hadir kepada suatu masyarakat yang sudah sarat dengan keyakinan, tradisi dan praktik-praktik kehidupan sebelumnya. Masyarakat saat itu bukan tanpa ukuran moralitas tertentu, namun sebaliknya, inheren di dalam diri mereka standar nilai dan moralitas. Namun demikian, moralitas dan standar nilai tersebut, pada beberapa tataran tertentu, dianggap telah mengalami penyimpangan (*deviation*). Oleh karena itu, perlu diluruskan oleh moralitas baru. Moralitas baru tersebut dapat berupa nilai-nilai ajaran yang kemudian dibawa, dikembangkan, dan diajarkan oleh para pembawa Islam di Nusantara yang dikenal dengan Wali Songo. Wali Songo ini dianggap sebagai pendakwah yang sangat berhasil dalam proses Islamisasi yang awalnya terbatas di Tanah Jawa, namun memiliki pengaruh luas di seantero Nusantara, bahkan hingga belahan Asia Tenggara dan dunia.

Wali Songo terdiri dari dua kata, yaitu wali yang berasal dari kata waliyullah, berarti orang-orang yang dianggap dekat dengan Tuhan, orang yang memiliki keramat (*karamah*), orang yang memiliki keanehan/kelebihan. Ada juga yang mengartikan, bahwa wali adalah orang yang mengenal Allah (*al-'arif billah*) dan sifat-sifatNya, senantiasa dalam ketaatan dan jauh dari maksiat serta berpaling dari larut dalam syahwat.¹ Sedangkan Songo dalam bahasa Jawa berarti 'sembilan'. Diduga wali yang dimaksud jumlahnya lebih dari Sembilan, namun bagi masyarakat Jawa angka sembilan

¹ Lihat Anwar Fuad Abi Khazam, *Mu'jam al-Mustalahat al-Shufiyah* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1993), Cet. 1, h. 188; Septiawadi, *Tafsir Sufistik Said al-Hawwa dalam al-Asas fi al-Tafsir* (Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama, 2013), h. 295, Anotasi 397.

memiliki makna istimewa.² Dengan demikian, Wali Songo yang dimaksudkan di sini adalah wali yang berjumlah sembilan.

Menurut pemahaman yang berkembang di masyarakat Jawa, istilah Wali Songo atau wali sembilan dikaitkan dengan sekelompok penyiar agama di Jawa yang hidup dalam kesucian, sehingga memiliki kekuatan batin tinggi, berilmu kesaktian luar biasa, memiliki ilmu jaya kawijayan dan keramat. Ada juga yang mengatakan—seperti kata Adnan yang dikutip Agus Sunyoto—kata Wali Songo merupakan perubahan dari pengucapan kata *sana* yang diambil dari kata Arab '*tsana* (berarti mlia)' yang searti dengan kata *Mahmud* (terpuji), sehingga pengucapan yang benar adalah Wali Sana yang berarti 'wali-wali yang terpuji'.³ Terlepas dari perbedaan yang muncul tersebut, sebenarnya Wali Songo adalah wujud dari penyebar Islam di Tanah Jawa dengan pesona pribadi yang ideal, salih, bijaksana, toleran, dan akomodatif terhadap kebinekaan budaya dan tradisi lokal. Pada akhirnya masyarakat Jawa mudah tertarik dan terpicat olehnya, sehingga mudah sekali untuk dibawa kepada moralitas baru, yaitu nilai-nilai ajaran Islam.

² Permainan angka —sebagaimana dijelaskan Abdurrahman Mas'ud dikutip dari pendapat Fakhr al-Din al-Razi— sebenarnya tidak hanya dimonopoli oleh Muslim Jawa. Ulama klasik seperti Fakhr al-Din al-Razi juga menggunakan permainan angka ketika menafsirkan ayat lailat al-qadr yang disebut dalam al-Qur'an tiga kali dalam surat al-Qadr (97). Al-Razi berpandangan bahwa lailat al-qadr kemungkinan besar terjadi pada malam 27 Ramadhan karena hasil penghitungan Sembilan kali tiga, yaitu kalimat lailat al-qadr yang memiliki Sembilan huruf dikalikan tiga kali disebut. Lihat Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Nusantara*, (Jakarta: Kencana Prenada, 2006), h. 57.

³ Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Jakarta: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU, 2016), h. 130.

Sejarah Islamisasi di Nusantara —seperti yang dikemukakan Alwi Shihab, dalam kaitannya dengan peranan Wali Songo dapat diklasifikasi ke dalam dua tahap. Tahap *pertama*, kehadiran Wali Songo yang berhasil memantapkan dan mempercepat Islamisasi pada abad-abad pertama Hijriyah di wilayah yang begitu jauh dari tempat turunnya wahyu ini, meski keberhasilan tersebut terbatas pada wilayah-wilayah tertentu. Hal ini disebabkan terutama oleh keterbatasan fasilitas yang memungkinkan mereka mencapai wilayah-wilayah lain di seluruh penjuru negeri.

Tahap *kedua*, yang berlangsung pada abad ke 14 M. ditandai dengan kedatangan tokoh-tokoh *asyraf*, keturunan ‘Ali dan Fathimah binti Rasulullah saw, yang lazim disebut dengan keturunan *‘alawiyyin*. Pada periode ini dakwah Islam berkembang sedemikian rupa, sehingga dapat tersebar ke seluruh penjuru Nusantara, bahkan di Asia Tenggara. Perkembangan tersebut mencapai puncaknya pada abad ke-15 hingga abad ke-17.

Terkait dengan kegiatan dan upaya-upaya positif yang mereka lakukan, penulis *al-Madkhal ila Tarikh al-Islam bi al-Syarq al-Aqsha* —sebagaimana dikutip Alwi Shihab— menggambarkan sebagai berikut:

‘Islam datang ke pulau-pulau yang jauh ini dibawa oleh orang-orang ber-akhlaq mulia, bermoral tinggi, cerdas pandai, dan semangat kerja keras. Sementara itu, bangsa-bangsa yang menerima kedatangan mereka memiliki hati yang jernih, sehingga dengan suka cita menerima ajakan mereka dan menyatakan beriman. Mereka adalah keturunan ‘Ali dan Fathimah

bint Muhammad saw. yang menginjakkan kaki di wilayah-wilayah yang belum pernah terjamah oleh tangan Barat. Mereka melakukan itu bukan dengan membawa bala tentara, melainkan semangat iman; bukan pula kekuatan, melainkan sikap percaya diri dan keimanan. Tiada mereka berbekal kecuali *tawakkal*; tiada perahu motor, tiada pula angkatan perang; yang mereka bawa hanya iman dan al-Qur'an. Mereka berhasil mencapai tujuan yang tak dapat dicapai beribu pasukan dengan segala perbekalan dan fasilitas lengkap sekalipun, padahal mereka hanya beberapa orang'.

Daerah asal mereka Hadramaut, yang dahulu merupakan tujuan hijrah para *asyraf* generasi pertama. Dari kalangan mereka lahir Imam Ahmad al-Muhajir, leluhur para pelopor dakwah Islam di Indonesia, yang pemikiran-pemikiran keagamaan, madzhab, dan konsepsi-konsepsi teologi serta tarekatnya sangat berpengaruh dalam sepak terjang dan perjuangan anak cucunya menyiarkan Islam di Kepulauan Indonesia dan sekitarnya.⁴ Inilah yang di kemudian menjadi embrio tokoh-tokoh sufi —khususnya Wali Songo— dalam menyebarkan Islam sufistik di Nusantara. Pada perkembangan selanjutnya telah menginspirasi tokoh-tokoh sufi Nusantara lainnya.

Terdapat beberapa teori yang diajukan terkait dengan Islamisasi di Nusantara –sebagaimana ditulis M. Solihin.⁵

⁴ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: 'Islam Pertama' dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), Cet. I h. 20-21; Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), Cet. I, h. 195-196.

⁵ M. Solihin, *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*, (Bandung: Pustaka Setia, 2001) Cet. I, h. 24-25.

Pertama, teori yang menyebutkan bahwa sejarah masuknya Islam di Nusantara adalah dengan pendekatan ekonomi-bisnis (perdagangan).⁶ Teori ini cukup beralasan, karena sejak lama bangsa Indonesia telah menjalin perdagangan dengan bangsa-bangsa Arab, Gujarat dan Cina. *Kedua*, teori yang menyebutkan dengan pendekatan perkawinan, yakni para pendatang dan pedagang Muslim dari Timur Tengah menjalin hubungan kekeluargaan dengan penduduk setempat. Dari perkawinan ini melahirkan generasi Muslim baru di Nusantara. *Ketiga*, teori yang menyebutkan dengan pendekatan politik (kekuasaan). Pendekatan politik yang dimaksud adalah upaya dakwah yang dilakukan para pedagang dan pendatang Muslim yang kemudian berhasil meng-Islamkan para raja dan pembesar istana, yang sebelumnya menganut agama Hindu atau Budha. Teori ini tampaknya terus berlaku setelah terbentuknya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara, yang kemudian berhasil meng-Islamkan kerajaan-kerajaan Jiran. *Keempat*, teori yang menyebutkan dengan pendekatan sufistik. Teori ini cukup beralasan karena para penyiari Islam sesungguhnya adalah para ulama' yang memiliki pengetahuan dan pengalaman sufistik. Mereka tampil sebagai ulama yang mempraktekkan moral-moral ketasawufan, bahkan kerap kali membawa dan mempraktekkan tarekat tertentu. Para ulama' tampil sebagai figur-fi-

⁶ Hal ini bisa dibuktikan dengan adanya laporan Marcopolo yang berkunjung ke wilayah Pantai Utara Sumatra yang pertama menganut Islam di Melayu, sebagai utusan imperium Cina dan menegaskan adanya Kesultanan Islam Samudra Pasai. Di sinilah ditemukan para pedagang dari Kromendul dan para pedagang dari Arab setelah jatuhnya Bagdad dari serangan Mongol yang menyebarkan Islam di Perlak, yang di kemudian menjadi kota bagian dari Kerajaan Aceh. Lihat Alwi Shihab, *Islam Sufistik*, h. 4-5.

gur sufi kharismatik, berwibawa dan arif, akomodatif, dan bahkan bersikap kompromis terhadap budaya dan kearifan lokal, juga selalu menjunjung tinggi nilai-nilai keteladanan yang luhur.

Oleh karena itu, tanpa menafikan tiga pendekatan yang lain, pendekatan terakhir ini tampaknya lebih bisa dipertimbangkan dan dapat diterima. Karena dengan melihat figur para pembawa Islam –sebagaimana disebutkan di atas tadi. Hal demikian telah diakui oleh orientalis, A.H. Johns yang mengakui bahwa kemungkinannya kecil sekali jika Islam datang ke Indonesia melalui pendekatan dagang. Ia mengajukan teori bahwa para sufi pengembaralah yang terlihat lebih berhasil melakukan penyiaran Islam di Indonesia.

Keberhasilan para ulama'-sufi sangat kelihatan ketika adanya banyak Muslim *Sunni*—termasuk ulama' dan sufi—dari Persia (sekarang: Iran), yang melakukan hijrah ke wilayah-wilayah yang baru di-Islamkan disebabkan munculnya situasi politik yang tidak menentu di wilayahnya. Hal ini dapat mempercepat adanya konversi agama kepada Islam, yaitu di Anak Benua India, Eropa timur dan Tenggara, juga Nusantara (Indonesia) pada periode antara paruh kedua abad ke-10 dan akhir abad ke-13. Seluruh proses mempunyai andil terhadap kebangkitan yang oleh Hodgson disebut sebagai 'internasionalisasi (universalisasi)' Islam *Sunni*.⁷

⁷ Lihat Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1998), Cet. IV, h. 36. Juga M.G.S. Hodgson, *The Venture of Islam II*, (Chicago: Universty of Chicago Press, 1974), h. 1-368.

Proses penyebaran Islam di negara-negara Asia Tenggara khususnya di Indonesia— yang berkembang secara pesat adalah suatu kenyataan yang tidak bisa diingkari baik oleh sejarawan maupun para peneliti. Hal ini karena sikap yang ditunjukkan oleh para sufi itu penuh kasih sayang, kompromis, dan lebih berwawasan *local wisdom*. Alwi Shihab mencatat, bahwa tasawuf itu memang memiliki kecenderungan manusia yang terbuka dan berorientasi kosmopolitan.⁸

Pernyataan di atas tidaklah berlebihan, kita telah banyak menyaksikan tokoh-tokoh sufi dengan sikap dan perilakunya yang khas, suka menolong dan membantu antar sesama, kasih sayang, membangun rasa kebersamaan dan persaudaraan sejati di tengah-tengah masyarakat beragam (*bineka*), bahkan lebih egaliter dan inklusif, dalam menghadapi budaya dan tradisi lokal. Hal ini yang kemudian para sufi itu sangat disukai dan dekat dengan masyarakat kalangan bawah, di samping sikap akomodatif dan kompromis yang dimilikinya itu. Hal inilah yang menyebabkan Islam cepat tersebar ke seluruh Nusantara dengan damai, tanpa kekerasan (*civil penetration*).

Mereka berjuang untuk menyebarkan Islam karena panggilan hati nurani yang merupakan kewajiban dan tanggung jawabnya sebagai mukmin sejati, tanpa mengharap hadiah atau pun pamrih apapun. Murni panggilan Ilahi. Sebagaimana digambarkan al-Qur'an: '*Orang-orang yang tidak terhalang oleh perdagangan dan jual beli untuk tetap menjalin hubungan dengan Allah Swt*'.⁹

⁸ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 13.

⁹ QS. *an-Nur* (24): 37).

Abbas Mahmud al-Aqqad seperti dikutip Alwi Shihab memberikan ilustrasi, bahwa ‘barangkali kepulauan Indonesia ini merupakan tempat paling layak untuk membuktikan kenyataan bahwa Islam diterima dan berkembang di tengah-tengah penduduk yang menganut agama lain. Di setiap penjuru negeri terdapat bukti nyata betapa keteladanan yang baik berperan dalam penyebarannya tanpa menggunakan kekerasan’.¹⁰ Hal ini membuktikan bahwa para pembawa dan penyebar Islam telah paham akan kondisi sosio-kultural dan sosio-psikologis masyarakat Indonesia, sehingga pendekatan dan metode yang digunakan pun sangat cocok dan disukai masyarakat Indonesia.

Wajah Islam Nusantara (baca: Indonesia), adalah beraneka ragam, dengan corak dan paham yang berbeda-beda (*bineka*). Demikian pula agama, suku, etnis, dan budayanya. Cara masyarakat Muslim di negeri ini juga beragam dalam menghayati agama dan kepercayaan yang mereka anut dan yakini. Akan tetapi, sebagaimana diakui Martin van Bruinessen, ada satu segi yang sangat mencolok sepanjang sejarah kepulauan ini. Martin mengatakan:

‘Untaian kalung mistik yang begitu kuat mengebat Islamnya! Tulisan-tulisan paling awal karya Muslim Indonesia bernafaskan semangat tasawuf, dan seperti yang seringkali dikatakan banyak orang, karena tasawuf inilah terutama sekali orang Indonesia memeluk Islam. Islamisasi Indonesia mulai dalam masa ketika tasawuf merupakan corak pemikiran yang dominan di

¹⁰ Abbas Mahmud al-Aqqad, *al-Islam fi al-Qarn al-‘Isyrin: Hadlirihhi wa Mustaqbalihhi*, (Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah, 1954), h. 7. Lihat juga Shihab, *Islam Sufistik*, h. 14.

dunia Islam. Pikiran-pikiran para sufi terkemuka Ibn al-'Arabidan Abu Hamid al-Ghazali sangat berpengaruh terhadap pengarang-pengarang Muslim generasi pertama di Indonesia. Apalagi hampir semua pengarang tadi juga menjadi pengikut sebuah tarekat'.¹¹

Dengan demikian di kalangan sejarawan dan peneliti orientalis, dan cendekiawan Indonesia sendiri, kiranya tidak ada perbedaan untuk mengakui bahwa para sufi dan ajaran tasawuf yang dikembangkannya, menjadi faktor terpenting dalam proses Islamisasi di Indonesia. Walaupun begitu, masih saja ditemukan beberapa pandangan apriori mengenai tasawuf –khususnya di Indonesia. Orientalis Snouck Hurgronje misalnya, mengatakan bahwa meski tasawuf berperan nyata dalam proses Islamisasi di Indonesia, ajaran-ajarannya tidak lebih dari sekadar *bid'ah* dan dongeng-dongeng yang tidak ada kaitannya sama sekali dengan *syari'at*. Lebih lanjut Snouck menyatakan, bahwa tasawuf dihormati umat Islam Indonesia karena kepercayaan-kepercayaan sisa-sisa Hinduisme masih melekat, sehingga menjadi faktor penentu bagi keberhasilan kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia.¹²

Dalam kaitan ini, Martin mencatat bahwa hingga akhir abad 19, pendapat yang muncul ketika itu adalah bahwa orang Indonesia itu bukanlah Muslim betulan (seperti halnya orang Arab), dan di bawah polesan ke-Islaman yang tipis itu kepribadian orang Indonesia terutama masih tetap

¹¹ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung, Mizan, 1996), Cet. IV, h. 15.

¹² Shihab, *Islam Sufistik*, h. 14.

dibentuk oleh agama-agama sebelumnya (Hindu, Budha dan berbagai bentuk animisme). Martin mengutip seorang Penginjil Protestan, Poensen, yang bekerja puluhan tahun di Jawa Timur, menulis pada tahun 1883, bahwa mayoritas dari keseluruhan jumlah penduduk mengaku sebagai Muslim, tetapi 'yang mereka ketahui tentang Islam tidak lebih dari pada sunatan, puasa, daging babi itu haram dimakan, adanya *grebeg besar* dan *grebeg mulud*, dan beberapa hari raya lainnya'. Lebih lanjut Martin mengatakan, bahwa di permukaan orang Jawa itu Islam, tetapi 'di lubuk jiwanya yang lebih dalam, keberagaman lain masih hidup, dan ini menggeliat dan mengungkapkan diri dalam pelbagai bentuk dan pandangan yang nyata-nyata bukan Islam; (rakyat) belumlah hidup dan berpikir secara Islam'¹³

Akan tetapi Alwi Shihab¹⁴ memberikan pendapat berbeda, bahwa pandangan-pandangan apriori di atas tidaklah tepat dan mengada-ada. Ia mengajukan beberapa argumen. *Pertama*, jika kita dapat berandai-andai bahwa Islam diperkenalkan mirip atau bahkan sama dengan kepercayaan-kepercayaan dalam Hindu-Budha, tentu hal ini akan lebih tepat menjadi faktor kegagalan total dakwah Islam, sebab dengan begitu orang-orang Indonesia justru tidak melihat kelebihan dan keunggulan ajaran-ajaran Islam. Lalu untuk apa konversi ke dalam Islam jika pada akhirnya sama dengan yang mereka anut.

Kedua, dengan adanya usaha penentangan dari Syaikh Nuruddin ar-Raniri terhadap ajaran panteisme Hamzah

¹³ Bruinessen, *Tarekat*, h. 21.

¹⁴ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 16-18.

Fansuri dan Syams ad-Din as-Sumatrani pada abad 17, yang dianggap menyalahgunakan tasawuf, bahkan dinilai *zindiq* yang menyesatkan. Dia mengarang sebuah kitab '*Hujjat al-Siddiq fi Daf'i Zindiq*. Jika demikian adanya, mengapa karya al-Raniri tidak dijadikan rujukan di dalam menggambarkan sikap dan peranan kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia.

Ketiga, tidaklah tepat mengklaim bahwa Hamzah Fansuri dan para pengikutnya terpengaruh dengan kepercayaan-kepercayaan Hindu-Budha. Akan tetapi terpengaruh oleh ajaran-ajaran sufi semisal al-Hallaj, Ibn 'Arabi, al-Suhrawardi, dan Jalal al-Din al-Rumi yang berorientasi filosofis. Ketika konsepsinya itu ditemukan adanya pertentangan dengan akidah Islam, hal itu bukan merupakan pertentangan substansial, melainkan ekspresi penghayatan tauhid dalam bentuk baru atau salah satu jenis ekspresinya. Menurut al-Ghazali, terkadang dua aliran dapat bertemu dalam satu sasaran atau dua sasaran yang mirip, dan ini tidak lantas berarti salah satu terpengaruh dari yang lain atau yang satu menjiplak yang lain, tetapi pertemuan tersebut sering ditentukan oleh faktor kondisi psikologis yang sama.¹⁵

Dengan demikian, tidak ada keraguan sama sekali, bahwa peran para sufi dalam penyebaran Islam di Indonesia memiliki tempat istimewa. Kiranya bisa diandaikan, bahwa jika bukan karena para sufi sebagai penyebar dan pendakwah Islam di Indonesia ini, barangkali wajah Islam di

¹⁵ Dikutip Faisal Badr 'Aun, *al-Tasawwuf al-Islami al-Tariq wa al-Rijal*, (Kairo: Maktab Sa'id Ra'fat, 1983), h. 12-13.

Indonesia ini tidak akan tampak seperti yang saat ini kita saksikan, yaitu Islam dengan wajah toleransi, akomodatif, kompromistik, dan inklusif. Walaupun dalam perkembangan selanjutnya, wajah Islam Indonesia, tampak mengalami perubahan seiring dengan perubahan dunia global dan lokal (glokal). Apakah itu wajah Islam fundamentalis, leberalis, ataupun moderatis.

Wali Songo adalah pelopor dan pemimpin dakwah Islam yang berhasil merekrut murid masing-masing untuk menjalankan dakwah inklusif dan akomodatif di tengah kebinekaan budaya dan tradisi lokal yang telah dijalankan oleh sebagian besar masyarakat Nusantara sejak jauh sebelum hadirnya Islam. Para Wali Songo telah memainkan peran penting dalam proses Islamisasi di Nusantara —khususnya di Tanah Jawa. Hal ini dibuktikan dengan berbagai catatan sejarah yang tidak hanya ditulis oleh para peneliti Nusantara, namun juga oleh peneliti berbagai negara baik dari Timur Tengah maupun Barat (baca: Orientalis) —sebagaimana yang telah dikemukakan di atas.

Prof. K.H. R. Moh. Adnan dalam bukunya, *Walisanana, Babad Tanah Jawi, Babad Cirebon, dan Primbon*, seperti dikutip oleh Agus Sunyoto, menjelaskan bahwa Wali Songo sebenarnya adalah semacam lembaga dakwah yang berisi tokoh-tokoh penyebar Islam yang berdakwah secara terorganisasi dan sistematis melakukan usaha-usaha pengislaman masyarakat Jawa dan pulau-pulau lain di sekitarnya. Masing-masing anggota Wali Songo memiliki tugas menyampaikan dakwah Islam melalui berbagai perbaikan dalam

sistem nilai dan sistem sosial budaya masyarakat.¹⁶ Dalam buku tersebut disebutkan tugas tokoh-tokoh Wali Songo untuk mengubah dan menyesuaikan tatanan nilai-nilai dan sistem sosial budaya di tengah masyarakat yang plural (bineka).

1. Maulana Malik Ibrahim (w. 1419 M.) yang dikenal dengan sebutan Syekh Maghribi, sebagian literatur menyebutkan dia berasal dari Gujarat India. Sebagian lainnya menyebutkan dia berasal dari Turki di saat Turki dipimpin oleh Sultan Muhammad I. Maulana Malik Ibrahim adalah tokoh pertama yang memperkenalkan Islam di Jawa dan yang pertama mendirikan pesantren. Sebuah sistem pendidikan yang menyiapkan murid-muridnya menjadi ulama syari'at dan muballigh. Dimakamkan di Gresik Jawa Timur, dan hingga kini tempat makamnya menjadi tempat ziarah dari berbagai kalangan.¹⁷ Dakwah yang paling menonjol dari Maulana Malik Ibrahim ini adalah kepiawaiannya dalam menghadapi masyarakat yang mayoritas beragama Hindu. Dalam berdakwah dia menggunakan pendekatan kultural dan kebijaksanaan. Dia dikenal juga sebagai ahli pertanian dan pengobatan. Dia juga sangat welas kasih terhadap rakyat. Oleh karena itu, para raja dan penguasa pun mudah terpikat dan mengikuti ajakannya untuk beragama Islam.¹⁸

¹⁶ Lihat Agus Sunyoto, *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*, (Jakarta: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU, 2016), h. 147.

¹⁷ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

¹⁸ Lihat Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Ringkasan Mutiara Sufi Terkemuka*, (Jakarta: Kencana Prenada Media, 2006); Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 11-17.

2. Sunan Ampel Raden Rahmat. Dia pergi ke Gresik mengunjungi Maulana Malik Ibrahim pada tahun 804 H./1401 M. Dia berasal dari Kamboja, Indo-Cina. Dia dianggap sebagai pencipta dan perencana negara Islam yang pertama di Jawa.¹⁹ Makamnya menjadi bukti keagungan perjuangannya demi agama Islam dan umatnya.²⁰ Kontribusi Sunan Ampel adalah membuat peraturan-peraturan yang Islami untuk masyarakat Jawa (*Susuhunan ing Ngampel-denta handamel pranataning agami Islam, kanggenipun ing tiyang Jawi*).²¹
3. Sunan Bonang Maulana Makhdam Ibrahim, putra Sunan Ampel. Dia dilahirkan pada 1465 M. dan wafat 1525 M. Dia mendirikan pesantren di tempat tinggalnya. Dia juga sebagai salah seorang pendiri kerajaan Demak.²² Dia dianggap sebagai pencipta gending *Darma*, dan menyiarkan agama Islam di Jawa Timur pesisir sebelah utara.²³ Kontribusinya yang dianggap konteks dengan budaya dan tradisi setempat adalah mengajar ilmu suluk, membuat gamelan, mengubah irama gamelan (*Kanjeng Susuhunan Bonang, adamel susuluking ngelmi kaliyan amewahi ricikanipun ing gangsa, utawi amewahi lagunipun ing gending*).²⁴
4. Sunan Giri ibn Maulana Ishaq bergelar Sultan Abd al-Faqih. Nama aslinya Muhammad 'Ain al-Yaqin, dan termasuk keturunan Imam al-Muhajir yang terpopu-

¹⁹ Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 24.

²⁰ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

²¹ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

²² Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

²³ Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 26.

²⁴ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

ler. Dia sempat belajar pada Sunan Ampel. Oleh karena kharisma dan kepribadiannya yang agung, dia bergelar Sultan walaupun dia tidak menjalankan kekuasaan politik.²⁵ Dia dianggap sebagai pencipta gending *Asmaradana* dan *Pucung*.²⁶ Sunan Giri membuat tatanan pemerintahan di Jawa, mengatur perhitungan kalender siklus perubahan hari, bulan, tahun, windu, menyesuaikan siklus pakuwon, juga merintis pembukaan jalan (*Kanjeng Susuhunan ing Giri adamel pranatanipun ing karaton Jawi, kaliyah amewahi bangsa pepetangan lampahing dinten wulan tahun windu, utawi amewahi lampahing pakuwon sapanunggalipun, kaliyan malih amiwiti damel dalam tiyang Jawi*).²⁷

5. Sunan Drajat Maulana Syarifuddin, seorang da'i besar yang juga merupakan salah seorang pendiri kerajaan Demak.²⁸ Dia dianggap sebagai pencipta gending *Pangkur*, dan dia juga dikenal sebagai orang yang memiliki jiwa sosial tinggi.²⁹ Sunan Drajad mengajarkan tatacara membangun rumah, alat yang digunakan orang untuk memikul orang seperti tandu dan joli (*Kanjeng Susuhunan Drajad, amewahi wanguning griya, utawi tiyang ingkang karembat ing tiyang, tandu joli sapanunggalanipun*).³⁰
6. Sunan Kalijaga Maulana Muhammad Syahid, seorang da'i yang banyak bepergian, penulis nasehat-nasehat ke-

²⁵ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

²⁶ Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 30.

²⁷ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

²⁸ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

²⁹ Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 48.

³⁰ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

agamaan yang dituangkan dalam bentuk wayang. Dia mengadopsi seni Jawa sebagai salah satu media memperkenalkan ajaran tauhid.³¹ Karena itu, dia dianggap sebagai pencipta wayang kulit, pengarang cerita-cerita wayang berjiwa Islam. Dia menyiarkan Islam di Jawa Tengah bagian selatan, para muridnya terdiri dari golongan ningrat, priyayi, dan sarjana. Dia dikenal memiliki jiwa sosial tinggi, sehingga seringkali menolong dan membantu rakyat miskin dan anak yatim. Dia sangat disegani oleh para birokrat kerajaan dan ajaran-ajarannya diikuti. Di antara ajarannya yang sering disampaikan olehnya adalah: 'Jangan hanya senang kalau kita sedang mempunyai kekuasaan, sebab hal itu akan ada akibatnya sendiri-sendiri. Jangan hanya ingin menang sendiri yang dapat menyebabkan perpecahan negara dan bangsa, melainkan harus senang bermusyawarah demi menjaga ketenteraman lahir batin'.³²

7. Sunan Kudus Maulana Ja'far al-Shadiq ibn Sunan Usman. Kegiatannya berpusat di Kudus, Jawa Tengah. Berkat ketinggian ilmu dan kecerdasan pemahamannya, oleh orang-orang Jawa dijuluki walinya ilmu. Ide pemberian nama Kota Kudus yang diusulkannya dimaksudkan untuk mendapat berkah dari *Bait al-Muqaddas* (Palestina).³³ Dia dikenal sebagai pencipta gending *Maskumambang* dan *Mijil*. Dia juga dikenal sebagai pujangga yang banyak mengarang dongeng-dongeng yang bersifat religi.³⁴

³¹ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

³² Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 51-54.

³³ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 23.

³⁴ Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 43.

Sunan Kudus disebut sebagai perancang pekerjaan peleburan, membuat keris, melengkapi peralatan pande besi, kerajinan emas, juga membuat peraturan undang-undang hingga sistem peradilan yang diperuntukkan bagi orang Jawa (*Kanjeng Susuhunan Kudus amewahi dapuripun dadamel, waos duwung sapanunggalipun, utawi amewahi parabotipun bekakasing pande, kaliyan kemasan, saha ndamel angger-anggeripun hingga pengadilan hukum ingkang keninging kalampahan ing titiyang Jawi*).³⁵

8. Sunan Muria Maulana Raden 'Umar Sa'id, putra Maulana Ja'far ash-Shadiq, dan memiliki nama kecil Raden Prawoto. Bergelar Sunan Muria karena dimakamkan di dataran tinggi Muria, Jawa Tengah.³⁶ Dia dianggap sebagai pencipta gending *Sinom* dan *Kinanti*. Sunan Muria dalam menyebarkan Islam dengan cara amendekati kaum dagang, nelayan, dan pelaut. Dia dianggap sebagai wali yang mempertahankan berlangsungnya gamelan sebagai kesenian Jawa yang sangat digemari oleh rakyat, dan gamelan ini digunakan sebagai media dalam menyiarkan ajaran Islam.³⁷ Cara dan media ini ternyata sangat efektif untuk penyebaran Islam.
9. Sunan Gunung Djati Maulana al-Syarif Hidayatullah, penyebar Islam terbesar di Jawa Barat. Dia wafat dan dimakamkan di Gunung Djati, yang terletak tidak jauh dari kota Cirebon.³⁸ Sunan Gunung Djati disebut seba-

³⁵ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

³⁶ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 24.

³⁷ Mulyati, *Tasawuf Nusantara*, h. 46.

³⁸ Shihab, *Islam Sufistik*, h. 24.

gai orang yang pertama kali mengajarkan tatacara berdoa dan membaca mantra, tatacara pengobatan, dan tatacara membuka hutan (*Kanjeng Susuhunan ing Gunung Djati ing Cirebon, amewahi donga hakaliyan mantra, utawi parasad miwah jajampi utawi amewahi dadamelipun tiyang babad wana*).³⁹

Dari konsep dan ajaran yang dikembangkan Wali Songo tersebut, tampak jelas bahwa tasawuf yang dibawa oleh Wali Songo itu terlihat sangat mentradisi, karena senantiasa berdialog dan berdialektika dengan situasi dan zaman. Tasawuf yang diajarkan seakan tidak dapat dilepaskan dengan konteks sosio-kultur budaya setempat, yaitu budaya (kultur) masyarakat Jawa pada waktu itu. Oleh karena itu, tasawuf Wali Songo terlihat inklusif, akulturatif, dan akomodatif terhadap kebinekaan (keberagaman) ummat Nusantara. Hal inilah yang kemudian mentransmisi ke dalam tokoh-tokoh sufi Nusantara berikutnya, seperti: Hamzah Fansuri, Syekh Nuruddin al-Raniri, Syamsuddin al-Sumatrani, Abdurrauf al-Singkili, Syekh Abdussomad al-Palimbani, Syekh Muhyiddin al-Jawi (Pamijahan), Syekh Hasyim Asy'ari, dan lain-lain.⁴⁰ Pada perkembangan selanjutnya, Islam di Nusantara telah tampak sebagai Islam yang cocok, luwes, sejalan seirama dan dinamis seiring dengan dinamika yang mengiringinya. Inilah pandangan Islam —sebagaimana adagium dalam qaidah ushul— yang senantiasa sesuai dengan kondisi zaman dan tempat (*al-mashlahah bi taghayyur al-amkan wa al-azminah*).

³⁹ Sunyoto, *Atlas Wali Songo*, h. 148.

⁴⁰ Lihat Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 200-201.

Islam dalam konteks Nusantara (baca: Indonesia) selanjutnya menunjukkan Islam yang ramah, damai, dan rahmah bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Islam tidak seharusnya dihadapkan atau dipertentangkan dengan perbedaan (kebinekaan) yang ada. Ajaran Islam pada hakikatnya dapat didialogkan bahkan dipertemukan dengan kebinekaan yang ada, selama tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Islam. Keberagaman model inilah yang dibawa dan dikembangkan oleh Wali Songo, kemudian mentransmisi dari generasi ke generasi penyebar dan pengembang Islam selanjutnya di bumi Nusantara ini. Oleh karena itu, jika ditemukan ada upaya untuk mengubah atau mengganti model keberagaman sebagaimana yang selama ini telah dipegangi oleh mayoritas ummat Muslim Nusantara ini, maka sebenarnya upaya tersebut merupakan pengingkaran terhadap sejarah bahkan pengingkaran terhadap realitas kebinekaan yang juga merupakan ketetapan Tuhan (*sunnatullah*), bahkan dianggap telah menyalahi dari originalitas ajaran Islam itu sendiri. Dengan demikian, Islam tidaklah dapat disamakan dengan Islam di Arab, Islam di Afghanistan, Islam di Mesir, dan Islam manapun. Islam dalam konteks Indonesia adalah orisinalitas Islam Indonesia. Sebab Islam pada hakikatnya tidak dapat dilepaskan begitu saja dari aspek sosiologis, geografis, dan kultural masyarakat setempat. Model keberagaman seperti ini hampir selalu dijumpai pada ajaran-ajaran dan praktek tasawuf melalui para tokoh sufi.

B. Kontinuitas Ajaran dan Praktek Tasawuf Kebinekaan Sufi di Nusantara

Sebagaimana disinggung di atas, bahwa pemahaman keagamaan yang pluralistik dan inklusif terhadap kebinekaan sebenarnya lebih dapat ditemukan pada para sufi dibanding dengan pemahaman yang dibawa oleh kelompok lain di dalam Islam. Para sufilah sebenarnya yang pertama kali dapat membangun jembatan komunikasi/dialog dengan berbagai kalangan, tanpa dibatasi oleh perbedaan primordial. Para sufi —dalam membangun dialog kemanusiaan atas nama makhluk Tuhan— seakan telah melewati batas-batas keyakinan dan agama dengan tidak meninggalkan prinsip tauhid dan syari'at yang dipegangnya. Di dalam tauhid ada sebuah keyakinan bahwa Allah swt. adalah sebagai pusat segalanya, dan akan kembali kepada-Nya. Inilah yang kemudian menegaskan pemahaman dan pandangan akan eksklusifitas manusia. Yang paling penting menurut para sufi, adalah tingkat pengabdian dan ketakwaan yang dimiliki oleh manusia itu sendiri. Perbedaan yang tampak di dunia ini hanyalah simbolisasi keberbedaan yang ditunjukkan Tuhan kepada hamba-Nya. Pada hakikatnya, manusia adalah sama di hadapan Tuhan. Yang membedakan manusia satu dengan lainnya adalah pada tingkat pengabdian dan sikap tanggungjawabnya terhadap titah yang dibebankan Tuhan kepada makhluk-Nya.

Pesantren sebagai miniatur masyarakat Muslim Indonesia telah menunjukkan sepak terjangnya dalam mengartikulasikan Islam moderat —yang diambil dari pesan-pesan

tokoh sufi— di Nusantara.⁴¹ Tidak sedikit tokoh sufi Nusantara yang dihasilkan pesantren memiliki pandangan inklusif dan moderat dalam menjembatani dialog keberagaman dan keberagaman umat di Nusantara. Dalam kaitan ini dapat disebutkan misalnya, selain didahului oleh para Wali Songo yang disebutkan di atas, juga ada banyak tokoh sufi Nusantara lainnya, misalnya mulai dari Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumaterani, Nuruddin al-Raniri, Abdul Shamad al-Palimbani, Syekh Yusuf al-Makassari, Syekh Arsyad al-Banjari, Syekh Nawawi al-Banten, Syekh Muhyidin al-Jawi, Syekh Mutamakin, Syekh Cholil Bangkalan, Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari, K.H. Mukhtar Syafa'at, Syekh Ihsan al-Jampesi, hingga tokoh sufi mutakhir, seperti K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Thohari Jazuli (Gus Meik) Kediri, K.H. Achmad Shiddiq, K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur), Habib Luthfi Pekalongan, K.H. Husaini Ilyas Mojokerto, K.H. Sholeh Bahrudin Ngalah Pasuruan, dan masih banyak lagi yang lainnya. Mereka adalah perintis, penggerak dan *transmitter (sanad)* sejati pesantren di Nusantara, yang sangat berpegang teguh kepada nilai-nilai dari ajaran tasawuf yang inklusif dan humanis.

⁴¹ Tidak bisa dinafikan memang, bahwa disinyalir ditemukan adanya pesantren yang justru jauh dari aspek-aspek moderatisme. Hal ini yang kemudian membawa kepada munculnya komentar-komentar miring terhadap eksistensi pesantren. Misalnya pesantren Al-Mukmin Ngruki Solo yang diasuh oleh Ustadz Abu Bakar Ba'asyir; Pesantren Al-Islam, di Tenggulun, Solokuro, Lamongan, Jawa Timur; Pondok Pesantren Umar bin Khattab, Bima, Nusa Tenggara Barat, dan lain-lain. Bahkan Yusuf Kalla pada saat menjabat Wakil Presiden dari Presiden Susilo Bambang Yudoyono, pernah mengusulkan untuk menutup pesantren-pesantren yang disinyalir mengajarkan nilai-nilai kekerasan.

Para tokoh sufi Nusantara tersebut merupakan *transmitter* ajaran tasawuf yang cenderung lebih inklusif dibanding dengan ajaran dan pemahaman yang dibawa dan dikembangkan oleh kelompok lain —seperti oleh kaum fiqh (*fuqaha*) dan teolog (*mutakallimun*). Keberhasilan mereka dalam mengartikulasikan nilai-nilai ajaran Islam ke dalam kehidupan masyarakat Nusantara disebabkan oleh kepikawain para pendakwah Islam itu sendiri, di samping juga karena citra dan pesona diri yang ditunjukkan oleh para sufi, yaitu sikap kompromis dan akomodatif terhadap budaya setempat (*local wisdom*). Oleh karena itu, para ahli sejarah melihat bahwa nyaris penyebaran Islam di Nusantara ini tidak pernah mengalami kegaduhan (konflik) sama sekali. Menurut Alwi Shihab, kondisi ini disebabkan oleh beberapa faktor penentu, yaitu melalui media seni, adat istiadat, dan tradisi kebudayaan setempat. Pendapat Shihab juga diakui oleh sejarawan seperti A.H. John dan H.A.R. Gibb.⁴²

Para tokoh sufi dalam dakwahnya di Nusantara seakan memahami betul tentang seluk-beluk kondisi sosial-budaya, adat-istiadat, dan karakter setempat, sehingga mereka dapat dengan mudah berakomodasi dan berakulturasi dengan tidak menegasikan prinsip-prinsip ajaran Islam, bahkan mereka justru meramu dan mendinamisasikan secara elok. Dengan mengetahui budaya dan karakter masyarakat setempat, maka para sufi akan lebih mudah untuk memilih media dan metode yang tepat dalam proses Islmaisasi di Nusantara ini. Karakter yang paling menonjol dari masyarakat Nusan-

⁴² Lihat Shihab, *Islam Sufistik*, h. 40.

tara adalah adanya hidup gotong-royong, *tepo seliro*, saling menghargai perbedaan, guyup-rukun, dan suka berkumpul baik dalam keadaan susah maupun gembira. Karakter inilah yang kemudian menjadi modal penting dalam membangun kebersamaan di tengah keberagaman (kebinekaan). Karakter seperti ini sangat dipahami oleh para tokoh sufi sebagai da'i dan penyebar Islam di Nusantara ini.

Para tokoh sufi Nusantara yang telah disebutkan di atas, sangat memahami kultur, adat istiadat dan karakter masyarakat setempat, sehingga apa yang disampaikan selalu sejalan dengan apa yang dikehendaki masyarakat. Para sufi telah masuk ke dalam acara-acara tradisi kebudayaan setempat. Di antara contoh kebiasaan yang dilakukan oleh kebanyakan masyarakat Nusantara adalah acara 'begadang' semalam suntuk dengan diisi oleh acara ritual keagamaan. Kondisi ini dapat dibaca oleh sufi sebagai media efektif dalam rangka untuk memasukkan unsur-unsur religius ke dalam kegiatan-kegiatan tersebut. Yang awalnya hanya begadangan semalam suntuk dimasuki dengan mengubah acara *wiridan* (*dzikiran*) bersama, dengan tidak menghilangkan substansi dari acara ritual yang dimaksudkan oleh masyarakat setempat. Hal ini dapat mempermudah untuk mengalihkan kebiasaan begadang semalaman itu menjadi sebuah *halaqah dzikir*. Demikian juga acara khitanan, upacara kelahiran anak, dan pernikahan, juga seringkali diringi dengan berbagai seni musik dan nyanyian. Namun oleh para sufi tersebut diselingi dengan sedikit demi sedikit dimasuki *shalawatan* (baca salawat kepada Nabi SAW) dengan sebuah

lagu yang indah dan merdu. Akhirnya ritual-ritual semacam itu berubah menjadi acara ritual khitanan (*walimat al-khitan*), ‘aqiqahan (*walimat al-tasmiyah*), dan pernikahan (*walimat al-nikah*), dan lain-lain.⁴³ Di mana hingga saat ini upacara-upacara ritual semacam itu tidak pernah hilang dari bumi Nusantara dan menjadi tradisi yang membumi, bahkan menjadi ciri khas keberagamaan Islam Nusantara, yang tidak pernah dijumpai di Negara manapun di dunia ini.

Secara individual, sosok dan pesona sufi ditunjukkan dalam sikap dan perilakunya dalam menghadapi setiap problem yang dihadapi ummat. Setiap saat masyarakat berbondong-bondong untuk datang ke sufi (baca: kyai pesantren) yang dianggap memiliki kelebihan supranatural; mulai dari hanya sekedar meminta restu (do’a) agar tanamannya menjadi subur dan panen dengan maksimal, penyembuhan sakit yang diderita oleh warga, konsultasi soal pernikahan anaknya, minta restu agar barang dagangannya menjadi laris, hingga konsultasi soal sukses dalam jabatan politik, dan lain-lain. Dalam konteks ini, sufi/ kyai pesantren tertentu dianggap mampu segala-galanya, mulai soal keduniaan hingga pada soal-soal spiritual (rohani) seakan dapat diselesaikan oleh seorang sufi tersebut.⁴⁴

Yang lebih menarik lagi dari pesona sufi dan hal ini biasa terjadi di kalangan pesantren adalah fenomena adanya tamu

⁴³ *Ibid.*, h. 40-41.

⁴⁴ Terkait dengan kisah para sufi/kyai pesantren dan perannya dalam memberikan assessment terhadap masyarakat untuk menghadapi dan menyelesaikan berbagai problem keummatan, dapat dibaca pada M. Dawam Rahardjo (ed), *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*, (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1985).

yang datang dari berbagai strata sosial, agama, etnis, dan kepercayaan yang berbeda. Tidak sedikit tokoh sufi didatangi oleh orang yang berbeda keyakinan dan kepercayaan, hanya sekadar minta dido'akan. Pada konteks ini, penulis akan mencoba memaparkan satu persatu dari tokoh sufi Nusantara yang menurut hemat penulis memiliki perhatian khusus terhadap paham kebinekaan yang ada di Nusantara.

BAB V

HADRATUS SYEKH HASYIM ASY'ARI

A. Lingkungan Keluarga, Pendidikan, Karir dan Perjuangan

Muhammad Hasyim Asy'ari yang bisa dipanggil Hasyim, lahir pada 24 Dzulq'adah 1287/14 Pebruari 1871 di desa Gedang, Tambak Beras, Jombang, Jawa Timur, keturunan keluarga elite Jawa.¹ Jika dirunut ke belakang, Hasyim keturunan dari keluarga Basyaiban yang masih memiliki ikatan keturunan dengan para da'i Arab bersambung dengan *Ahl al-Bait* yang menyebarkan Islam di Asia Tenggara abad ke-14 H.² Hasyim lahir dari pesantren rintisan kakeknya – dari pihak ibu, yaitu Kyai³ Usman yang dirintis pada ak-

¹ Solichin Salam, *KH. Hasyim Asy'ari, Ulama Besar Indonesia* (Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah, 1962), h. 19; Akhria Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib: Ilmuan Islam di Permulaan Abad ini* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), h. 93.

² Shihab, *Islam Sufistik*, h. 117.

³ Pada beberapa tulisan ditemukan beberapa ejaan terkait dengan penulisan kata 'kyai'. Ada yang menggunakan kata kyai, kiai, dan kiyai. Namun dalam penulisan ini, dengan pertimbangan teknis dan kemudahan dalam pembacaan, penulis memakai kata 'kyai'. Kyai adalah gelar yang diperuntukkan bagi seseorang yang memiliki pengetahuan tentang Islam melebihi pengetahuan orang biasa, sehingga sering dikenal dengan sebutan 'ulama, pemimpin agama, pemimpin pesantren dan guru senior di Jawa. Kata ini juga bisa digunakan untuk menghormati barang maupun binatang yang dianggap memiliki kekuatan luar biasa. Di Sumatra, 'ulama-ulama' yang terkenal dan diakui pengetahuannya umumnya disebut Syeikh atau Syekh. Lihat Deliar Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996), Cet. 8, h. 9. Lihat juga Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*, (Yogyakarta: LKiS, 2000), Cet. I, Catatan 10, h. 6.

hir abad 19, dan ibunya bernama Halimah. Ayah Hasyim, yaitu Ahmad Asy'ari, adalah santri terpandai di pesantren Gedang. Karena kepandaian dan akhlaknya, Kyai Usman tertarik padanya sehingga memilihnya untuk menikahkan dengan putrinya bernama Halimah. Kyai Asy'ari sendiri kemudian mendirikan pesantren Keras di Jombang. Ayah Hasyim berasal dari desa Tingkir, yang keturunannya masih bersambung dengan Abdul Wahid Tingkir, masih keturunan raja Muslim Jawa, Jaka Tingkir, dan raja Hindu Majapahit, Prabu Brawijaya VI (Lembu Peteng).⁴

Masa-masa kehidupan Hasyim sebenarnya sama dengan masa-masa kehidupan kebanyakan anak-anak lainnya. Akan tetapi Hasyim memang memiliki karakteristik yang berbeda di antara yang lainnya, misalnya diceritakan, bahwa Hasyim sejak dalam usia kandungan berada dalam usia yang tidak wajar, sebab di dalam kandungan lebih lama dari hitungan kebiasaan. Ibu Hasyim ketika mengandungnya, bermimpi melihat bulan jatuh dari langit ke dalam kandungannya. Mimpi tersebut tampaknya membawa pada suatu keyakinan, yang kemudian mengantarkan Hasyim menjadi tokoh besar Nusantara di kemudian hari. Hal tersebut dapat dilihat, misalnya di usia Hasyim yang masih sangat muda, 13 tahun, Hasyim sudah berani menjadi guru pengganti (*ba-*

⁴ *Ibid.*, h. 14-15. Pendapat terakhir tentang asal-usul Hasyim Asy'ari dari pihak ayah sampai kepada keluarga alu Syaiban –da'i Arab Muslim yang datang ke Indonesia pada abad ke-4 Hijriyah untuk menyebarkan Islam ke Asia Selatan, dan mendirikan bangunan pusat agama Islam dan kesultanan-kesultanan Islam yang akhirnya dikenal dengan kesultanan alu Adlamah Khan. Mereka ini adalah keturunan Ja'far Shadiq bin Imam Muhammad Baqir. Lihat Muhammad Asad Shihab, *Hadratus Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*, Terj. KH. A. Musthafa Bisri (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1994), h. 27.

dal) di pesantren ayahnya untuk mengajar santri-santri yang biasanya dilakukan oleh para seniornya dan berusia lebih tua dari Hasyim.⁵ Tanda-tanda sebagai tokoh besar juga dapat dilihat pada masa-masa perkembangannya, misalnya Hasyim di saat ada masalah yang dihadapi oleh teman-temannya, dia seakan selalu menjadi mediator dalam penyelesaian konflik di antara mereka. Dalam usia masih belia (anak-anak), Hasyim telah menunjukkan perangai kewibawaan, sehingga teman-teman sebayanya menjadi hormat kepadanya. Sifat dan sikap yang melekat pada diri Hasyim adalah senang bermain, suka menolong dan melindungi sesama.⁶

Saudara Hasyim terdiri dari sepuluh orang, dan Hasyim adalah anak ketiga. Kesepuluh saudara Hasyim tersebut adalah Nafi'ah, Ahmad Saleh, Radiah, Hassan, Anis, Fathannah, Maimunah, Maksum, Nahrawi, dan Adnan. Pada usia lima tahun, Hasyim berada dalam bimbingan orang tua dan kakeknya di Pesantren Gedang Tambak Beras Jombang. Kemudian Hasyim mengikuti orang tuanya pindah ke pesantren Keras yang didirikan ayahnya pada tahun 1876, yang terletak di arah selatan Jombang.⁷ Hasyim pada usia 15 tahun memulai pengembaraannya dalam mencari ilmu pada berbagai pesantren di pulau Jawa dan Madura. Pesantren yang pertama menjadi tempat berlabuh Hasyim adalah Pesantren Wonokoyo, Probolinggo. Kemudian melanjutkan ke Pesantren Langitan, Tuban. Lanjut lagi ke Pesantren

⁵ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), h. 93.

⁶ 'Pemikiran K.H. Hasyim Asy'ari', dalam <http://udhiexz.wordpress.com/2009/05/12/pemikiran-k-h-hasyim-asyari>, diakses tanggal 18 September 2018.

⁷ Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib*, h. 93; Noer, *Gerakan Moderen*, h 249.



Trenggilis, Semarang. Hasyim merasa belum cukup, sehingga dia melanjutkan studinya Pesantren Kademangan, Bangkalan, Madura di bawah asuhan Kyai Cholil. Pada tahun 1891 Hasyim melanjutkan lagi studinya ke Pesantren Siwalan, Sidoarjo, yang diasuh oleh Kyai Ya'qub. Di sinilah, Hasyim merasakan

kenyamanan dalam belajar keilmuan Islam. Hal itu juga karena didukung oleh Kyai Ya'qub yang memang dikenal sebagai ulama yang memiliki pandangan luas, 'alim, *wara'* dalam ilmu agama. Hasyim belajar pada Kayi Ya'kub terbilang cukup lama (lima tahun) di banding dengan keberadaan Hasyim pada pesantren-pesantren sebelumnya. Pada perkembangan berikutnya, Kyai Ya'qub menjadi tertarik kepada sosok pemuda yang cerdas, rajin, dan memiliki pandangan luas tersebut. Sampai akhirnya Hasyim dijodohkan dengan salah satu putri Kyai Ya'kub yang bernama Khadijah, ketika Hasyim memasuki usia 21 tahun. Kemudian Hasyim bersama istrinya menunaikan ibadah haji ke Baitullah, dan di Mekkah selama tujuh bulan. Akan tetapi taqdir Allah

berbicara lain, bahwa istri dan anaknya, bernama Abdullah dipanggil oleh Allah SWT untuk selamanya.⁸

Tahun 1893, Hasyim berangkat lagi ke Baitullah. Hasyim menetap di Mekkah selama 7 tahun, dan tahun 1899 Hasyim kembali ke Indonesia, kemudian Hasyim mengajar di pesanten kakeknya, Kyai Usman. Dalam satu riwayat mengatakan, Hasyim pernah menikah sebanyak tujuh kali, dan ketujuh istrinya merupakan putri-putri kyai besar di Jawa. Khadijah adalah istri pertama Hasyim, dan istri keduanya adalah Nafisah yang dinikahi setelah istri pertama meninggal dunia; istri ketiga adalah Nafiqah; istri keempatnya adalah Masrurah. Dari perkawinan Hasyim dengan Nafiqah, dikaruniai 10 putra-putri: Hannah, Khoiriyah, Aisyah, Ummu Abdul Hak (istri Kyai Idris), Abdul Wahid, Abdul Kholiq, Abdul Karim, Ubaidillah, Masrurah dan Muhammad Yusuf. Syekh Hasyim akhirnya dipanggil oleh Allah SWT untuk selamanya pada 25 Juli 1947. Atas perjuangan dan jasa-jasanya dalam mengembangkan Islam di Nusantara, mengusir penjajah, dan kontribusinya dalam memantapkan nilai-nilai kebangsaan —yang di kemudian hari sangat menginspirasi generasi berikutnya—, pemerintah Republik Indonesia mengangkatnya sebagai Pahlawan Nasional.⁹

Guru-guru Syekh Hasyim ketika belajar di Mekah selama tujuh tahun tersebut adalah Syekh Mahfudz al-Termasi, Syekh Mahmud Khatib al-Minangkabawi, Imam Nawawi

⁸ Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama*, h. 17.

⁹ *Ibid.*, h 17; Nazwar, *Syekh Ahmad Khatib*, h. 93; dan Noer, *Gerakan Moderen*, h. 250; <http://bintang-sufi.blogspot.com/2009/03/hadrautus-seikh-kbhasyim-asyari.html>, diakses tanggal 25 Agustus 2018.

al-Bantani, Syekh Syatha, Syekh Dagistani, Syekh al-Allamah Abdul Hamid al-Darustani, dan Syekh Muhammad Syu'aib al-Maghribi. Juga Syekh Ahmad Amin al-Athar, Sayyid Sultan ibn Hasyim, Sayyid Ahmad ibn Hasan al-Athar, Syekh Sayyid Yamani, Sayyid Alawi ibn Ahmad al-Saqqaf, Sayyid Abbas Maliki, Sayid 'Abd Allah al-Zawawi, Sayyid Husain al-Habsyi, dan Syekh Shaleh Bafadhal.¹⁰ Di antara sekian guru tersebut, guru yang paling berpengaruh dalam membentuk pemikiran Syekh Hasyim adalah Sayyid Alawi ibn Ahmad al-Saqqaf, Sayyid Husain al-Habsyi, dan Syekh Mahfudz al-Termasi (w. 1920),¹¹ ulama pertama Indonesia yang mengajarkan kitab *Shahih al-Bukhari* di Mekkah. Dari Syekh Mahfudz inilah Syekh Hasyim memiliki *sanad* Hadis *Shahih al-Bukhari*. Syekh Hasyim juga memiliki *sanad* (silsilah) Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dari Syekh Nawawi al-Bantani dari Syekh Khatib al-Sambasi.¹² Syekh Hasyim pernah juga mengajar di Mekkah, yang kemudian dianggap sebagai awal karirnya dalam pengajaran, dan dilanjutkan di saat kembali ke Indonesia pada tahun 1900-an. Pertama kali Syekh Hasyim mengajar di pesantren ayah dan kakeknya. Kemudian antara tahun 1903-1906, Syekh Hasyim mengajar di pesantren mertuanya, Kemuning (Kediri).¹³ Ada sejumlah murid Syekh Hasyim, yaitu Syekh Sa'dullah al-Maimani (Mufti India), Syekh Umar Hamdan (ahli hadis di Mekkah), al-Syihab Ahmad bin Abdullah (Su-

¹⁰ Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, dan Kebangsaan*, (Jakarta: Kompas, 2010), h. 47-49.

¹¹ *Ibid.*, 49.

¹² Basit Adnan, *Kemelut di NU: Antara Kyai dan Politisi* (Solo: CV. Mayasari, 1982), 26; dan Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama*, h. 24.

¹³ *Ibid.*, h. 17.

riah), K.H. Wahab Hasbullah (Jombang), K.H.R. Asnawi (Kudus), K.H. Dahlan (Kudus), K.H. Bisri Syansuri (Jombang), dan K.H. Shaleh (Tayu).¹⁴

Syekh Hasyim kemudian dikenal sebagai pendiri dan pengasuh Pesantren Tebuireng yang mengajarkan Hadis *Shahih al-Bukhari*. Inilah yang kemudian mengantarkan Syekh Hasyim menjadi ulama Hadis yang masyhur di tanah Jawa dan Nusantara. Tidak sedikit para kyai di Nusantara ini yang kemudian memiliki *sanad* Hadis darinya. Pengakuan ulama Nusantara terhadap Syekh Hasyim ini muncul karena Syekh Hasyim adalah di antara ulama Hadis Masyhur Nusantara yang secara *muttashil* mempunyai mata rantai (*sanad*) untuk mengajarkan Hadis *Shahih Bukhari* dari Syekh Mahfudz al-Termasi. Syekh Hasyim juga dapat bertemu satu guru dengan K.H. Ahmad Dahlan —pendiri Muhammadiyah— pada Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi. Keduanya menjadi murid Syekh Mahfudz dan Syekh Khatib ketika masih sama-sama belajar di Mekkah al-Mukarramah. Dengan demikian, antara Syekh Hasyim dengan K.H. Ahmad Dahlan adalah seperguruan.

Terkait dengan kemasyhuran Syekh Hasyim dalam mata rantai Hadis Nabi, ada kisah menarik di antara dua ulama besar Nusantara, yaitu adanya dialog antara Syekh Hasyim dengan K.H. Mohammad Khalil Bangkalan Madura (guru dari Syekh Hasyim sendiri). Kyai Khalil mengawali pembicaraan: '*Dulu saya memang mengajari Tuan. Tapi saat ini, saya menjadi murid Tuan*'. Syekh Hasyim menimpa-

¹⁴ Misrawi, *Hadratussyaikh*, h. 49.

linya: ‘*Sungguh saya tiada pernah mengira jika Tuan Guru mengucapkan kata-kata seperti itu. Apakah Tuan Guru tidak salah kira berguru padaku, seorang murid Tuan sendiri, murid Tuan Guru dulu dan juga sekarang. Bahkan, tetap menjadi murid Tuan Guru untuk selamanya*’. Dengan rendah hati Kyai Khalil tetap menyampikan ingin belajar kepada Syekh Hasyim, dengan mengatakan: ‘*Keputusan dan kepastian hati saya sudah bulat, tiada yang dapat mengubahnya, kami akan ikut mengaji di sini, mempelajari ilmu-ilmu Tuan, dan berguru kepada Tuan Syekh Hasyim*’. Syekh Hasyim sudah sangat hafal dengan watak Kyai Khalil itu, sehingga Syekh Hasyim pun tak kuasa untuk menolaknya.

Masih seputar kisah keduanya, pernah terjadi ketika keduanya turun dari masjid sehabis shalat berjamaah, keduanya saling mendahului untuk dapat memasang sandal kaki kepada keduanya. Karena keduanya menganggap bahwa masing-masing menjadi murid, maka keduanya saling berebut untuk memasang sandal masing-masing. Kisah agak lucu tersebut menunjukkan wujud *akhlaq al-karimah* yang ditunjukkan Syekh Hasyim dan Kyai Khalil dalam kaitannya saling menghormati dan menghargai antara seorang murid dan guru. Azra menyebut Kyai Khalil sebagai guru masyhur ulama Nusantara. Hampir semua ulama di Jawa memiliki mata rantai (*sanad*) kelimuan dari Kyai Khalil Bangkalan Madura ini —termasuk Syekh Hasyim.¹⁵

Sementara Syekh Hasyim bukan hanya pendiri dan pemimpin tertinggi NU, yang punya pengaruh sangat kuat di

¹⁵ Baca Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII*, (Bandung: Mizan, 1994).

kalangan para ulama Nusantara, tapi juga karena keluasan ilmunya, khususnya dalam bidang ilmu Hadits. Pada setiap bulan Ramadhan Syekh Hasyim memiliki 'tradisi' menggelar kajian Hadis *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih al-Muslim* selama sebulan suntuk. Di antara para kyai/ulama lainnya yang mengikuti pengajian Hadis *Shahih al-Bukhari* dan *Shahih al-Muslim* ini adalah Kyai Khalil, K.H. Abdul Wahab Chasbullah, K.H. Bisri Syansuri, K.H. R. As'ad Syamsul Arifin, Wahid Hasyim (anak Syekh Hasyim sendiri), dan K.H. Achmad Siddiq. Mereka adalah para ulama/kyai pesantren terkenal di Jawa. Oleh karena itu, pesantren Tebuireng Jombang pada abad 20, menjadi pesantren terbesar dan terpenting di Jawa.¹⁶

Pengaruh Syekh Hasyim menjadi kekuatan tersendiri dalam konsolidasi keagamaan dan sosial-politik, sehingga penjajah (kolonialis) belanda dan Jepang pada saat itu menaruh perhatian serius terhadapnya. Konsekuensinya, Syekh Hasyim pernah dirayu untuk mendapatkan anugerah bintang jasa pada tahun 1937, tapi Syekh Hasyim menolaknya. Karena itulah Belanda menjadi sangat galau, dikarenakan oleh: *Pertama*, Syekh Hasyim mengeluarkan fatwa perang melawan Belanda adalah bagian dari *jihād fi sabilillah* (perang suci di jalan Allah SWT). Fatwa Syekh Hasyim inilah yang kemudian membawa implikasi luas untuk melawan Belanda yang muncul di berbagai wilayah di seluruh Indonesia. Inilah yang kemudian disebut sebagai '**Resolusi Jihad**'. *Kedua*, Syekh Hasyim juga menyerukan dengan

¹⁶ Lihat Dhofier, *Tradisi Pesantren*, 1994.

mengharamkan tidak memakai kapal Belanda untuk naik haji ke *Baitullah* (Mekkah dan Madinah). *Ketiga*, Syekh Hasyim menyerukan kaum Muslimin agar tidak memakai pakaian atau atribut apapun yang menyerupai pakaian dan atribut penjajah. Ketiga fatwa Syekh Hasyim tersebut ditulis dalam bahasa Arab dan disiarkan oleh Kementerian Agama secara luas, sehingga pengaruhnya sangat efektif. Akibatnya, Van der Plas (pemimpin penjajah Belanda) dan penguasa Jepang menjadi kerepotan, sehingga Syekh Hasyim dijebloskan ke penjara selama 3 bulan pada 1942 oleh Jepang. Intimidasi pun terus dilakukan oleh para penjajah, dan pesantren Tebuireng menjadi pusat incaran dari penjajah Belanda tersebut.

Bentuk intimidasi yang dilakukan Belanda adalah dengan menghancurkan fasilitas Pesantren Tebuireng, baik bangunan maupun Kitab-kitab klasik (*al-turats*) yang ada di pesantren hingga tahun 1940-an. Sampai akhirnya tahun 1942 Belanda dapat dijatuhkan oleh Jepang di Kalijati, namun Jepang pun melakukan tindakan yang jauh lebih tidak beradab kepada Syekh Hasyim dan para santrinya. Syekh Hasyim pernah dipaksa untuk melakukan *saikerei*, yaitu kewajiban membungkuk ke arah Tokyo sebagai bentuk penghormatan kepada Kaisar Hirohito dan kepada Dewa Matahari, pada setiap pukul 07.00. Sudah barang tentu, hal tersebut ditolak mentah-mentah oleh Syekh Hasyim, sehingga perlakuan kasar terhadapnya tak terhindarkan. Menurut Syekh Hasyim, tindakan *saikerei* merupakan perbuatan syirik (penyekutuan terhadap Allah SWT) merupakan

dosa besar dan tidak akan dapat diampuni olehNya. Inilah yang kemudian Jepang menyeret Syekh Hasyim untuk di penjara di Jombang, kemudian dipindah ke Mojokerto, dan ke Bubutan, Surabaya. Tindakan Jepang terhadap Syekh Hasyim sangat tidak manusiawi, sampai jari tangan Syekh Hasyim patah. Tindakan Jepang terhadap Syekh Hasyim tersebut membawa dampak terhadap keberlangsungan proses pembelajaran di pesantren Tebuireng yang tidak dapat berjalan dengan baik. Dalam waktu bersamaan, istri Syekh Hasyim, Nyai Masrurah juga mengungsi ke Pesantren Denanyar Jombang. Berbagai upaya dilakukan, yaitu lobi-lobi oleh K.H. Abdul Wahid (putra Syekh Hasyim) dan K.H. Abdul Wahab Chasbullah terhadap Jepang di Jakarta, maka Syekh Hasyim kemudian dibebaskan tepat pada tanggal 18 Agustus 1945, setelah 4 bulan di penjara oleh Jepang.¹⁷ Walaupun demikian, justru Syekh Hasyim dengan umat Islam menjadi semakin semangat untuk melakukan perlawanan terhadap penjajah. Sampai akhirnya Presiden Soekarno memberikan gelar sebagai 'Pahlawan Nasional' kepada Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari berkat jasa-jasa perjuangannya mengusir penjajah dan meletakkan dasar-dasar kebangsaan bagi bangsa Indonesia.

Pada saat Syekh Hasyim belajar di Mekkah, sedang terjadi dinamika pembaharuan pemikiran Islam yang dilakukan Muhammad Abduh yang kemudian berpengaruh terhadap dinamika pemikiran Islam di dunia Islam lainnya, termasuk di Indonesia melalui tokoh-tokoh Muslim Nu-

¹⁷ Misrawi, *Hadratussyaiikh*, h. 86-88.

santara yang sedang belajar di Mekkah dan Timur Tengah lainnya.¹⁸ Di antara tokoh Muslim Nusantara yang sedang belajar di Mekkah adalah Syekh Ahmad Khatib, Syekh Hasyim dan K.H. Ahmad Dahlan. Di antara gagasan reformatif Abduh tersebut ialah *pertama* ajakan kepada ummat Islam untuk kembali kepada Islam secara murni, dan keluar dari pengaruh dan praktek keberagamaan yang dianggap bukan berasal dari Islam. *Kedua*, seruan terhadap adanya pembaharuan pendidikan Islam di tingkat perguruan tinggi; *ketiga*, mengkontekstualisasikan doktrin Islam disesuaikan dengan perkembangan modernitas; dan *keempat*, seruan untuk mempertahankan Islam. Ketiga seruan Abduh tersebut sebenarnya ingin menggugah ummat Islam agar senantiasa dalam menimplementasikan ajaran Islam secara murni dengan tidak terikat oleh madzhab atau aliran tertentu, sehingga Islam selalu konteks dengan zamannya. Konsep Abduh ditanggapi beragam oleh para ulama Indonesia, misalnya Syekh Ahmad Khatib dan Syekh Hasyim –pendiri NU (Nahdlatul Ulama)— mendukung beberapa hal dari Abduh, dan tidak mendukung pada konsep Abduh tentang melepaskan madzhab.¹⁹ Sementara K.H. Ahmad Dahlan –pendiri Muhammadiyah— lebih cenderung kepada pemikiran Abduh tersebut.

¹⁸ Lihat Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: LP3ES, 1996).

¹⁹ Pemikiran tersebut di kemudian hari menjadi embrio kebermadzhaban sebagian besar ummat Islam Indonesia, khususnya bagi komunitas Islam tradisional yang tergabung dalam wadah organisasi keagamaan Nahdlatul Ulama (NU), yang kelahirannya dibidani oleh Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari. Lihat Dhofier, *Tradisi pesantren*, 1994.

Dari dua kelompok tersebut yang kemudian terpolarisasi munculnya dua kekuatan dalam dinamika pemikiran keagamaan Islam di Indonesia di awal abad ke-20, yaitu: *Pertama*, kelompok yang sering disebut sebagai kaum tradisional, yang berpegang teguh pada paham ulama' salaf, memelihara tradisi lokal —seperti *tahlilan*, *manaqiban*, *shalawatan*, *barzanjian* dan sebagainya. Tradisi tersebut berkembang dan lestari di lingkungan pesantren-pesantren yang ada di Indonesia —yang merupakan basis NU—, dan Syekh Hasyim sebagai pelopornya. *Kedua*, kelompok umat Islam yang berwatak reformis-kritis dalam menterjemahkan Islam. Kelompok ini di Mesir dipelopori oleh Muhammad Abduh dan diteruskan muridnya, Rasyid Ridha. Kemudian di Arab Saudi dikembangkan oleh Ibnu Taimiyyah, Ibnu al-Qoyyim al-Jauziyah, dan Muhammad bin Abdul Wahab. Kelompok *kedua* ini muncul sebagai respons atas pemahaman dan perilaku keberagaman yang sarat dengan berbagai mitos dan ajaran mistis lainnya. *Ketiga*, munculnya kelompok-kelompok seperti Rafidhah, Ibahtiyun, dan sebagainya yang cenderung ekstrem kanan, yaitu klaim kebenaran sepihak, dan menganggap lainnya salah. Kelompok inilah yang kemudian membawa dampak terhadap perpecahan di kalangan ummat Islam, lebih-lebih di kalangan ummat Islam yang memiliki pandangan sempit.²⁰

Karir Syekh Hasyim semakin memuncak di saat NU juga semakin eksis, sehingga kelompok tradisional pun memiliki *bergaining position* yang kuat di tengah kehidupan

²⁰ Lihat Jamal Ma'mur Asmani, *Percikan Pemikiran Sang 'Maestro' Pesantren*, dalam <http://www.nu.or.id/>, diakses tanggal 10 September 2018.

keagamaan di Indonesia dan dunia. Pada tahun 1937, ada pembentukan badan federasi partai dan perhimpunan Islam Indonesia yang disebut dengan MIAI (*Majelis Islam A'la Indonesia*), Syekh Hasyim didapuk untuk menjadi ketuanya. Di samping itu, Syekh Hasyim juga pernah menjadi pucuk pimpinan partai Islam terbesar Indonesia, MASYUMI.²¹ Karir dan perjuangan Syekh Hasyim akhirnya dapat diselesaikan dengan baik dengan purnanya tugas di dunia, yaitu tepat pada pukul 03.45 dini hari, 26 Juli 1947 M./7 Ramadhan 1366 H., Syekh Hasyim menghadap kepada Allah SWT untuk selamanya dengan sejumlah kontribusi dan jasanya terhadap Islam, bangsa, dan dunia, yang dapat diwariskan kepada generasi berikutnya.²²

B. Karya Syekh Hasyim Asy'ari yang Tak Pernah Lekang oleh Zaman

Syekh Hasyim adalah seorang ulama *par-excellent* yang dapat membawa pengaruh besar terhadap dinamika pemikiran Islam dan praktek keberagamaan yang inklusif, dinamis, dan kontekstual dengan zamannya. Karya-karya Syekh Hasyim hingga kini menjadi rujukan penting dalam mengartikulasikan ajaran Islam bagi kehidupan yang lebih empiris. Melalui karya-karya tulisnya, Syekh Hasyim berhasil mengkonstruksi pemahaman dan perilaku masyarakat Nusantara –khususnya Indonesia— dengan konsep keberagamaan yang *in-context* dengan karakter masyarakat

²¹ Lihat <http://bintang-sufi.blogspot.com/2009/03/hadratus-seikh-khhasyim-asyari.html>, diakses tanggal 15 September 2018.

²² Muhammad Rifai, *K.H. Hasyim Asy'ari: Biografi Singkat 1871-1947*, (Jogyakarta: Garasi, 2009), h. 34.

Indonesia, yang pada satu sisi tidak dapat dilepaskan dari akar-akar tradisi dan kultur sosialnya, dan di sisi lain Syekh Hasyim tetap memegang teguh kepada tradisionalisme *salaf al-shalih sunni*. Konsepsi Syekh Hasyim ini kemudian dijadikan pijakan dalam mengartikulasikan ajaran Islam bagi praktek keberagamaan di Indonesia, dan secara tidak langsung juga menginspirasi Islam yang mengedepankan azas keimbangan (*tawazun*), akomodatif (*tawasuth*) dan toleran (*tasamuh*) untuk generasi setelahnya—khususnya generasi NU. ‘Islam Nusantara’ yang menjadi jargon NU saat ini –secara genealogis— juga tidak dapat dilepaskan dari konsep dasar Syekh Hasyim melalui karya-karya yang ditulisnya. Hal inilah yang menjadikan kekhasan Syekh Hasyim dengan tokoh-tokoh dan ulama lainnya. Syekh Hasyim merupakan ulama produktif yang banyak menghasilkan karya tulis. Menurut cucu Syekh Hasyim, Ishom Hadziq—sebagaimana yang dilaporkan Misrawi— beberapa karya Syekh Hasyim dapat disebutkan seperti berikut:

1. Kitab *al-Tibyan fi al-Nahy 'an Muqatha'at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Ikhwan*, selesai ditulis pada Senin, 20 Syawal 1260 H, dan diterbitkan oleh Maktabah al-Turats al-Islami Pesantren Tebuireng. Secara garis besar, kitab ini memuat tentang pentingnya membangun persaudaraan di tengah perbedaan yang ada, dan bahaya memutus tali persaudaraan (*silaturrahim*).
2. Kitab *Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li Jam'iyat Nahdlat al-'Ulama*, mencakup tentang pemikiran dasar NU, ayat-ayat al-Qur'an-al-Hadis sebagai dasarnya, dan pe-

san-pesan penting (*al-mawaidz*) yang menjadi dasar pendirian organisasi Muslim terbesar di dunia. Karya dianggap sangat penting karena memuat dasar yang kuat dalam menghadapi paham keagamaan yang berkembang.

3. Kitab *Risalah fi Ta'kid al-Akhdzi bi al-Madzhab al-Aim-mah al-Arba'ah*, menjelaskan perihal urgensi bermazhab kepada empat imam mazhab, yaitu Imam Syafi'i, Imam Ma-lik, Imam Abu Hanifah, dan Imam Ahmad ibnu Hanbal.
4. Kitab *Mawa'idz*, menjelaskan berisi seputar nasehat da-lam penyelesaian problem-problem yang muncul sebagai akibat hilangnya rasa kebersamaan. Karya Syekh Hasyim ini pernah disebarkan pada kongres NU ke-XI, 1935, di Bandung. Karya ini juga sudah diterjemahkan oleh Prof. Hamka dan dimuat dalam majalah *Panji Masyarakat* Nomor 5 tanggal 15 Agustus 1959.
5. Kitab *Arba'ina Haditsan Tata'allaqu bi Jam'iyyat Nahdlat al-'Ulama*, menjelaskan tentang 40 Hadis yang menja-di dasar bagi Nahdlatul Ulama (NU). Pesan-pesan da-lam hadis itu seruan ketakwaan dan kebersamaan dalam hidup.
6. Kitab *al-Nur al-Mubin fi Mahabbat Sayyid al-Mursalin*, memuat seruan bagi setiap Muslim untuk mencintai Ra-sulullah saw, dengan membaca shalawat dan mengikuti segala ajaran Nabi SAW. Di samping juga menjelaskan tentang biografi Rasulullah SAW dan akhlaknya yang sangat mulia.
7. Kitab *al-Tanbihat al-Wajibat liman Yasna' al-Mawlid bi al-Munkarat*, menjelaskan tentang peringatan Maulid

Nabi, yang menjadi bagian dari tradisi di kalangan *Nahdliyyin* (NU). Kitab ini selesai ditulis pada tanggal 14 Rabi' al-Tsani 1355 H, yang diterbitkan oleh *Maktabah al-Turats al-Islami* Pesantren Tebuireng.

8. Kitab *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah fi Hadits al-Mawta wa Syuruth al-Sa'ah wa Bayani Mafhum al-Sunnah wa al-Bid'ah*, menjelaskan tentang distingsi paradigmatis antara *sunnah* dan *bid'ah*. Syekh Hasyim juga menjelaskan dengan hakikat paham *Ahlussunnah waljama'ah*. Disinggng juga tentang tanda-tanda akhir zaman.
9. Kitab *Ziyadat Ta'liqat 'ala Mandzumati Syekh 'Abdullah bin Yasin al-Fasuruany*, menjelaskan seputar perdebatan soal-soal keagamaan antara Syekh Hasyim dan Syekh 'Abdullah bin Yasin Pasuruan.
10. Kitab *Dhaw' al-Misbah fi Bayani Ahkam al-Nikah*, menjelaskan seluk-beluk pernikahan, baik menyangkut hukum, syarat, rukun, maupun hak-hak dan kewajiban dalam pernikahan.
11. Kitab *al-Durar al-Muntasyirah fi Masail al-Tis'a 'Asyarah*, memuat 19 masalah yang khusus membahas tentang konsep ke-*wali*-an, tradisi *haul* (upacara kematian), dan hal ihwal tarekat.
12. Kitab *al-Risalat fi al-'Aqid*, yang ditulis dalam bahasa Jawa, menjelaskan masalah-masalah tauhid kepada Allah SWT.
13. Kitab *al-Risalat fi al-Tashawwuf*, ditulis menggunakan bahasa Jawa, mengelaborasi perihal tasawuf. Karya

Syekh Hasyim ini digabung dan dicetak dalam satu kitab dengan *al-Risalat fi al-'Aqid*.

14. Kitab *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim fi Ma Yahtaju ilaih al-Muta'allim fi Ahwal Ta'limihi wa Ma Yatawaqqafu 'alaih al-Mu'allim fi Maqamati Ta'limihi*, menjelaskan tentang konsep-konsep dalam belajar, khususnya yang harus dipegangi oleh seorang murid dan guru. Kitab ini adalah ringkasan dari kitab *Adab al-Mu'allim* karya Syekh Muhammad Ibnu Sahnun (871 M), *Ta'lim al-Muta'allim fi Thariqat al-Ta'allum* karya Syekh Burhan al-Din al-Zarnuji, dan *Tadzkirat al-Syaml wa al-Mutakallim fi Adab al-'Alim wa al-Muta'allim* karya Syekh Ibnu Jama'ah.
15. Kitab *Tamyiz al-Haq min al-Bathil*, ditranskripsi dalam bahasa Jawa *Pegon*, dan diterbitkan penerbit Driyakarya Surabaya (1959 M). Kitab ini merupakan kritik Syekh Hasyim atas berbagai gerakan tarekat yang semarak ketika itu, dianggapnya menyimpang dari ketentuan syari'ah dan aqidah.

Sebenarnya karya Syekh Hasyim tidak hanya 15 tersebut, namun masih banyak yang masih berupa manuskrip dan belum dipublikasikan, sehingga tidak banyak diketahui dan dibaca oleh khalayak, misalnya: Kitab *Hasyiyat 'ala Fath al-Rahman bi Syarh Risalat al-Wali Ruslan li Syekh al-Islam Zakariyya al-Anshari*, *al-Risalat at-Tawhidiyyah*, *al-Qalaid fi Bayan Ma Yajib min al-'Aqid*, *al-Risalat al-Jama'ah*, *al-Jasus fi Ahkam al-Nuqus*, dan *Manasik Sughra*.²³ Dengan de-

²³ Misrawi, *Hadratussyaikh*, h. 96-99.

mikian, Syekh Hasyim adalah ulama besar Nusantara yang telah banyak memberikan inspirasi kepada para ulama dan generasi Muslim berikutnya. Melalui karya-karyanya, Syekh Hasyim ingin tetap melanjutkan misi dakwahnya, yang tidak hanya menyentuh soal-soal keagamaan semata, namun juga pada soal-soal keummatan (kemanusiaan) secara lebih luas, sehingga implikasinya hingga saat masih sangat terasa dan menjadi pijakan oleh semua pihak dalam memantapkan dinamika keberagaman dan keummatan di tengah masyarakat yang bineka (beragam) dan multikultural.

C. Responsi Syekh Hasyim atas Problem Keberagaman, Keberagaman, dan Kebangsaan

Syekh Hasyim Asy'ari adalah sosok ulama kharismatik dan memiliki pengaruh sangat besar terhadap terbentuknya tatanan kehidupan bermasyarakat, berbangsa, bernegara, dan beragama di Indonesia. Syekh Hasyim tidak hanya dikenal sebagai sosok ulama yang berhasil membidani lahirnya sebuah *jam'iyah* (organisasi) Islam terbesar NU (Nahdaltul Ulama) di Indonesia, namun lebih dari itu, Syekh Hasyim adalah seorang ulama *mujahid* (pejuang) dan *mujtahid* (ahli *ijtihad*) yang berhasil meletakkan dasar-dasar kebangsaan dan kenegaraan di bumi Indonesia. Syekh Hasyim pada masa penjajahan, telah berhasil menghimpun kekuatan dari para ulama, santri, dan ummat Islam untuk melakukan perlawanan/berperang melawan penjajah (kolonialis). Menurut Syekh Hasyim, melawan/memerangi penjajah dengan segala kekuatan yang ada merupakan kewajiban tiap individu yang memiliki kemampuan untuk melakukannya.

Melalui ‘Resolusi Jihad fi Sabilillah’ yang difatwakan Syekh Hasyim ke seantero negeri, pada tanggal 22 Oktober 1945, Indonesia telah memperoleh kemerdekaan dengan gemilang. Pada saat itu Syekh Hasyim bertindak sebagai Ra’is Akbar (pemimpin tertinggi) Nahdlatul Ulama (NU) dan Ketua Besarnya adalah K.H. Abdul Wahab Chasbullah. Isi dari Resolusi Jihad tersebut adalah: *‘Berperang menolak dan melawan penjajah itu fardlu ‘ain (yang harus dikerjakan oleh tiap-tiap orang Islam, laki-laki, perempuan, anak-anak, bersenjata atau tidak) bagi yang berada di jarak lingkaran 94 km dari tempat masuk dan kedudukan musuh. Bagi orang-orang berada di luar jarak lingkaran tadi, kewajiban itu jadi fardlu kifayah (yang cukup kalau dikerjakan sebagian saja)...’*²⁴

Seruan jihad Syekh Hasyim melalui ‘Resolusi Jihad’ tersebut membawa pengaruh luar biasa dan berjalan sangat efektif dalam memompa, menggerakkan dan menginspirasi perjuangan arek-arek Suroboyo di bawah komando Bung Tomo —tepatnya pada tanggal 10 November 1945— untuk mempertahankan dan mengusir penjajah dari Ibu Pertiwi Indonesia.²⁵ Pengaruh seruan Syekh Hasyim melalui Resolusi Jihad tersebut tidak hanya menggema pada kalangan santri pondok pesantren dan ummat Islam di wilayah Surabaya dan sekitarnya semata, namun juga telah merembet hingga seantero negeri, bahkan dunia. Inilah yang kemudian di anggap sebagai titik kulminasi sejarah panjang

²⁴ Teks lengkap Resolusi Jihad, dapat dilihat pada Miftahuddin, *KH. Hasyim Asy'ari (Membangun, Membela, dan Menegakkan Indonesia)*, (Bandung: Marja, 2017), 110-111. Lihat juga pada Agus Sunyoto, ‘Resolusi Jihad NU dan Perang Empat Hari di Surabaya’, dalam *www.nu.or.id*, diakses tanggal 18 Agustus 2018.

²⁵ Miftahuddin, *KH. Hasyim Asy'ari*, h. 14.

perjuangan bangsa Indonesia (khususnya ummat Islam) dalam mengusir penjajah di Indonesia selama berabad-abad. Bahkan ada pendapat yang mengatakan, jika tidak ada resolusi jihad yang difatwakan Syekh Hasyim ketika itu, maka penjajah akan semakin lama melakukan penjajahan di bumi Indonesia.

Dalam konteks inilah Syekh Hasyim dikenal sebagai tokoh ulama/kyai kharismatik Indonesia yang telah berhasil meletakkan dasar-dasar kebangsaan secara baik, sehingga Pancasila, UUD '45, NKRI, dan Bhinneka Tunggal Ika menjadi ideologi dan *common platform* bangsa Indonesia semakin eksis tak tergoyahkan hingga saat ini. Di antara bukti kecintaan Syekh Hasyim terhadap tanah airnya, para santri Teibuireng dibiasakan dengan menyanyikan lagu Indonesia Raya pada setiap Kamis, setelah mata pelajaran berakhir. Selain itu, Syekh Hasyim bersama para ulama NU lainnya melarang para santri memakai pantalon, dasi, topi, dan sepatu, yang biasa dipakai oleh penjajah dengan maksud menyerupai kesombongan, kekafiran, dan kegagahan para penjajah.²⁶ Tindakan Syekh Hasyim ini dalam perkembangan selanjutnya memiliki implikasi mendalam dalam penegakan kedaulatan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dan Bhinneka Tunggal Ika. Bahkan ada yang mengatakan, NKRI tidak akan terwujud dengan mapan tanpa *ijtihad* dan *jihad* (perjuangan) para ulama yang dipelopori oleh Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari.

²⁶ *Ibid.*, h. 103.

Syekh Hasyim memang tidak hanya dikenal sebagai sosok ulama/kyai mumpuni yang memiliki segudang ilmu pengetahuan agama —yang dikenal sebagai ahli di bidang Hadis—Syekh Hasyim juga dikenal berhasil mengkontekstualisasikan ajaran dan prinsip agama dengan tradisi atau budaya setempat. Salah satu pertimbangan penting Syekh Hasyim mendirikan organisasi Nahdlatul Ulama (NU) adalah dengan melihat aspek sosiologis, historis, dan kultural masyarakat Nusantara, khususnya di Jawa. Dengan kema-jemukan yang ada, menurut Syekh Hasyim agama harus senantiasa kontekstual dan membumi dengan tidak merusak atau menegasikan prinsip-prinsip dan ajaran dalam Islam itu sendiri. Oleh karena itu, transmisi (*sanad*) keberagamaan yang di bawa dan dikembangkan Syekh Hasyim adalah selalu mengacu kepada ajaran dan praktek keberagamaan yang telah diajarkan dan dikembangkan oleh para pendahulunya (*salaf al-shalihin*). Transmisi keilmuan Syekh Hasyim senantiasa tersambung dari *sanad* yang valid, jalur al-Qur'an dan al-Sunnah sebagai *sanad* utama dan pertama. *Sanad* selanjutnya adalah tradisi dari para sahabat dan tabi'in dan para ulama shalih. Transmitter terdekatnya adalah Wali Songo yang lebih dulu mengajarkan dan mengembangkan pemahaman Islam yang kontekstual, akomodatif, dan akulturatif.

Anggapan ini kiranya tidak berlebihan jika kita menengok ajaran dan praktek tasawuf yang dikembangkan oleh Wali Songo tersebut. Ajaran dan praktek keberagamaan yang dikembangkan oleh Wali Songo sangat membumi dan ako-

modatifik terhadap budaya atau tradisi setempat. Inilah yang kemudian terus dikembangkan oleh generasi berikutnya, seperti oleh Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari dan para ulama lainnya di Nusantara, sehingga dalam perjalanan selanjutnya keberagaman yang ada saat ini senantiasa mengacu kepada transmitter (*sanad*) tersebut. NU (Nahdlatul Ulama) sebagai organisasi keagamaan Islam terbesar di Indonesia dianggap sebagai penerus paham keberagaman yang paling konsisten dengan paham Islam inklusif, akomodatif, dan pluralis ini, sebagaimana yang diajarkan oleh para pendahulunya. Oleh karena itu, Islam di tangan NU inilah yang dianggap paling membumi dan ramah (*rahmah*) bagi semesta dibanding dengan Islam di tangan lainnya. Lebih-lebih ketika NU secara ideologis dan normatif mendeklarasikan diri dengan jargon 'Islam Nusantara' pada Mukhtamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015 yang lalu. Gagasan 'Islam Nusantara' NU ini kemudian memunculkan respons beragam dari berbagai kalangan di Indonesia bahkan dunia; ada yang setuju dengan gagasan Islam Nusantara tersebut, dan tidak sedikit juga yang justru menyangsikan dan mencibirnya. Masing-masing tentu memiliki argumen dengan sudut pandang yang berbeda.²⁷ Di antara devinisi yang diuncu-

²⁷ Pihak yang menerima dengan gagasan Islam Nusantara ini melihat bahwa gagasan ini dianggap kontekstual dan tidak menyalahi substansi dari ajaran Islam itu sendiri, karena Islam Nusantara merupakan kajian akademik, budaya dan nilai-nilai peradaban yang digali dari khas kultur sosial Nusantara yang dikontekstualisasikan secara cerdas dan logis. Sementara yang menolak gagasan Islam Nusantara memandang, bahwa Islam Nusantara dianggap sebagai 'agama baru', gerbong liberalisme, gerakan anti Arab, menusantarakan Islam, atau proyek yang berupaya untuk mendistorsi dan mereduksi Islam. Walaupun demikian, gagasan mengenai Islam Nusantara ini jauh lebih kreatif di banding dengan gagasan Islam puritan dan fundamentalis di saat munculnya berbagai problem

kan dalam memberikan pengertian Islam Nusantara adalah, bentuk dialektika Islam dilihat dalam persepektif normatif dan dalam perspektif historisitas keindonesiaan yang mencakup seluruh dinamika sejak Islam masuk ke Nusantara, bahkan jauh sebelum Indonesia dinyatakan merdeka. Pada perkembangan selanjutnya melahirkan ekspresi dan manifestasi umat Islam Nusantara yang didasarkan pada aspek-aspek kultural dan sosiologisnya, melalui suatu metodologi dan strategi dakwah Walisongo, para ulama, dan para pendakwah Islam untuk mengartikulasikan universalitas (*syumuliyah*) ajaran Islam, sesuai dengan prinsip-prinsip dan ajaran *Ahlussunnah Wal-Jamaah*.²⁸

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa gagasan Islam Nusantara sebenarnya bukanlah jargon yang asal-asalan dan tiba-tiba muncul atau sengaja dimunculkan, akan tetapi hal tersebut didasarkan kajian atas berbagai fenomena yang muncul dalam dekade mutakhir ini, khususnya dinamika pemikiran dan gerakan dakwah Islam yang dianggap kurang membumi/kontekstual dengan situasi, kultur, sosial, dan

sebagai akibat dari pemahaman ajaran Islam yang tidak komprehensif tersebut dan munculnya ekstrimisme. Oleh karena itu, gagasan tentang Islam Nusantara hingga kini akan menjadi diskursus yang menarik tidak hanya menjadi bahan diskusi bagi masyarakat Nusantara —khususnya Indonesia— namun juga oleh dunia. Lihat Yusuf Hanafi, 'Kata Pengantar' dalam *Proceeding Seminar Nasional Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*, (Malang: Pusat Pengembangan Kehidupan Beragama (P2KB) Lembaga Pengembangan Pendidikan dan Pembelajaran (LP3), 13 Pebruari 2016), iv.

²⁸ Fariz Khoirul Anam, 'Islam Nusantara dalam Perspektif Mabadi' Asyrah', dalam *Proceeding Seminar Nasional Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*, (Malang: Pusat Pengembangan Kehidupan Beragama (P2KB) Lembaga Pengembangan Pendidikan dan Pembelajaran (LP3), 13 Pebruari 2016), 6.

karakter masyarakat Indonesia dan dunia. Misalnya model dan strategi dakwah oleh kelompok yang mengklaim diri sebagai 'Islam sejati' dengan memaksakan kehendak, tidak menghargai atau menghormati pihak lain yang memiliki pandangan keagamaan berbeda dengan menganggap *kafir*, *bid'ah*, *murtad*, dan lain-lain. Jika fenomena keberagaman seperti ini dibiarkan, maka akan menimbulkan disharmoni dan distabilitas tidak hanya berkeses pada aktifitas keberagaman namun juga merembet ke aspek-aspek lainnya. Wali Songo dianggap oleh penggagas Islam Nusantara sebagai *transmitter (sanad)* pertama dalam mengembangkan ajaran Islam dengan paham *Ahlussunnah Waljama'ah* ini, karena dalam dakwah dan strateginya sangat mempertimbangkan aspek-aspek kultur-sosial masyarakat setempat (*local wisdom*), sehingga Wali Songo dikenal sangat akomodatif, toleran, dan akulturatif terhadap budaya lokal. Islam di tangan Wali Songo berhasil disebarkan ke bumi Nusantara secara damai (*civil penetration*). Model dakwah yang diterapkan Wali Songo di bumi Nusantara tersebut seakan tidak ditemukan padanannya di dunia Islam manapun.

Di tubuh NU, selain Wali Songo, Syekh Hasyim adalah *sanad* utama terhadap gagasan 'Islam Nusantara' ini. Oleh karena itu, hal-hal yang mengiringinya senantiasa dirujuk-kan kepada ajaran dan praktek keberagaman darinya. Oleh karena itu, referensi utama dalam mendiskusikan Islam Nusantara kiranya kurang berbobot jika tidak mengacu kepada literatur yang pernah ditulis oleh Syekh Hasyim. Tentu literatur-literatur dari para pemikir dan praktisi keagamaan

masa sebelum Syekh Hasyim juga menjadi bahan rujukan berharga untuk memperkaya pemahaman Islam Nusantara.²⁹ Dalam perkembangan selanjutnya, ternyata gaung Islam Nusantara yang digagas NU ini telah mendapat respons dan apresiasi luar biasa, baik yang kontra maupun yang pro, tidak hanya dari kalangan Indonesia sendiri, namun juga berbagai belahan dunia. Tidak sedikit kalangan Barat dan Eropa bahkan dari Timur Tengah ingin mengkaji dan tahu lebih banyak tentang gagasan Islam Nusantara ini. Hal ini terjadi dimungkinkan sebagai akibat dari disstabilitas dan disharmoni yang melanda sebagian belahan dunia, khususnya di Timur Tengah yang terus mengalami gejolak dan konflik. Padahal khusus di Timur Tengah, selama ini dianggap sebagai pusat kajian dan praktek Islam, namun yang terjadi di sana justru sebaliknya, secara empiris seakan Islam tidak bisa berdialog lagi dengan konteks zamannya. Pada konteks ini, Islam di Indonesia seakan menjadi bukti bahwa ternyata Islam Nusantara dapat berjalan seiring-seirama di tengah kehidupan yang pluralistik dan modernitas, dan menjadi pilihan alternatif dalam menyelesaikan problem-problem keummatan, kebangsaan dan keagamaan di saat dunia sedang mengalami peradangan di berbagai aspek kehidupan.

²⁹ Islam Nusantara bukanlah sebuah paham/ideology/sekte baru. Akan tetapi Islam yang dipahami sebagai sebuah ajaran dan praktek dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara, sebagai akibat dari kontekstualisasi terhadap dinamika sosial, budaya, politik, ekonomi dalam konteks Nusantara (Indonesia), sehingga Islam dapat berdialog dan berdialektika dengan tuntutan zaman dengan tidak menghilangkan prinsip-prinsip ajaran yang telah baku. Model keber-Islaman seperti ini sebenarnya telah dijalankan oleh para pendahulu (ulama) Nusantara di masa-masa lalu, sehingga keber-Islaman yang ada di Indonesia senantiasa menghargai perbedaan, tidak ada konflik, dan selalu ramah dan rahmah bagi semesta.

Sumbangan pemikiran terbesar Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari terhadap tegaknya bangsa Indonesia adalah peletakan dasar-dasar negara yang didasarkan kepada spirit Islam yang membumi. Islam bagi Syekh Hasyim dapat didialogkan dengan kondisi dan situasi zaman, sebab Islam didatangkan dalam rangka untuk memberikan perlindungan dan jaminan terhadap keberlangsungan hidup dan kehidupan ummat manusia. Dalam konteks inilah Muhammad Asad Syihab memberikan apresiasi yang sangat proporsional dengan menulis sebuah buku '*al-'Allamah Muhammad Hasyim Asy'ari Wadli'u Istiqlali Indonesia*', yang diterbitkan pertama kali oleh penerbit Dar al-Shadiq, Beirut. Kemudian diterjemahkan oleh KH. A. Mustofa Bisri dengan judul '*Hadratus Syekh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*'.³⁰ Dalam sebuah pengantarnya, KH. A. Mustofa Bisri (Gus Mus) memberikan penilaian bahwa Syekh Hasyim adalah seorang mahakyai dalam arti yang sebenarnya sekaligus pejuang bangsa; tidak hanya memiliki kedalaman ilmu dan tanggungjawab pengamalan dan penyebarannya, namun juga keluasan wawasan dan pandangan yang hampir tidak dimiliki oleh sembarang kyai di Indonesia. Jadi wajar jika Syekh Hasyim mendapat gelar 'Hadratus Syekh (mahaguru)'³¹ dan juga sebagai pahlawan Nasional.

Pandangan dan gerakan Syekh Hasyim untuk kemajuan ummat dan bangsa telah didasarkan kepada pandangan

³⁰ Lihat Muhammad Asad Syihab, *Hadratussyaiikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*, Alih Bahasa: K.H.A. Mustofa Bisri, (Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera & Titian Ilahi Press, 1994).

³¹ Baca A. Mustofa Bisri, 'Pengantar dari Penerjemah', dalam Syihab, *Hadratussyaiikh*, h. 12; Miftahuddin, *KH. Hasyim Asy'ari*, h. 15.

spiritualitas yang tinggi. Hal ini terbukti pada setiap keputusannya menyangkut kepentingan ummat dan bangsa senantiasa dimusyawarahkan dengan para ulama dan dilakukan *istikharah* (konsultasi kepada Allah SWT) untuk mendapatkan petunjuk dan tindakan yang benar. Inilah yang kemudian dianggap sebagai prisma pemikiran Syekh Hasyim yang terus mengalami transmisi dari generasi ke generasi berikutnya, sehingga tradisi musyawarah dan *istikharah* menjadi tindakan yang tidak dapat diabaikan sebelum memberikan sebuah keputusan final dalam tubuh Nahdlatul Ulama (NU), baik menyangkut persoalan keagamaan, keummatan, maupun kebangsaan. Hampir seluruh hidup Syekh Hasyim didedikasikan untuk kepentingan ummat dan bangsa, hingga akhirnya Syekh Hasyim dipanggil ke Hadirat-Nya untuk selamanya, tepatnya pada tanggal 7 Ramadhan 1366 H. dalam usia mendekati 79 tahun di Desa Tebuireng Jombang.³² Walaupun Syekh Hasyim telah tiada untuk selamanya, kontribusinya tetap menjadi kenangan dan warisan paling berharga bagi seluruh dunia.

³² Syihab, *Hadratussyaiikh*, h. 73.

BAB VI

SYEKH IHSAN JAMPES KEDIRI



A. Masa Kecil, Masa Belajar, dan Perjuangan

Syekh Ihsan Jampes memiliki nama kecil Bakri,¹ adalah sosok ulama kharismatik Nusantara. Nama kecil Syekh Ihsan adalah Bakri, lahir di Desa Jampes Kediri Jawa Timur Indonesia, pada tahun 1901 M dari pasangan K.H. Dahlan dan Nyai Artimah. Kyai Dahlan dikenal sebagai seorang kyai tersohor pada masanya, karena sebagai pendiri pondok pesantren Jampes Kediri² Indonesia pada tahun 1886 M.³ Penelusuran nasab keluarga dari jalur ibu Syekh Ihsan tidak dapat diuraikan secara panjang, karena belum ditemukan data otentik terkait dengan hal tersebut. Ibu Syekh Ihsan adalah Nyai Artimah merupakan putri dari K.H. Sholeh Banjarmelati Kediri. Kyai Sholeh adalah sahabat karib K.H. Dahlan (ayah Syekh Ihsan) sewaktu keduanya belajar di pesantren Sepanjang Sidoarjo. Dalam perjalanan berikutnya, ternyata pernikahan Kyai Dahlan dengan Nyai Artimah

¹ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2008), h. 22.

² Jampes merupakan sebuah desa yang terletak di distrik Kecamatan Gampengrejo, Kabupaten Kediri, Jawa Timur, Indonesia. Desa Jampes memiliki jarak sekitar 7 Km dari kota Kediri ke arah utara.

³ Baca Syamsun Ni'am, 'Merawat Keberagamaan di Balik Perdebatan Kopi dan Rokok (Kajian atas Kitab *Irsyad al-Ikhwān li Bayāni Syurb al-Qahwah wa al-Dukhan* K.H. Ihsan Jampes Kediri)', dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 13, No. 2, 2015, h. 533-554.

tidak bias ber-
langsung lama,
dan keduanya
bercerai setelah
dianugerahi em-
pat orang anak,
yaitu: Seorang
anak perempuan
yang mening-
gal waktu ma-
sih kecil, Bakri
(Syekh Ihsan),



Dasuki Jasem Mojo Kediri (w. 1964), dan Marzuki (Kyai Marzuki), pengasuh pesantren Lirboyo Kediri (w. 1975).

Dari jalur ayah, Syekh Ihsan adalah anak seorang kyai tersohor, yaitu K.H. Dahlan putra K.H. Saleh, dari Bogor Jawa Barat, yang silsilah keluarganya masih mempunyai keterkaitan jalur dengan Sunan Gunung jati (Syarif Hidayatullah) Cirebon.⁴ Terkait dengan *nasab* (silsilah keluarga), nenek Syekh Ihsan (ibunda K.H. Dahlan) bernama Nyai Isti'anah. Nyai Isti'anah telah memiliki peran besar dalam membentuk karakter dan kepribadian Syekh Ihsan. Dari Nyai Isti'anah ini juga mengalir darah biru⁵ para kyai ter-
nama. Nyai Isti'anah adalah putri dari K.H. Mesir Treng-

⁴ Baca Muhammad al-Fitra Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara: Potret Keteladanan dan Ketokohan bagi Umat dan Bangsa*, (Jombang: Ash-Shofa, 2014), h. 88.

⁵ Penyebutan terhadap keluarga (keturunan) yang memiliki jalur ningrat atau keluarga terhormat, apakah dari keluarga pondok pesantren atau dari kerajaan. Disebut darah biru karena memiliki mata rantai keluarga tersebut. Orang yang berasal dari keturunan keluarga tersebut, mendapat penghormatan dan kedudukan yang lebih di banding dengan masyarakat biasa dalam strata sosial.

galek, putra Kyai Yahuda, seorang ulama sakti mandraguna (memiliki kesaktian dan ilmu kanuragan/*ilmu al-hikmah*) dari Lorog Pacitan. Nyai Isti'anah merupakan cicit dari Kyai Hasan Besari, seorang ulama masyhur Tegalsari Ponorogo, yang masih bersambung dengan Sunan Ampel Surabaya. Sedangkan dari pihak ayah, Syekh Ihsan bersambung urutan *nasabnya* sampai pada Panembahan Senopati, pendiri Kerajaan Mataram di abad ke-16.⁶

Diceritakan, ketika Syekh Ihsan berusia 6 tahun, sudah ditinggal kedua orang tuanya untuk bercerai. Kemudian, Bakri kecil tinggal bersama ayahnya, K.H. Dahlan di lingkungan pesantrennya. Bakri pada saat itu diasuh oleh neneknya, Nyai Isti'anah. Bakri sejak kecil sudah terlihat kecerdasannya dan daya ingatnya sangat kuat. Bakri dikenal juga rajin membaca buku-buku keagamaan klasik (kitab kuning) dan buku-buku modern, seperti majalah dan Koran. Selain itu, satu hal yang dianggap *nyeleneh* (berperilaku di luar kebiasaan) adalah kesukaannya menyaksikan wayang. Setiap kali ada pertunjukan wayang, Bakri selalu

⁶ Murtadho Hadi memberikan ilustrasi bahwa Syekh Ihsan Jampes ini sebagai tokoh sufi yang memiliki hubungan sangat dekat dengan 2 tokoh sufi besar Nusantara sebelumnya, yaitu Kyai Hasan Besari (w. 1773 M) dan Ronggowarsito (w. 1873 M). Walaupun ketiganya hidup dalam kurun yang berbeda, namun ketiga tokoh sufi tersebut memiliki hubungan sangat dekat. Di mana Ny. Isti'anah (nenek dari Kyai Hasan) adalah cicit dari Kyai Hasan Besari, sedangkan Ronggowarsito adalah santri dari Kyai Hasan Besari. Di samping ketiganya memiliki hubungan kekerabatan dan emosional, antara Syekh Ihsan dan Ronggowarsito memiliki karakter yang hampir sama, yaitu sama-sama bandel ketika masih usia muda, dan juga kegemarannya begadang sepanjang malam, menonton pertunjukan wayang, seni dan hiburan lainnya. Namun keduanya memiliki kecerdasan dan kekuatan hafalan yang sangat kuat. Inilah di antara hal yang dapat menghubungkan antara Kyai Hasan Besari, Ronggowarsito, dan Syekh Ihsan Jampes tersebut. Detai dapat dibaca pada Hadi, *Jejak Spiritual*, h. 19-30.

hadir di sana; sehingga Bakri sangat paham terhadap kisah-kisah pewayangan. Pernah terjadi perdebatan sengit antara Bakri dengan seorang dalang, disebabkan menurut Bakri ada yang dianggap tidak/kurang sesuai dengan pakem yang selama ini ada dalam pewayangan.

Bakri kecil sering membuat keluarga was-was, sebab kebiasaan yang tidak bisa ditinggalkan adalah bermain judi. Akan tetapi Bakri kecil memiliki argumen bahwa judi yang dilakukannya adalah untuk mengalahkan lawan judinya, sehingga menjadi kapok, dan di kemudian hari para Bandar penjudi tersebut tidak akan melakukan judi lagi. Walaupun demikian, tetap perilaku Bakri membuat keluarganya tidak nyaman, sebab dapat mencoreng nama baik keluarga. Nyai Isti'anah sebagai pengasuh Bakri kecil, sangat khawatir dengan kebiasaan Bakri tersebut, sehingga suatu saat Nyai Isti'anah mengajak Bakri untuk ziarah ke makam para leluhurnya, seperti ke *maqbarah* (makam) Kyai Yahuda di Lorog Pacitan. Nyai Isti'anah curhat berbagai hal terkait dengan kenakalan Bakri ini kepada Kyai Yahuda,⁷ sehingga suatu saat Kyai Yahuda mendatangi Bakri dalam mimpinya, dan berpesan agar Bakri menghentikan kebiasaan buruknya tersebut. Dalam mimpi tersebut, Bakri terkesan bandel dan tidak menghiraukan nasehat Kyai Yahuda, sampai akhirnya Kyai Yahuda mengambil sebongkah batu untuk dipukulkan

⁷ Dalam dunia tasawuf, perilaku dan tindakan seperti yang dilakukan Nyai Isti'anah dan Syekh Ihsan (Bakri kecil) tersebut merupakan tradisi yang lazim dilaksanakan, dialog antara peziarah dengan orang keramat—seperti Kyai Yahuda yang dianggap sebagai *Waliyullah*— adalah hal biasa. Oleh karena itu, kisah di atas dalam perspektif tasawuf juga dianggap bukan hal aneh atau cerita fiktif. Konsultasi tersebut bahkan dianggap sebagai kejadian normal seperti dialognya sesama manusia dalam dunia nyata.

ke kepala Bakri, maka pada saat itu batu tersebut menjadi terpecah belah (hancur), sehingga kejadian tersebut menyadarkan Bakri untuk tidak melakukan perbuatan nakalnya –seperti judi tadi. Setelah peristiwa itu, Bakri kemudian seringkali menyendiri, menjauh dari keramaian, dan merenungi kehidupan yang dianggapnya *fana* (sementara) ini. Bakri kemudian keluar dari pesantren ayahnya untuk melakukan perjalanan spiritualnya dan juga untuk belajar dari satu pesantren ke pesantren lain.⁸

Bakri dalam pengembaraan intelektualnya, dimulai dari satu pesantren ke pesantren lainnya di wilayah Jawa. Di antara pesantren yang pernah disinggahi sebagai tempat penempaan intelektualnya, adalah Pondok Pesantren Gondanglegi Nganjuk. Di Pesantren ini Bakri pernah mempelajari tembang dan *shi'ir* ('ilmu 'arudl), juga di Pesantren Bendo Pare Kediri dengan pengasuh K.H. Khozin (paman Bakri sendiri). Bakri juga pernah belajar *ilmu falak* di Pondok Pesantren Jamsaren Solo selama satu bulan saja. Kemudian melanjutkan ke Pondok Pesantren yang diasuh oleh K.H. Dahlan Semarang hanya 20 hari, Juga studi di Pondok Pesantren Mangkang Semarang, Pondok Pesantren Punduh Magelang, Pondok Pesantren Bangkalan Madura yang diasuh oleh K.H. Khalil, seorang guru para ulama'/kyai di pulau Jawa dan Madura. Bakri di pesantren asuhan K.H. Khalil, belajar ilmu alat *alfiyah ibn Malik* hanya dua bulan.⁹ Bakri dalam menuntut ilmu agama, tidak pernah berlangsung lama di pesantren-pesantren tersebut. Akan

⁸ Lihat Haqiqi, *50 Ulama' Agung*, h. 89-90; Wasid, *Tasawuf Nusantara*, h. 30-38.

⁹ Hadi, *Jejak Spiritual*, h. 31.

tetapi, walaupun belajarnya hanya ditempuh dalam waktu yang singkat, Bakri dapat menyelesaikannya dan menguasai ilmu pengetahuan yang diajarkan di pesantren-pesantren tersebut. Bahkan hasil yang diperoleh oleh Bakri di atas rata-rata santri yang telah lama menempuh studi di pesantren. Bakri juga seringkali menyamar sebagai orang biasa, dan tidak menampakkan dirinya sebagai putra kyai besar. Dalam tradisi pesantren di Jawa, seorang putra kyai selalu dipanggil dengan panggilan 'Gus'.¹⁰ Jika identitas Bakri diketahui oleh khalayak pesantren bahwa dia adalah putra seorang kyai (Gus), maka dia selalu menghilang tidak akan kembali lagi ke pesantren.

Syekh Ihsan (Bakri) dalam menuntut ilmu dikenal sebagai murid/santri yang dapat menggabungkan dua pendekatan sekaligus, yaitu pendekatan *kasbi* dan *sima'i*.¹¹ Inilah yang membedakan antara santri/murid satu dengan lainnya, sehingga Syekh Ihsan lebih mudah dan cepat menyerap ilmu yang dipelajari di berbagai pesantren

¹⁰ 'Gus' adalah kata singkatan dari kata 'Agus'. Sebuah nama panggilan penghormatan yang ditujukan kepada anak atau keturunan laki-laki dari keluarga kyai pondok pesantren di pulau Jawa, Indonesia. Jika di Madura Gus biasa disebut dengan istilah 'Lora/Mas'. Sedangkan untuk anak atau keturunan perempuan biasa disebut dengan 'Neng'. Lihat Martin Van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKiS, 1999), Cet. III., h. 157.

¹¹ Pendekatan *kasbi* merupakan pendekatan dalam belajar yang melibatkan guru dan murid secara aktif, sehingga terjadi komunikasi aktif antara seorang murid dan guru. Di dalam pendekatan ini terdapat proses diskusi aktif, sehingga muncul kritisisme di antara keduanya. Sedangkan pendekatan *sima'i* adalah proses belajar dengan mengedepankan pendengaran terhadap penjelasan yang disampaikan oleh seorang guru. Murid hanya menyimak, mendengar, dan menerima apapun yang disampaikan oleh gurunya. Syarat yang harus ada pada pendekatan *sima'i* ini, seorang murid harus mencintai ulama (gurunya), bergaul dengannya, duduk bersama dengannya, dan minta penjelasan darinya.

tersebut. Belajar dengan dua pendekatan tersebut memang berbeda dengan pendekatan belajar sebagaimana yang biasa berlaku pada pendidikan formal di Indonesia, bahkan barangkali di Negara-negara Muslim lainnya. Pendekatan yang dipilih Syekh Ihsan tersebut ternyata justru dianggap lebih efektif dan memiliki nilai lebih di banding dengan pendekatan belajar yang biasa dilakukan oleh santri/murid pada umumnya. Inilah yang kemudian dapat mengantarkan Syekh Ihsan dapat lebih cepat untuk mendapatkan ilmu pengetahuan. Syekh Ihsan di samping mempelajari ilmu pengetahuan dari para gurunya, juga secara langsung bisa belajar banyak tentang karakter dari sikap dan perilaku yang ditunjukkan oleh para guru/kyainya tersebut, karena semua guru/kyai yang menjadi pembimbing Syekh Ihsan adalah para kyai/guru yang memiliki pendirian teguh, sikap *zuhud, wara'*, dan *tabahhur fillah* (semata-mata karena Allah SWT).

Syekh Ihsan semenjak di usia 15 tahun hingga 30 tahun, sudah terbiasa mengasah dan menajamkan aspek nalarnya, hati, dan *'irfan* (pengetahuan didasarkan pada perasaan batin sebagai akibat dari pancaran cahaya Tuhan), sehingga di usia 29 tahun Syekh Ihsan sudah berhasil menulis kitab *'Tasrih al-'Ibarat'*. Karya Syekh Ihsan ini ditulis tidak hanya didasarkan kepada penalaran (aspek rasio) semata, namun disertai dengan *istikharah* (mohon petunjuk kepada Allah SWT), *munajat* (berdo'a), *riyadhah* (latihan), dan praktek-praktek tasawuf lainnya seperti *tirakat* dalam rangka mencari petunjuk ke Hadirat Allah SWT. Kemudian pada usia 31 tahun, Syekh Ihsan menulis karya monumentalnya

berselang dua tahun setelah menulis kitab *Tasrih al-Ibarat*, yaitu kitab '*Siraj al-Thalibin*',¹² *sharah* dari kitab yang ditulis Imam al-Ghazali, '*Minhaj al-Abidin*'. Kitab '*Siraj al-Thalibin*' ini ditulis Syekh Ihsan ketika dalam keadaan menduda (ditinggal oleh istrinya).¹³ Proses penulisan kitab *Siraj al-Thalibin* ini juga sama sebagaimana ketika Syekh Ihsan menulis kitab *Tasrih al-Ibarat*, yaitu suatu tradisi yang tidak bisa ditinggalkan olehnya adalah dengan melakukan penalaran, penajaman aspek rasio dan batin (spiritual) dengan senantiasa *istikharah*, *munajad*, dan *riyadhah*, dan *tirakat*.

Akhirnya pada Senin, 25 Dzulhijjah 1371 H (September 1952 M), Syekh Ihsan menemui Allah SWT untuk selamanya, tepat pada usia 51 tahun. Syekh Ihsan telah banyak meninggalkan warisan berharga bagi bagi perkembangan peradaban Islam dan dunia. Dia telah meninggalkan ribuan santri, seorang istri dan delapan putra-putri. Tidak sedikit murid Syekh Ihsan yang kemudian menjadi ulama/kyai terkenal tersebar di berbagai wilayah di Jawa, antara lain: (1) Kyai Soim, pengasuh pesantren di Tangir Tuban; (2) K.H. Zubaidi di Manten Blitar; (3) K.H. Mustholih di Kesugihan Cilacap; (4) K.H. Busyairi di Sampang Madura; (5) Kyai Hambali di Plumbon Cirebon; (6) Kyai Khazin di Tegal, dan lain-lain.

B. Karya-karya Syekh Ihsan

Syekh Ihsan dikenal sebagai ulama/kyai pesantren di tanah Jawa yang memiliki pengetahuan luas dan kepribadi-

¹² Hadi, *Jejak Spiritual*, h. 31-32.

¹³ *Ibid.*, h. 24.

an yang anggun. Syekh Ihsan walaupun tidak pernah mengenyam pendidikan formal secara mapan dan tidak pernah belajar di Timur Tengah—sebagaimana yang pernah dilakukan oleh para kyai Jawa pada umumnya, yang banyak belajar di Timur Tengah—, namun Syekh Ihsan merupakan satu di antara sekian ulama/kyai Nusantara yang memiliki reputasi mendunia karena karya-karya monumental yang ditulisnya. Banyak di antara ulama Timur Tengah dan tentunya ulama Nusantara yang memberikan apresiasi dan kagum terhadap kedalaman karya-karya Syekh Ihsan Jampes ini Kediri ini. Karya monumental Syekh Ihsan adalah ‘*Siraj al-Thalibin*’ yang pernah diterbitkan sebuah penerbit besar di Mesir, Musthafa al-Bab al-Halabi. Kitab tersebut menjadi kitab pegangan di pondok pesantren-pondok pesantren di pulau Jawa. Kitab ini lebih mudah didapatkan karena telah terdistribusikan dengan baik di toko-toko buku yang tersebar di seluruh Indonesia, khususnya toko buku yang menyediakan buku-buku pesantren karya ulama Nusantara lainnya. Bahkan kitab *Siraj al-Thalibin* ini menjadi rujukan wajib di berbagai universitas ternama, seperti di Universitas al-Azhar Kairo Mesir, dan beberapa Universitas Islam di Afrika Selatan.

Di antara karya-karya Syekh Ihsan yang berhasil dilacak adalah sebagai berikut:

- Kitab *Tashrih al-Ibarat* (*sharah* dari kitab *Natijat al-Miqat* karya K.H. Ahmad Dahlan Semarang), pernah terbit pada 1929 setebal 48 halaman. Buku ini mengulas *ilmu falak* (astronomi).¹⁴

¹⁴ Lihat Wasid, *Tasawuf Nusantara*, h. 46.

- Kitab *Siraj al-Thalibin* (lentera bagi para pencari jalan Allah), merupakan *sharah* dari kitab *Minhaj al-'Abidin* karya Imam al-Ghazali. Pernah terbit pada 1932 oleh penerbit Musthafa al-Bab al-Halabi Kairo Mesir, terdiri dari ± 800 halaman dalam dua jilid (juz). Kitab ini secara khusus mengulas tentang tasawuf. Edisi terbarunya diterbitkan penerbit al-Hidayah Surabaya, terdiri dari dua jilid (juz), dengan 1098 halaman.
- Kitab *Manahij al-Imdad*, *sharah* dari kitab *Irshad al-'Ibad* karya Syekh Zainuddin al-Malibari (982 H), diselesaikan secara tuntas pada Kamis, Jumad al-Tsani 1360 H. Kitab ini pernah diterbitkan oleh keluarga besar Syekh Ihsan pada tahun 2005, yang terdiri dari 1088 halaman. Kitab ini memuat perihal tasawuf.¹⁵
- Kitab *Sharh Mandzumat Irshad al-Ikhwān li Bayan Hukmi Shurb al-Qahwah wa al-Dukhan* (adaptasi puitik [plus *sharah*] dari kitab *Tadzkirot al-Ikhwān fi Bayāni al-Qahwah wa al-Dukhan* karya K.H. Ahmad Dahlan Semarang). Kitab ini berbicara tentang polemik hukum merokok dan minum kopi,¹⁶ dan diterbitkan oleh penerbit Pondok Pesantren al-Ihsan Jampes Kediri Jawa Timur. Terdiri dari 48 halaman.

Wasid dalam penelitiannya menemukan, bahwa ada satu karya lagi dari Syekh Ihsan yang tidak banyak diketahui oleh khalayak, yaitu kitab tafsir '*Nur al-Ihsan fi Tafsir*

¹⁵ Hadi, *Jejak Spiritual*, 55.

¹⁶ Kitab *Irshad al-Ikhwān* ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dengan judul *Kitab Kopi dan Rokok* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), Cet. I, yang terdiri dari xxv+110 halaman, di kasih pengantar Badrun (Pemilik warung kopi Blandongan); Lihat juga Haqiqi, *50 Ulama' Agung*, h. 91-92.

al-Qur'an'. Wasid mendasarkan temuannya pada riwayat yang disebutkan dalam kitab '*al-'Aqd al-Farid min Jawahir al-Asanid*' karya Syekh Muhammad 'Isa al-Fadani al-Makki. Akan tetapi Wasid masih menyangsikan riwayat tersebut, apakah memang benar bahwa kitab '*Nur al-Ihsan fi Tafsir al-Qur'an*' tersebut merupakan karya Syekh Ihsan, sehingga masih diperlukan kajian mendalam tentang hal ini.¹⁷

C. Pandangan Syekh Ihsan terhadap Problem Keberagamaan, Keberagaman, dan Kebangsaan

Jika dirunut ke belakang, Syekh Ihsan secara genealogis –baik dilihat dari aspek kekerabatan (keluarga) dan intelektual—, dia hidup dalam lingkungan keluarga dan sosial yang memang sangat mendukung bagi perkembangan dan pertumbuhan intelektualnya. Jampes Kediri Jawa Timur adalah sebuah kota yang cukup ramai dan dikenal sebagai kota sangat santri, karena dikelilingi oleh berbagai pondok pesantren. Di Kediri terdapat pondok pesantren besar, seperti Pesantren Lirboyo, Pesantren Wahidiyyah, dan juga ada Pesantren LDII (Lembaga Dakwah Islam Indonesia) di Burengan Kediri. Oleh karena itu, Syekh Ihsan sebenarnya hidup dalam lingkungan yang memungkinkannya untuk tumbuh dan berkembang secara intelektual dan sosial, sehingga mengantarkannya sebagai ulama adiluhung pada zamannya. Syekh Ihsan walau dikenal sebagai ulama yang yang tidak pernah mengenyam pendidikan di Luar Negeri (Timur Tengah) –sebagaimana ulama-ulama besar Nusantara lainnya, yang sebagian besar adalah jebolan (alumni) Timur

¹⁷ Lihat Wasid, *Tasawuf Nusantara*, h. 58-59.

Tengah—, namun Syekh Ihsan telah memiliki dinamika pemikiran yang dapat mengimbangi pemikiran-pemikiran tokoh ulama Nusantara lainnya. Sebagaimana disebutkan sebelumnya, karya monumental yang dapat mengantarkan Syekh Ihsan sebagai ulama yang tidak hanya dikenal di wilayah Nusantara namun juga dikenal di wilayah Timur Tengah dan Afrika adalah kitab ‘*Siraj al-Thalibin*’.

Syekh Ihsan Jampes dikenal sebagai ulama sufi yang moderat dan sangat populis. Hal itu terbukti dengan aktivitas Syekh Ihsan yang suka bergaul dengan berbagai kalangan, tanpa dibatasi perbedaan-perbedaan strata sosial, golongan, bahkan agama sekalipun. Siapapun dipandang sama di hadapan Tuhan. Siapapun yang ingin datang (*sowan*) kepadanya, diterimanya dengan lapang dada, bahkan ketika *sowan* pun hampir semua tamu membawa persoalan untuk didiskusikan dengan Syekh Ihsan dengan tujuan menemukan solusinya. Apakah tamunya itu dari agama berbeda –Kristen, kong Hu Cu, Hindu, Budha, dan lain-lain. Apakah dari pejabat pemerintah Belanda, Cina, dan lain sebagainya.¹⁸ Oleh karena itu, Syekh Ihsan Jampes dikenal sebagai sosok kyai sufi yang sangat menghargai perbedaan dan tidak pernah menolak kedatangan tamu dari manapun dan siapa pun, bahkan tidak sedikit tamu yang datang kepadanya adalah dari etnis Cina dan beragama Kristen atau Kong Hu Cu, untuk sekadar meminta dido’akan agar laris dan ramai dikunjungi orang di tokonya. Bahkan dikisahkan pada saat penjajahan Belanda, Syekh Ihsan dikenal sangat

¹⁸ Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes*, h. 35-37.

dekat dengan Van Der Plas, Gubernur Wilayah Jawa Timur. Akan tetapi Syekh Ihsan tidak pernah kenal kompromi soal *bargaining* yang merugikan rakyat banyak. Kalau pun Syekh Ihsan menolaknya, maka menolaknya pun dengan cara yang halus.¹⁹

Pandangan Syekh Ihsan ini sebenarnya banyak dijumpai kisahnya dalam literatur-literatur Sufi masa lalu, di mana perbedaan artifisial tidaklah menjadi penghalang bagi pergaulan antar sesama ummat manusia. Sebab perbedaan yang ada di dunia ini merupakan kesengajaan Tuhan untuk menjadikannya demikian. Perbedaan sengaja diciptakan oleh Tuhan dalam rangka menguji akan kesetiaan manusia terhadap diri-Nya tentang eksistensi diri manusia (hamba) di hadapan-Nya, sehingga dapat berkompetisi siapakah yang paling baik dan sempurna dalam mengabdikan diri kepada-Nya (*ahsanu taqwim*). Oleh karena itu, hampir pada setiap konsepsi dan praktek keummatan dan keberagaman yang dijalankan oleh para sufi senantiasa mengacu kepada prinsip transendensi dan immanensi ini, sehingga para sufi seakan terlihat lebih kosmopolit, populis, inklusif, dan pluralis. Di antara para sufi yang memberikan perhatian serius tentang hubungan dialektis ini, misalnya Idries Shah melalui bukunya '*The Sufis*' memberikan ilustrasi indah mengenai hubungan manusia dengan Tuhannya yang membawa konsekuensi terhadap indahnya hubungan antar sesama makhlukNya, sehingga memunculkan harmoni dalam persaudaraan sejati. Sebab yang dilihat adalah tujuan

¹⁹ Ni'am, 'Merawat Keberagaman', h. 539-540.

akhir dari kehidupan itu sendiri, yaitu menuju kehidupan yang hakiki dan abadi, yakni bertemunya seorang hamba dengan Sang Pencipta itu sendiri.

Demikian juga Jalaluddin Rumi (seorang Sufi Persia), Abdul Karim al-Jili (sufi yang hidup di ujung abad 14 dan awal abad 15 M), Abu Mansur al-Hallaj (w. 922), Muhyiddin Ibnu 'Arabi (w. 638 H/1240 M), Dara Shikoh, seorang tokoh sufi dari tarekat Qadiriyyah (1615-1659), Hazrat Inayat Khan (1882-1927), dan lain-lain, memiliki pandangan hampir sama dalam melihat dunia dan hubungan antar kosmos (ciptaan Allah SWT). Mereka mengatakan, bahwa apapun yang diciptakan Tuhan di dunia merupakan *tajalli* (penampakan) Tuhan itu sendiri. Oleh karena itu, jika Tuhan ingin melihat diriNya, maka Tuhan akan menyaksikan setiap gerak-gerik ciptaanNya tersebut. Apa yang ada di dunia merupakan simbol-simbol yang diciptakanNya sendiri dari kesempurnaan Tuhan itu sendiri. Karenanya, segala aktifitas yang dimunculkan di dunia, tiada lepas dari pantauan (pengawasan) Tuhan. Dalam konteks inilah hampir semua sufi tersebut memiliki pandangan sama walaupun melalui ekspresi dan artikulasi yang berbeda-beda dalam melihat dunia, bahkan agak ekstrim sekalipun, misalnya pandangan yang mengatakan bahwa agama-agama di dunia pada dasarnya adalah sama di hadapan Tuhan, asalkan agama-agama tersebut memiliki pandangan yang sama tentang Tuhan, yaitu adanya pengakuan Esa dalam DzatNya dan Esa dalam PerilakuNya. Hal-hal terkait dengan sikap dan perilaku masing-masing orang yang beragama itu ber-

beda, dianggap merupakan hal yang tampak pada ekspresi luarnya semata, namun pada tingkat penghayatan terhadap rasa keberagamaannya akan dianggap sama dan memiliki nilai yang sama di hadapan TuhanNya. Pandangan inilah yang kemudian dianggap sebagai pandangan yang didasarkan kepada penghayatan terhadap nilai-nilai spiritualitas yang berimplikasi pada pandangan tentang universalitas dan kosmopolitanisme dalam tasawuf.²⁰

Sejalan dengan pandangan sufi-sufi di atas, Syekh Ihsan tampaknya menjadi *transmitter* sejati dalam membangun dan melanjutkan paham tasawuf yang bisa berdialog dan berdialektika dengan zamannya. Dengan kata lain, Syekh Ihsan sebenarnya ingin menunjukkan bahwa tasawuf mengajarkan tentang pentingnya menghargai perbedaan dan bisa hidup di tengah perbedaan yang ada tanpa mencederai eksistensi manusia sebagai hamba Allah SWT yang suatu saat juga akan kembali kepada-Nya. Ini sekaligus menunjukkan bahwa tasawuf dapat menjadi jembatan lurus terhadap penyelesaian problem keberagaman (kebinekaan) di Indonesia bahkan juga di dunia.

Dalam konteks itulah, Syekh Ihsan secara eksplisit seakan ingin mengatakan bahwa ‘janganlah ada prasangka buruk di antara sesama manusia, jangan melihat orang lain dari sisi keburukannya semata, sebab seburuk-buruk seseorang pasti masih menyimpan setitik kebaikan yang dapat bermanfaat bagi lainnya’. Apapun yang diciptakan Tuhan

²⁰ Pandangan masing-masing tokoh sufi yang disebutkan di atas, dapat dibuka kembali pada Bab III, sub bab C, yaitu Para Sufi dalam Mengartikulasikan Tasawuf Kebhinnekaan.

di dunia ini pada hakikatnya memiliki dua unsur sekaligus, artinya kedua unsur tidak akan dapat dihilangkan satunya dengan mempertahankan lainnya. Oleh karena itu, keduanya sebenarnya saling bertemu dan membantu. Secara biologis, manusia terdiri dari organ-organ tubuh yang antara satu dengan lainnya saling menunjang, jika salah satu dari organ tubuh mengalami keridakfungsian, maka organ tubuh lainnya juga akan merasakan terganggu. Demikian pula kehidupan yang berjalan di dunia ini tidak dapat dilepaskan dari ketentuan Allah SWT (*sunnatullah*), di mana antara satu dengan yang lainnya akan saling membutuhkan. Oleh karena itu, Syekh Ihsan tidak pernah menolak ataupun melihat orang yang berbeda baik dalam keyakinan, etnis, suku, dan agama sekalipun, senantiasa mendapatkan empati dan simpati darinya. Syekh Ihsan selalu menyambutnya dengan tangan terbuka.²¹ Menurut Syekh Ihsan hal ini dapat berimplikasi kepada pandangan terhadap pentingnya saling menghargai dan menghormati. Keyakinan dan agama boleh berbeda, namun dalam membangun masyarakat dan bangsa merupakan kepentingan dan tujuan bersama. Jika Indonesia dibangun atas kesadaran dan pemahaman seperti yang dilakukan para tokoh sufi tersebut, maka akan terjadi harmonisasi kehidupan tanpa menghilangkan aspek keyakinan dan kepercayaan yang dianut oleh masing-masing penganutnya. Implikasinya, konflik-konflik sosial yang bernuansa keyakinan, kepercayaan, agama, etnis, suku, dan golongan, akan dapat diselesaikan secara baik dan tepat. Untuk selanjutnya kehidupan dalam membangun bangsa yang beradap

²¹ Baca Hadi, *Jejak Spiritual Kiai Jampes*, h. 35.

akan terasa indah dan kedamaian sebagaimana cita-cita ditegakannya Islam itu sendiri adalah 'terwujudnya keindahan, kasih sayang, dan kedamaian (*rahmat*) bagi semesta'.

Kata kunci yang selalu dipakai oleh kalangan sufi dalam mengekspresikan kasih sayang terhadap sesama adalah 'cinta'. Cinta dalam kamus sufi biasa disebut dengan '*mahabbah*'. *Mahabbah* (cinta) mendasari semua perilaku seseorang untuk dapat berbuat baik kepada sesama. Menurut para sufi, *mahabbah* (cinta) adalah buah dari perjalanan mistis (kerohanian) tertinggi. Sebab mereka beranggapan bahwa cinta itu merupakan wujud lain dari Tuhan itu sedniri. Tuhan menciptakan alam semesta ini karena cintaNya yang dipancarkan ke dunia ini. Oleh karena itu, tanpa cinta seakan dunia ini tidak akan pernah terwujud. Para sufi dalam mengartiklasikan cinta didasarkan kepada dua tahapan, yaitu: *Pertama*, perwujudan cinta secara lahir, yang biasa disebut sebagai '*ishq majazi*, yaitu cinta kepada sesama makhluk Tuhan, dapat termanifestasikan kepada manusia, hewan, flora, dan lingkungan hidup pada umumnya. *Kedua*, perwujudan cinta secara batin atau hakiki, yang biasa disebut dengan '*ishq haqiqi*, yaitu cinta terhadap Tuhan. Cinta terhadap sesama makhluk (manusia, flora, fauna, dan makhluk Tuhan lainnya) dianggap sebagai tangga yang dapat mengantarkan hingga kepada cinta Tuhan. Dengan pengertian lain, bahwa seseorang tidak akan dapat mencapai cinta Tuhan secara hakiki, sebelum dia mampu melaksanakan untuk mencintai sesama manusia dan makhluk lainnya secara hakiki pula. Cinta inilah yang dapat menghilangkan batas-batas suku,

ras, etnis, golongan/kelompok, gender, kepercayaan, dan juga agama sekalipun.²²

Syekh Ihsan telah mengartikulasikan paham tasawufnya dalam sebuah karyanya yang lain, yaitu *Sharh Mandzumat Irshad al-Ikhwan li Bayani Shurb al-Qahwah wa al-Dukhan*. Kitab ini menjelaskan tentang hukum minum kopi dan merokok, sehingga kajian hukum *fiqh*nya tampak lebih mengemuka. Akan tetapi penulis menemukan nuansa yang berbeda jika dilihat dalam perspektif hubungan antar pendapat yang berbeda dalam menentukan posisi hukum bagi orang yang suka meminum kopi dan merokok. Tentu dalam kacamata *fiqh* selalu saja muncul pendapat berbeda, ada yang menghukumi *haram*, *sunnah*, *mubah*, *makruh*, hingga *wajib*. Di sinilah Syekh Ihsan tampaknya ingin menunjukkan bahwa keberbedaan yang ada di kalangan ahli *fiqh* (*faqih*) dalam menyikapi para penggemar kopi dan rokok, tidaklah dilihat secara hitam-putih (*rigid*), namun tentunya didasarkan pada pertimbangan/arguemntasinya dengan mempertimbangkan kemanfaatan/maslahat (aspek kebaikan) dan *madllarat* (aspek negatif) yang ditimbulkan, sehingga muncul pendapat *haram*, *makruh*, *mubah*, *sunnah*, bahkan *wajib* sekalipun bagi penggemar kopi dan rokok tersebut. Yang jauh lebih penting dari beragamnya (keberbedaan) pendapat tersebut, bagi Syekh Ihsan adalah adanya saling menghargai dan menghormati satu sama lain walaupun berbeda dalam memberikan fatwa berdasarkan argu-

²² Zainun Kamal dkk., *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation, 2004), h. 232.

mentasi yang diajukan oleh masing-masing ulama tersebut. Sebab hasil *ijtihad/istinbath* hukum yang dikeluarkan oleh para ulama tersebut sejatinya didasarkan kepada kompetensi dan keilmuannya secara mendalam, bukan asal berfatwa/*berijtihad*. Inilah yang dianggap sangat penting dalam menyikapi keberagaman (kebinekaan) yang bisa muncul kapan saja di jagat ini.²³

²³ Lihat Syekh Ihsan al-Jampasi, *Sharh Mandzumat Irshad al-Ikhwan li Bayani Shurb al-Qahwah wa al Dukhan*. (Kadiri: Yatlub fi al-Ma'had al-Ihsan al-Jampasi al-Kadiri, Tt); Ni'am, 'Merawat Keberagaman', h. 549.

BAB VII

K.H. MUKHTAR SYAFA'AT BANYUWANGI



A. Masa Pertumbuhan dan Masa Belajar

Sosok ulama sufi Nusantara lainnya adalah K.H. Mukhtar Syafa'at (selanjutnya disebut Kyai Mukhtar) dari Blok Agung Banyuwangi. Kyai Mukhtar lahir di Dusun Sumontoro, Desa Ploso Lor, Kecamatan Ploso Wetan, Kabupaten Kediri pada 6 Maret 1919 M. Dia adalah anak ke-3 dari 7 bersaudara dari pasangan Kyai Abdul Ghafur dan Nyai Sangkep. Nasab Kyai Mukhtar berasal dari keluarga yang memiliki tingkat pengetahuan agama yang sangat kuat dan tingkat perekonomian cukup mapan. Bila dirunut ke belakang **Kyai Mukhtar berasal dari keluarga ningrat (keturunan raja-raja ternama)** yang bertemu pada Sultan Diponegoro III (keturunan prajurit Pangeran Diponegoro). Sedangkan dari pihak ibunya, Nyai Sangkep adalah putri dari Kyai Abdurrahman ibnu Kyai Abdullah (keturunan prajurit Untung Suropati).¹ Kyai Abdul Ghafur dikenal sebagai seorang kyai-petani dan peternak kerbau yang sukses. Jika di runut ke belakang, kakek Kyai Mukhtar dikenal sebagai seorang yang memiliki pemahaman dan perilaku spiritual tinggi (*waliyullah*). Dengan demikian, Kyai Mukhtar hidup,

¹ 'Biografi K.H. Mukhtar Syafa'at', dalam <http://nabdlatululama.id/blog/2016/08/01/biografi-kh-mukhtar-syafaat/>, diakses tanggal 3 Oktober 2018.



tumbuh dan berkembang dalam situasi dan kondisi keluarga yang secara ekonomi sangat berkecukupan dan secara religius, berada dalam lingkungan keluarga yang memiliki tingkat pemahaman agama dan spiritual yang kuat. Tingkat keluasan keilmuannya juga disebabkan

oleh pengembaraan intelektualnya dari pesantren satu ke pesantren lainnya di tanah Jawa.² Inilah yang kemudian dapat mengantarkan Kyai Mukhtar sebagai tokoh ulama kharismatik yang sangat disegani di Nusantara, khususnya di wilayah Banyuwangi Jawa Timur dan sekitarnya.³

Pada saat berusia 4 tahun, Kyai Mukhtar sudah menunjukkan karakter seorang anak yang haus terhadap ilmu pengetahuan agama, ditunjukkan olehnya pada setiap sore hari menjelang Magrib, dia beserta teman-temannya selalu be-

² Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara*, h. 44-45.

³ Sebelum Kyai Mukhtar sebenarnya terdapat dua ulama/kyai kharismatik yang juga berjuang membela agama dan negara Republik Indonesia di wilayah Banyuwangi, yaitu Mbah Kiai Abdul Manan dan Mbah Kiai Askandar. Kedua ulama kharismatik tersebut merupakan guru-guru dari Kyai Mukhtar juga. Lihat 'Karamah Mbah Kiai Syafa'at, Ulama Karismatik Banyuwangi, Pendiri Pesantren Darussalam Blokagung', dalam <http://www.datdut.com/mbah-syafaat/>, diakses tanggal 05 Oktober 2018.

rangkat ke Mushalla terdekat dari rumahnya untuk mengaji al-Qur'an dan belajar ilmu *tajwid*, *kitab sullam al-taufiq* dan *sullam al-safinah* yang diasuh oleh Ustadz Sumantoro.⁴ Pada usia 6 tahun (1925) Kyai Mukhtar melanjutkan belajar ilmu agama Islam kepada Kyai Sangadi atau biasa dikenal dengan Kyai Kasan Ngabdi selama 3 tahun di desa Blokagung, Tegalsari, Banyuwangi, Jawa Timur. Kemudian pada tahun 1928 setelah Kyai Mukhtar melaksanakan khitan (*sunatan*), Kyai Mukhtar melanjutkan studinya ke Pondok Pesantren Tebuireng, Jombang, Jawa Timur di bawah asuhan Hadrat Syekh K.H. Hasyim Asy'ari. Ilmu agama yang diajarkan Kyai Mukhtar adalah *Ilmu Nahwu*, *Sharaf*, *Fiqh*, *Tafsir al-Qur'an*, *al-Hadis*, dan juga *akhlaq-tasawuf*. Kyai Mukhtar belajar di Pesantren Tebuireng selama 6 tahun. Kemudian tahun 1936 M, Kyai Mukhtar diminta pulang oleh ayahnya dengan maksud agar saudara-saudara lainnya dapat bergantian untuk dapat studi di pesantren, namun permintaan ayahnya tersebut ditolak secara halus oleh Kyai Mukhtar. Argumen yang diajukan oleh Kyai Mukhtar adalah ilmu agama yang didapat di pesantren Tebuireng dirasa belum cukup, sehingga harus melanjutkan studinya lagi. Atas saran kakak perempuannya, Uminatun (Hj. Fatimah), Kyai Mukhtar kemudian melanjutkan studinya ke Pesantren Minhajut Thullab, Sumber Beras, Muncar, Banyuwangi, Jawa Timur, di bawah asuhan K.H. Abdul Manan. Di pesantren tersebut, Kyai Mukhtar sering mengalami sakit, sehingga memaksanya untuk pindah ke Pesantren Tasmirit Thalabah dengan pengasuh K.H. Ibrahim. Di pesantren

⁴ *Ibid.*, h. 45.

inilah Kyai Mukhtar belajar ilmu tasawuf dari kitab *Ihya' Ulum al-Din* karya al-Imam al-Ghazali.⁵

Perjalanan Kyai Mukhtar dalam menimba ilmu agama mengalami perjuangan yang berliku. Situasi yang membuat Kyai Mukhtar dalam keadaan memprihatinkan adalah kondisi kesehatannya yang tidak stabil, khususnya ketika belajar di Pesantren Tasmirit Thalabah. Penyakit yang menyerangnya adalah penyakit kudis (*gudik*). Kyai Mukhtar pun harus mandiri dalam memenuhi kebutuhan sehari-harinya. Oleh karena itu, Kyai Mukhtar harus belajar sambil bekerja. Dikisahkan, jika musim tanam dan musim panen tiba, Kyai Mukhtar beserta sahabat-sahabatnya harus bekerja sebagai petani di ladang. Di pagi harinya dimanfaatkan oleh Kyai Mukhtar untuk bekerja di ladang, di malam harinya, Kyai Mukhtar belajar dan mengaji di pesantren. Peristiwa tersebut dilakukan hingga beberapa tahun lamanya tanpa ada keluhan sedikitpun.⁶

B. Masa Perjuangan dan Pengabdian

Dinamika kehidupan Kyai Mukhtar telah mengiringinya baik suka maupun dukanya. Pengabdiannya terhadap pemberdayaan ummat dimulai dari aktivitas mengajarnya di mushalla yang tidak jauh dari rumahnya, yaitu Mushalla milik kakaknya. Pertama kali yang diajarkan Kyai Mukhtar di Mushalla tersebut adalah ilmu al-Qur'an dan beberapa

⁵ 'Biografi K.H. Mukhtar Syafa'at'.

⁶ Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara Seri 2*, h. 46. Baca juga 'Begini 5 Cara Mbah Kiai Syafa'at Menanamkan Kecintaan Ilmu kepada Keluarga dan Para Santrinya', dalam <http://www.datdut.com/mbah-kiai-syafaat/>, diakses tanggal 3 oktober 2018

kitab dasar kepada para pemuda desa sekitar, dan diikuti beberapa santri yang pernah belajar di Pondok Pesantren Jalen Banyuwangi. Sampai akhirnya Mushalla tersebut tidak dapat menampung para santri karena sedemikian besar animo masyarakat yang ingin ikut mengaji bersama Kyai Mukhtar. Kondisi ini menjadikan Kyai Mukhtar memiliki ide untuk memindahkan tempat pengajiannya ke luar daerah Blokagung, namun oleh kakaknya dilarang, dan kemudian dijodohkan dengan seorang gadis bernama Siti Maryam, putri dari bapak Karto Diwiryo Abdul Hadi.

Pada saat inilah sebagai momen penting dalam karir perjuangan Kyai Mukhtar, sehingga setelah menikah, tempat pengajian Kyai Mukhtar dipindah ke rumah mertuanya tersebut. Dalam perkembangannya, Mushalla milik mertuanya juga tidak dapat menampung antusiasme masyarakat yang ingin ikut mengaji bersama Kyai Mukhtar. Muncullah ide brilliant dari Kyai Mukhtar untuk mendirikan masjid sebagai tempat shalat dan mengaji. Para santri diajak untuk swadaya dan swadana dengan *urunan* (saling menyumbang) untuk pembangunan masjid. Peristiwa tersebut terjadi pada tanggal 15 Januari 1951. Penanggalan tersebut yang kemudian dijadikan penanggalan waktu peringatan Pondok Pesantren Darussalam Blokagung yang didirikan oleh Kyai Mukhtar tersebut. Ada dua orang teman Kyai Mukhtar yang dianggap memiliki peran banyak dalam membantu pendirian dan pengembangan Pondok Pesantren Darussalam Blokagung tersebut, yaitu Kyai Muhyiddin dan Kyai Muallim.⁷

⁷ 'Biografi K.H. Mukhtar Syafa'at'.

Pengabdian dan perjuangan Kyai Mukhtar tidak hanya melalui pendidikan pesantren yang dirintisnya, namun pengabdianya terhadap bangsa juga dapat dilihat dari peran sertanya dalam mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Pada tahun sekitar 1942-1945 Kyai Mukhtar selalu menjadi sumber rujukan bagi para aktifis-pejuang kemerdekaan. Hal yang tidak dapat dinafikan peran Kyai Mukhtar adalah fatwa dan ide-ide konstruktifnya dalam rangka menghadapi penjajah, khususnya terhadap Jepang. Kyai Mukhtar selalu menjadi referensi bagi para aktifis dan pejuang kemerdekaan Republik Indonesia.

Pada saat penjajahan Jepang, Kyai Mukhtar masuk di antara korban yang tidak luput dari gerakan Dai Nippon Jepang yang disebut *Hako Kotai*, yaitu gerakan pemerasan/penindasan melalui harta, jiwa dan lainnya terhadap bangsa Indonesia untuk meraih kemenangan Perang Asia Timur Raya. Kyai Mukhtar dipaksa untuk mengikuti kerja paksa selama 7 hari di Tumpang Pitu (pesisir laut pantai selatan teluk Grajagan dan Lampon). Kyai Mukhtar dipaksa menjadi pekerja penggali parit perlindungan untuk tentara Jepang. Demikian juga saat Belanda mendarat di pelabuhan Meneng, Sukowati, Banyuwangi, Kyai Mukhtar pun ikut gabung dalam Barisan Keamanan Rakyat yang dipimpin Kapten Sudarmin. Kyai Mukhtar juga ikut gabung secara aktif bersama Front Kayangan Alas Purwo dan Sukamande Kecamatan Pesangaran yang dipimpin Kyai Muhammad dan Kyai Musaddad untuk melakukan penyerangan terhadap kamp-kamp tentara Belanda saat perang gerilya. Pada

tahun 1949, tepat setelah penjajahan Jepang berakhir, Kyai Mukhtar merintis dan mengembangkan Pesantren Darussalam di Blokagung Banyuwangi Jawa Timur, sampai akhirnya pesantren Darussalam menjadi Pesantren terbesar dan terkemuka yang ada di wilayah Banyuwangi Jawa Timur.

Dalam dunia pesantren, kisah yang mengiringi kyai dan santrinya menjadi dinamika kehidupan pesantren yang tidak bisa diabaikan begitu saja. Satu kisah yang dianggap bagian dari dinamika kehidupan pesantren di Darussalam Blokagung adalah perihal keringanan tangan dari Kyai Mukhtar yang selalu tidak dapat menolak permohonan dari siapa pun yang ingin meminta pertolongan darinya. Dikisahkan, pada suatu saat pernah Kyai Mukhtar dimintai pertolongan untuk mengobati pasien yang sedang sakit gigi, dengan cara menulis lafadz *ya'lamuuna*, dan pada huruf *'ain* pada kalimat tersebut ditancapkan paku sambil dipukul palu. Kyai Mukhtar kemudian menanyakan kepada pasien yang sedang sakit gigi tersebut, apakah masih terasa sakit atau tidak. Jika masih terasa sakit, maka Kyai Mukhtar akan mengulangnya dengan memukul lagi huruf *'ain* tersebut. Jika terasa makin sakit, maka Kyai Mukhtar akan menancapkan paku ada huruf *mim* dan memukulnya. Cara yang dilakukan Kyai Mukhtar dalam pengobatan seperti ini memang terlihat aneh, namun hal itu bagi masyarakat diyakini dapat mengurangi rasa sakit, dan dianggap sebagai cara pengobatan efektif. Kyai Mukhtar juga dikenal sebagai tokoh ulama/kyai yang memiliki kelebihan dalam ilmu hikmah (kanuragan), di antaranya adalah Kyai Mukhtar tidak dapat

menolak jika ada orang yang datang untuk meminta agar dijauhkan dari gangguan santet (tenung), dan gangguan lainnya dari kehidupannya. Kyai Mukhtar selalu berpesan kepada anggota keluarga dan santri-santrinya dengan mengatakan: '*Jika kalian menjumpai ada tamu yang datang, beri tahu saya. Jika saya tidak ada di rumah atau bepergian ke luar, silahkan tamu tersebut singgah ke rumah barang sejenak dan hormatilah mereka dengan baik. Kemudian, pintu rumah jangan ditutup sebelum jam 22.00*'.⁸

Kyai Mukhtar tidak hanya dikenal sebagai tokoh/ulama/kyai pesantren yang mengajarkan ilmu pengetahuan agama semata, namun pengabdian, kiprah dan perjuangannya untuk pemberdayaan ummat juga tidak dapat diabaikan sebelah mata. Kyai Mukhtar juga aktif dalam Jam'iyah (organisasi) Nahdlatul Ulama (NU). Kyai Mukhtar pernah menjadi pengurus ranting hingga cabang Banyuwangi. Jabatan terakhir Kyai Mukhtar adalah sebagai Musytasyar NU wilayah Banyuwangi, Jawa Timur.

Akhirnya pada hari Jumat malam, 1 Februari 1991 (17 Rajab 1411 H) Allah SWT memanggil Kyai Mukhtar untuk selamanya, dengan meninggalkan 14 putra-putri (10 putra, 4 putri) dari hasil perkawinannya dengan istri pertamanya, Nyai Siti Maryam; dan 7 putra-putri (4 putra, 3

⁸ Tidak sedikit kisah perihal perilaku Kyai Mukhtar yang dianggap *nyeleneh* (tidak seperti lazimnya), namun bagi masyarakat dianggap sebagai hal yang justru dapat meringankan beban dari problem yang sedang dihadapi oleh sebagian masyarakat. Beberapa kisah lainnya tentang kekeramatan Kyai Mukhtar dapat dilihat pada Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara Seri 2*, h. 49-50. Lihat juga pada 'Karamah Mbah Kiai Syafa'at, Ulama Karismatik Banyuwangi, Pendiri Pesantren Darussalam Blokagung', dalam <http://www.datdut.com/mbah-syafaat/>, diakses tanggal 05 Oktober 2018.

putri) sebagai buah perkawinannya bersama istri keduanya, Nyai Hj Musyarofah. Jenazah Kyai Mukhtar yang kemudian disemayamkan di tempat tinggalnya dan dishalati oleh para pentakziah hingga 17 kali, yang terletak sekitar 100 meter arah utara dari Pesantren Darussalam, Blokagung, Banyuwangi, Jawa Timur.

C. Pandangan Kyai Mukhtar terhadap Problem Keummatan di Tengah Keberagaman (Ke-binekaan)

Karakter seorang sufi yang tidak dapat ditinggalkan adalah sifat '*qana'ah*'nya. Kyai Mukhtar juga dikenal sebagai ulama/kyai yang memiliki tingkat kepribadian tinggi, yaitu penuh kesederhanaan, *qana'ah*, kuat dalam menjaga *mu'ru'ah* (harga diri) dan berperangai santun kepada siapapun yang ditemuinya. Wajahnya selalu tampak sejuk bagi siapapun yang bertemu dengannya, tutur katanya menyenangkan bagi siapapun yang diajak bicara olehnya, bahasa yang dipakai juga menunjukkan seorang ulama yang memiliki keluasan ilmu dan *akhlak al-karimah*. Kyai Mukhtar juga tidak pernah merasa rendah diri di hadapan orang-orang lebih kaya darinya, dan sangat respek terhadap orang yang selalu rajin beribadah karena kefakirannya. Kyai Mukhtar juga tidak mudah menerima hadiah atau sedekah dari orang lain. Dia akan menerima pemberian orang lain sebatas yang diperlukan saja.

Karakter lain yang dimiliki oleh Kyai Mukhtar adalah semangatnya dalam memberi dan memuaskan kepada setiap

orang yang datang kepadanya. Dikisahkan, suatu saat pernah Kyai Mukhtar akan berangkat haji ke *Baitullah* (Mekah dan Madinah), namun dia mampir dulu ke makam Sunan Ampel di Surabaya, dijumpailah para pengemis yang akan meminta sedekah darinya. Kyai Mukhtar pun segera menyapa mereka dan memberikan sejumlah uang hingga persediaan uangnya habis, sehingga Kyai Mukhtar mencari pinjaman hingga empat juta rupiah untuk dibagikan kepada para pengemis yang belum kebagian sedekahnya. Demikian juga seringkali Kyai Mukhtar diminta mengisi ceramah pengajian di beberapa tempat, namun *bisyarah* (honor dari ngajinya) selalu diberikan kepada orang-orang yang tidak pernah dikenalnya di jalan. Karakter seperti ini bagi Kyai Mukhtar sudah merupakan bagian dari dinamika hidupnya, sehingga Kyai Mukhtar dikenal sebagai kyai/ulama yang dermawan tidak hanya pada harta kekayaan yang dimilikinya namun juga pada ilmu pengetahuan agama yang dimiliki.

Tingkat ke-*ward'*-an Kyai Mukhtar juga dapat disaksikan melalui satu kejadian pada saat melakukan perjalanan dengan ditemani oleh seorang sopir (*driver*), H. Mudhofar, sesampai di Karangdoro Banyuwangi, mobilnya ngadat (mogok), sehingga H. Mudhofar memperbaikinya dengan mengambil batu bata milik seorang penduduk desa tersebut untuk mengganjal mobilnya tersebut. Setelah mobil berhasil dibenahi dan dapat berjalan, Kyai Mukhtar bertanya kepada H. Modhofar, 'batu bata yang kamu pakai tadi milik siapa?'. H. Mudhofar menjawab: 'milik salah satu penduduk desa tadi Kyai'. Kalau demikian ambil kembali batu

bata tersebut dan kembalikan kepada pemiliknya'. Demikian Kyai Mukhtar menyuruh sopirnya. Kejadian tersebut menunjukkan bahwa Kyai Mukhtar adalah seorang ulama/kyai yang sangat menjaga kehormatan (*ke-ward'an*)nya, sehingga barang sekecil itu –berupa batu bata— jika bukan miliknya akan dianggap sebagai *ghasab* (meminjam barang tanpa sepengetahuan pemiliknya) atau pencurian, sehingga harus dikembalikan kepada pemiliknya dan meminta izin atas *ke-halal*-annya. Dalam konteks ini, Kyai Mukhtar sangat hati-hati dalam menjaga harga diri dan agamanya.

Dalam beberapa kisah di atas menggambarkan betapa Kyai Mukhtar sebagai ulama/kyai sufi yang tidak hanya memiliki kesalehan individu namun juga kesalehan sosial. Tidak hanya menjaga harga dirinya sendiri dari berbagai fitnah dan dosa, namun juga menjaga kehormatan agama, ummat Muslim, dan masyarakat secara lebih luas. Hal tersebut dapat dilihat dari kepedulian dan empatinya terhadap orang-orang yang sedang ditimpa kesusahan dan membutuhkan bantuan. Juga keterlibatan Kyai Mukhtar dalam mempertahankan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) melalui perjuangannya mengusir penjajah Belanda dan Jepang di wilayah Banyuwangi dan sekitarnya. Juga keterlibatan aktifnya pada organisasi sosial keagamaan seperti di dalam NU dan lainnya.

Oleh karena itu, Kyai Mukhtar dikenal sebagai sosok sufi yang inklusif. Dalam membaca pandangan tasawuf Kyai Mukhtar terkait dengan penyikapannya pada aspek keberagaman (*kebinekaan*) di Indonesia, paling tidak ada dua

karakter tasawuf yang dapat ditunjukkan, yaitu tasawuf eksklusif dan tasawuf inklusif. Tasawuf pertama menekankan pentingnya pergulatan pribadi dengan Sang Pencipta semata. Sementara tasawuf jenis kedua di samping menekankan akan pentingnya berhubungan dengan Allah SWT, namun juga dapat diimplementasikan dalam kehidupan sosial kemasyarakatan. Kyai Mukhtar dianggap sebagai sosok yang memiliki karakter tasawuf inklusif, sehingga Kyai Mukhtar sangat dekat dengan para santri, keluarga besarnya, dan juga masyarakat sekitar dengan tidak dibatasi oleh sekat-sekat etnis, agama, dan budaya. Dia berpandangan bahwa '*kedudukan dan peran manusia dalam tata kehidupan ini bagaikan wayang yang sepenuhnya digerakkan oleh dalang. Baginya kehidupan ini adalah satu sistem atau tahapan kosmologis yang sempurna dan pasti terjadi. Setiap makhluk memiliki tempat dan fungsinya masing-masing. Mereka pasti saling bertemu dan memerlukan*'.⁹ Pandangan Kyai Mukhtar ini sangat kosmopolitan dan universal, dan universalitas pandangan Kyai Mukhtar ini sejalan dengan nilai-nilai yang diajarkan oleh tasawuf. Tampaknya Kyai Mukhtar sangat memahami nilai-nilai universalitas dalam Islam sebagai agama yang menjunjung tinggi perbedaan yang dianggapnya sebagai *sunnatullah* yang tidak dapat dihindari maupun ditinggalkan. Sebab pada hakikatnya manusia itu saling bertemu dan membutuhkan satu sama lain. Pandangan Kyai Mukhtar seperti ini dapat dijadikan *entry point* dalam merajut kebersamaan membangun bangsa Indonesia yang sangat majemuk (bineka) ini.

⁹ Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara Seri 2*, h. 48-49.

BAB VIII

K.H. ABDUL HAMID PASURUAN



A. Masa Kecil, Belajar, dan Perjuangannya

K.H. Abdul Hamid (selanjutnya disebut Kyai Hamid) adalah sosok yang kemudian dikenal sebagai ulama sufi populer, lahir di Lasem Rembang, Jawa Tengah tahun 1333 H/1914-1915 M. Nama lengkapnya adalah Abdul Hamid bin Abdullah bin Umar Basyaiban Ba'alawi. Kyai Hamid memiliki nama kecil hingga remaja, yaitu Abdul Mu'thi, kemudian diganti menjadi Abdul Hamid.¹ Abdul Mu'thi hidup dalam lingkungan keluarga yang memiliki tingkat spiritualitas sangat kuat. Ayahnya adalah seorang ulama besar, yaitu Kyai Abdullah dari Lasem. Kyai Abdullah memiliki dua istri, yaitu istri pertamanya, Raihanah adalah putri Kyai Siddiq, yang kemudian dikaruniai 12 putra-putri, dan istri keduanya bernama Tsaniyah menghasilkan tiga putri. Sedangkan Abdul Mu'thi lahir dari Nyai Raihanah, sebagai anak keempat dari 12 bersaudara tersebut.²

Abdul Mu'thi sejak kecil memiliki perilaku yang nakal dan bandelnya luar biasa, sehingga keluarga dan orang-orang yang berada di sekitarnya merasa kewalahan untuk menghadapinya. Namun kenakalan Mu'thi tidak seperti nakalnya

¹ Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara*, h. 75.

² Lihat Hamid Ahmad, *Uswatun Hasanah: Biografi Keteladanan Kiai Hamid*, (Pasuruan: Yayasan Ma'had as-Salafiyah, 2001), h. 12-13.

para anak dan remaja seusianya, yang sampai mabuk-mabukan dan merugikan orang banyak, akan tetapi kenakalannya adalah dalam rangka mengimbangi etnis Cina yang seringkali menunjukkan kepongahannya di depan khalayak. Misalnya pada masa penjajahan Belanda, orang Cina merayakan hari raya Imlek dan Cap Go Meh dengan sangat meriah, seakan ada hal yang ditunjukkan bahwa Cina adalah penguasa di pribumi ini. Pada saat itu pernah Mu'thi marah, sehingga membuat suatu rencana bersama teman-temannya untuk melempari orang-orang Cina dengan air comberan. Kejadian ini membuat orang Cina membalas dengan kemarahannya pula, sehingga Mu'thi dicari-cari dengan dibantu pasukan Belanda, akan tetapi Mu'thi berhasil lolos dan tidak dapat ditemukan.³

Tidak berhenti di situ saja, Mu'thi juga pernah membuat pihak keluarganya repot, karena Mu'thi habis menempeleng orang Cina yang sedang merokok hingga jatuh pingsan –yang menurut Mu'thi— dianggap tidak pantas, sebab orang Cina tersebut merokok di depan umum dengan memperlihatkan kecongkaannya. Mu'thi pun dicari-cari orang Cina dibantu oleh tentara Belanda, namun juga tidak dapat ditemukan. Sampai akhirnya Mu'thi diajak oleh kakeknya, Kyai Siddiq untuk berangkat haji ke *Baitullah*. Sepulang dari ibadah haji, Mu'thi ternyata tidak melupakan kebiasaan nakalnya tersebut, hingga Mu'thi dipondokkan ke Pesantren Termas Pacitan Jawa Timur.⁴ Dengan demikian, Mu'thi berbuat nakal karena didasarkan kepada rasa empat-

³ *Ibid.*, h. 15.

⁴ *Ibid.*, h. 17.



inya kepada sesama warga bangsa yang dilecehkan oleh pihak lain —lebih-lebih oleh penjajah—, sehingga sejak di usia mudanya Mu'thi sebenarnya sudah memiliki rasa patriotisme dan nasionalisme yang tinggi demi harga diri bangsa dan mempertahankan kedaulatan negaranya.

Di usianya yang masih muda, Mu'thi diajak kakeknya, Kyai Siddiq untuk melaksanakan ibadah haji ke *Baitullah*. Pada saat inilah nama Abdul Mu'thi diganti menjadi Hamid. Sekembalinya Hamid dari menunaikan ibadah haji, ternyata kebiasaan nakal (bandel)nya tidak kunjung mereda, sehingga oleh ayahnya, Kyai Abdullah mengirim Hamid ke Pondok Pesantren Kasingan di Rembang Jawa Tengah tahun 1926-1927, sekitar berusia 12-13 tahun, yang diajari oleh Kyai Khalil bin Harun, mertua K.H. Bisri Musthafa Rembang, seorang ulama masyhur. Di sini Kyai Hamid mempelajari dua kitab, yaitu kitab *ibnu 'Aqil Syarah Alfiyah ibnu Malik* dan *al-Mahalli*. Kyai Hamid tidak lama belajar di pesantren Kasingan ini, hanya satu hingga satu setengah tahun. Kemudian Kyai Hamid pindah lagi untuk belajar di Pondok Pesantren Termas Pacitan. Pesantren Termas merupakan salah satu pesantren terkenal di Jawa Timur sejajar dengan pesantren-pesantren besar lainnya, seperti Pesantren Tebuireng Jombang, Pesantren Bahrul Ulum Jombang, Pesantren Lirboyo Kediri, dan lain-lain.

Di Pesantren Termas ini ada suatu tradisi di mana santri senior yang memiliki kemampuan mengaji kitab, akan dijadikan ustadz dalam membimbing para santri junior, di antara santri senior tersebut adalah Kyai Harun Banyuwangi, Kyai Masduki Lasem, dan Kyai Ridwan Magelang. Kyai Masduki mengajar kitab fikih '*al-Anwar li 'Amal al-Abrar*' karya Syekh Yusuf Ardabil. Sedangkan Kyai Harun Banyuwangi mengajar ilmu *balaghah* (kitab '*Uqud al-Juman*) dan ilmu *faraidl* (ilmu waris). Di antara santri junior yang mengikuti pengajian kyai-kyai senior tersebut adalah Kyai Hamid. Di samping itu, di Pesantren Termas, Kyai Hamid juga mempelajari ilmu *Musthalahat al-Hadith* dari Kyai Dimyathi.

Di Pesantren Termas inilah Kyai Hamid mulai mengalami perubahan signifikan. Dia sudah tidak lagi nakal (bandel) sebagaimana masa-masa ketika masih di Lasem. Kyai Hamid menampakkan kewibawaannya sebagai putra kyai besar dan santri yang memiliki *akhlaq al-karimah* (budi pekerti luhur). Kemampuannya dalam memahami kitab *turats* (kitab kuning) juga tampak dengan baik. Pandangan dan perilaku spiritualnya (tasawufnya) juga mulai terasah dengan baik. Kyai Hamid banyak menyendiri di kamar, sesekali menuju tempat sepi seperti ke puncak gunung untuk menjauhi tempat keramaian dengan tujuan agar dia bisa konsentrasi dalam bermunajat (mendekatkan diri dengan banyak berdzikir dan berdo'a) kepada Allah SWT. Beberapa kehebatan menyangkut perilaku aneh (*nyeleneh*) Kyai Hamid pun mulai tampak, sehingga menjadi bahan perbin-

cangan di kalangan para santri. Misalnya tentang keanehan Kyai Hamid ketika berjam-jam berada di kamarnya, dan dikunci oleh teman-temannya, selalu saja Kyai Hamid dapat keluar-masuk lagi. Ini yang kemudian Kyai Hamid dianggap sebagai santri yang memiliki kelebihan (*linuwih*) di banding dengan para santri lainnya.⁵

Kyai Hamid menempuh studinya di Pesantren Termas selama 12 tahun. Sampai akhirnya dijodohkan dengan Nafisah seorang putri dari pamannya sendiri, K.H. Achmad Qusyairi, seorang ulama terkenal dengan tingkat *ke-wara'an* dan *ke-zuhud*-annya. Hal itu dilakukan karena ada wasiyat dari ayahandanya, K.H. Muhammad Siddiq, agar mengambil menantu Kyai Hamid, sebab Kyai Siddiq telah dapat melihat pada diri Kyai Hamid kelak akan menjadi kyai besar, seorang '*alim* dan *wara'*. Kyai Hamid tinggal bersama mertuanya. Ketika Kyai Achmad Qusyairi pindah ke Jember, Kyai Hamid harus berjuang sendiri untuk memenuhi kebutuhan kesehariannya. Walaupun saat itu dia hidup dalam kekurangan dan keprihatinan, namun apapun yang dapat dilakukan demi menyambung kehidupan keluarganya yang serba kekurangan tersebut. Pernah melakukan pekerjaan sebagai penjual dan pembeli sepeda, jual kelapa, kedelai, hingga menyewa sawah untuk pertanian dan menjual *spare part* dokar. Pada saat itu Kyai Hamid belum terlibat di dalam pengelolaan pesantren, walaupun selama ini ia besar dan hidup di lingkungan pesantren. Setelah ayahnya, Kyai Abdullah meninggal tahun 1951, Kyai Ha-

⁵ *Ibid.*, h. 21-23.

mid mendapatkan kepercayaan untuk melanjutkan kepemimpinan pesantren salafiyah di Pasuruan.⁶

Perkembangan pesantren pelan tapi pasti di bawah kepemimpinan Kyai Hamid. Semakin hari pesantren yang dipimpin Kyai Hamid semakin banyak santri yang ingin menuntut ilmu agama di pesantren tersebut, sehingga fasilitas pesantren yang tersedia tidak mencukupi untuk menampung para santri yang terus mengalami peningkatan tersebut, sampai akhirnya pesanterennya harus dikembangkan lagi. Sekitar tahun 1954 tingkat *kewalian* Kyai Hamid mulai tampak dan diakui oleh khalayak, bahkan yang selama ini ada sebagian orang yang sulit untuk menyebut *kewalian* seseorang, terhadap Kyai Hamid, mereka mengakuinya, khususnya setelah meninggalnya Habid Ja'far al-Segaf (yang sudah lebih awal dikenal dengan *kewaliannya*, yang juga guru spiritual Kyai Hamid di Pasuruan). Puncak pengakuan khalayak terhadap *kewalian* Kyai Hamid adalah pada tahun 1960-an.⁷

Walaupun di masa kecil Kyai Hamid dikenal sebagai anak yang bandel (nakal), namun justru kebandelannya itu dapat membentuk dinamika pemikiran dan gerakannya di masa-masa perkembangan berikutnya. Sebab bisa memiliki sahabat dengan berbagai latar-belakang kultur yang berbeda, sehingga dapat mengantarkannya sebagai ulama sufi yang luwes dan moderat. Kehebatan Kyai Hamid tentu ditunjang tidak hanya karena lingkungan pendidikannya

⁶ Haqiqi, *50 Ulama Agung Nusantara Seri 1*, h. 76-77.

⁷ *Ibid.*, h. 77.

yang kondusif dan lingkungan keluarganya yang terdiri dari ulama-ulama besar, seperti ayahnya sendiri adalah ulama masyhur, K.H. Abdullah Umar, pamannya, K.H. Achmad Qusyairi juga dikenal sebagai ulama yang memiliki tingkat spiritualitas tinggi. Kyai Hamid belajar kepada K.H. Ma'shum (ayahanda K.H. Ali Ma'shum Yogyakarta) dan K.H. Baidhawi, keduanya adalah ulama Lasem Jawa Tengah yang masyhur. Kepada para ulama tersebut Kyai Hamid tidak hanya belajar tentang ilmu agama (tafsir, Hadis, fiqh, dan lain-lain), namun juga ilmu kanuragan (kesaktian), dan juga ilmu hakikat (tasawuf). Lingkungan inilah yang kemudian mengantarkan Kyai Hamid menjadi ulama sufi yang masyhur, bahkan dikenal sebagai *waliyullah*⁸ (kekasih Allah swt) dari Pasuruan, mengingat kelebihan-kelebihan spiritual yang dimilikinya.

Beberapa kisah tentang kekeramatan Kyai Hamid telah mewarnai dinamika perjalanan sipiritualnya. Misalnya pada tahun 1945 dikisahkan ada seorang Jepang yang mengendarai motor dengan ugal-ugalan, hingga menabrak seorang warga. Kemudian Kyai Hamid mendatangnya, dan diangkatlah motor bersama orangnya tadi dengan tangan kirinya, sehingga Jepang merasa takut, dan orang-orang ikut menyaksikannya. Pada saat itulah kemudian orang-orang merasa sungkan dan segan terhadap Kyai Hamid, karena dianggap memiliki kelebihan di atas rata-rata masyarakat biasa.

⁸ Walaupun labelitas/julukan *wali* terhadap seseorang adalah hak prerogatif Allah SWT. dan sesama *wali* Allah yang mengetahuinya, namun khalayak dan para kyai/ulama di Jawa Timur dan sekitarnya pada saat itu mengakui bahwa Kyai Hamid adalah *Waliyullah* (kekasih Allah).

Pernah juga diceritakan ada seorang pencuri yang mencuri peralatan dokar di toko Kyai Hamid, ternyata si pencuri tidak bisa keluar toko dan muter-muter saja di sekitar toko. Sampai akhirnya ditangkap dan oleh Kyai Hamid dilarang untuk diambil tindakan, dan disuruh pulang saja.⁹ Tidak sedikit kisah perihal kekeramatan Kyai Hamid baik terkait dengan fenomena keluarga, sahabat, hingga responsnya terhadap berbagai problem yang dihadapi ummat.¹⁰ Tepat pada tanggal 25 Desember 1982 (9 Rabiul Awal 1403 H), Kyai Hamid meninggal dunia di rumah pesantrennya, Pasuruan untuk selamanya sebagai konsekuensi dari penyakit yang sebenarnya diidap sejak lama, namun tidak pernah dirasakan, yaitu komplikasi penyakit jantung, ginjal, dan liver yang telah akut.¹¹

B. Pandangan Kyai Hamid terhadap Paham Kebinekaan dan Kebangsaan

Adagium yang sudah mendarah daging di pesantren '*khadim tukhdam* (layanilah, maka kalian akan dilayani orang lain)', tampaknya sangat relevan dengan karakter yang dimiliki oleh Kyai Hamid Pasuruan ini. Dalam hidupnya, Kyai Hamid seakan telah menafkahkan seluruh kehidupannya untuk kepentingan ummat dan bangsa. Pelayanannya dimulai dari pondok pesantren yang dipimpinnya, baik kepada anggota keluarganya, para santrinya, para tamu yang sudah dikenal atau tidak, para tetangga, sahabat-sahabatnya,

⁹ Ahmad, *Uswatun Hasanah*, h. 34.

¹⁰ Kisah terkait dengan kekeramatan (*kewalian*) Kyai Hamid dapat dibaca pada Haqiqi, *50 Ulama Agung Nusantara Seri 1*, h. 79-81.

¹¹ Ahmad, *Uswatun Hasanah*, h. 57.

hingga kepada para pejabat, dan semua orang dari berbagai strata sosial, etnis, dan agama yang berbeda pun dilayani Kyai Hamid secara baik, karena mereka semua dianggap sebagai makhluk ciptaan Allah SWT yang sama-sama harus dihormati dan dijamu secara wajar dan proporsional. Sebagaimana dilaporkan Ahmad ketika ada seorang tamu, Ustadz Shaleh A. Sahal yang bertandang (*sowan*) kepada Kyai Hamid, Kyai Hamid berpesan: '*Jika kamu ada keperluan sama aku, jam 2 malam sekalipun, kamu dapat mengetuk pintu rumahku*'. Kyai Hamid seakan buka posko selama 24 jam penuh.¹² Oleh karena itu, hampir setiap saat ada saja tamu yang datang untuk mengadukan berbagai persoalan dari yang terkecil hingga yang besar, mulai masalah-masalah yang bersifat pribadi hingga masalah besar yang menyangkut problem keberagaman umat. Kyai Hamid selalu tampil memberikan solusi dan berhasil tanpa menimbulkan konflik sedikitpun.

Karakter Kyai Hamid yang mau *ngopeni* (mengayomi) dan *ngemong* (membimbing) masyarakat merupakan ciri yang tidak dapat dipisahkan dari perilaku dan sikap para sufi pada umumnya. Konsepsi dan sikap tentang kehidupan yang dapat mempersatukan berbagai kepentingan selalu saja dapat ditemukan dalam ajaran yang terdapat dalam tasawuf. Oleh karena itu, hampir semua sufi selalu memiliki pandangan inklusif, pluralis, dan kosmopolitan dalam merespons berbagai persoalan yang muncul di dunia ini. Kyai Hamid dalam konteks ini juga tidak pernah mencaci/mencela orang

¹² *Ibid.*, h. 179.

lain, bahkan termasuk kepada orang yang telah nyata-nyata berbuat salah. Demikian juga dia tidak pernah membuat orang kecewa. Paling banter jika Kyai Hamid sudah agak marah, biasanya terlihat dari bahasa sindiran, namun yang disindir juga seringkali tidak merasa dimarahi, bahkan sebaliknya, merasa senang dan mau memperbaiki kesalahannya agar tidak terulang di masa-masa mendatang. Kyai Hamid juga dianggap sebagai sufi kontemporer yang memiliki tipikal menghargai dan menghormati orang lain. Di antara contoh yang dapat ditunjukkan adalah ketika ada orang yang bercerita di hadapan Kyai Hamid, padahal ceritanya itu sudah diketahui oleh Kyai Hamid, namun Kyai Hamid dengan sabar dan telaten untuk mendengarkan hingga ceritanya selesai, dan Kyai Hamid tidak sedikitpun pernah menyelanya yang berakibat kepada kekecewaan bagi si pencerita tersebut.¹³

Kyai Hamid juga sangat dekat dengan pejabat Negara. Tidak sedikit pejabat Negara—baik di tingkat lokal, wilayah, hingga nasional sekalipun— yang datang untuk sekadar meminta do'a (*ngalap berkah*) darinya. Juga tidak sedikit para pejabat yang memang memiliki tujuan politik—misalnya minta dukungan untuk pencalonannya maju sebagai bupati, walikota, gubernur, hingga presiden. Kyai Hamid selalu memberikan restu kepadanya tanpa ada prasangka buruk sedikitpun. Karakter Kyai Hamid yang tidak dimiliki oleh kebanyakan masyarakat lainnya, adalah tidak mudah menerima bantuan dari pihak lainnya, sekalipun dari peja-

¹³ *Ibid*, h. 190-191.

bat Negara. Dalam hal ini Kyai Hamid tidak tergiur sedikitpun terhadap uang/harta yang disiapkan oleh para tamu yang datang. Bahkan seringkali jika ditemukan tamu datang sambil membawa uang/harta kekayaan lainnya, Kyai Hamid justru mengembalikannya agar ditasarufkan (diberikan) kepada yang lebih berhak untuk menerimanya. Kyai Hamid juga dikenal sebagai sosok ulama yang senang dengan terwujudnya harmoni di tengah kehidupan masyarakat.¹⁴ Oleh karena itu, ketika Kyai Hamid masih hidup, wilayah Pasuruan khususnya, dan Jawa Timur pada umumnya terjalin harmoni dengan baik di antara ummat, baik agama, etnis, suku, kepercayaan, dan lain-lain.

Kyai Hamid memang dikenal sebagai ulama sufi yang memiliki pandangan moderat. Dikisahkan pada saat tahun 1970-an terjadi perdebatan di kalangan ulama Pasuruan perihal pelaksanaan membaca al-Qur'an dengan cara dilagukan (*bi al-taghanny*) melalui perlombaan Musabaqah Tilawatil Qur'an (MTQ). Ulama selain Kyai Hamid bersikukuh bahwa membaca al-Qr'an dengan cara dilagukan lebih-lebih di depan umum adalah sesuatu yang dilarang di dalam Islam. Namun Kyai Hamid memiliki pandangan berbeda, bahwa melantunkan ayat-ayat suci al-Qur'an dengan cara dilagukan dan dilombakan adalah sesuatu yang dibolehkan, asal niatnya adalah untuk syi'ar Islam. Diceritakan juga, bahwa pada tahun 1972 K.H. Ahmad Sahal wafat, dan istrinya (nyai Maryam) berada dalam masa *'iddah* selama 4 bulan 10 hari. Selama masa *'iddah*, maka seorang perempuan tidak

¹⁴ *Ibid.*, h. 205.

boleh bertemu dengan orang yang bukan *muhrimnya* dan keluar dari rumahnya. Mengingat Nyai Maryam telah terdaftar sebagai peserta haji, maka Kyai Hamid membolehkan berangkat untuk berhaji di saat semua kyai Pasuruan dan lainnya melarangnya. Kyai Hamid tampaknya lebih memilih pada pandangan fiqh yang lebih fleksibel dan moderat. Contoh lain adalah ketika Kyai Hamid tidak melarang anggota keluarganya untuk bepergian atau ke luar rumah. Khusus bagi yang perempuan dalam hal memakai jilbab, boleh memakai jilbab dan boleh tidak memakainya. Demikian juga Kyai Hamid tidak pernah mengharuskan anggota keluarganya untuk mengikutinya dalam hal berpuasa di hari-hari selain puasa Ramadhan, demikian juga kepada orang lain. Padahal Kyai Hamid selalu melakukan puasa pada tiap harinya.¹⁵

Demikian juga Kyai Hamid, dikenal sebagai sosok yang menghargai perbedaan. Dikisahkan hampir tiap saat Kyai Hamid kedatangan tamu-tamu yang tidak terhitung jumlah pada setiap harinya, kasusnya berbeda-beda, mulai dari sekadar meminta do'a, pelarisan barang dagangannya, dimudahkan dalam jodohnya, agar subur tanaman pertanian dan kebunnya, minta do'a agar sembuh dari penyakitnya, hingga kepada permohonan bantuan agar menjadi mulus karir dan jabatannya. Semua persoalan yang dicurhatkan oleh para tamunya selalu didengarkan dengan baik oleh Kyai Hamid tersebut, tanpa ada penolakan apalagi mengejek atau mengolok-olok. Oleh karena itu, Kyai Hamid dikenal sebagai

¹⁵ *Ibid.*, h. 112-114.

sosok kyai sufi plus *waliAllah* yang pemahaman keagamaannya melampaui batas-batas pemamahan agama yang biasa, sehingga pada saat itu Kyai Hamid dikenal sebagai ulama *wali* yang memiliki *karamah* dari Allah SWT.

Kyai Hamid di mata khalayak juga dipandang sebagai kyai yang sederhana dan bersahaja. Di wajahnya sedikit-pun tidak terlihat wajah keangkuhan, mudah senyum kepada siapapun, bersikap ramah, kasih, suka menolong, dan membantu kepada orang lain yang membutuhkannya.¹⁶ Fenomena kemoderatan (inklusifisme) pemahaman keagamaan Kyai Hamid tampaknya dapat dijelaskan melalui pendekatan sufistik, di mana sufi dalam praksisnya telah memandang bahwa setiap orang dalam menghambakan diri kepada Allah SWT. memiliki tingkatan (*maqam*) yang tidak sama. Demikian pula orang yang melaksanakan ibadah kepada-Nya. Orang yang *maqamnya* ahli ibadah (*'abid*) akan berbeda dengan orang yang *maqamnya* pekerja (orang awam).¹⁷ Demikian juga *maqam 'abid* akan berbeda dengan orang yang telah berada dalam *maqam* super special dalam beribadah kepada Allah (*khawash al-khawash*) —jika merujuk kepada tingkatan yang dipakai oleh Imam al-Ghazali. Inklusifisme Kyai Hamid tampaknya ditunjang juga oleh *sanad* keilmuan, pengalaman dan pengamalan sipiritual yang telah dicontohkan oleh para guru sufinya terdahulu, juga penempaan pergaulan Kyai Hamid dengan berbagai pihak dengan kedalaman keilmuan dan spiritualnya yang

¹⁶ Baca Syamsun Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf*; (Jakarta: Erlangga, 2009), h. 45-46.

¹⁷ Achmad, *Uswatan Hasanah*, h. 115-116.

sangat kuat. Inilah yang kemudian menjadikan Kyai Hamid sebagai ulama sufi yang memiliki kematangan berpikir dan bertindak yang dapat memberikan manfaat bagi semua orang.

BAB IX

K.H. ABDUL HAMIM DJAZULI (GUS MIEK)



A. Asal-Usul Keluarga dan Masa Perkembangan

Tokoh sufi Nusantara lainnya yang memiliki perhatian serius terhadap paham kebinekaan di Indonesia adalah K.H. Abdul Hamim Djazuli—ada juga menyebutnya Kyai Hamim Thohari Djazuli— yang biasa disebut sebagai Gus¹ Miek, lahir di Desa Ploso, Mojo, Kediri pada tahun 1940 adalah putra dari K.H. Ahmad Djazuli (selanjutnya disebut Kyai Djazuli), pendiri Pondok Pesantren al-Falah Ploso Mojo Kediri.² Kyai Djazuli adalah seorang ulama/kyai kharismatik dan memiliki keilmuan agama Islam secara mumpuni. Jika dilacak ke belakang, Kyai Djazuli adalah putra seorang pejabat naib di KUA (kantor Urusan Agama) Departemen Agama Ploso Mojo Kediri Jawa Timur. Kota Mojo berada di sebelah barat sekitar 15 Km dari arah kota Kediri, tepatnya

¹ Menurut K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) —seperti dikutip Nurul Ibad—, istilah *kyai*, *gus*, *bindere*, dan *ajengan* adalah panggilan atau sebutan yang awalnya diberikan kepada para ulama/pemimpin pondok pesantren tradisional di wilayah pulau Jawa, namun dalam perkembangan berikutnya, istilah *kyai* sudah digunakan secara generik bagi semua ulama, baik tradisional (pemangku pondok pesantren) maupun modernis (bukan pemangku pondok pesantren), baik yang ada di pulau Jawa maupun di luar Jawa. Lihat Nurul Ibad, 'Perjalanan dan Ajaran Gus Miek', dalam *www.nu.or.id.*, diakses tanggal 8 Oktober 2018. Istilah *Gus* itu sendiri di Madura juga dikenal dengan sebutan '*Lora*' adalah seorang putra kyai/ulama pesantren di wilayah Madura.

² Lihat Haqiqi, *50 Ulama' Agung Nusantara Seri 1*, h. 201.

berada di pinggiran sungai brantas. Dengan demikian, Kyai Djazuli secara genealogis kekeluargaan, sebenarnya bukanlah berasal dari keturunan kyai besar—sebagaimana para ulama yang disebutkan di atas. Akan tetapi karena ketekunan, rajin, dan dedikasinya untuk belajar, sehingga mengantar-kannya sebagai ulama/kyai besar dan berpengaruh di Indonesia. Cita-cita awal dari Kyai Djazuli adalah ingin menjadi seorang dokter, sehingga pada saat telah menamatkan seko-

lah dari ting-
di wilayah
melanjutkan
ke Universitas
(UI) dengan
pilihannya,
tas kedokter-
belajarnya di
jalan selama
lan, ayahnya
Kyai Djazu-
k e m b a l i
meneruskan



kat SLTA
Kediri, dia
studinya
Indonesia
fakultas
yaitu fakul-
an. Setelah
UI ber-
tiga bu-
menyurati
li untuk
pulang dan
belajarnya

di pondok pesantren saja. Surat ayahnya tersebut berdasar-kan saran dari K.H. Ma'ruf, pengasuh Pesantren Kedunglo Kediri—yang juga dianggap sebagai kyai yang memiliki tingkat spiritualitas tinggi— memberitahu bahwa kelak Djazuli akan menjadi orang sangat mulia. Sebuah pilihan yang sulit bagi Kyai Djazuli, walaupun akhirnya Kyai Djazuli memutuskan untuk memilih pulang dan nyantri (bela-

jar) di pesantren. Pesantren pertama yang menjadi tempat belajar Kyai Djazuli adalah Pesantren Mojosari yang diasuh oleh K.H. Zainuddin.

Pandangan Kyai Ma'ruf tentang masa depan Kyai Djazuli dan keturunannya telah menjadi kenyataan. Sebab dari keturunan Kyai Djazuli tersebut muncul tokoh-tokoh ulama besar dan dapat mewarnai dinamika keberagaman di tengah keberagaman ummat (masyarakat) Indonesia. Keturunan dari hasil pernikahan Kyai Djazuli dan Nyai Rodhiyah memunculkan putra-putri seperti Ahmad Zainuddin Dzajuli, Nurul Huda Djazuli, Hamim Thohari Djazuli (Gus Miek), Fuad Mun'im Djazuli, Munif Djazuli dan Lailatul Badriyah. Putra-putri inilah yang kemudian melanjutkan kepemimpinan di Pesantren Al-Falah Ploso Kediri dengan tetap menerapkan metode salaf (tradisional).³ Di antara putra-putri Kyai Djazuli tersebut yang paling menonjol adalah Hamim Thohari Djazuli (Gus Miek).

Menurut catatan yang dihimpun oleh Muhammad Makinudin Ali, Gus Miek lahir pada tanggal 17 Agustus 1940. Berarti lima tahun sebelum kemerdekaan Republik Indonesia Gus Miek telah lahir ke dunia. Sejak kecil Gus Miek memang memiliki perilaku dan karakter yang aneh (*nyleneh*). Sejak di usia tujuh tahun dia sudah memiliki ikatan spiritual dengan Kyai Ramli, seorang *mursyid* tariqah dan pendiri Pesantren Darul Uum Jombang Jawa Timur. Pada usia Sembilan tahun, Gus Miek juga sudah memili-

³ Secara lebih detail kisah Kyai Djazuli berikut dinamika kehidupannya dapat disaksikan melalui buku yang ditulis oleh Akhyar Ruzandy, *K.H. Djazuli Usman: Sang Blawong Pewaris Keluhuran*, (Kediri: PP Al-Ishlah, 2005).

ki hubungan spiritual dengan Kyai Abdul Hamid Pasuruan Jawa Timur, yang dikenal sebagai *Waliyullah* (kekasih Allah SWT). Gus Miek juga memiliki hubungan sangat dekat dengan Kyai Ma'ruf Kedunglo, pendiri Shalawat Wahidiyah dan Kyai Mubasyir Mundzir. Dilihat dari hobinya yang suka dengan silaturahmi kepada para kyai/ulama sepuh (tua), Gus Miek memang memiliki karakter yang beda dengan para pemuda seusianya. Bisa dibayangkan bagaimana seorang anak yang masih berusia tujuh tahun sudah seringkali pulang-pergi Kediri-Jombang untuk menemui Kyai Ramli. Demikian juga di usianya yang masih Sembilan tahun, dia sudah mengembara untuk menemui kyai/ulama yang dianggap sangat istimewa, yaitu Kyai Abdul Hamid Pasuruan. Jika dihitung dari tahun kelahirannya (1940), maka Gus Miek di tahun 1949 sudah biasa melakukan perjalanan dari Kediri menuju Pasuruan, dan transportasi pada saat itu bukanlah merupakan hal mudah, padahal jarak tempuh antara Kediri dan Pasuruan kurang lebih sekitar 100 Km.⁴

Gus Miek memang putra Kyai Djazuli (seorang pejabat naib Departemen Agama di Ploso Kediri), namun dari pihak ibunya, Nyai Radliyah adalah seorang putri berketurunan bangsawan dan dari kyai/ulama besar hingga bertemu silsilah keluarganya pada Joko Tingkir (seorang Raja Pajang) yang akhirnya bertemu pada Sayyidina Ali Ra.⁵ Sebuah ungkapan seekor macan akan lahir dari macan pula,

⁴ Muhammad Makinudin Ali, 'Gus Miek dan Perdebatan Dzikir al-Ghafilin', dalam *Ilmu Usuluddin*, Volume 2, No. 1, Januari 2014.

⁵ Uswatun Hasanah, 'Pembinaan Karakter dalam Ajaran Jalan Terabas K.H. Hamim Tohari Jazuli (Gus Miek) (Sebuah Analisis Pendidikan Karakter)', *Tesis*, (Banjarmasin: Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, 2016), h. 48.

merupakan ungkapan yang relevan jika dikaitkan dengan *background* keluarga Gus Miek, sebab Gus Miek juga lahir dari keluarga yang memiliki tradisi dan tingkat sosial, keagamaan, dan spiritualitas yang kuat, sehingga tidak berlebihan jika Gus Miek juga mewarisi kultur dan karakter yang dimiliki oleh para leluhurnya tersebut.

Dalam perjalanan pendidikannya, tampaknya Gus Miek tidak begitu suka dengan pendidikan formal. Setiap hari Gus Miek memang izin berangkat sekolah ke Sekolah Rakyat (SR) sekitar tahun 1946, namun di sekolah, dia suka menggambar, tidak memperhatikan pelajaran dari guru-gurunya, karena itu Gus Miek lebih suka melakukan ziarah/perjalanan untuk *sowan* (menghadap) ke kyai-kyai ternama di wilayah Jawa Timur. Oleh karena itu, Gus Miek tidak sampai menamatkan sekolahnya di SR. Dia hanya menempuh SR pada kelas tiga saja. Kyai Djazuli sebagai orang tua Gus Miek merasa khawatir dengan sifat anaknya tersebut, sehingga selalu saja ketika ketemu para kyai, Kyai Djazuli memohon untuk dido'akan agar anaknya (Gus Miek) bisa berubah dan menjadi anak yang salih, barakah dan normal-normal saja. Dikisahkan pada saat Kyai Mahrus Ali Lirboyo bertandang ke Pesantren Ploso, bermaksud mengajak Gus Miek untuk singgah dan mondok (belajar) di Pesantren Lirboyo, Gus Miek pun mengikutinya. Akan tetapi itupun hanya dilaksanakan selama dua minggu saja, dan Gus Miek kembali ke Ploso.⁶

⁶ Muhammad Muhibudin, 'Jalan Menuju Tuhan dalam Pemikiran Kiai Jawa (Telaaah Ajaran Gus Miek)', dalam *Episteme*, Vol. 9, No. 2, Desember 2014.

Orang tuanya pun dibuat kaget oleh Gus Miek, sehingga pada suatu saat kedua orang tuanya sedang berdiskusi membicarakan perihal Gus Miek yang sedemikian anehnya. Pada saat bersamaan, Gus Miek mendengar apa yang dibicarakan oleh kedua orang tuanya tersebut. Pada saat itu juga Gus Miek menghampiri keduanya sambil mengatakan ‘*besok biar saya saja yang menggantikan ayah untuk mengaji kitab taqrib dan kitab Ihya’ Ulum al-Din karya Imam al-Ghazali di hadapan para santri*’. Pengajian ini dilakukan oleh Gus Miek mulai pagi hingga sore hari, sehingga membuat kedua orang tuanya tidak percaya atas keanehan yang dimiliki oleh Gus Miek, sebab selama ini dia tidak pernah belajar di pesantren secara sungguh-sungguh. ‘Dari mana dia belajar dan mendapatkan ilmu pengetahuan seperti itu?’. Demikian Kyai Djazuli berbincang bersama istrinya. Pada saat itu Kyai Djazuli menyadari bahwa Gus Miek memiliki keanehan yang tidak dimiliki oleh saudara-saudara lainnya, sehingga Kyai Djazuli pun menyadari bahwa kenakalan Gus Miek selama ini bukanlah sesuatu yang dapat dinalar secara akal, semua adalah karunia Allah SWT.⁷

Gus Miek dalam perjalanan (*lelaki*) spiritualnya berlanjut kepada Kyai Dalhar, pengasuh Pesantren Darussalam Watucongol, Magelang, Jawa Tengah. Di sini Gus Miek bisa lebih lama, sekitar selama tiga bulan. Gus Miek secara kuantitas tidak pernah ikut mengaji kepada Kyai Dalhar, namun Gus Miek senantiasa menjadi *khadim* (pembantu) ke manapun Kyai Dalhar, Gus Miek selalu mengikuti dan

⁷ Ali, ‘Gus Miek’, h. 39.

membawakan kitab yang akan diajarkan oleh Kyai Dalhar. Demikian juga Gus Miek selalu merapikan sandal yang dipakai oleh kyainya tersebut agar rapi. Sehari-hari Gus Miek di pesantren Kyai Dalhar adalah melakukan hal demikian, sehingga yang dicari Gus Miek adalah berkah dari guru-gurunya,⁸ tidak hanya sekadar ilmu pengetahuan. Gus Miek tidak hanya berhenti di situ, hobi silaturrehimnya diteruskan kepada Kyai Abdul Hamid Pasuruan, Mbah Jogoreso, K.H. Mas'ud dari Pagerwojo, K.H. Hamid dari Kajoran, K.H. Achmad Siddiq, dan lain-lain.⁹ Semua kyai/ulama yang dikunjungi adalah guru-guru sufi yang terkenal dengan tingkat otoritas keilmuan dan penghayatan spiritual yang tinggi. Jika kelak Gus Miek menjadi tokoh kyai/ulama yang sangat disegani dan memiliki kualifikasi lebih adalah bukan suatu kemustahilan, sebab lingkungan pergaulan yang dibangun selama ini adalah lingkungan para kyai/ulama yang memiliki integritas tinggi.

Di balik ke-nyleneh-an Gus Miek, dia juga sebagai manusia yang masih memiliki tingkat kenormalan sebagaimana rata-rata manusia biasa. Oleh karena itu, Gus Miek juga melakukan pernikahan sebagaimana layaknya laki-laki normal, bahkan Gus Miek pernah menikah sebanyak dua kali. Gadis pertama yang dipersunting untuk dinikahi Gus Miek adalah Zaenab yang masih berusia 9 tahun, sedangkan Gus Miek masih berusia 16 tahun. Dalam hitungan lazimnya sebuah membangun rumah tangga, usia segitu merupakan usia yang masih sangat muda. Akan tetapi perjalanan mah-

⁸ *Ibid.*, h. 40.

⁹ Muhibudin, 'Jalan Menuju Tuhan', h. 352.

ligai rumah tangga Gus Miek tersebut tidak dapat berjalan dalam waktu yang lama, keduanya akhirnya bercerai. Kemudian atas saran seorang gurunya, Kyai Dalhar, sekiranya Gus Miek dapat menikah lagi dengan seorang gadis, Lilik Suyati. Pihak keluarga Gus Miek –diwakili Kyai Djazuli, ayah Gus Miek— tidak merestui pernikahan Gus Miek dengan Lilik Suyati tersebut, karena Lilik Suyati masih keturunan anak angkat dari seorang tokoh PKI (Partai Komunis Indonesia) –dalam sejarah Indonesia, PKI dianggap sebagai musuh bersama masyarakat Indonesia karena memiliki ideologi komunis yang bertentangan dengan ideologi Pancasila. Di samping itu, Lilik Suyati bukanlah dari keluarga pesantren. Hal ini dapat dipahami, sebab seperti lazimnya tradisi yang berjalan di lingkungan pesantren, hampir semua putra-putri kyai pesantren selalu dijodohkan dengan putra-putri dari keluarga pesantren juga. Dengan demikian Gus Miek dalam hal ini telah menentang tradisi yang selama ini berjalan di lingkungan pesantren. Dengan berbagai argumentasi yang diberikan Gus Miek terhadap ayahnya tersebut, hingga Kyai Djazuli menerimanya dan akhirnya pernikahan pun dapat dilangsungkan pada 28 Dzulhijjah 1379 H (1960 M), dan menghasilkan lima putra-putri (tiga orang putra dan dua orang putri).¹⁰

B. Warisan Gus Miek

Gus Miek memang tidak memiliki karya tulis sebagaimana para ulama/kyai Nusantara lainnya yang telah

¹⁰ Baca Muhammad Nurul Ibad, *Perjalanan dan Ajaran Gus Miek*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2007), h. 75 & 91.

disebutkan lebih awal. Akan tetapi warisan Gus Miek yang dapat dirasakan oleh ummat dan membawa implikasi besar dalam kehidupan keberagamaan di tengah keberagaman (kebinekaan) adalah berupa perilaku dan pemahaman tentang kesadaran pentingnya menjunjung tinggi nilai-nilai dan prinsip dalam agama Islam. Ada dua warisan Gus Miek yang memiliki pengaruh luas di tengah ummat, yaitu: *Pertama*, berupa gerakan masyarakat dalam bentuk aktifitas *wirid (dzikir)* yang diberi nama '*Jam'iyah Dzikirul Ghafilin*' yang berarti perkumpulan para pengingat bagi orang-orang yang lupa/melupakan Allah SWT. *Kedua*, adalah gerakan '*Sema'an al-Qur'an*' yang diberi nama '*Jantiko Mantap*'.¹¹ Kedua warisan Gus Miek ini melibatkan ribuan orang/jama'ah yang terdiri dari berbagai strata sosial masyarakat; ada kelompok santri (pemahaman keagamaannya sudah kuat), masyarakat biasa (yang pemahaman keagamaannya tidak/kurang kuat), para pejabat, pengusaha, bahkan ada kelompok/golongan etnis cina, agama non-Muslim, dan lain-lain, juga ikut gabung dalam setiap aktifitas *wirid Dzikirul Ghafilin* dan *Jantiko Mantap* tersebut. Kedua warisan Gus Miek tersebut hingga kini terus mengalami perkembangan pesat

¹¹ '*Sema'an al-Qur'an*' adalah sebuah nama aktifitas keagamaan yang dirintis Gus Miek pada tahun 1986. Pada mulanya bernama *Jantiko* (Jama'ah Anti *Koler*, yang memiliki arti tidak mudah roboh tertiuap angin). Pada perkembangan selanjutnya berubah nama menjadi *Mantab*, yang berarti handal atau tahan uji (1990). Kata *Mantab* tersebut juga diambil dari kata '*man*' dan '*taba*' yang memiliki arti orang yang telah melaksanakan taubat. Aktifitas ini diisi dengan pembacaan al-Qur'an oleh para *hafidz* (para penghafal al-Qur'an) dan *disima'* (didengarkan) oleh ribuan ummat yang menghadiri acara ini. Baca Zainal Arifin Thoha, 'Kenylenehan Gus Miek dan Budaya Sema'an Qur'an', dalam *Runtuhnya Singgasana Kiai (NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian tak Kunjung Usai)*, (Yogyakarta: Kutub, 2003),, h. 265.

dari waktu ke waktu baik dari jumlah pengikut/jama'ahnya hingga kepada kualitas *wirid/dzikir* yang dihadirkan.

Menurut penuturan K.H. Abdul Muchit Muzadi, gerakan *wirid Dzikrul Ghafilin* dan *Jantiko Mantap* sengaja dimunculkan oleh Gus Miek, K.H. Achmad Siddiq, dan K.H. Abdul Hamid Pasuruan, adalah sebagai respons atas perilaku masyarakat dan para pemimpinnya yang tidak dapat memberikan contoh yang baik kepada generasi penerusnya. Di kalangan para remaja/pemuda sering terjadi perkelaihan, mabuk-mabukan, dan munculnya geng-geng pemuda yang sering tawuran. Perjudian juga telah menjangkiti di kalangan masyarakat tua, para pemimpin juga banyak yang tidak dapat memberikan contoh yang baik terhadap masyarakatnya.¹² Oleh karena itu, pendirian dua gerakan tersebut, sebenarnya dengan tujuan untuk memberikan perimbangan terhadap merosotnya moral di tengah modernitas yang semakin melaju dengan cepat tersebut. Masyarakat Indonesia pun merespons positif hadirnya dua gerakan spiritual tersebut. Hal tersebut dapat dibuktikan dengan antusiasme masyarakat Muslim Indonesia untuk gabung dan ikut berpartisipasi di dalamnya –baik berupa dorongan spiritual hingga pada material— tidak hanya ketika Gus Miek masih ada, namun juga hingga Gus Miek telah dipanggil ke HadiratNya, justru semakin bertambah jama'ahnya dari waktu ke waktu.

Jika ditelusuri sejarah munculnya dua gerakan ritual-spiritual (*Wirid Dzikrul Ghafilin* dan *Jantiko Mantap*) di

¹² Data tersebut pernah penulis konfirmasi kepada sahabat dekat dan teman seperjuangan K.H. Achmad Siddiq dan Gus Miek, yaitu K.H. Abdul Muchit Muzadi di kediamannya, Jember, 16 November 2005.

atas, adalah karya nyata dalam pembinaan mental-spiritual, tidak hanya dibentuk dari tangan dingin seorang Gus Miek semata, namun diinisiasi oleh tiga tokoh ulama kharismatik Jawa Timur, yaitu K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Achmad Siddiq Jember, dan Gus Miek sendiri sejak tahun 1970-an. Gus Miek menceritakan, bahwa ada tiga ulama yang sebenarnya memiliki peran besar dalam merumuskan gerakan *Wirid Dzikirul Ghafilin* dan *Jantiko Mantap* ini, yaitu Kyai Dalhar (Gunungpring, Muntilan, Magelang), Kyai Mundzir (Banjar Kidul, Kediri), dan Mbah Kyai Hamid (Banjar Agung, Magelang).¹³

Wirid Dzikirul Ghafilin dan *Jantiko Mantap* hanyalah *wirid* biasa yang tidak akan berubah menjadi gerakan tarekat. Oleh karena itu, tata cara pelaksanaannya pun tidak serumit (*serigid*) pelaksanaannya dalam tarekat, walaupun struktur *wirid* yang disusun ada kemiripan dengan *wirid-wirid* yang ada di dalam tarekat pada umumnya, sehingga tampak rancu. Ketiga ulama di atas tetap berpendirian bahwa *Wirid Dzikirul Ghafilin* dan *Jantiko Mantap* bukanlah sebuah gerakan tarekat, sehingga pelaksanaannya lebih fleksibel dan sederhana, sehingga tidak ada batasan usia dan siapapun dapat bergabung dalam gerakan ritual-spiritual tersebut.¹⁴

¹³ Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq*, (Jember: Pondok Pesantren al-Fattah, Tt), h. 187.

¹⁴ Di dalam tarekat, dipastikan memiliki unsur-unsur yang tidak dapat dipisahkan, yaitu mursyid, murid, bai'at, dan tata pelaksanaan yang rigid seperti dzikir, wirid, musik, khirqah, dan sebagainya. Akan tetapi dalam *Wirid Dzikirul Ghafilin* tidak ada ketentuan semacam itu, sehingga inilah yang dianggap membedakan antara gerakan tarekat dan *Wirid Dzikirul Ghafilin* yang digagas dan dikembangkan oleh ketiga ulama tersebut (Gus Miek, K.H. Abdul Hamid Pasuruan, dan K.H. Achmad Siddiq Jember). Baca Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 168-169.

Kedua gerakan yang dibentuk oleh Gus Miek ini di kemudian telah memberikan implikasi positif dalam membentengi ummat dari dekadensi moral, sehingga sangat efektif dalam mengimbangi gerakan modernisasi dengan berbagai efek negatif yang ditimbulkannya. Gerakan *Wirid Dzikirul Ghafilin* dan *Jantiko Mantap* untuk saat ini—di wilayah Kediri dan sekitarnya—diteruskan oleh putra Gus Miek, yaitu Gus Tsabut yang sekaligus menjadi tokoh sentralnya; dan untuk wilayah Jember dan sekitarnya dipelopori oleh putra K.H. Achmad Siddiq, Gus Farid Wajdi. Gerakan ritual-spiritual seperti ini merupakan gerakan keagamaan yang memiliki nilai positif di saat ummat dihadapkan pada berbagai problem modernitas yang sewaktu-waktu dapat menggerus tentang kesadaran manusia sebagai makhluk individu dan sosial. Tentu gerakan-gerakan ritual-spiritual lain yang sedang menjamur saat ini, juga tidak dapat dinafikan perannya, seperti munculnya gerakan shalawat Nabi SAW yang dipelopori oleh Habib Syekh Abdul Qadir Assegaf dengan '*Syekher Mania*'nya dan lain-lain.

C. Pandangan dan Sikap Gus Miek terhadap Fenomena Kebinekaan di Nusantara

Gus Miek dikenal oleh khalayak sebagai ulama/kyai sufi yang memiliki pandangan moderat dan inklusif, khususnya menyangkut paham kebinekaan (keberagaman). Oleh karena itu, pemahamannya tersebut membawa konsekuensi terhadap segala perilaku dan sikapnya dalam merespons isu-isu yang berkembang di tengah masyarakat, seakan kontras dengan *mainstream* pemahaman keagamaan kebanya-

kan orang. Karena itulah julukan (panggilan) yang melekat pada diri Gus Miek sebagai sosok kyai sufi yang *nyentrik* dan *nyleneh*¹⁵ menjadi tak terhindarkan. Dalam konteks ini Gus Miek sebenarnya lebih memilih pada pemahaman substansial terhadap pesan-pesan agama, bukan pada pesan simbolik yang ada dalam teks-teks agama. Oleh karena itu, pemahamannya selalu membumi (kontekstual) dengan situasi yang hadapi oleh ummat. Pemahaman substansial Gus Miek jika ditelisik ke belakang, sebenarnya banyak dijumpai dalam literatur sufi klasik, sehingga kaum sufi dalam praktek keberagamaannya terlihat lebih moderat dan inklusif, bahkan tidak jarang sebagian sufi yang jauh lebih ekstrim pemahaman keagamaannya dalam melihat hubungan antar agama, seperti sufi besar Ibnu ‘Arabi yang memiliki konsep ‘*wihdat al-adyan* (kesatuan agama-agama)’, Abu Yazid al-Bisthami dengan konsep ‘*hulul*’nya, al-Hallaj dengan pandangan ‘*ittihad*’nya. Demikian juga di tanah Jawa ada seorang tokoh sufi yang hidup di zaman Wali Songo, yaitu Syekh Siti Jenar dengan paham ‘*manunggaling kawula Gusti*’nya, dan lain-lain. Semua pandangan dan paham para sufi tersebut mengarah kepada pemahaman terhadap keberagaman (kebinekaan) yang muncul di tengah masyarakat. Dengan demikian, perilaku *nyentrik* dan *nyleneh*nya Gus Miek sebenarnya memiliki mata rantai yang *shahih* (otentik dan dapat dipertanggungjawabkan) dalam literatur sufi masa lampau. Dia pun dalam pergaulannya tidak mengenal batas-batas agama, etnis, suku, golongan, dan strata sosial

¹⁵ *Nyentrik* dan *nyleneh* adalah istilah Jawa yang berarti sikap dan perilaku di luar kebiasaan pada umumnya (*khariq al-‘adah*).

lainnya. Gus Miek juga bisa bergaul dengan siapapun tanpa pandang bulu.

Diceritakan, bahwa Gus Miek suka berdakwah di dunia hitam (*black area*),¹⁶ sehingga yang melekat pada diri Gus Miek adalah kyai hitam, karena sering keluar-masuk diskotek, hotel, kafe dan *night club*, sehingga pergaulannya dengan para artis, pelacur, perampok, pejambret, penodong dan lain-lain dianggap sebagai sesuatu yang biasa-biasa saja. Dalam konteks ini, ternyata tidak semua orang senang dan memberikan apresiasi, bahkan sebaliknya, mencemooh, mengolok-olok, dan menganggapnya gila. Akan tetapi tidak sedikit juga yang memahaminya dan mengapresiasi terhadap sepak terjang Gus Miek tersebut. Sebab tidak sedikit di antara mereka akhirnya kembali ke jalan yang benar, jalan yang diridloi oleh Allah SWT. Dia berusaha berdakwah dengan menyadarkan secara pelan-pelan untuk memahami Islam adalah agama yang mudah, indah dan *rahmah* (kasih sayang) bagi semesta. Penampilannya pun lebih trendi dan tidak pernah memakai jubah atau surban sebagaimana yang biasa dipakai oleh kebanyakan kyai dan sufi. Di sinilah Gus Miek sangat paham dengan bahasa dan perilaku gaul sesuai dengan tuntutan zamannya. Bagi Gus Miek, tempat apapun dan di mana pun dapat dijadikan tempat untuk berdakwah dan beribadah kepada Allah SWT. Menurut Gus Miek, tempat-tempat yang ada ini, seperti masjid, gereja,

¹⁶ Sebuah istilah yang sering dipakai dalam menyikapi perilaku Gus Miek dalam melakukan dakwah di tempat-tempat hiburan malam/club-club malam. Istilah dunia hitam sengaja dipakai dalam tulisan ini sebagai pembeda dari dunia putih yang memang dunianya orang-orang yang berperilaku baik dan normal baik dilihat dari perspektif agama maupun sosial.

diskotik, gedung film, hotel, toko, kafe, warung adalah simbolisasi dari tempat-tempat yang pada hakikatnya adalah bisa saja dipakai untuk berdakwah dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.¹⁷

Fenomena inilah yang kemudian di mata khalayak, Gus Miek dianggap sebagai sosok kyai yang *nyentrik* dan *nyleneh*. Karena melakukan hal yang tidak biasa dilakukan oleh kyai kebanyakan dalam dakwahnya. Hal demikian pun dianggap sebagai pandangan kosmopolitan dari seorang Gus Miek yang sangat paham dengan nilai-nilai sufistik yang *in-context* dengan nilai-nilai pluralisme dan kebinekaan di Indonesia. Selain pandangan dan gerakan dakwah yang dilakukan oleh Gus Miek di atas, Gus Miek juga memiliki kontribusi besar terhadap tumbuh kembangnya gerakan spiritual di tengah-tengah masyarakat yang memiliki pengaruh luas hingga saat ini, yaitu gerakan spiritual yang diberi nama ‘jama’ah semaan al-Qur’an *Jantiko Mantab* dan *wirid dzikrul ghafilin*. Gus Miek adalah salah satu penggagas dan pendiri jama’ah ini bersama K.H. Abdul Hamid Pasuruan dan K.H. Achmad Siddiq.¹⁸ Gerakan spiritual ini sengaja digagas dan dikembangkan oleh ketiga kyai sufi tersebut, semata-mata untuk memberikan perimbangan terhadap munculnya ekkses sebagai akibat dari arus modernisasi dan globalisasi yang demikian hebatnya, sehingga sewaktu-waktu dapat meng-

¹⁷ Haqiqi, *50 Ulama’ Agung Nusantara Seri 1*, h. 201-202. Kisah lain tentang Gus Miek, dapat dibaca pada Akhyar Ruzandy, *K.H. Djazuli Utsman: Sang Blawong Pewaris Keluburan*, (Kediri: PP. al-Ishlah, 2005).

¹⁸ Secara detail perihal sejarah lahirnya gerakan spiritual semaan al-Qur’an *Jantiko Mantab* dan *Dzikrul Ghafilin*, dapat dibaca pada Ni’am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 157-158.

gerus eksistensi manusia yang mestinya bisa hidup saling menyapa, menghormati dan mengapresiasi satu sama lain, tanpa harus dibatasi oleh sekat-sekat perbedaan —di mata sufi, hal-hal demikian dianggap sebagai simbolisasi wujud keanekaragaman makhluk Allah SWT yang memiliki kelebihan dan kekurangan masing-masing.

Dengan demikian, Gus Meik seakan paham betul dengan pluralitas dan paham kebinekaan yang berdinamika di Indonesia. Sebab kebinekaan (keberagaman) dianggap sebagai *sunnatullah* (ketentuan Tuhan) yang tidak dapat di jauhi atau ditinggalkan. Justru kebinekaan yang ada saat ini dapat dijadikan media untuk menjalin persatuan dan kesatuan bangsa dengan jalan saling menghargai dan menghormati perbedaan yang ada, dengan tanpa mengorbankan keyakinan dan kediriannya sebagai manusia pribadi dan sosial secara bersama-sama. Di samping itu, kebinekaan juga dapat dijadikan instrumen berharga dalam merajut kebersamaan dalam membangun bangsa yang sangat besar ini demi kemajuan bersama. Oleh karena itu, berbagai contoh perilaku yang ditunjukkan oleh para pendahulu —seperti yang ditunjukkan Gus Miek— tersebut menjadi bahan untuk dapat menginspirasi generasi bangsa di masa-masa yang akan datang dalam melihat dan mengartikulasikan paham kebinekaan di Indonesia dan dunia.

BAB X

K.H. ACHMAD SIDDIQ



A. Masa Kecil, Pendidikan, Perjuangan, dan Karir

K.H. Achmad Siddiq (selanjutnya disebut Kyai Siddiq) adalah seorang kyai/ulama yang lahir di Jember pada 10 Rajab 1344 H/24 Januari 1926 M), dan meninggal dunia pada 7 Rajab 1411 H/23 Januari 1991.¹ Kyai Siddiq merupakan putra bungsu ke-25 dari Kyai Muhammad Siddiq, seorang pendiri Pondok Pesantren Islam *'as-Siddiqi Putra (Astra)* dengan istri keduanya, Nyai Hj. Zakiah (Nyai Maryam) binti K.H. Yusuf.²

Dari jalur ayahnya, yaitu K.H. Muhammad Siddiq pernah menikah sebanyak lima kali, masing-masing dengan Nyai Masmunah, Nyai Siti Aminah, Nyai Siti Zakiyah (Nyai Maryam), Nyai Mardliyyah, dan Nyai Siti Fatimah. Dari dua istri (Nyai Siti Aminah dan Nyai Siti Fatimah)

¹ Afton Ilman Huda, *Biografi Mbah Siddiq*, (Jember: Pon. Pes. Al-Fattah, Tt.), h. 179; Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*; Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: Logos, 1999), Cet. I; 'Kyai Achmad', dalam *AULA: Risalah NU*, (Surabaya: PWNU Jatim, Pebruari 1991), No. 02, Tahun XIII, h. 11.

² Hairus Salim HS. dan Ridwan Fakla AS., 'K.H. Achmad Siddiq: Pemikiran Keagamaan dan Kenegaraannya', dalam Humaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS. (Ed.), *Biografi 5 Ra'is 'Am Nahdlatul Ulama: K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Hasbullah, K.H. Bisri Syansuri, K.H. Ali Ma'shum, dan K.H. Achmad Siddiq*, (Yogyakarta: LTN-NU-Pustaka Pelajar, 1995), Cet. I, h. 141; Lihat juga Huda, *Biografi Mbah Siddiq*, h. 179.

tidak dikaruniai keturunan, dan dari ketiga istri terakhirnya (Nyai Masmunah, Nyai Siti Zakiyah, dan Nyai Mardliyyah) dikaruniai 25 anak putra-putri, namun yang hidup hingga dewasa sebanyak 10 orang.³ Kyai Siddiq anak dari istri ketiganya, yaitu Nyai Zakiyah.

Diceritakan, bahwa kehidupan Kyai Siddiq di masa kecil banyak mengalami ujian berat, misalnya saat ditinggal Ibundanya yang meninggal di Laut Merah pada saat perjalanan pulang haji dari Baitullah (Mekah dan Madinah), dan Kyai Siddiq pada saat itu masih berusia 2 tahun. Dinamika kehidupan Kyai Siddiq telah mewarnainya, misalnya juga terkait dengan proses kehidupan selanjutnya, dia pernah menjual baju-baju di pasar,⁴ demi menyambung hidupnya. Akan tetapi dinamika kehidupan suka-dukanya dapat dilalui secara baik dengan penuh ketabahan, kesabaran, dan tawakkal kepada Allah SWT. Tepat pada 23 Juni 1947, Kyai Siddiq memperistri seorang gadis bernama Sholihah, dari desa Mangunsari, Tulungagung, Jawa Timur. Kehidupannya agak membaik ketika Kyai Siddiq menjadi juru tulis pribadi gurunya, K.H. A. Wahid Hasyim yang pada saat itu menjabat sebagai Menteri Agama.⁵ Pada tahun 1955

³ Baca Abdul Halim Soebahar, 'Arsitek Pemikiran Islam Indonesia (Catatan Biografi K.H. Achmad Siddiq)' dalam *Penelitian*, (Jember: Juli 2001), h. 11. Ada riwayat lain yang menyebutkan, K.H. Muhammad Siddiq menikah tiga kali, masing-masing istrinya adalah Nyai Masmunah, Nyai Maryam, dan Nyai Mardliyyah. Dari ketiga istri ini menurunkan 27 anak, namun yang sampai pada usia dewasa hanya 10 putra-putri. Lihat 'Kyai Achmad', dalam *AULA: Risalah NU*, (Surabaya: PWNNU Jatim, Pebruari 1991), h. 10. Juga Salim, 'K.H. Achmad Siddiq', h. 141; Munawar Fuad Noeh dan Mastuki HS., (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: eLSAKU-Logos, 1999), Cet. I, h. 31-32.

⁴ Lihat 'Selamat Jalan Cucu Joko Tingkir', dalam *Berita Buana*, 24 Januari 1991.

⁵ Lihat 'Mengenal K.H. Achmad Siddiq', dalam *Zaman*, 2 Pebruari 1985, h. 43.

istrinya, Nyai Sholihah meninggal dunia, pada tanggal 22 September 1955 Kyai Siddiq memperistri adik ketiga dari istri yang pertama tersebut, yang bernama Nyai Nihayah, dengan pertimbangan putra-putrinya masih kecil-kecil dan mereka sudah sangat dekat dengan Nyai Nihayah, sehingga untuk membimbing dan merawatnya tidak memerlukan penyesuaian lagi, karena memang putra-putrinya sudah tiap saat bersama dengan Nyai Nihayah.

Jika ditarik pada garis keturunannya, Kyai Siddiq memiliki mata rantai keluarga ningrat (terhormat). Kyai Siddiq adalah putra Kyai Muhammad Siddiq, putra Kyai Abdullah (Lasem), putra Kyai Muhammad Sholeh Tirtowijoyo, putra Kyai Asy'ari, putra Kyai Adzra'i, putra Kyai Muhammad Yusuf, putra Mbah Sambu, putra Raden Sumonegoro, putra Raden Pringgokusumo (Adipati Lasem II), putra Raden Joyonegoro, putra Pangeran Joyokusumo, putra Pangeran Hadijoyo, putra Pangeran Benowo II, putra Pangeran Benowo I, putra Sultan Hadiwijoyo, atau biasa disebut juga sebagai Joko Tingkir (Mas Karebet/Raja Pajang I). Dengan demikian Kyai Siddiq dengan Joko Tingkir termasuk keturunan ke-16.⁶ Kyai Siddiq pun bertemu dengan garis Mbah Sambu, yang memiliki hubungan kekerabatan dengan Hadratus Syekh K.H. Hasyim Asy'ari,⁷ pendiri NU (Nahdaltul Ulama) dan juga pendiri Pondok Pesantren Tebuireng Jombang, Jawa Timur.

⁶ Lihat 'Selamat Jalan Cucu Joko Tingkir', dalam *Berita Buana*, 24-Januari 1991.

⁷ Aboe Bakar Aceh, *Sejarah Hidup K.H. A. Wahid Hasyim dan Karangannya Tersiar*, (Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum K.H. A. Wahid Hasyim, 1957), h. 139; Salim, 'K.H. Achmad Siddiq, h. 142.

Background pendidikan Kyai Siddiq dapat dilihat dari pengalaman belajarnya yang dapat ditelusuri dari pergaulannya dengan lima orang tokoh besar Nusantara, yang kemudian dijadikan gurunya, yaitu K.H. Muhammad Siddiq (ayahanda Kyai Siddiq sendiri); K.H. Hasyim Asy'ari; K.H. A. Wahid Hasyim; K.H. Mahfudz Siddiq (kakak Kyai Muhammad Siddiq, yang pernah menjabat ketua PBNU [Pengurus Besar Nahdlatul Ulama] di masa penjajahan Jepang); dan K.H. Abdul Hamid Pasuruan (kyai sufi yang terkenal dengan derajat ke-*wali*-annya)⁸. Nama terakhir ini —menurut pengakuan Kyai Siddiq— yang di kemudian banyak memengaruhi Kyai Siddiq dalam pemikiran dan perilaku sipiritualnya.⁹ Di samping itu, terdapat tokoh lain yang dianggap oleh Kyai Siddiq sebagai guru-guru yang sangat berpengaruh dalam pemikiran keagamaan dan kebangsaannya, yaitu K.H. Hamim Thohari Djazuli (Gus Miek)

⁸ K.H. Abdul Hamid Pasuruan (Kyai Hamid) dalam struktur keluarga Kyai Siddiq adalah paman, dan dia dianggap sebagai pembimbing spiritual Kyai Siddiq bersama-sama dengan K.H. Abdul Halim Siddiq, K.H. Achmad Qusyairi, dan K.H. Hamim Thohari Djazuli (Gus Miek). Kyai Hamid, K.H. Hamid Dimiyati dan K.H. Ali Ma'shum adalah 'Tiga Serangkai' yang telah melakukan pembaharuan di Pondok Pesantren Termas Jawa Timur dengan menerapkan sistem madrasa (klasikal) pada tahun 1932. Di antara pembaharuan yang dilakukan oleh mereka adalah dalam hal pemakaian kitab-kitab yang dikaji pada Madrasah Termas tersebut, yaitu *Nahw al-Wadhib*, *Balaghat al-Wadhibah*, *Qira'at al-Rasyidah*, dan lain sebagainya. Kyai Hamid seringkali memberikan nasehat kepada para santri (termasuk Kyai Siddiq dan Prof. DR. H. A. Mukti Ali) untuk menjadikan al-Qur'an sebagai pegangan dan *wiridan*. Maksud *wiridan* adalah membaca al-Qur'an secara rutin, terus-menerus dan ajeg (*istiqamah*), walaupun sedikit. Lihat M. Damami dkk., 'H. A. Mukti Ali: Ketaatan, Kesalehan dan Kecendekiaan' dalam Abdurrahman (et. al.), *Agama dan Masyarakat*, (Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press, 1993), h. 11; Soebahar, 'Arsitek pemikiran Islam', h. 35; dan Hamid Ahmad, *Uswatun Hasanah*, (*Biografi Keteladanan Kiai Hamid*), (Pasuruan: Yayasan Ma'had as-Salafiyah, 2001), Cet. 3.

⁹ Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 17-18.

yang sering disebut sebagai tokoh/kyai kontroversial¹⁰, seorang pendiri jama'ah sema'an al-Qur'an *Jantiko Mantab* dan *Wirid Dzikrul Ghafilin*, putra dari K.H. A. Djazuli Utman Ploso Kediri; dan Ir. Soekarno, presiden pertama RI.¹¹

Terkait dengan ini, Kacung Marijan mengatakan, terdapat

¹⁰ Sekadar mengingatkan kembali, walaupun di atas juga telah disinggung sedikit perihal kontroversialnya Gus Miek. Di antaranya adalah Gus Miek seringkali dijumpai telah keluar masuk diskotek dengan menggandeng para artis cantik, sambil meminum minuman keras, sering dijumpai juga tidak melaksanakan shalat, dan sebagainya. Tindakan seperti ini dalam perspektif syari'at jelas merupakan pelanggaran. Oleh karena itu, tidak sedikit para ulama/kyai di Indonesia, khususnya di Jawa Timur sekitar tahun 1980-1990-an justru mengecam Gus Miek sebagai orang mabuk dan gila. Sebaliknya, juga tidak sedikit yang justru memberikan apresiasi kepada Gus Miek karena keberanian dan kelebihan yang dimilikinya, bahkan ada yang menganggap perilaku Gus Miek sebagai sesuatu yang biasa saja dan dapat dilakukan oleh orang-orang yang memang memiliki karakter khusus sebagaimana banyak dijumpai dalam literatur tasawuf klasik yang juga sering ditemukan fenomena semacam ini. Apalagi fenomena tersebut terjadi di lingkungan yang memiliki tingkatan (derajat) *Waliyullah*, karena yang lebih dipentingkan bagi seorang *wali* Allah adalah hadirnya hati bersama Allah (*al-hudlur al-qalb*) dalam situasi dan kondisi apapun dan bagaimanapun. Di kalangan sufi klasik juga pernah terjadi fenomena semacam itu, bahkan lebih dari itu, misalnya yang dilakukan oleh Manshur al-Hallaj dengan fenomena '*bulul*', Ibn 'Arabi dengan fenomena '*wihdatul wujud*', di tanah Jawa ada Syekh Siti Jenar dengan fenomena '*manunggaling kawula Gusti*', dan lain-lain. Sebenarnya ke-nyleneh-an (keanehan) Gus Miek sudah mulai tampak sejak di usia remaja. Zainal Arifin Thoha menceritakan, bahwa Gus Miek suka *keluyuran* (begadang) ke kota-kota yang ramai, cangkrukan di terminal bus dan stasiun, berambut gondrong sebagai ciri khasnya, dan suka mancing di sungai. Banyak yang menyaksikan Gus Miek, tiba-tiba berjalan di atas air sungai, menyeberang dari tepi satu ke tepi lainnya. Pernah juga suatu ketika, Kyai Djazuli (ayah dari Gus Miek) membujuk Gus Miek untuk diajak ta'ziah ke rumah duka K.H. Romli Tamim, pengasuh Pondok Pesantren Darul Ulum, Peterongan Jombang, dengan maksud sekalian memintakan *barakah* dari para kyai yang ada di sana untuk Gus Miek. Tetapi Gus Miek justru menolaknya. Kemudian berangkatlah Kyai Djazuli bersama istri ke Peterongan. Akan tetapi setibanya Kyai Djazuli di rumah duka, ternyata di situ terlihat Gus Miek telah mendahului ayahnya, dan bersimpuh khusuk di dekat jenazah K.H. Romli Tamim. Banyak kisah Gus Miek terkait dengan *kenylenehan*-nya, secara detail dapat dibaca pada Zainal Arifin Thoha, '*Kenylenehan Gus Miek dan Budaya Sema'an al-Qur'an*', dalam *Runtuhnya Singgasana Kiai (NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian tak Kunjung Usai)*, (Yogyakarta: Kutub, 2003), h. 264-265.

¹¹ Soebahar, '*Arsitek Pemikiran Islam*', h. 21.

banyak tokoh yang kemudian memengaruhi pemikiran dan aktifitas gerakan Kyai Siddiq dalam memperjuangkan kepentingan ummat dan bangsa, seperti Ir. Soekarno, Muhammad Hatta, Syahrir dan lainnya.¹²

Pertama-tama Kyai Siddiq belajar pada pesantren yang diasuh oleh ayahnya sendiri di Pondok Pesantren Asthra (As-Siddiqi Putra) Jember Jawa Timur. Kyai Siddiq kemudian melanjutkan studinya ke Pondok Pesantren Tebuireng Jombang yang diasuh oleh Hadratus Syekh K.H. Hasyim Asy'ari. Kyai Siddiq tergolong santri cerdas dan rajin dalam belajar, sehingga Kyai Hasyim memberikan perhatian khusus kepada Kyai Siddiq, dan diletakkan pada kamar tersendiri bersama putra-putra kyai lainnya. Di Pesantren Tebuireng Jombang, Kyai Siddiq mempelajari kitab-kitab *turats* (kitab kuning) kepada Hadratus Syekh K.H. Hasyim Asy'ari. Di antara kitab *turats* tersebut adalah: *Tuhfat al-Athfal*, *Fath al-Qarib* (pada tingkat dasar), *al-Tahrir*, *Fath al-Mu'in* (*fiqh*), *Alfiyah Ibn Malik* (ilmu bahasa Arab), *'Arudl wa al-Qawafi* (sastra), *Jawahir al-Kalamiyah* (teologi), *Waraqat* (ushul *fiqh*), *Ilmu Falak*, *Mizan al-Qawim*, *'Uqud al-Juman* (sastra), *Tafsir al-Baidlawi*, *Ihya' 'Ulum al-Din*,¹³ dan lain sebagainya.

Di Pesantren Tebuireng inilah Kyai Siddiq awal mulanya bertemu dengan K.H. A. Wahid Hasyim, yang kemu-

¹² Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 18.

¹³ Salim, 'K.H. Achmad Siddiq', 145; Mujamil Qomar, *NU 'Liberal': dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*, (Bandung: Mizan, 2002), Cet. 1, h. 154; dan *Jawa Pos*, 25 Januari 1991; Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 19-20.

dian terjalin hubungan intensif, sehingga menjadi guru dan murid. Kyai Wahid memberikan bimbingan terhadap Kyai Siddiq tentang keterampilan menulis, yang di kemudian menjadi sekretaris pribadi

Kyai Wahid saat diangkat menjadi Menteri Agama RI, Ketua MIAI (*Majlis Islam A'la Indonesia*), dan Ketua NU (*Nahdlatul Ulama*).¹⁴ Dalam perkembangan selanjutnya, intelektualitas Kyai Siddiq menjadi semakin terasah dan kelak menjadi tokoh ulama/kyai Nusantara yang pemikiran dan ide-idenya layak diperhitungkan dalam kancah pemikiran dan gerakan Islam di Indonesia. Kyai Siddiq menjadi tokoh yang sangat diperhitungkan dalam penyelesaian problem-problem keagamaan, keummatan dan kebangsaan di Indonesia. Hal tersebut tentu tidak hanya ditopang oleh

¹⁴ Mujamil, *NU 'Liberal'*, h. 154; *Jawa Pos*, 25 Januari 1991.



kecerdasan dan keluasan ilmu pengetahuan yang dimiliki oleh Kyai Siddiq, namun juga ditopang oleh lingkungan keluarga yang sangat kondusif dan didukung oleh pergaulan Kyai Siddiq dengan berbagai tokoh lintas pemikiran dan agama; semua itu menjadikan Kyai Siddiq menjadi tokoh ulama/kyai yang disegani dan menjadi panutan umat.

Keterlibatan Kyai Siddiq dalam perjuangan umat dapat dilihat melalui perannya pertama kali pada GPII (Gabungan Pemuda Islam Indonesia) Jember Jawa Timur. Kyai Siddiq juga terlibat aktif dalam pemberontakan melawan penjajah di wilayah Jember dan sekitarnya bersama kawan-kawan seperjuangannya. Pada Pemilu 1955 Kyai Siddiq terpilih menjadi anggota DPR Daerah Sementara Jember. Kyai Siddiq juga pernah terlibat sebagai anggota Badan Eksekutif Pemerintah Jember bersama A. Latif Pane (PNI), P. Siahaan (PBI) dan Nazaruddin Latif (Masyumi). Kyai Siddiq juga tercatat sebagai pejuang dalam barisan pasukan Mujahidin/PPPR (Pusat Pimpinan Perjuangan Rakyat) pada tahun 1947. Pada saat itu Belanda melakukan agresi militer yang pertama, dan Belanda merasa kesulitan menghadapi pasukan Mujahidin, karena terdiri dari para kyai/ulama dan aktivis Muslim.

Dalam pemerintahan, Kyai Siddiq juga pernah diangkat sebagai kepala KUA (Kantor Urusan Agama) di wilayah Situbondo dan Bondowoso Jawa Timur. Kemudian menjadi kepala Kantor Wilayah Departemen Agama Jawa Timur hingga periode 1971. Di dalam perjuangan politik, Kyai Siddiq juga pernah menjadi bagian dari anggota DPR RI

(1955-1971). Karir Kyai Siddiq di NU diawali di Kabupaten Jember, kemudian merangkak hingga wilayah NU Jawa Timur. Pada Mu'tamar NU ke-27 tahun 1984 di Situbondo, Kyai Siddiq didapuk menjadi menjadi Ra'is 'Am Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU) periode 1984-1989 dipasangkan dengan K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) sebagai Ketua Tanfidziyah.¹⁵

Taqdir memang ada di tangan Tuhan. Kesehatan Kyai Siddiq mengalami penurunan jelang Mukhtamar NU ke-28 di Yogyakarta. Penyakit yang dideritanya sebenarnya telah bersarang di dalam tubuhnya semenjak tahun 198. Berbagai penyakit komplikasi yang bersarang di tubuh Kyai Siddiq adalah kencing manis, jantung, ginjal, hati, saraf, dan osteoporosis, sehingga Kyai Siddiq menjadi tidak berdaya secara fisik, namun secara psikis tampak selalu prima hingga detik-detik terakhir pun kontribusinya terhadap ummat dan bangsa masih tetap hidup. Oleh karena itu, dalam kondisi seperti itu, Kyai Siddiq masih tetap didorong oleh para peserta muktamar NU (Muktamirin) untuk dapat dipilih kembali menjadi Ra'is 'Am untuk kedua kalinya, sehingga Kyai Siddiq pun tidak dapat menolaknya dengan berbagai argumentasi. Sampai akhirnya pada saat Munas (MUsyawarah Nasional) 'Alim 'Ulama Indonesia di Jakarta (1990) Kyai Siddiq jatuh sakit, sehingga setahun kemudian (1991), dia terbaring lunglai di Rumah Sakit DR. Soetomo. Tepat pada tanggal 23 Januari 1991, Kyai Siddiq meninggal dunia fana untuk selama-lamanya. Kyai Siddiq dimakamkan di

¹⁵ Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 22-23.

Komplek pemakaman *auliya'* (para wali) di Pesantren Ploso, Mojo, Kediri Jawa Timur. Hal itu dilakukan berdasarkan wasiyat Kyai Siddiq terhadap keluarganya sebelum meninggal dunia, agar dikebumikan di tempat/makam *auliya'*, tersebut.¹⁶

B. Karya-karya Kyai Siddiq

Dengan melihat ketokohan Kyai Siddiq –sebagaimana digambarkan di atas—kiranya tidak sedikit karyanya yang hingga kini menjadi warisan berharga bagi pengembangan dan pemberdayaan ummat. Bahkan karya-karya Kyai Siddiq tidak pernah lekang ditelan oleh zaman, baik menyangkut soal-soal keagamaan, sosial, politik (kebangsaan), budaya, ekonomi, dan lain-lain. Kyai Siddiq adalah seorang kyai/ulama kontemporer yang sangat produktif dan responsif dalam melihat problem-problem keagamaan dan kebangsaan di tengah keberagaman (kebinekaan) ummatnya. Karya-karya Kyai Siddiq dapat disebutkan sebagai berikut:

1. Karya Kyai Siddiq terkait dengan tasawuf.

- a. *'Dzikir al-Ghafilin li Man Ahabba an Yuhsyar ma' al-'Auliya' wa al-Shalihin, Majmu'ah min ba'd Ashab al-Du'a' wa al-Ijazah'*. Buku ini dicetak namun tidak disebutkan identitas penerbitnya, juga tidak ada tanggal dan tahunnya, Memuat tentang *asma' al-Husna, tawassul bi al-fatihah, shalawat al-muqarrabin*, macam-macam jenis do'a, dan lain-lain.¹⁷

¹⁶ *Ibid.*, h. 26-27.

¹⁷ Noeh, *Menghidupkan Ruh*, h. 48-49.

- b. *Fungsi Tasawuf*, merupakan kumpulan ceramah pengajian Kyai Siddiq di kantor Wilayah Jam'iyah Nahdlatul Ulama (PWNU) Jawa Timur pada tahun 1977, masih berupa transkripsi dan belum diterbitkan. Buku ini menjelaskan tentang *Ruh al-'Ibadah* (memberi jiwa pada ibadah), *Tahdzib al-Akhlaq* (pembinaan karakter), dan *Taqqarrub Ilallah* (mendekatkan diri kepada Allah swt.).
 - c. '*Sejarah Ringkas Lahirnya Aurad Dzikir al-Ghafilin*', pernah disampaikan pada tanggal 25 Oktober 1986 dalam acara pertemuan rutin khusus keluarga Bani Siddiq pada setiap malam Minggu Manis.
 - d. '*Uzlah dan Mu'asyarah*', merupakan kumpulan ceramah tasawuf yang disampaikan setiap malam Minggu Manis, tidak tercatat tanggal dan tahunnya; memuat seputar pandangan Kyai Siddiq perihal 'ulama' hakikat dan 'ulama' *syari'at* dalam mendefinisikan '*uzlah* dan *mu'asyarah*, juga perihal konsep amar ma'ruf dan nahi munkar.
2. Karya terkait dengan soal keagamaan, politik, ekonomi, sosial, dan budaya.
- a. '*Pedoman berfikir Nahdlatul Ulama (al-Fikrat an-Nahdliyyah)*', ditulis dan diterbitkan oleh Forum Silaturahmi Sarjana Nahdlatul Ulama (FOSSNU) Jatim, 9 Oktober 1969. Buku ini memuat tentang dalil perjuangan, yaitu dasar-dasar pikiran yang dipergunakan imam-imam *mujtahid* di dalam ber-*ijtihad* atau ber-*istinbath* tentang masalah-masalah hukum agama Islam,

terutama imam-imam madzhab Syafi'i. Buku ini juga berisi mengenai dalil hukum di dalam menanggapi berbagai hal di bidang politik, ekonomi, sosial, kebudayaan, dan lain-lain.

- b. *Khittah Nahdliyyah*, terbit di Jember, April 1979. Menjelaskan tentang Garis-garis besar berpikir warga NU yang meliputi: ciri-ciri jama'ah *diniyyah*, kedudukan ulama', *Ahlussunnah Waljama'ah*, bahaya-bahaya bagi kemurnian ajaran agama Islam, karakter *al-tawasuth wa al-i'tidal*, pola berorganisasi, konsepsi dakwah, mabarrat, ekonomi, mu'amalah, dan *'izzu al-Islam wa al-Muslimin*.
- c. *'Islam, Pancasila dan Ukhuwwah Islamiyyah*', merupakan kumpulan wawancara Dr. H. Fahmi D. Saifuddin, Lajnah Ta'lif wa al-Nasr (Jakarta), 25 November 1985. Buku ini berisi tentang garis-garis besar Islam, Islam dan Indonesia, hubungan Pancasila dengan Islam, pengembangan *ukhuwwah Islamiyyah* dan integrasi nasional.
- d. *'Pemikiran K.H. Achmad Siddiq'*, merupakan kumpulan makalah yang disunting oleh Abu Nahid, Aula (Surabaya) tahun 1992. Buku ini berisi tentang konsepsi 'aqidah, *syari'ah* dan tasawuf, *khittah* NU 26, hubungan agama dan Pancasila, negara RI bentuk final, watak sosial *Ahlussunnah*, serta seni dan agama.
- e. *'Norma-norma Pancasila menurut Pandangan Islam'*, (disampaikan pada tahun 70-an), yang rencananya akan disampaikan dalam seminar di Aceh, namun

karena sesuatu hal, sehingga Kyai Siddiq batal untuk berangkat.

- f. *'Hanya Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas'*. Tulisan Kyai Siddiq ini disampaikan pada acara halal bihalal, 12 Juni 1989, yang diselenggarakan oleh PCNU Surabaya di gedung Islamic Centre Surabaya. Juga pernah dimuat pada majalah AULA, yang dikeluarkan oleh PWNNU Jawa Timur, No. 10, 06 Agustus 1989.
- g. *'Amar Ma'ruf dan Nahi Munkar sebagai Langkah Pembinaan Khoiro Ummah dalam Masyarakat Pancasila'*, disampaikan pada tanggal 2 Mei 1983, namun tidak disebutkan tempatnya.
- h. *'Hubungan Agama dan Pancasila'*, disampaikan pada tanggal 14-15 Maret 1985. Makalah yang dipresentasikan pada pertemuan ilmiah 'Peranan agama dalam memantapkan ideologi negara', yang diselenggarakan oleh Badan Penelitian dan Pengembangan Agama Depag RI. di Jakarta, pada tanggal 14-15 Maret 1985.
- i. *'Pemulihan Khittah Nahdlatul Ulama'*, makalah disampaikan pada tanggal 13 Desember 1983. Makalah yang didiskusikan di rumah K.H Masykur, Jl. Imam Bonjol 22 Jakarta, sebagai bahan Munas (Musyawarah Nasional) 'Alim 'Ulama' di Situbondo Jawa Timur pada tahun 1983.
- j. *'Pengembangan Ukhuwwah Islamiyyah'*, makalah tanpa identitas karena tidak disebutkan tanggal, tahun dan tempat presentasinya.

- k. *'Pembinaan Mental Agama di Kalangan Remaja dari Sudut Pandangan Ajaran Agama Islam'*, disampaikan dalam rangkaian hari wisuda sarjana muda Fakultas Tarbiyah IAIN Sunan Ampel di Jember, pada tanggal 12 Mei 1973.
- l. *'Tajdid dalam Islam'*, makalah yang tidak diketahui tanggal, tahun dan tempat penyampaian; berisi tentang pentingnya melakukan *tajdid* (pembaruan) dalam Islam, pengertian *tajdid* dan syarat-syarat menjadi *mujaddid*.
- m. *'Bai'ah dan Hijrah'*, makalah disampaikan pada upacara pembai'atan anggota baru PMII Cabang Jember 1981/1982.
- n. *'Kedudukan Seni dan Agama dalam Islam'*, makalah diskusi tentang 'Apresiasi Seni', diselenggarakan oleh Pimpinan Wilayah Gerakan Pemuda Ansor Jawa Timur pada tanggal 27 Nopember 1982 di Surabaya.
- o. *'Detik Sejarah Kenabian dan Timbulnya Peradaban Baru yang Merubah Wajah Baru'*, makalah disampaikan pada peringatan 'Nuzulul Qur'an' oleh Universitas Negeri Jember, tanggal 26 Agustus 1978.
- p. *'Perhatian yang Meningkat terhadap Pesantren'*, makalah disampaikan pada musyawarah *Rabithah Ma'ahid Islamiyah* (RMI) Wilayah Jawa Timur, 10-11 September 1980 di Paiton, Probolinggo.
- q. *'Peranan Da'i Memasyarakatkan Khittah'*. Tulisan Kyai Siddiq ini pernah dimuat pada majalah AULA, yang dikeluarkan oleh PWNU Jawa Timur, edisi Pebru-

ari 1987, No. 02 tahun IX. Berisi mengenai khittah NU bagi para da'i, yang dijabarkan ke dalam empat wawasan yang harus dimiliki oleh seorang *da'i/da'iyyat*. Berisi juga tentang ajaran NU mengenai universalitas ajaran Islam.

Berdasarkan penelusuran penulis, sebenarnya masih sangat banyak karya/tulisan Kyai Siddiq yang masih belum ter-baca oleh khalayak karena tidak terpublikasikan secara baik. Tulisan/karya Kyai Siddiq tersebut masih berupa transkripsi dan manuskrip dalam bentuk kaset dan tulisan tangan. Ketika penulis berkunjung ke kediaman Kyai Siddiq di Pondok Pesantren Asthra (As-Siddiqi Putra) di Jember, salah seorang putra Kyai Siddiq, Gus Firja'un Barlamen menunjukkan segepok kaset dan berbagai manuskrip tulisan Kyai Siddiq, yang hingga kini belum ada yang berupaya untuk memindahkan menjadi karya yang terpublish sehingga dapat dibaca oleh khalayak. Penulis sendiri meyakini, bahwa tulisan-tulisan dan kepingan kaset Kyai Siddiq tersebut merupakan karya yang berharga dan bernilai tinggi karena pemikiran dan pandangannya yang terkenal membumi di Indonesia.

Background pendidikan Kyai Siddiq murni pesantren, namun pemikirannya telah melampaui pemikir modern di Indonesia, bahkan Kyai Siddiq dapat mengimbangi dan mengikutinya gerak langkah modernitas secara baik. Oleh karena itu, Kyai Siddiq dikenal sebagai ulama/kyai modern karena lompatan-lompatan pemikirannya yang kadangkala keluar dari *mainstream* pemikiran kalangan pesantren

sebagaimana lazimnya, namun tetap mementingkan ke-maslahatan ummat. Kyai Siddiq selalu dapat mengikuti ritme perkembangan dunia modern yang membutuhkan solusi atas efek problem yang muncul, sehingga di tangan Kyai Siddiq Islam seakan selalu *context* dengan zamannya. Kelebihan lain dari Kyai Siddiq adalah kepiawaiannya dalam memberikan argumentasi pada setiap diskusi untuk penyelesaian problem kebangsaan. Hal itu juga diakibatkan oleh karakternya yang suka membaca, dan pergaulannya dengan berbagai tokoh lintas ilmu pengetahuan, tradisi, dan agama.

C. Pandangan Kyai Siddiq tentang Keberagaman (Kebinekaan) di Nusantara

Kyai Siddiq dapat dikatakan sebagai sosok ulama/kyai yang multi talenta. Sebab dia tidak hanya melek soal-soal agama saja, namun juga melek soal-soal sosial-budaya, ekonomi, politik, seni, dan lain sebagainya. Oleh karena itu, Kyai Siddiq tidak hanya dianggap sebagai ulama kharismatik yang intelek namun juga intelektual ulama. Kontribusi besar Kyai Siddiq yang memiliki pengaruh besar —walaupun pandangannya disampaikan pada tahun 1983 di saat Munas (Musyawarah Nasional) Alim Ulama di Situbondo— hingga saat ini bagi kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara di Indonesia adalah menyangkut penerimaan Pancasila sebagai ideologi dan dasar negara yang dianggapnya sudah final dan tidak bisa diotak-atik lagi. Menurut Kyai Siddiq, Pancasila dan UUD 1945 tidak bertentangan

dengan Islam, dan tidak perlu dipertentangkan.¹⁸ Argumen-tasi yang dimunculkan Kyai Siddiq adalah *pertama*, bahwa Indonesia terdiri dari berbagai macam suku, agama, ras, etnis, dan golongan, dengan berbagai bahasa dan budaya yang sudah mendarah daging, sehingga diperlukan wadah untuk dapat menampung segala keberagaman (kebinekaan) yang ada tersebut. *Kedua*, Melalui perdebatan panjang, para *founding fathers* (pendiri bangsa) –termasuk di dalamnya para ulama kredibel— telah memilih dan memutuskan ‘Pancasila’ sebagai ideologi dan *common platform* bagi bangsa Indonesia adalah sudah tepat dan sangat *context* dengan situasi zaman Indonesia dan bahkan sejalan dengan ajaran dan prinsip Islam. Oleh karena itu, Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan berideologi Pancasila merupakan keputusan tepat, final, dan mengikat bagi seluruh komponen bangsa; dan ummat Islam sebagai bagian dari NKRI menurut Kyai Siddiq, wajib mengawal dan mengamalkan nilai-nilai Pancasila tersebut secara konsekuen.¹⁹ Dengan demikian bagi Kyai Siddiq, tidak ada alasan untuk menolak ataupun mengganti Pancasila dengan ideologi lain di Indonesia. Dengan kata lain, bagi siapa pun yang ingin berupaya untuk mengubah atau mengganti ideologi Pancasila dengan ideologi lain, sama halnya sebagai pengkhianatan terhadap kesepakatan bersama –yang dilakukan oleh para pendiri bangsa— sebagai warga Negara Indonesia.

¹⁸ Baca Syamsun Ni’am & Anin Nurhayati, ‘Pemikiran Kebangsaan K.H. Achmad Siddiq dan Implikasinya dalam Memantapkan Ideologi Pancasila sebagai Dasar Negara di Indonesia’, dalam *Akademika*, Vol. 23, No. 02 Juli-Desember (2018), h. 222.

¹⁹ *Ibid.*, h. 221.

Menurut Kyai Siddiq, Pancasila sebagai wadah bersama masyarakat Indonesia untuk menjembatani keberagaman yang tidak dapat dihindari, sebab pada hakikatnya pluralitas (kebinekaan) merupakan *sunnatullah* (ketentuan Allah SWT), tiada satupun yang dapat menentang atau mengubahnya. Oleh karena itu, Kyai Siddiq memandang bahwa Pancasila itu sendiri merupakan kristalisasi dari nilai-nilai *aqidah, syari'at, dan akhlaq* ala *Ahlus Sunnah Waljama'ah*. Dengan demikian, pengamalan Pancasila itu sama halnya dengan pengamalan *syari'at* Islam itu sendiri.²⁰ Pernyataan tersebut dapat dilihat dari setiap butir Pancasila, di mana pada sila pertama berbunyi 'Ketuhanan Yang Maha Esa', disusul bunyi sila kedua, 'Kemanusiaan yang adil dan beradab'. Kemudian sila ketiga 'Persatuan Indonesia', sila keempat 'Kerakyatan yang dipimpin oleh hikmat kebijaksanaan dalam permusyawaratan perwakilan', dan ditutup dengan sila kelima 'Keadilan sosial bagi seluruh rakyat Indonesia'; adalah sangat sejalan dengan *aqidah, syari'at dan akhlaq* Islam ala *Ahlus Sunnah Waljama'ah*.²¹ Oleh karena itu, setiap Muslim dan bangsa Indonesia wajib memelihara dan mengimplementasikan nilai-nilai Pancasila dalam kehidupan sehari-hari di tengah kehidupan yang bineka (beragam).

Secara substantif nilai-nilai yang terkandung di dalam Pancasila tidak ada satupun yang bertentangan dengan aja-

²⁰ *Ibid.*, h. 222; Baca juga pada Said Aqil Siroj, *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin* (Jakarta: LTN NU, 2014).

²¹ Poin-poin elaboratif Kyai Siddiq mengenai hubungan Pancasila dan Islam, dapat dibaca pada Achmad Siddiq, 'Norma-norma Pancasila Menurut Pandangan Islam', dalam *Makalah* yang rencananya disampaikan dalam acara seminar di Aceh, karena ada pertimbangan lain, sehingga makalah tersebut tidak jadi dipresentasikan, terjadi pada tahun 1970-an, h. 11–12.

ran Islam, bahkan sebaliknya sangat sejalan dan bersinggungan antara sila satu dengan lainnya. Sila pertama mengandung ajaran tauhid yang sangat kental, dan melandasi sila-sila berikutnya. Sila kedua memberikan penjelasan tentang pentingnya menjaga hubungan kemanusiaan dengan mengedepankan rasa keadilan dan peradaban yang baik. Sila ketiga memberikan penekanan tentang pentingnya menjaga persatuan dan kesatuan sebagai anak bangsa dalam wadah NKRI (Negara Kesatuan Republik Indonesia). Kemudian sila keempat memberikan penekanan tentang pentingnya musyawarah (*syura*) dalam setiap tata pergaulan masyarakat dalam mencari solusi tepat untuk kepentingan bangsa yang lebih baik dan maju, dengan sistem keterwakilan di parlemen melalui Dewan Perwakilan Rakyat (DPR) baik di tingkat daerah maupun pusat –dalam konteks modern disebut sebagai konsep demokrasi. Sedangkan sila kelima memberikan ilustrasi terhadap pentingnya menjaga keadilan untuk semua warga bangsa tanpa adanya diskriminasi, sehingga keadilan dapat dirasakan oleh semua masyarakat secara baik dan merata.

Gagasan Kyai Siddiq lainnya yang sangat fenomenal dalam merangkai harmoni di tengah kebinekaan adalah tentang ‘*ukhuwwah* (persaudaraan)’. Menurut Kyai Siddiq, *ukhuwwah Islamiyah* (persaudaraan Islam) tidak terbatas pada umat Muslim, tetapi mencakup telah *ukhuwwah wathaniyah* (persaudaraan sesama anak bangsa) dan *ukhuwwah basyariyah* (persaudaraan sesama manusia), karena sejak awal kedua *ukhuwwah* yang disebutkan terakhir terse-

but telah tersirat dalam *ukhuwwah Islamiyah*. Kyai Siddiq berargumen, bahwa *ukhuwwah Islamiyah* memiliki pengertian ‘*ukhuwwah ‘ind al-Islam* (persaudaraan menurut ajaran Islam)’. *Ukhuwwah* model ini memiliki karakter yang inklusif (terbuka), tidak eksklusif (tertutup). Sekalipun ateis asal tidak memusuhi Islam, tetap masih dianggap sebagai saudara sesama manusia dan sebangsa. Dalam konteks ini, *ukhuwwah* yang sesungguhnya adalah persaudaraan yang meliputi lintas etnis, agama, suku, antar golongan, sosial, budaya, ras, dan sebagainya. Pandangan Kyai Siddiq ini, jika ditelusuri memang terinspirasi oleh pandangan sufistik sebagaimana yang diajarkan oleh sufi-sufi terdahulu, yaitu sebuah pandangan yang mengatakan, bahwa semua umat manusia memiliki kedudukan yang sama di hadapan Allah SWT. Pandangan demikian berimplikasi bahwa umat Islam adalah mereka yang bersahabat, percaya, dan menyaksikan bahwa tidak ada Tuhan yang patut disembah kecuali Tuhan Yang Maha Esa.²²

Kyai Siddiq memang seorang kyai sufi yang hidup di zaman modern. Praktek dan ajaran tasawuf inklusifnya tidak hanya melalui pemikiran-pemikirannya, namun juga melalui gerakan *wirid* yang hingga kini terus berlanjut dan memiliki jutaan jamaah yang tersebar di seluruh pelosok negeri ini. Gerakan *wirid* dan praktek tasawuf yang telah dirintis dan dikembangkan itu diberi nama dengan ‘*wirid dzikr al-ghafilin*’. *Wirid* ini didirikan adalah sebagai upaya penanggulangan untuk mengimbangi adanya dekadensi moral

²² Ni’am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. 172-174; Noeh, *Menghidupkan Rub*, h. 99-101.

para remaja dan kejahatan yang muncul sebagai akibat dari arus modernisasi dan globalisasi. *Wirid* ini pada awalnya telah didirikan bersama oleh tiga orang kyai sufi, yaitu K.H. Abdul Hamid Pasuruan, K.H. Hamim Thohari Jazuli (Gus Miek), dan K.H. Achmad Siddiq.²³ Pandangan dan gerakan Kyai Siddiq dalam konteks Indonesia saat ini dirasa sangat urgen mengingat ancaman yang terus-menerus muncul ke permukaan yang berusaha menggerogoti paham kebinekaan di Indonesia. Implikasi yang timbul dari gagasan Kyai Siddiq dalam konteks Indonesia saat ini adalah adanya arus utama tentang pentingnya menjaga nilai-nilai Pancasila dari gempuran modernisasi –khususnya terhadap paham-paham yang kontras dengan paham kebinekaan di Indonesia, seperti kelompok HTI (Hizbut Tahrir Indonesia) dan lainnya, yang akhirnya secara organisatoris dibubarkan oleh pemerintah Republik Indonesia melalui Keputusan Presiden Joko Widodo di tahun 2017, karena dianggap dapat mengancam stabilitas dan harmoni persatuan dan kesatuan yang telah lama dibangun di bumi Indonesia.

²³ Baca Achmad Siddiq, *Sejarah Ringkas Lahirnya Aurat 'Dziker al-Ghafilin'*, disampaikan pada tanggal 25 Oktober 1986 dalam acara pertemuan rutin khusus keluarga Bani Siddiq pada setiap malam Minggu Manis.

BAB XI

K.H. ABDURRAHMAN WAHID (GUS DUR)

A. Masa Kecil, Pendidikan, dan Karir

K.H. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) yang lahir pada tanggal 4 Sya'ban/ bertepatan dengan tanggal 7 September 1940 M¹ di Denanyar Jombang, Jawa Timur, di rumah pesantren kakek dari jalur ibunya, yaitu Kyai Bisri Syansuri,² adalah sosok yang dikenal sangat fenomenal dan kontroversial, bukan saja dikenal secara luas oleh khalayak Indonesia namun juga masyarakat secara internasional. Pandangan dan gerakan kontroversialnya dapat disaksikan sepanjang sejarah dinamika kehidupan Gus Dur dari mulai ketika menjadi putra dari seorang tokoh dan pendiri NU (Nahdlatul Ulama), sebagai santri dan pelajar di berbagai pesantren dan sekolah/madrasah, sebagai aktifis sosial, intelektual muda NU, mahasiswa, pemikir, kyai, tokoh lintas agama, budayawan, hingga menjadi presiden ke-4 Republik Indonesia (yang terpilih tahun 1999 dan berakhir hingga tahun 2001), karena pandangan dan tindakannya yang seakan bertentangan

¹ Ada yang mencatat tanggal lahir Gus Dur adalah pada Jum'at, 4 Agustus 1940, karena memang pada tanggal ini Gus Dur selalu dirayakan hari ulang tahun kelahirannya. Baca Greg Barton, *Biografi Gus Dur: The Authorized Biography of Abdurrahman Wahid*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), Cet. IX, h. 25; 'Biografi Gus Dur', dalam <http://www.gusdur.net/id/biografi>, diakses tanggal 18 Oktober 2018.

² Barton, *Biografi Gus Dur*, h. 25-26.

dengan pandangan *mainstream* lazimnya masyarakat Muslim *Sunni* di Indonesia —bahkan di kalangan NU sendiri— dibuat tercengang, tertegun, was-was, kuatir, ada yang kagum, ada yang sulit memahami, juga ada yang *sami'na wa atha'na* (percaya dan ngikuti apapun yang keluar dari mulut Gus Dur), bahkan ada juga yang dibuat kecewa, acuh tak acuh, dan marah, oleh setiap apa yang dilontarkan oleh Gus Dur. Oleh karena itu, labelitas yang pantas melekat pada dirinya hingga Gus Dur menemui Sang *Khaliq* adalah sebagai 'tokoh yang paling kontroversial dan fenomenal' di Indonesia.

Menelusuri dinamika perkembangan pemikiran Gus Dur seakan tidak akan pernah habis, bagaikan masuk ke dasar laut dengan maksud mencari mutiara namun tidak akan pernah ditemukan karena sedemikian dalam dan deras air yang menyelimutinya. Demikian juga menyelami pemikiran Gus Dur selama dia masih hidup dan kontribusinya dalam membangun harmoni ummat di tengah keberagaman (kebinekaan) di Indonesia, tidak akan pernah tuntas. Tulisan ini adalah sedikit mutiara yang ada di dasar laut dari pemikiran Gus Dur yang berusaha penulis keluarkan untuk dapat dijadikan inspirasi dan bahan bagi pengembangan dan pembangunan masyarakat yang maju di tengah pluralitas yang ada. Pandangan dan pemikiran Gus Dur telah memberikan pengaruh luas di masyarakat Nusantara dan dunia, kompleksitas pemikiran Gus Dur tidak hanya pada soal-soal keagamaan semata, akan tetapi juga menyangkut demokrasi, politik, hubungan agama-negara, hubungan Islam dan

Pancasila, sosial, pluralisme, hubungan antar-intern agama, dan lain-lain. Oleh karena itu, kiranya sudah tak terhitung jumlahnya para peneliti, pengamat, dan pengkaji –baik pengkaji dan peneliti Barat maupun Indonesia— secara khusus meneliti/menulis tentang Gus Dur dan berbagai hal yang melingkupinya, mulai dari biografi kehidupannya, pemikiran politiknya, konsep demokrasinya, pandangan pluralismenya, hingga pada keanehan (*ke-yleneh-an*) –orang banyak menyebut tentang *ke-wali-annya*— dan sebagainya. Sudah barang tentu bahwa apa yang ditulis, diamati, dan didiskripsikan tentang Gus Dur tersebut tidak dapat dilepaskan dari perspektif penulisnya. Dalam konteks ini, penulis sendiri juga pernah menjumpai pada beberapa toko buku yang memajang berbagai karya khusus tentang ke-Gus Duran dalam berbagai perspektif.

Gus Dur hidup dan tumbuh dalam lingkungan keluarga dan intelektual yang sangat kondusif. Sebab lingkungan pondok pesantren sebagai awal pembentukan karakter dan intelektualitasnya telah mengantarkannya sebagai sosok pribadi yang anggun dan mumpuni dalam melihat berbagai persoalan dan solusi yang ditawarkan olehnya. Dari aspek genealogi kekerabatan (keluarga), Gus Dur lahir dan tumbuh di lingkungan Pesantren Tebuireng yang sangat berpengaruh di tanah Jawa dan Nusantara. Gus Dur adalah putra pendiri dan sekaligus perumus dasar-dasar ideologi bangsa (Pancasila), K.H. Abdul Wahid Hasyim,³ putra dari Hadra-

³ Terkait dengan sosok dan kiprah perjuangan K.H. Abdul Wahid Hasyim, dapat dibaca pada Saiful Umam, 'K.H. A. Wahid Hasyim: Muslim Demokrat Peletak Fondasi Departemen Agama', Yanto Bashri & Retno Suffatni (ed.), *Sejarah Tokoh Bangsa*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), Cet. II, h. 409-433.

tus Syekh K.H. Hasyim Asy'ari, pendiri Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur dan peletak dasar-dasar kebangsaan di negeri Indonesia ini.⁴ Maka tidak diragukan lagi bahwa sosok Gus Dur memang tumbuh dalam lingkungan keluarga yang mendukung untuk berkembang secara sosial dan intelektual dengan baik. Di samping itu, Gus Dur lahir dari lingkungan keluarga yang memiliki tingkat perekonomian cukup mapan, karena ayah (Kyai Wahid Hasyim) dan kakek Gus Dur (K.H. Hasyim Asy'ari) tergolong sebagai kyai pesantren yang memiliki lahan/sawah cukup luas untuk bercocok tanam. Hal ini berpengaruh signifikan terhadap perkembangan Gus Dur dalam mengantarkan dinamika kehidupannya kelak.

Secara intelektual, pertama-tama Gus Dur belajar pada kakeknya sendiri, yaitu belajar tentang baca-tulis al-Qur'an. Dalam usia 15 tahun Gus Dur telah dinyatakan lancar dalam membaca al-Qur'an. Kemudian ketika sang ayah, Kyai Wahid pindah ke Jakarta, Gus Dur diikutkan masuk ke sekolah formal dan juga ikut les privat bahasa Belanda di bawah asuhan Willem Buhl, seorang Jerman yang berubah nama menjadi Iskandar setelah masuk Islam. Buhl pun menyelin-gi dengan musik klasik kepada Gus Dur pada setiap pengajaran bahasa Belanda tersebut. Pada saat itulah Gus Dur mulai bersentuhan dengan dunia Barat, dan dari sini juga

⁴ Sosok K.H. Hasyim Asy'ari dapat dilihat kiprah perjuangannya dari pesantren hingga menjadi penggerak perjuangan dalam mengusir penjajah, dapat dilihat pada Zamakhsyari Dhofier, 'K.H. Hasyim Asy'ari: Penggalang Islam Tradisional', Yanto Bashri & Retno Suffatni (ed.), *Sejarah Tokoh Bangsa*, (Yogyakarta: LKiS, 2009), Cet. II, h. 353-373; Muhammad Asad Shihab, *Hadhratus Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*, Terjemah KH. A. Musthafa Bisri, (Yogyakarta: Titian Ilahi Press. 1994).



Gus Dur mulai mengenal dan tertarik dengan musik klasik. Diceritakan pada usia sekolah Dasar di Jakarta, Gus Dur pernah memenangi perlombaan karya

tulis (mengarang) se wilayah kota Jakarta, sehingga pertama kalinya dia mendapatkan hadiah dari pemerintah. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa Gus Dur sejak usia kecil memang sudah rajin menulis, sehingga kelak menjadi penulis adiluhung adalah suatu kewajaran.

Setelah Gus Dur menamatkan Sekolah Dasar (SD) di Jakarta, Gus Dur melanjutkan studinya pada Sekolah Menengah Ekonomi Pertama (SMEP) Gowongan Yogyakarta Jawa Tengah, sambil nyantri (belajar) di Pondok Pesantren Krapyak Yogyakarta tahun 1953. SMEP adalah sekolah yang berada di bawah pengelolaan Gereja Katolik Roma, namun sepenuhnya memakai kurikulum sekuler. Di sekolah ini Gus Dur untuk pertama kalinya belajar bahasa Inggris. Dia lebih suka tinggal di luar pesantren, sehingga dia ikut di rumah Haji Junaidi, seorang pimpinan Muhammadiyah di daerah tersebut dan juga orang yang berpengaruh di SMEP. Gus Dur selalu mengikuti pengajian di Pesantren Krapyak yang

diasuh oleh K.H. Ma'shum setiap sehabis shalat subuh, pada siang harinya Gus Dur sekolah di SMEP, dan pada malam harinya Gus Dur mengikuti kegiatan diskusi bersama warga Muhammadiyah dan Haji Junaidi. Kegiatan tersebut diikuti oleh Gus Dur secara rutin tiap hari.

Gus Dur sejak kecil adalah anak yang rajin membaca, sehingga hobinya ini juga dibawa di saat belajar di pesantren Krapyak dan juga di sekolah lanjutan. Bahasa Inggrisnya dibilang cukup baik, sehingga Gus Dur senang membaca literatur-literatur berbahasa Inggris, antara lain: Buku karya Ernest Hemingway, John Steinbach, William Faulkner, Johan Huizinga, Andre Malraux, Ortega Y. Gasset, dan beberapa karya penulis Rusia, antara lain: Pushkin, Tolstoy, Dostoevsky dan Mikhail Sholokov. Gus Dur juga mengoleksi dan membaca buku karya Will Durant yang berjudul '*The Story of Civilization*'. Gus Dur juga senang sekali mendengarkan siaran radio Voice of America dan BBC London. Ada seorang guru SMEP, Pak Sumatri yang berhaluan komunis mengetahui bahwa Gus Dur pandai berbahasa Inggris, kemudian Sumatri memberikan sebuah buku karya Lenin, '*What is To Be Done*'. Pada saat itulah seorang Gus Dur yang masih berusia remaja telah mengenal pemikiran Das Kapital Karl Marx, filsafat Plato, Thales, dan lain-lain. Buku-buku karya intelektual Muslim juga tidak lepas dari bacaan Gus Dur. Selepas perang Dunia II dan kondisi perpolitikan dunia belum stabil, Gus Dur berusaha untuk mendapatkan informasi tentang visi dan cita-cita politik Islam sebagaimana digambarkan oleh tokoh-tokoh Muslim di dunia. Oleh

karena itu, Gus Dur membaca karya-karya Sayyid Qutub, Said Ramadhan, Hasan al-Banna, juga ditelusurinya jejak gagasan-gagasan di balik organisasi Islam terkemuka di dunia Arab, yaitu '*Ikhwanul Muslimin*'.⁵ Dengan demikian, jika Gus Dur dalam perkembangan selanjutnya telah memiliki pemikiran yang lintas tradisi, adalah sesuatu yang wajar karena memang telah terbentuk sejak di usia remaja yang sudah bergulat dengan buku-buku bacaan yang mengandung pemikiran lintas tradisi dan budaya.

Setelah menamatkan dari Pesantren Krapyak dan SMEP di Yogyakarta, Gus Dur melanjutkan studinya di Pesantren Tegalrejo Magelang Jawa Tengah di bawah asuhan K.H. Chudhari yang terkenal dengan sikap humanisnya kepada sesama. Di sinilah Gus Dur diperkenalkan oleh Kyai Chudhari para ritus-ritus sufi dan aktifitas tasawuf. Di sini pula Gus Dur seringkali diajak untuk melakukan ziarah ke makam-makam para *wali* dan keramat lainnya. Gus Dur berada di pesantren Tegalrejo ini selama dua tahun yang kemudian kembali ke Pesantren Tambakberas Jombang Jawa Timur. Di pesantren Tambakberas Gus Dur diminta oleh pamannya, K.H. Abdul Fattah untuk menjadi guru dan mengajar di pesantren ini, yang ketika itu Gus Dur berusia 20 tahun. Pada usia 22 tahun, Gus Dur berangkat haji ke *Baitullah* yang kemudian berlanjut studi ke Universitas al-Azhar Kairo di Mesir.⁶

⁵ Barton, *Biografi Gus Dur*, h. 57.

⁶ 'Biografi Gus Dur', dalam <http://www.gusdur.net/biografi>, diakses tanggal 18 Oktober 2018.

Akan tetapi Gus Dur juga tidak sampai pada waktu yang lama untuk belajar di Universitas al-Azhar ini, karena Gus Dur menganggap bahwa model pembelajaran yang berlangsung di sini tidak sesuai dengan keinginan Gus Dur, sehingga Gus Dur sering mengalami kebosanan. Untuk menghilangkan kebosanan, Gus Dur sering mengunjungi perpustakaan dan pusat layanan informasi Amerika (USIS) dan toko-toko buku di mana dia dapat memperoleh buku-buku yang dikehendaki. Mesir pada saat itu berada pada kondisi yang cukup kondusif di bawah pemerintahan Presiden Gamal Abdul Nasr, seorang nasionalis yang dinamis. Kairo dipandang sebagai negara yang menghargai tumbuh kembangnya intelektualisme, kebebasan untuk berekspresi juga mendapatkan tempat di sini. Hal ini sangat memberikan dampak positif bagi seorang Gus Dur yang memang situasi demikian yang diinginkan oleh Gus Dur. Kemudian pada tahun 1966 Gus Dur melanjutkan ke Irak, Negara modern yang disebut memiliki peradaban Islam yang cukup maju. Di Irak ia masuk dalam *Departement of Religion* di Universitas Baghdad sampai tahun 1970. Baghdad tampaknya berbeda dengan Mesir, sebab di Baghdad lebih dinamis dibanding dengan Mesir. Di sini Gus Dur dapat membaca karya-karya sarjana orientalis Barat dan waktunya dihabiskan untuk membaca berbagai buku yang tersedia di perpustakaan Baghdad.

Selama di Baghdad, Gus Dur melanjutkan hobinya yang senang dengan berziarah ke makam para *wali*, khususnya kepada Syekh Abdul Qadir al-Jailani, pendiri tarekat Qa-

diriyah. Gus Dur juga memperdalam konsep spiritualitas yang dibangun al-Imam al-Junaid al-Baghdadi, yang kemudian menjadi tokoh sentral dalam ajaran tasawuf warga NU (Nahdlatul Ulama) di Indonesia. Pada saat itu situasi dan kondisi politik yang ada di Irak, menjadi hal yang tidak dapat dipisahkan dalam dinamika pemikiran politik Gus Dur. Gus Dur menjadi terkesima ketika melihat adanya kekuatan nasionalisme yang berkembang di dunia Arab, terutama melalui sosok Saddam Husain sebagai salah satu tokohnya, seketika itu luntur saat Syekh Aziz Badri mati terbunuh.

Pada Universitas Baghdad Gus Dur dapat menyelesaikan belajarnya selama empat tahun. Setelah itu Gus Dur melanjutkan lagi studinya ke Eropa (Belanda). Selama di Belanda pemikiran Gus Dur mulai tampak dengan gagasan-gagasan kritisnya, karena dapat bersentuhan langsung dengan pemikiran-pemikiran Barat. Gus Dur juga dapat menguasai bahasa Belanda, Jerman, dan juga Perancis.⁷ Perjalanan keliling dunia Gus Dur berakhir pada tahun 1971, sampai akhirnya dia kembali ke Tanah airnya untuk merintis karir dalam pemberdayaan umat baik melalui pesantren, Lembaga Swadaya Masyarakat (LSM) maupun organisasi massa lainnya, seperti di NU, dan lain-lain. Ketika Gus Dur mengajar di Pesantren Tambakberas Jombang Jawa Timur, dia menemukan seorang gadis yang cerdas, ceria dan berpikir bebas, sehingga menarik bagi Gus Dur untuk dipersuntingnya. Gadis tersebut adalah Nuriyah, yang asli kelahiran Jombang. Akhirnya Nuriyah dinikahi oleh Gus Dur dengan

⁷ Lihat Barton, *Biografi Gus Dur*, 88-112.

menghasilkan empat putri yang cerdas, yaitu Alissa Qotrunada, Zannuba Ariffah Chafsoh, Anita Hayatunnufus, dan Inayah Wulandari.⁸

Setelah kepulanagan Gus Dur dari Luar Negeri, dia pun ikut bergabung pada Lembaga Penelitian, Pendidikan dan Penerangan Ekonomi dan Sosial (LP3ES) organisasi yang berisi kaum intelektual Muslim progresif dan sosial demokrat di tahun 1970-an. Gus Dur menuangkan gagasan-gagasannya melalui LP3ES ini, dan memelopori beridirinya majalah 'prisma', yang kemudian dianggap sebagai majalah bonafit saat itu. Gus Dur bergabung di NU (Nahdaltul Ulama) pada tahun 1982 atas dorongan dan saran Kyai Bisri Syansuri. Karir Gus Dur terus menanjak seiring dengan dinamika perkembangan NU. Pemikiran-pemikiran progresif Gus Dur mulai diperhitungkan di lingkungan NU, bahkan tidak arang yang berseberangan dengannya karena dianggap terlalu maju untuk ukuran NU saat itu. Kemudian pada tahun 1984, Gus Dur terpilih menjadi Ketua Tanfidziyah NU berdasarkan hasil Musyawarah Nasional (Munas) alim ulama, sehingga semakin memberikan peluang bagi Gus Dur untuk mengembangkan ide-ide progresifnya di tengah ummat NU. Kemudian tahun 1989 Gus Dur dipilih kembali untuk memimpin NU kedua kalinya, dan tahun 1994 Gus Dur terpilih untuk ketiga kalinya menjadi Ketua umum Pengurus Besar Nahdlatul Ulama (PBNU). Di tubuh NU, Gus Dur sangat banyak memberikan kontribusi dalam pemberdayaan ummat, bahkan pengaruhnya hingga

⁸ 'Biografi Gus Dur', dalam <http://www.gusdur.net/biografi>, diakses tanggal 18 Oktober 2018.

kini masih sangat kuat. Tidak sedikit gagasan-gagasan Gus Dur yang kemudian menjadi inspirasi dan rujukan utama bagi pengembangan NU dan umat untuk masa-masa selanjutnya.

Gus Dur juga membidani lahirnya Partai Kebangkitan Bangsa (PKB) di awal reformasi tahun 1998. PKB inilah yang kemudian dapat mengantarkan Gus Dur sebagai Presiden Republik Indonesia keempat pada tahun 1999, walaupun akhirnya dijatuhkan/*diimpeach* oleh parlemen dengan alasan yang hingga kini tdk dapat dibuktikan kebenarannya, di samping berbagai kebijakan kontroversialnya yang tidak dapat diikuti oleh banyak kalangan, sehingga Gus Dur pun harus turun dari kepresidenan pada tahun 2001. Akhirnya Gus Dur dipanggil oleh Allah SWT untuk selamanya akibat penyakitnya yang telah menggerogoti sejak lama, yaitu penyakit Diabetes dan gangguan ginjal. Gus Dur meninggal dunia tepat pada hari Rabu, 30 Desember 2009, di Rumah Sakit Cipto Mangunkusumo, Jakarta, pada pukul 18.45.⁹

Dinamika pemikiran Gus Dur tampaknya tidak dapat dilepaskan dari perulatan pemikiran yang berkembang, sehingga kemudian dapat membentuknya sebagai tokoh Muslim dan lintas agama yang patut disegani, dihormati, dan dikagumi oleh semua kalangan. Pergaulannya dengan berbagai tokoh lintas ilmu pengetahuan, tradisi, agama, dan lainnya, juga menjadi fakto menentukan dalam membentuk watak dan karakter Gus Dur untuk periode-periode

⁹ 'Abdurrahman Wahid', dalam https://id.wikipedia.org/wiki/Abdurrahman_Wahid, diakses tanggal 19 Oktober 2018.

berikutnya. Tentunya factor kecerdasan, ketekunan, dan selalu konsisten dalam memegang prinsip, juga menjadi factor yang tidak diabaikan.

B. Karya-karya Gus Dur

Karya-karya Gus Dur sangatlah banyak, sehingga sulit untuk dihitung dengan jari, baik dalam bentuk buku, artikel, tulisan lepas, refleksi, maupun kata pengantarnya¹⁰ yang tersebar di berbagai karya tulis para pengkaji/peneliti, tidak hanya bagi peneliti/pengkaji dalam negeri saja namun juga peneliti/pengkaji luar negeri. Di antara karya-karya Gus Dur yang dapat disebutkan di bawah ini adalah karya yang hingga kini masih ditemukan relevansinya dengan situasi zaman, walaupun Gus Dur sendiri sudah tiada untuk selamannya. Bahkan karya-karya Gus Dur tersebut dapat menginspirasi dunia untuk pengembangan peradaban. Karya-karya Gus Dur tersebut adalah sebagai berikut:

1. *'Kontroversi Pemikiran Islam di Indonesia'*, diterbitkan oleh Rosdakarya, Bandung, tahun 1991.
2. *'Sayyid Hoesen: Islam dalam Cita dan Fakta'*, ditulis bersama Hasyim Wahid, diterbitkan oleh Lappenas Jakarta, 1991.
3. *'Bunga Rampai Pesantren'*, diterbitkan oleh CV. Dharma Bakti, 1978.
4. *'Muslim di Tengah Pergumulan'*, diterbitkan Lappenas Jakarta, 1981.

¹⁰ Dalam kaitan ini, Gus Dur juga pernah memberikan Kata Pengantar untuk buku yang pernah penulis tulis pada November 2006. Lihat Ni'am, *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq*, h. xiii-xvi.

5. *'Kiai Menggugat Gus Dur Menjawab, Sebuah Pergumulan Wacana dan Transformasi'*, diterbitkan oleh Fatma Press Jakarta, 1989.
6. *'Kiai Nyentrik Membela Pemerintah'*, diterbitkan LKiS, Yogyakarta, 1997.
7. *'Islam, Negara, dan Demokrasi, Himpunan Percikan Perenungan Gus Dur'*, diterbitkan oleh Erlangga Press, 1999.
8. *'Membangun Demokrasi'*, diterbitkan Rosdakarya Bandung, 1999.
9. *'Prisma Pemikiran Gus Dur'*, diterbitkan LKiS Yogyakarta, 1999.
10. *'Tuhan Tak Perlu Dibela'*, diterbitkan LKiS Yogyakarta, 1999.
11. *'Gus Dur Menjawab Tantangan Perubahan'*, diterbitkan Kompas Jakarta, 1999.
12. *'Mengurai Hubungan Agama dan Negara'*, diterbitkan Grasindo Jakarta, 1999.
13. *'Pergulatan Negara, Agama, dan Kebudayaan'*, diterbitkan Desantara Jakarta, 2001.
14. *'Menggerakkan Tradisi, Esai-esai Pesantren'*, diterbitkan LKiS Yogyakarta, 2001.
15. *'Kumpulan Kolom dan Artikel Abdurrahman Wahid Selama Era Lengser'*, diterbitkan LKiS Yogyakarta, 2002.
16. *'Islamku Islam Anda Islam Kita'*, diterbitkan The Wahid Institut Jakarta, 2006.
17. *'Teater dan Politik di Indonesia'*, Artikel, Tanpa Tahun.

18. *'Pribumisasi Islam'*, Artikel, Tanpa Tahun.
19. *'Pelacur dan Anjing, Kiai dan dan Burung'*, Artikel, Tanpa Tahun.
20. *'Islam, Ideologi, dan Etos Nasional Indonesia'*, Artikel, Tanpa Tahun.¹¹
21. *'Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan'*. diterbitkan The Wahid Institute Jakarta, 2007.

Karya-karya Gus Dur dalam perkembangan selanjutnya ternyata banyak menginspirasi generasi berikutnya untuk mengikuti jejak Gus Dur, tidak hanya dalam tataran konsep namun juga pada tataran gerakan sosial-kultural keagamaan dan kemasyarakatan. Hal yang tidak dapat dilupakan dari seluruh sepak terjang Gus Dur adalah keterlibatannya dalam semua kegiatan dan gerakan pemberdayaan umat. Pada perkembangan mutakhir saat ini pun Gus Dur seakan masih hidup karena memang pemikiran-pemikirannya masih sangat konteks dengan zaman, sehingga gerakan dan pemikiran Gus Dur pun menjelma dalam gerakan 'Gusdurian' di Indonesia yang tersebar hampir di seluruh wilayah Indonesia. Gusdurian inilah yang dapat menjadi penyambung lidah Gus Dur untuk tetap berperan dalam pemberdayaan umat untuk masa-masa berikutnya. Barangkali saat ini banyak orang yang merindukan Gus Dur dan pemikiran-pemikirannya di saat bangsa Indonesia dan dunia mengalami problem disharmoni dan dsistabilitas dalam berbagai aspek yang tak berkesudahan. Gus Dur se-

¹¹ Lihat Munawar Ahmad, *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*, (Yogyakarta: LKiS, 2010), h. 435-441.

lanjutnya layak menjadi Bapak bangsa karena jasanya yang berharga bagi pengembangan dan pemberdayaan ummat di dunia. Karena Gus Dur tampaknya telah memahami betul tentang pesan Allah SWT dalam al-Qur'an bahwa misi profetis Nabi SAW adalah sebagai rahmat bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Inilah yang kemudian Gus Dur dikenal sebagai tokoh Pluralis sejati sejajar dengan tokoh-tokoh pluralis dunia lainnya.

C. Pandangan Gus Dur terhadap Paham Kebinekaan

Berbeda dengan tokoh-tokoh sufi di atas, sosok K.H. Abdurahman Wahid (Gus Dur) adalah seorang mantan Presiden RI ke-4, dan juga seorang kyai –di lingkungan warga NU dikenal sebagai sufi— dan tokoh NU yang dianggap kontroversial dan *nyleneh* karena pemikiran dan praktek keberagamaannya yang dianggap seringkali keluar dari pakem pemahaman Islam *mainstream* mayoritas umat Islam di Indonesia, bahkan oleh pemahaman di NU sendiri. Walaupun demikian, warga NU tetap setia dan patuh kepadanya, sebab di samping dikarenakan oleh kharisma yang disandang Gus Dur sebagai cucu dari pendiri NU, yaitu Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari dan putra dari K.H. A. Wahid Hasyim, juga karena Gus Dur memiliki kapasitas intelektual agama yang tinggi dan tingkat sipiritualitas yang kuat.

Pemikiran Gus Dur dianggap *genuine* dan memiliki implikasi besar dalam kehidupan kebinekaan (beragam) di Indonesia adalah menyangkut pembelaannya terhadap

kepentingan orang banyak dengan tanpa mempertimbangkan skat-skat etnis, budaya, kepercayaan, galongan, suku, ras, dan agama sekalipun. Bagi Gus Dur, umat harus dibela dari semua tindakan yang mengarah kepada ketidakadilan—siapa pun orangnya, di mana pun, dan sampai kapanpun. Dalam konteks inilah, Gus Dur seringkali mengungkapkan bahwa ‘Tuhan tidak perlu dibela’.¹² Karena Tuhan sudah Maha Segalanya, tanpa harus dicampuri oleh urusan-urusan makhluk-Nya. Menurut Gus Dur, semua umat manusia di hadapan Tuhan memiliki hak yang sama termasuk bumi yang dihuni adalah milik Allah SWT. dan akan kembali kepada-Nya, tidak ada satupun yang bisa membatasi dan melarang untuk mengungkapkan ekspresinya.

Oleh karena itu, Gus Dur dikenal sebagai Bapak Pluralis sejati di Indonesia. Pemikiran Gus Dur menurut kajian-kajian spesifik lainnya, hal ini disebabkan oleh pemahaman dan penghayatan terhadap spiritualitas yang tinggi terhadap agama. Dalam konteks inilah, Gus Dur oleh kebanyakan orang, juga dianggap sebagai *wali Allah* (kekasih Allah SWT). Pemikiran plural dan inklusif Gus Dur ini sejalan dengan nilai-nilai kebinekaan dalam konsepsi Bhinneka Tunggal Ika yang telah mendarah daging dipraktekkan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara di bumi Indonesia.¹³ Walaupun demikian, membicarakan

¹² Detail tentang pemikiran Gus Dur tersebut dapat dibaca pada Abdurrahman Wahid, *Tuhan Tak Perlu Dibela*, (Yogyakarta: LKiS, 1999).

¹³ Pandangan Gus Dur terkait dengan pluralism, kebhinnekaan, kepekaan social, budaya, demokrasi, keadilan, dan masalah keummatan lainnya, dapat dilihat pada Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

prisma pemikiran Gus Dur pada bagian ini tidaklah cukup, mengingat kebesaran pemikiran dan implikasi yang ditimbulkannya, dan tidak sedikit pula kajian mengenai pemikiran Gus Dur terkait dengan hal ini, baik kajian yang dilakukan oleh orientalis Barat atau Indonesianis lainnya, dan tentu juga para pengkaji Indonesia sendiri.

Dengan kelebihan dan kekurangan yang dimiliki Gus Dur, tidak sedikit juga yang telah memberikan komentar positif sesaat setelah Gus Dur meninggalkan dunia untuk selamanya tahun 2009, antara lain seperti yang dimuat di Harian *Republika*, 'Gus Dur berani membela kepentingan golongan lain yang diyakininya benar... Ia tidak peduli dengan kekurangan fisiknya. Semua tertutupi dengan ide-ide briliannya soal membangun bangsa'.¹⁴ 'Gus Dur adalah guru bangsa terbaik yang kita miliki... selamat jalan Gus, sejujurnya kami sangat kehilangan...'. Demikian headline harian *Jawa Pos*, 2 Januari 2010. Harian *Kompas* juga menulis 'Gus Dur mengingatkan pada Mahatma Gandhi. Gus Dur dekat dengan hati rakyat banyak bukan hanya karena pandangan keagamaan dan politiknya, melainkan juga pada sikap serta gaya hidupnya'.¹⁵ Franz Magnis-Suseno, seorang Rohaniawan dan Guru Besar Sekolah Tinggi Filsafat Driyarkara juga memberikan kesaksian, 'Bagi saya, Gus Dur mewujudkan Islam yang percaya diri, positif, terbuka, ramah. Yang dirintis Gus Dur akan berjalan terus. *Nevertheless, Gus, we will miss you. Requiescat in peace*'.¹⁶

¹⁴ Harian *Republika*, 31 Desember 2009.

¹⁵ Harian *Kompas*, 4 Januari 2010.

¹⁶ Komentar Franz Magnis-Suseno, dalam Barton, *Biografi Gus Dur*, Cover belakang.

Berbagai komentar tersebut menunjukkan betapa Gus Dur adalah layak ditempatkan tidak hanya sebagai pemikir dan tokoh Muslim, namun juga sebagai pahlawan kemanusiaan, sebab Gus Dur senantiasa konsisten memperjuangkan hak-hak kaum minoritas tidak pandang bulu dari mana kelompok minoritas itu berada, siapapun pasti dibela oleh Gus Dur, sehingga tidak jarang yang awalnya adalah kelihatan bermusuhan, namun pada saat berbeda akan menjadi teman dan sahabat yang sangat baik, karena adanya pertimbangan kemanusiaan tersebut. Oleh karena itu, dalam konteks keberagaman di Indonesia, Gus Dur dianggap sebagai pahlawan khususnya bagi kelompok minoritas yang selama ini kurang/tidak mendapatkan perhatian dari pemerintah Orde Baru (Orba). Contohnya adalah perlakuan terhadap kaum minoritas Cina dan kelompok berkepercayaan Kong Hu Cu. Menurut Gus Dur, rasa kemanusiaan merupakan pandangan lintas batas yang melampaui pandangan agama itu sendiri. Perilaku Gus Dur seperti disebutkan di atas, sebenarnya inheren dengan perilaku dan sikap yang pernah ditunjukkan oleh para sufi masa lampau.

BAB XII

K.H. HUSAINI ILYAS MOJOKERTO

A. Biografi Singkat Kyai Husaini Ilyas

K.H. Husaini Ilyas (selanjutnya disebut Kyai Husain) adalah seorang kyai sufi pengasuh Pondok Pesantren Nurul Hikmah Karangnongko, Mojoranu, Sooko, Mojokerto. Dia adalah putra ke-empat dari pasangan Kyai Ilyas dan Nyai Umi Kulsum. Kedua orang tua Kyai Husain merupakan seorang ulama yang *'alim* (berpengetahuan luas), *ward'* (memiliki karakter baik), dan memiliki tingkat spiritualitas tinggi, sehingga sangat disegani di lingkungan masyarakat Mojokerto. Berdasarkan pada *silsilah* (mata rantai) keluarga, Kyai Husain berasal dari keluarga ningrat (terhormat), karena *silsilah*nya dapat dilacak dan bertemu pada pujangga Jawa termasyhur, yaitu Ronggo Warsito atau dikenal dengan sebutan Kyai Burhan Ahmad. Kakek-nenek Kyai Husain bernama Kyai Hasan Tulabi dan Nyai Musyiah yang memiliki empat orang putra dan satu putri, yaitu: Kastar Hasan, Mukhtar Hasan, Ilyas Hasan, Mad'ari, dan Muskinah. Dari Kyai Ilyas Hasan inilah Kyai Husain lahir ke dunia sebagai kyai/ulama berpengaruh di Mojokerto Jawa Timur dan sekitarnya.

Dari jalur kakek Kyai Husain, Kyai Hasan Tulabi adalah putra dari Kyai Muslim putra dari Kyai Hamzah. Sedang-

kan dari jalur nenek Kyai Husain, Nyai Musyi'ah adalah putri dari Kyai Nur 'Aliman (mantan senopati Surakarta yang lebih dikenal dengan Senopati Suroyudo), sehingga jika diteruskan dapat bertemu pada Ronggo Warsito (Kyai Burhan Ahmad). Adapun saudara-saudara Kyai Husain adalah Nyai Supriyatun, Kyai Mundzir, dan Kyai Hasan. Kyai Husain sendiri memiliki 12 putra dan putri (lima putra dan tujuh putri) dari Nyai Makrufah. Keturunan inilah yang kemudian melanjutkan perjuangan dan kiprahnya dalam pemberdayaan ummat yang tersebar di berbagai daerah di Jawa Timur.¹

Latar belakang pendidikan Kyai Husain dapat disaksikan melalui pendidikan dalam lingkungan keluarga yang sangat kondusif yang diasuh oleh ayahnya sendiri (Kyai Ilyas Hasan), juga melakukan pengembaraan pendidikan pada pesantren Kemayan Mojo Kediri di bawah asuhan Kyai Abdullah Mun'im dan Kyai Abdul Basyir. Pendidikan di pesantren ini ditempuh hanya dua tahun oleh Kyai Husain, yaitu tahun 1955 hingga 1957. Dalam waktu dua tahun tersebut Kyai Husain dapat menamatkan dan menguasai berbagai macam ilmu agama yang diajarkan oleh para kyainya dan dapat menghafalkan al-Qur'an 30 juz. Prestasi ini dipandang fenomena luar biasa karena dengan masa dua tahun Kyai Husain dapat melaksanakan pendidikan secara baik. Kondisi ini menjadikan orang-orang di sekitarnya

¹ Terkait dengan biografi K.H. Husaini Ilyas, secara detail dapat dibaca pada Syamsun Ni'am, 'Kontribusi K.H. Husaini Ilyas dalam Pengajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren Nurul Hikmah Sasap Sooko Mojokerto', dalam *Penelitian*, (Tulungagung: IAIN Sunan Ampel Tulungagung, 1996), h. 75-76.

pada waktu itu terheran-heran, sehingga ada yang mengatakan Kyai Husain memiliki ilmu *ladunni* (ilmu yang secara langsung diberikan oleh Allah SWT secara cepat sesuai dengan kehendak-Nya). Akan tetapi, pada saat penulis melakukan konfirmasi kepada Kyai Husain, hal tersebut —perihal ilmu *ladunni*— tidaklah demikian, sebab Kyai Husain mengakui bahwa memang belajarnya tidak banyak yang mengetahui karena dia belajar di saat semua orang/santri sedang tidur terlelap di malam hari.²

Kyai Husain menceritakan, bahwa ketika belajar di Pesantren Kemayan Mojo Kediri Jawa Timur itu, setahun Kyai Husain dapat menamatkan sekolah di tingkat dasar (ibtidaiyah). Dengan demikian dalam satu tahun tersebut Kyai Husain dapat naik tingkat lima kali, yaitu dari kelas satu ke kelas enam (dalam pesantren sistem klasikal tersebut dikenal dengan istilah *sifir awal* [kelas 1] ke *sifir sadis* [kelas 6]). Kemudian pada tingkat menengah (tsanawiyah) nya, dia tempuh tidak sampai setahun. Menurut kisah dari beberapa sumber yang dapat dihimpun oleh penulis, bahwa Kyai Husain adalah anak yang cerdas, rajin, dan tekun belajar. Kyai Husain sangat pintar dalam memilih waktu untuk belajar. Dia lebih sering belajar di waktu sepi, khususnya di malam hari di saat semua santri tertidur lelap, karena di saat itulah waktu yang paling baik untuk melakukan *munadzarah* (mengulang-ulang pelajaran), *muhadzarah* (belajar menganalisis pelajaran), dan *muhafadzah* (menghafal pelajaran). Aktifitas yang tidak bisa ditinggalkan oleh Kyai

² *Ibid.*, h. 73.

Husain adalah *melekan (riyadhah)* di tengah malam untuk mencari *hidayah* (petunjuk) dengan cara shalat *tahajjud*, shalat *hajat*, berdzikir, berdo'a (*munajad*) dan sebagainya. Inilah yang membedakan Kyai Husain dengan santri-santri (para pelajar) lainnya, sehingga Kyai Husain tidak hanya cepat dalam mendapatkan ilmu pengetahuan agama dan menguasai berbagai kitab *turats* (kitab klasik/kitab kuning yang diajarkan di pesanyren), namun juga ilmu *lelaku (suluk)* dalam tradisi tasawuf juga dia peroleh dengan baik dan benar.³ Pengetahuan tentang konsepsi tasawuf dan ilmu *lelaku (suluk)* dalam tasawuf dia peroleh dari ayahandanya sendiri, Kyai Ilyas Hasan. Berkat bimbingan ayahnya, Kyai Husain dapat menguasai berbagai *lelaku* ilmu batin (spiritualitas) yang tinggi. Demikian juga penguasaannya terhadap kitab-kitab tasawuf lainnya, seperti *Ihya' 'Ulum al-Din* dan *Minhaj al-'Abidin* karya Imam al-Ghazali, *al-Risalat al-Qusyairiyah* karya al-Qusyairi al-Naisyaburi, *Kifayat al-Atqiya' wa Minhaj al-Ashfiya'* karya Sayyid Abu Bakar, dan lain-lain.

B. Pandangan Kyai Husain terhadap Kebinekaan di Nusantara

Pada saat penulis melakukan penelitian, Kyai Husain dianggap sebagai kyai/ulama paling sepuh (sesepuh) di Mojokerto. Kyai Husain adalah Rais Syuriah NU Cabang Mojokerto sejak tahun 2003 hingga sekarang. Oleh karena itu, Kyai Husain merupakan ulama sepuh yang sangat disegani dan dihormati di Jawa Timur. Nasehat-nasehatnya senantiasa ditunggu dan dibutuhkan oleh masyarakat luas melalui

³ *Ibid.*, h. 74.

pengajian rutin kitab tafsir al-Qur'an pada hari Sabtu dan Selasa sore, jama'ah rutin malam tanggal 17-san, dan juga melalui ceramah-ceramah agama yang disampaikan dalam berbagai acara. Di Pondok Pesantren-



nya, Kyai Husain selalu menerima tamu dari berbagai kalangan, mulai sekadar hanya silaturahmi hingga meminta do'a dan restu. Menurut Kyai Husain, siapa saja boleh datang ke pondoknya, baik orang biasa, pejabat, tokoh agama, politisi, pedagang, warga etnis Cina/Tionghoa, bahkan beragama lain sekalipun, semuanya akan diterima oleh Kyai Husain dengan tangan terbuka. Yang menarik adalah ketika yang datang kepadanya adalah politisi yang ingin mencalonkan diri sebagai pejabat untuk meminta restunya, Kyai Husain pasti menolaknya. Dia berargumen bahwa, dirinya adalah panutan masyarakat, khususnya warga NU, jika mendukung salah satunya, maka yang kasihan adalah masyarakat yang kebingungan nantinya.⁴

Kyai Husain juga tidak pernah membedakan tamu-tamu yang datang kepadanya. Prinsip yang dipegangnya adalah,

⁴ Baca 'KH. Husein Ilyas Mojokerto, Kiai Penuh Karomah yang dekat Keluarga Gus Dur', dalam <http://www.wartaislami.com/2017/07>. Diakses tanggal 11 September 2017.

bahwa semua adalah hamba Allah yang memiliki kedudukan sama di hadapanNya, kita semua adalah bersaudara. Siapa pun yang membutuhkan pertolongan harus dibantu, tanpa melihat derajat, pangkat, kepercayaan, etnis, bahkan agama sekalipun. Demikian Kyai Husain memegang teguh prinsip perbedaan yang ada. Kyai Husain adalah sosok kyai sufi yang memiliki pandangan dan sikap inklusif-akomodatif dalam berdakwah. Kyai Husain juga dikenal sebagai sosok kyai/ulama yang memiliki sifat dermawan kepada siapapun yang datang dan di setiap perjumpaan dengannya. Penulis pernah menjadi santrinya sejak tahun 1987-1989, sehingga hampir tiap saat menyaksikan tentang kedermawanan Kyai Husain. Pada saat itu jumlah santri (murid)nya ada sekitar 200-san orang santri, yang datang dari berbagai daerah di Indonesia. Ada yang datang dari wilayah Jawa Timur, Jawa Tengah, Jawa Barat, hingga wilayah Sumatra. Jika ada di antara santrinya hendak pamit untuk pulang ke kampung halamannya, hal pertama kali yang ditanyakan adalah ‘apakah kalian punya saku (bekal) untuk perjalanan pulang?’. Jika santri menjawab secara jujur dengan tidak memiliki bekal, maka pada saat itu juga Kyai Husain langsung mero-goh sakunya untuk mengambil uang dan diberikan kepada santri-santrinya yang hendak pulang tersebut. Kejadian tersebut hampir penulis saksikan di saat santri ada yang ingin pulang/kembali ke kampung halamannya.

Pernah juga penulis menyaksikan ketika selesai pengajian di suatu tempat, kemudian dijumpai ada orang yang sedang meminta-minta, dan Kyai Husain mengetahui si pe-

minta tersebut, maka secara spontan Kyai Husain mengambil dalam sakunya yang berupa amplop masih tertutup yang didapatkan dari pengajian tadi untuk diberikan semuanya kepada si peminta tersebut. Hal demikian dilakukan Kyai Husain tidak hanya sekali-dua kali saja, namun sangat sering penulis jumpai. Perilaku seperti ini kiranya sejalan dengan konsepsi zuhud dalam perspektif tasawuf, yaitu zuhud dimaknai tidak anti dunia dan tidak menjauhi dunia, namun dunia dimanfaatkan sesuai dengan batas kewajaran (proporsionalitas)nya, sehingga apapun yang diberikan Allah SWT kepada hambaNya adalah semata-mata titipan darinya. Jika ada yang menintangnya dan memerlukannya, maka hendaknya diberikan dengan lapang dada, sebab pada dasarnya akan kembali kepada Allah SWT juga. Inilah makna hakiki dari konsepsi zuhud dalam tasawuf.

Kyai Husain sebenarnya adalah sosok sufi yang berada di balik layar terhadap perkembangan isu-isu lokal, regional dan nasional. Pada saat menjelang Gus Dur menjadi Presiden dan setelahnya, Gus Dur banyak melakukan konsultasi dan komunikasi dengan Kyai Husain untuk membicarakan berbagai isu nasional yang sedang berkembang. Hal ini memang tidak diketahui oleh khalayak bahkan media sekalipun. Karakter yang dimiliki Kyai Husain adalah memang tidak mau diekspos dan diketahui oleh khalayak. Oleh karena itu, jika terpaksa bertemu dengan tokoh sekaliber nasional seperti Gus Dur, pastilah secara sembunyi-sembunyi dan direncanakan di tempat lain.

BAB XIII

K.H. MUHAMMAD SHOLEH BAHRUDDIN



A. Keturunan, Masa Kecil, Belajar, dan Perjuangan

K.H. Muhammad Sholeh Bahrudin (selanjutnya disebut Kyai Sholeh) adalah pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Ngalah Pasuruan, yang lahir pada Sabtu, 9 Mei 1953 M. di Desa Ngoro, Kabupaten Mojokerto, Jawa Timur. Dia adalah putra pertama dari K.H. Muhammad Bahrudin Juwet, Porong, Sidoarjo, Jawa Timur. Ibunya bernama Nyai Hj. Siti Shofurotun, putri dari K.H. Imam Ay'ari Ngoro, Mojokerto, Jawa Timur.¹ Kyai Sholeh memiliki 11 saudara putra-putri, yaitu: K.H. Muhammad Sholeh Bahrudin, Muhammad Anshori (sudah meninggal terlebih dahulu), K.H. Muhammad Mansyur, Kyai Muhammad Ghufron, Siti Maryam, K.H. Muhammad Dhofir, Muhammad Ridwan, Ahmad Fatah, Siti Habibah, Muhammad Misbah, dan Siti Munifah. Mereka ini yang kemudian menjadi penerus perjuangan ayahnya dalam pemberdayaan umat. Dengan demikian, Kyai Sholeh adalah putra pertama dan tertua dari 11 bersaudara tersebut.²

¹ Baca M. Muntahibun Nafis, *Pesantren Pluralis: Peran Pesantren Ngalah dalam Mengembangkan Nilai-nilai Pluralisme di Tengah Masyarakat yang Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2017), h. 127.

² *Ibid.*, h. 127-128.

Pertama-tama pendidikan Kyai Sholeh diawali belajar kepada ayahnya sendiri, kemudian kepada pamannya, Kyai Syamsuddin Ngoro Mojokerto, K.H. Bakri Mojosari Mojokerto, K.H. Qusyairi Mojosari Mojokerto, K.H. Jamal Batho'an Kediri, K.H. Musta'in Peterongan Jombang, K.H. Iskandar Ngoro Jombang, K.H. Muslih Maranggen Semarang, K.H. Munawwir Kertosono Nganjuk, dan K.H. Abdurrahman Wahid Ciganjur Jawa Barat.³ Kyai Sholeh belajar kepada mereka tidak hanya dalam hal agama semata, namun ilmu pengetahuan menyangkut tata pergaulan dalam hidup dan kehidupan juga dipelajarinya dari para guru dan kyainya tersebut. Hal menonjol dari nilai-nilai ajaran yang dikembangkan oleh para guru dan kyainya adalah ajaran dan praktek tentang pentingnya menghargai dan mengapresiasi antar sesama. Dengan demikian, Kyai Sholeh secara geneologis intelektual dan kekerabatan hidup dalam lingkungan yang sangat kondusif dalam membentuk tingkat keulamaannya dan dinamika kehidupannya.

Sehabis melanglang buana mencari ilmu pengetahuan di berbagai pondok pesantren, Kyai Sholeh melakukan sunnah Nabi sebagaimana manusia normal lainnya, yaitu mempersunting seorang gadis Krandon, Kerjo, Karang Trenggalek, Jawa Timur, yang bernama Nyai Siti Sa'adah, yang kemudian dinikahinya ketika Kyai Soleh berusia 22 tahun di tahun 1975 –yang keduanya masih ada ikatan keluarga. Dari keduanya menghasilkan 10 putra-putri, yaitu: Siti Muthoharoh, Atik Hidyatin, Ahmad Syaikhu, Sati Faiqoh,

³ *Ibid.*, h. 131.

Luluk Nadhiroh, Ahmad Faishol (sudah meninggal dunia), Siti Khurrotin, Muhammad Bustomi (almarhum), Siti Hajar, dan Siti Nuronisa.

Pada tanggal 30 Agustus 1985 M./ atau sesuai dengan penanggalan Hijriyah, tepat pada Jum'at Pahing, 14 Dzulhijjah 1405 H., Kyai Sholeh mulai merintis pendidikan pesantren 'Darut Taqwa' di Ngalah Pasuruan Jawa Timur.⁴

Pendidikan yang dirintis Kyai Sholeh, di samping pesantren sebagai tempat penempatan ilmu-ilmu agama, juga lembaga pendidikan formal, mulai dari pendidikan tingkat kanak-kanak (TK) hingga pada tingkat universitas yang diberi nama Universitas Yudharta. Di dalam karir perjuangannya untuk ummat, Kyai Sholeh tidak hanya sebagai pengasuh dari pesantren yang dia pimpin, namun juga aktif pada kegiatan-kegiatan social lainnya, misalnya dia pernah menjabat sebagai Musytasyar (penasehat) NU cabang Pasuruan untuk periode 2006-2010. Kyai Sholeh juga tercatat sebagai guru mursyid dari tarekat *al-Mu'tabarrah Qadiriyyah wa al-Naqsyabandiyah Mujaddadiyah Khalidiyyah*. Melalui tarekat yang dipimpinnya, gerakan spiritual menjadi semarak, karena jama'ah yang terdiri dari



⁴ Erik Sabti Rahmawati dan M. Hatta Satria, 'Implementasi Toleransi Beragama di Pondok Pesantren Darut Taqwa Pasuruan', dalam *De Jure, Jurnal Syariah dan Hukum*, Volume 6, Nomor 1, Juni 2014, h. 99.

berbagai kalangan. Melalui gerakan tarekat ini Kyai Sholeh juga lebih mudah memberikan penanaman nilai-nilai moralitas dalam kehidupan ummat dan bangsa.

Visi, misi, dan tujuan pendidikan yang ingin dikembangkan Kyai Sholeh pada Pesantren Ngalah Pasuruan Jawa Timur ini adalah untuk mencerdaskan bangsa dan mempertahankan nilai-nilai Pancasila sekaligus mencetak santri yang ‘berotak Jepang dan berhati Madinah’. Nilai-nilai yang terus diajarkan oleh Kyai Sholeh selaras dengan prinsip pesantren yang ‘*ngayomi* dan *ngayemi*’. Prinsip ini yang selalu dikembangkan dalam pesantren Ngalah Pasuruan terhadap masyarakat sekitar, sehingga universitas yang dirintisnya pun memiliki motto ‘*the multicultural university*’.⁵ *Ngayomi* dalam konteks ini memiliki pengertian bahwa setiap orang tua (yang dituakan) dalam konteks sosiologis –termasuk di dalamnya kyai/ulama, tokoh masyarakat, anggota DPR (Dewan Perwakilan Rakyat), presiden, menteri, gubernur, camat, lurah (kepala desa), hingga jabatan terendah seperti RT-RW, dan lain-lain— hendaknya bisa memberikan perlindungan, pertolongan, dan bantuan kepada siapapun masyarakat di bawahnya yang memerlukannya. Sedangkan *ngayemi* itu sendiri berasal dari kata *ayem* yang memiliki pengertian nyaman dan ketentraman. Dengan demikian, makna *ngayemi* adalah munculnya sikap yang senantiasa memberikan kenyamanan dan ketentraman pada siapapun dan kepada apapun yang ada di sekitarnya. Kedua prinsip –*ngayomi* dan *ngayemi*— ini jika diterapkan dalam

⁵ *Ibid.*, h. 133.

kehidupan bermasyarakat, maka nilai yang terkandung di dalamnya adalah sikap saling hormat-menghormati, saling apresiasi, saling menghargai, dan lain-lain, sehingga muncul sikap tenggang rasa dan *teposeliro* dalam masyarakat yang beragam (bineka).

B. Paham Tasawuf Kyai Sholeh dapat Mengurai Benang Kusut Kebinekaan di Nusantara

Kyai Sholeh dikenal sebagai ulama/kyai yang pluralis dan multikulturalis karena paham kebinekaan (keberagaman) yang selalu dia pegang dan kembangkan di pesantrennya. Kyai Sholeh meyakini bahwa keberbedaan merupakan sesuatu yang tidak dapat dinafikan, dijaui, atau bahkan dihilangkan dari muka bumi, karena memang keberadaannya merupakan *sunnatullah* (taqdir Allah) yang bersifat natural (alami), sehingga siapapun tiada yang dapat menghindari taqdir tersebut. Yang lebih penting dari keberagaman yang ada tersebut adalah bagaimana dapat dikelola secara baik yang kemudian dapat memberikan rahmat dan manfaat bagi semesta (semuanya). Paham ini sejalan dengan ungkapan ‘perbedaan di kalangan ummat itu sebagai rahmat (*ikh-tilafu ummati rahmatun*)’.

Paham kebinekaan dibungkus dengan prinsip nilai-nilai agama yang diajarkan oleh Kyai Sholeh tidak hanya melalui pengajian/ceramah rutin dengan sejumlah kitab *mu’tabarab* (kitab kuning) di pesantrennya, namun juga melalui ajaran dan praktek yang ditunjukkan oleh Kyai Sholeh melalui sikap dan perilakunya sehari-hari. Di samping melalui pen-

didikan formal yang dirintisnya, juga melalui kegiatan seminar, simposium dan berbagai diskusi yang sering melibatkan berbagai pihak termasuk lintas etnis, kelompok, dan bahkan agama atau aliran kepercayaan sekalipun diundang untuk datang dalam acara diskusi atau seminar bersama di Pesantren yang dipimpinnya. Hal ini menunjukkan bahwa Kyai Sholeh dan pesantrennya telah menunjukkan kepada dunia bahwa agama —khususnya Islam— dapat berdialog dan bertemu atau mempertemukan semuanya, asalkan dengan niat dan tujuan yang baik. Dalam konteks ini, Kyai Sholeh —seperti yang dinyatakan Nafis— memiliki pandangan luas dan *luwes*. Luas artinya, Kyai Sholeh tidak hanya mumpuni dalam hal ilmu fiqh, namun juga pada soal tauhid, ilmu tasawuf dan juga ilmu kemasyarakatan. Sedangkan *luwes* artinya, Kyai Sholeh memahami agamanya secara fleksibel yang tercermin dalam sikap dan perilakunya yang *tasamuh* (toleran terhadap perbedaan), *tawazun* (seimbang), *tawasuth* (tengah-tengah), dan *i'tidal* (tegas dan lurus).⁶

Sebutan Kyai Sholeh sebagai ulama/kyai pluralis dan multikulturalis dari berbagai kalangan di Indoneisa memang bukan tanpa alasan, sebab tidak sedikit pandangan dan sikapnya yang seakan keluar dari pandangan umum masyarakat Muslim Indonesia. Dikisahkan oleh M. Anang Solikhudin, bahwa ada beberapa kejadian aneh terkait dengan pandangan inklusif-sosial Kyai Sholeh, antara lain ketika Kyai Sholeh didatangi oleh WTS (Wanita Tuna Susila) atau Pekerja Seks Komersial (PSK) untuk minta dido'akan

⁶ *Ibid.*, h. 133.

agar cepat mendapatkan pelanggan dan laris. Kyai Sholeh pun tidak kuasa untuk menolak tamu WTS tersebut, sehingga Kyai Sholeh pun memberikan do'a kepadanya. Pada kesempatan berbeda, juga dikisahkan tidak sedikit para pencuri datang kepada Kyai Sholeh juga meminta do'a agar kegiatan pencuriannya selalu diberi kemudahan dan kelancaran, Kyai Sholeh pun tidak pernah menolak. Demikian juga polisi yang datang ke rumahnya untuk minta dido'akan agar dalam pekerjaan untuk menumpas kejahatan di wilayah Pasuruan dapat berjalan lancar. Kyai Sholeh melayani tamu-tamunya dengan suka-cita. Bahkan tidak jarang pencuri yang datang sowan ke Kyai Sholeh berubah menjadi bertaubat karena nasehat Kyai Sholeh yang sangat menyentuh hatinya, sehingga tidak sedikit pula anak-anak pencuri tersebut disekolahkan (dipondokkan) ke pesantren Ngalah asuhan Kyai Sholeh tersebut.

Para pastur di Pasuruan juga pernah datang ke rumahnya untuk minta perlindungan agar gerejanya tidak dirusak oleh Front Pembela Islam (FPI). Kyai Sholeh kemudian berkordinasi dengan NU Cabang Pasuruan dan pihak kepolisian, dan Kyai Sholeh menginisiasi adanya dialog, sehingga kericuhan antar agama tidak terjadi. Demikian juga pernah ada biksu yang datang ke pesantrennya dengan maksud meminta perlindungan agar viharanya tidak dirusak oleh sekelompok orang yang mengatasnamakan Islam –yang kemudian disebut sebagai Islam radikal. Kyai Sholeh pun bergerak cepat dengan berkoordinasi bersama aparat kepolisian. Bahkan akhirnya Kyai Sholeh termasuk yang menyetu-

jui dan memberi tanda tangan untuk pendirian vihara tersebut.⁷

Pandangan dan sikap Kyai Sholeh terhadap kebinekaan merupakan bagian yang tak terpisahkan dari kehidupannya. Dalam konteks ini, Kyai Sholeh sering mendapat cemoohan bahkan hinaan dari tokoh-tokoh kyai lainnya di Indonesia karena pandangan dan sikap yang dianggap keluar dari pemahaman *mainstream* keberagamaan yang lazim dianut dan diikuti oleh masyarakat Indonesia. Akan tetapi Kyai Sholeh tidak bergeming sedikitpun terhadap prinsip pluralisme dan multikulturalisme yang dibangun tersebut, bahkan prinsip-prinsip kebinekaan tersebut terimplementasikan dalam semua praktek pengajaran dan pendidikan di lingkungan pesantren yang dikembangkan. Visi '*rahmatan li al-'alamin* (rahmat bagi semesta)' dan jargon '*al-muhafadzah 'ala al-qadim al-shalih wa al-akhdu bi al-jadid al-ashlah* (melestarian yang lama yang masih baik dan mengambil yang baru dan lebih baik)' adalah visi yang selalu terintegrasi dengan program-program pembelajaran di Pesantren Darut Taqwa Ngalah Pasuruan Jawa Timur tersebut.⁸ Oleh karena itu, Pesantren ini disebut sebagai pesantren paling pluralis dan inklusif di Indonesia karena sosok tokoh ulama/kyainya –kyai Sholeh— yang memang sangat pluralis dan inklusif.

⁷ Baca M. Anang Solikhudin, 'Praktik Pemikiran Inklusif-Sosial KH. M. Sholeh Bahruddin Ngalah sebagai Manifestasi Pendidikan Multikultural Pesantren', dalam *Dirasat: Jurnal Manajemen & Pendidikan Islam*, Volume 2, Nomor 1, Desember 2016, h. 123-124.

⁸ Nafis, *Pesantren Pluralis*, h. 134.

BAB XIV

PENUTUP



A. Implikasi Ajaran dan Praktek Tasawuf Kebinekaan Sufi Nusantara dalam Membangun Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara

Contoh mengenai ajaran, pemahaman, sikap dan perilaku para kyai dan tokoh sufi —yang menjunjung tinggi nilai-nilai dan prinsip *akhlaq al-karimah*— di atas, sengaja dihadirkan adalah dengan tujuan agar diketahui bahwa sebenarnya Islam senantiasa bersinggungan dengan konteks zaman dan tempat. Dalam konteks Indonesia, Islam selalu saja berdialog dan berdialektika dengan konteks Indonesia. Hal tersebut sebagaimana ditunjukkan oleh para penyebar dan pengembang ajaran Islam melalui ajaran, sikap dan perilaku tokoh-tokoh kyai dan sufi Nusantara tersebut. Hal ini menunjukkan bukan hanya karena ajaran Islam pada dasarnya tidak hanya dapat bertemu dengan nilai-nilai plurarisme dan moderatisme yang sejalan dengan prinsip kebinekaan, namun juga ajaran, pemahaman, sikap dan perilaku yang ditunjukkan oleh tokoh sufi Nusantara karena pemahaman agamanya yang sangat mendalam dan membumi.

Islam moderat *ala* kyai-kyai sufi pesantren di atas inilah yang kemudian dijadikan landasan dalam menebarkan Islam yang ramah bagi semesta (*rahmatan li al-'alamin*). Berdasarkan hasil kajian mendalam terhadap keberadaan pesantren, telah menunjukkan bahwa sejak awal perkembangannya (awal abad 16), mendakwahkan Islam dengan ramah dan mudah berakomodasi dengan watak budaya Nusantara. Sebagai lembaga pendidikan Islam tertua, pesantren mempunyai peran yang besar dalam proses Islamisasi (termasuk Islamisasi budaya) di Indonesia, dan bahkan di Asia Tenggara.

Kemampuan pesantren berakomodasi dengan watak budaya Nusantara yang beragam (bineka) secara mudah, dan tidak tertindas dengan hegemoni zaman, adalah menjadi bukti sejarah, memang sejak awal berdirinya pesantren telah melangkah dan berproses secara terbuka terhadap perbedaan dan keberagaman (kebinekaan). Penelitian disertasi yang cukup mencengangkan oleh Prof. Lukens-Bull (1997) dari Arizona State University (ASU) AS., telah melegitimasi pernyataan tersebut, bahwa kaum pesantren telah berhasil mengukir identitas baru. Mereka menolak dua bentuk taklid *ala* Kamal al-Taturk, dan bentuk penolakan Khumaini, terhadap segala sesuatu yang serba Barat dan modern; komunitas pesantren sadar dan peka terhadap globalisasi dan Mc-Donalisasi, tetapi tetap aktif dapat merespons globalisasi dengan *jihad* damai *ala* pendidikan pesantren.¹

¹ Masdar Farid Mas'udi, 'Mengenal Pemikiran Kitab Kuning', dalam *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*, M. Dawam Rahardjo (ed), (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1985), h. 218.

Sejarah tokoh sufi di atas —mulai dari sikap dan perilaku tokoh sufi dunia, dan diteruskan oleh para Wali Songo hingga kisah para kyai sufi Nusantara tersebut— menjadi bukti sejarah yang tak terbantahkan, bahwa sufisme telah memiliki peran signifikan dalam membangun peradaban di dunia, mengenalkan nilai-nilai keberagaman dan keberagaman di dunia. Dalam konteks Indonesia, nilai-nilai kebinekaan dan keberagaman di tanah air sedang diuji oleh hiruk-pikuknya situasi global yang saat ini sedang berjalan. Oleh karena itu, saat seperti ini sebenarnya ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh para sufi tersebut dapat dijadikan *entry point* dalam mengurai benang kusut kebinekaan di Indonesia. Nilai-nilai Islam yang mengajarkan tentang *rahmat* (saling mengasihi) dan ramah kepada siapapun, di manapun dan kapanpun oleh para sufi di atas, adalah model keberagaman yang patut dijadikan alternatif dalam pemecahan problem-problem disharmoni yang suatu saat bisa muncul di negeri ini. Model keberagaman *ala* sufi di atas kiranya sangat cocok untuk dikembangkan di Indonesia, di saat dunia dihadapkan pada tantangan geopolitik global semacam fenomena ISIS (*Islamic State of Iraq and Syria*) dan gerakan *Je Suis Charlie* sebagai respons atas teror terhadap majalah *Charlie Hebdo* di Paris beberapa waktu lalu, adalah menjadi contoh nyata terjadinya benturan ekstrimitas peradaban karena lemahnya etika interaksi dan penghargaan terhadap nilai kebinekaan dan kemanusiaan.² Di tambah lagi maraknya kelompok-kelompok radikal yang

² Baca Mohammad Nuh, 'Pengibar Bendera Rahmatan lil Alamin', *Jawa Pos*, Jumat, 30 Januari 2015.

berusaha merangsek ke segala segi kehidupan ummat manusia —termasuk ke Indonesia— seperti kelompok Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) dan *takfiri* lainnya, dengan pemahaman radikal, yang menegasikan kelompok lainya secara membabi buta.

Dengan demikian, kebinekaan di mata sufi, adalah sebuah keniscayaan (*sunnatullah*). Karena keadaan tersebut merupakan ketentuan (*taqdir*) Tuhan. Barang siapa yang berusaha untuk mengingkarinya, maka sebenarnya yang pantas baginya adalah julukan sebagai pengingkar terhadap *sunnatullah*. Banyak ayat al-Qur'an maupun Hadis Nabi SAW yang memberikan gambaran jelas mengenai kebinekaan ini, misalnya dalam al-Qur'an, surat al-Hujurat: 13, menyebutkan: '*Wahai manusia! Sungguh, Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan, kemudian Kami jadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sungguh, yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah ialah orang yang paling bertakwa. Sungguh, Allah Maha Mengetahui dan Maha Teliti*'

Para sufi memandang kebinekaan sebagai manifestasi dari citra diri Tuhan itu sendiri (*tajalliyat kamali Ilahiyyat*). Pandangan sufi sejalan dengan konsep dasar tauhid sebagai landasan etik, estetik, dan epistemnya. Tauhid mengajarkan tentang keberadaan Tuhan sebagai episentrum segala yang ada di muka bumi ini, sehingga keberagaman (kebinekaan) yang ada di muka bumi, merupakan pancaran dari Tuhan itu sendiri. Ide dasar dari tauhid adalah jika ditemukan berbagai bentuk yang beragam dan berbeda-beda, maka sejatin-

ya akan kembali kepada Yang Maha Satu tersebut. Pandangan inilah yang kemudian menjadikan Islam sebagai agama yang mengajarkan tentang universalisme. Dalam kaitan ini, banyak tokoh falsafah perennial Barat dan Timur seperti A. K. Comaraswamy, R. Guenon, F. Schuon, Seyyed Hossein Nasr, Titus Burckhard dan lain-lain, memandang tasawuf sebagai wakil Islam yang paling memenuhi syarat untuk dijadikan acuan dalam memahami universalisme.³

Dalam sejarahnya yang panjang Islam melalui ajaran tasawuf yang dipraktikkan oleh tokoh sufi senantiasa berada paling depan dalam menjembatani dialog dengan agama-agama dan kebudayaan lain. Menurut Sayyed Hosein Nasr, dalam pandangan sufi, agama yang berbeda-beda dipahami sebagai suatu sistem tatasurya di tempatnya masing-masing, dengan mataharinya masing-masing. Seorang Nabi atau pendiri agama tertentu, adalah matahari dalam sistem tatasuryanya, sedangkan Nabi-nabi yang lain dapat dipandang sebagai bintang-bintang yang bertaburan di langit dan hanya tampak di malam hari.⁴ Di antara bintang-bintang itu sebenarnya adalah matahari dalam sistem tatasurya yang lain. Dalam kaitan ini, Rumi memberikan ilustrasi yang apik: 'Keyakinan itu banyak, namun Iman hanya satu; wadah kepercayaan itu banyak, namun jiwa dari keper-

³ Lihat Syamsun Ni'am, 'Tasawuf; The Diversity (Kebhinnekaan) Link in Indonesia', dalam *Proceedings International Symposium on Religious Literature and Heritage 'Empowering Civilization through Religious Heritage 15-18 September 2015'*, (Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage Agency for Research, Development, and Training Ministry of Religious Affairs of The Republic of Indonesia, 2015), h. 831-844.

⁴ Lihat pada Seyyed Hossein Nasr (1980). *Living Sufism*. London-Boston-Sidney: George Allen& Unwin Ltd., 144.

cayaan-kepercayaan itu satu. Jiwa orang beriman utuh dan tunggal, karena itu ratusan kali banyaknya dibanding tubuhnya. Seperti cahaya matahari yang satu di langit; sinarnya ribuan kali dibanding halaman rumah yang disinari'.⁵

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa konsepsi kebinekaan yang dibangun sufi-sufi di atas sebenarnya bersumber dari ajaran tauhid. Pandangan ini memberikan pengertian bahwa keanekaragaman yang ada, baik agama, etnis, suku, ras, tradisi, dan lain-lain, tidak berarti berce-rai-berai atau banyak macam, yang kemudian membawa kepada kepentingan yang berbeda-beda, dan berujung kepada konflik (perpecahan). Akan tetapi kebinekaan yang ada ini, merupakan pancaran (*tajalli*) dari ciptaan Tuhan sesuai dengan kehendak-Nya, dan di kemudian hari akan kembali menyatu dengan-Nya. Oleh karena itu, pengelolaan terhadap kemajmukan (kebinekaan) yang ada semestinya harus dilakukan dengan baik demi terwujudnya harmoni kehidupan yang lebih baik sebagai manifestasi dari tujuan ditegakkan syari'at itu sendiri di muka bumi.

Sembilan tokoh sufi Nusantara dan pemikiran-pemikiran kebinekaannya yang telah disebutkan di atas adalah tokoh sufi yang memiliki pengaruh besar dalam pembentukan karakter ummat/bangsa, tidak hanya berpengaruh kepada kalangan santri di pesantren yang dipimpinnya semata, namun juga telah memberikan implikasi luas dalam kehidupan keberagamaan dan keberagaman (kebinekaan)

⁵ Hadi, Abdul WM. 'Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf', dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com/2010/12/14/kebhinekaan-agama-dalam-pandangan-abli-tasawuf>, diakses pada tanggal 24 Juni 2014.

masyarakat, bangsa dan Negara. Hal tersebut dapat dijumpai melalui prisma pemikiran yang dibangun dan diraktekan dalam kehidupan sehari-hari. Implikasi ini dapat dirasakan oleh seluruh lapisan masyarakat Nusantara dengan kokohnya persatuan dan kesatuan yang hingga kini tak tergoyahkan oleh apapun yang menerjangnya, di saat Indonesia dihadapkan pada berbagai ujian dan cobaan bahkan rongrongan atas kebinekaan yang selama ini menjadi pilar dalam kehidupan bermasyarakat berbangsa dan bernegara, sehingga NKRI, Pancasila, dan UUD 1945 tetap berada pada rel yang telah disepakati bersama oleh *founding fathers* (pendiri bangsa) ini —termasuk di dalamnya adalah para ulama sufi tersebut.

Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari sengaja penulis letakkan pada urutan pertama sebagai tokoh sufi Nusantara, karena Syekh Hasyim merupakan tokoh inspirator pertama dan utama dalam pembentukan Negara kebangsaan Indonesia bagi tokoh-tokoh sufi kontemporer berikutnya. Resolusi *jihad* yang diserukan Syekh Hasyim pada tanggal 22 oktober 1945, kemudian dikumandangkan oleh para pejuang Indonesia —khususnya arek-arek Suroboyo— pada waktu mengusir penjajah, merupakan peristiwa heroik yang tidak akan pernah dilupakan dalam sejarah kemerdekaan Indonesia dalam mengusir penjajah. Resolusi *jihad fi sabilillah* yang dikumandangkan oleh Syekh Hasyim bersama para pejuang dalam mengusir penjajah di Suroboyo dan sekitarnya, ternyata dapat menginspirasi bagi seluruh pejuang di seantero negeri dalam mengusir penjajah. Oleh karena itu,

seruan resolusi *jihad* Syekh Hasyim dicatat dalam sejarah perjuangan bangsa sebagai seruan yang memiliki implikasi mendasar dan mendalam dalam pembentukan sebuah Negara kesatuan. Bahkan ada yang mengatakan, tanpa resolusi *jihad* Syekh Hasyim, dimungkinkan bangsa Indonesia akan mengalami penjajahan lebih lama dari kaum kafir imperialis. Sebab resolusi *jihad* yang dikumandangkan tersebut membawa pengaruh laur biasa dalam memompa semangat *jihad* arek-arek Suroboyo kemudian diikuti oleh seluruh pejuang di seantero negeri Indonesia ini atas nama kepentingan agama dan negara.⁶

Tokoh sufi Nusantara selanjutnya adalah Syekh Ihsan Jampes Kediri. Syekh Ihsan tidak secara langsung terlibat di dalam gerakan organisasi keagamaan dan politik sebagaimana yang dilakukan Syekh Hasyim Asy'ari. Akan tetapi Syekh Ihsan lebih memilih gerakan kultural keagamaan yang dapat bersentuhan dan bersinggungan langsung dengan kalangan masyarakat bawah. Oleh karena itu, Syekh Ihsan juga dianggap sebagai pelopor penentangan terhadap penjajah (Belanda) pada saat itu. Syekh Ihsan juga dikenal tidak pernah ada kompromi terhadap penjajah jika kepentingannya adalah merugikan masyarakat banyak. Karya monumental Syekh Ihsan yang hingga kini memberikan pengaruh luas di masyarakat bahkan masih menjadi salah satu kitab kajian sufistik di Indonesia dan juga Timur Tengah (universitas al-Azhar, Kairo Mesir) adalah kitab '*Siraj al-Thalibin*' yang

⁶ Secara lebih khusus, tentang apresiasi pihak luar terhadap langkah Syekh Hasyim terhadap pembentukan Negara Kesatuan Republik Indonesia adalah sebagaimana yang dikisahkan oleh Muhammad Asad Syihab dalam bukunya '*Al-Allamah Muhammad Hasyim Asy'ari: Wadli'u Istiqlali Indonesia*', (Beirut: Dar al-Shadiq).

merupakan *syarah* dari kitab '*Minhaj al-'Abidin*' karya Imam al-Ghazali. Walaupun kitab tersebut adalah kitab tasawuf, yang berisi tentang panduan seorang hamba dalam kaitannya berhubungan dengan Tuhannya, namun kandungan pesan-pesan moral-etis di dalamnya telah menginspirasi semua manusia untuk senantiasa memiliki karakter yang baik dan bertanggungjawab. Sebab pada dasarnya setiap hamba (manusia) nantinya juga akan dimintai pertanggungjawaban di hadapan Sang Pencipta (Allah SWT),⁷ termasuk menyangkut tata pergaulan antar sesama dan lingkungannya.

Kyai Mukhtar Syafaat juga tokoh sufi Nunsantara yang memiliki kepiawaian dalam mengkomunikasikan berbagai kepentingan ummat, baik menyangkut soal keagamaan, sosial, politik, ekonomi, budaya, dan yang lainnya. Oleh karena itu, Kyai Mukhtar dikenal sebagai sosok ulama kharismatik yang sangat dekat dengan santri, keluarga, dan masyarakat dengan berbagai stratifikasi sosialnya. Tidak sedikit masyarakat yang datang hanya sekadar meminta doa restu, berkonsultasi, minta dinasehati, dan lain-lain. Kyai Mukhtar tidak pernah menolaknya, bahkan menerimanya dengan rasa suka-cita. Implikasi dari sikap dan praktek kehidupan yang ditunjukkan Kyai Mukhtar ini adalah bahwa kehidupan ini sebenarnya merupakan dinamika yang terus mengalami perubahan dari waktu ke waktu, tidak ada yang dapat menolak adanya perubahan itu. Oleh karena itu, hal ini menyiratkan tentang pentingnya saling berkomunikasi dan saling membantu satu sama lain tanpa harus dibatasi

⁷ Lihat Syekh Ihsan Jampes, *Siraj al-Thalibin I-II*, (Surabaya: al-Hidayah, Tt.).

oleh sekat-sekat perbedaan artifisial, apakah beda keyakinan, aliran/paham, suku, etnis, bahkan agama sekalipun. Dalam perspektif tasawuf, semua yang hidup di dunia ini adalah sama-sama makhluk Allah SWT dan seluruhnya akan kembali kepada-Nya.

K.H. Abdul Hamid Pasuruan dikenal sebagai ulama sufi yang memiliki kesahajaan dalam bersikap dan bertutur kata. Kyai Hamid tidak pernah menolak tamu-tamu yang datang/sowan kepadanya. Siapapun yang datang kepadanya dapat diterima secara lapang dada, walaupun dengan maksud yang beragam. Dalam konteks inilah Kyai Hamid sangat disegani oleh para ulama sezamannya dan oleh masyarakat pada umumnya. Paham kebinekaan yang dikembangkan oleh Kyai Hamid didasarkan kepada suatu prinsip, bahwa tidak boleh sedikitpun berperasangka jelek (*su'u al-dzan*) kepada siapapun baik kepada orang yang sudah dikenal maupun tidak dikenal. Sebab masing-masing orang memiliki kelebihan dan kekurangannya. Pandangan ini membawa implikasi tentang pentingnya menghargai dan menghormati setiap orang yang ada di sekitarnya.

Sedangkan K.H. Abdul Hamim Djazuli, yang biasa dipanggil dengan sebutan Gus Miek adalah seorang ulama sufi Kediri yang memiliki sikap dan perilaku *nyleneh* (unik). Keunikan tersebut dapat disaksikan melalui gerakan dakwahnya yang keluar masuk diskotik, gedung film, dan tempat-tempat keramaian/hiburan lainnya, bahkan Gus Miek juga dikenal sangat dekat dengan para pengusaha, sehingga Gus Miek dikenal dekat dengan para artis Ibukota dan pen-

gusaha. Julukan yang disematkan kepada Gus Miek sebagai kyai gaul tentu tidak dapat dihindarkan. Model dakwah yang dilakukan Gus Miek ini memang agak unik (*nyleneh*) dan hal tersebut dilakukannya bukan tanpa alasan, sebab dengan dakwah model demikian, maka lapangan dakwah tidak hanya ada pada masyarakat kalangan menengah ke bawah, namun juga kalangan artis, pengusaha, bahkan birokrat dan teknokrat sekalipun bisa mendapat sentuhan ajaran keagamaan, karena pada saat itu belum ada yang melakukan model dakwah seperti yang dilakukan Gus Miek ini. Implikasi dari model dakwah Gus Miek ini dapat dilihat pada saat ini, di mana tidak sedikit kalangan artis, pengusaha, dan birokrat yang juga membutuhkan nasehat dari para ustadz dan kyai, bahkan para ustadz dan kyai seringkali dijadikan konsultan dalam soal-soal keagamaan dan spiritual.⁸

Tokoh ulama sufi Nusantara berikutnya adalah K.H. Achmad Siddiq. Kyai Achmad dianggap sebagai ulama kontemporer NU (Nahdlatul Ulama) yang memiliki gagasan tentang pentingnya hubungan agama dan Negara, khususnya menyangkut penerimaan azas tunggal Pancasila. Kyai Achmad lah yang dapat meyakinkan seluruh warga NU untuk dapat menerima Pancasila sebagai azas berorganisasi, karena –menurut Kyai Achmad— sudah tidak ada lagi pertentangan antara Islam dan Pancasila. Demikian pula sebaliknya, tidak perlu ada yang dipertentangkan antar keduanya. Argumen tersebut disampaikan di saat warga

⁸ Kisah tentang model dakwah Gus Miek, dapat dilihat pada Akhyar Ruzandy, *K.H. Djazuli Utsman: Sang Blawong Pewaris Keluhuran*, (Kediri: PP. al-Ishlah, 2005).

bangsa Indonesia dihadapkan pada penerapan azas tunggal Pancasila oleh Orde Baru, sehingga muncul pendapat yang sangat beragam, antara yang setuju dan tidak setuju, bahkan ada yang beranggapan bahwa Pancasila adalah produk Barat dan bukan dari Islam, sehingga harus ditolak. Akan tetapi Kyai Achmad telah berhasil memberikan argumentasi apik dan rasional, sehingga pertama kali yang dapat menerima gagasan ini adalah NU, yang kemudian diikuti oleh seluruh komponen/kelompok-kelompok yang ada di Indonesia. Implikasi dari *ijtihad* kebinekaan Kyai Achmad ini hingga saat ini dapat dirasakan secara baik, khususnya menyangkut eksistensi Pancasila yang sudah cocok dengan keberagaman dan keberagaman umat Indonesia, sehingga Pancasila tetap menjadi dasar dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara ini semakin menemukan kemantapan dan kematangan.⁹

Gus Dur (K.H. Abdurrahman Wahid) dikenal sebagai bapak pluralis karena pemikiran dan gerakan pluralisme yang dibangun dan dikembangkannya. Pandangan Gus Dur tentang pluralisme dan kosmopolitanisme sudah dikenal di seantero negeri bahkan hingga luar negeri. Tidak sedikit karya biografi Gus Dur yang ditulis oleh para pengamat, pengkaji dan peneliti, baik di dalam negeri maupun luar negeri. Satu hal yang tidak bisa dilupakan tentang

⁹ Argumen Kyai Achmad Siddiq tentang penerimaan Pancasila sebagai azas tunggal dan tidak bertentangan dengan Islam, bahkan sejalan dengan Islam, dapat dilihat pada Achmad Siddiq, *Norma-norma Pancasila Menurut Pandangan Islam*, Makalah yang rencananya disampaikan pada acara seminar di Aceh pada tahun 1970-an. Lihat juga pada Munawar Fuad Noeh & Mastuki HS. (Ed.), *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*, (Jakarta: Logos, 1999).

pemikiran Gus Dur adalah pembelaannya terhadap kaum tertindas (*dhu'afa*). Gus Dur dalam konteks ini, tidak akan menolerir siapapun yang berbuat arogan dan anarkis terhadap kalangan yang lemah, keadilan adalah konsep dasarnya. Oleh karena itu, Gus Dur senantiasa membela kaum lemah di manapun dan hingga sampai kapanpun tanpa dibatasi oleh sekat-sekat etnis, golongan, kelompok, suku, aliran, bahkan agama sekalipun. Implikasi dari pemikiran Gus Dur ini membawa kepada pemahaman tentang pentingnya membangun toleransi dan hormat menghormati untuk memenuhi hak dan kewajiban sesuai dengan keyakinan dan kepercayaan agamanya masing-masing di tengah masyarakat yang bineka (beragam).¹⁰

K.H. Husein Ilyas Mojokerto dan K.H. Muhammad Sholeh Bahruddin Ngalah Pasuruan adalah dua ulama sufi kontemporer yang disebut terakhir dalam kajian ini, yang memiliki pandangan tidak jauh berbeda dengan para pendahulunya. Butir-butir pemikiran tasawuf kebinekaannya yang dianggap memiliki pengaruh besar dalam kehidupan umat adalah melalui pengajian kitab kuning yang diberikan pada setiap pengajian di pondok pesantren yang dipimpinnya. Jika Kyai Husein melalui pengajian rutin tafsir pada hari sabtu dan selasa setelah waktu dhuhur, kegiatan rutin istighatsah pada malam tanggal 17-san, juga melalui mimbar-mimbar ceramah keagamaannya, pesan-pesan moral tentang pembentukan karakter umat dapat dikemas dan disampaikan secara baik dan *istiqamah*. Sedangkan

¹⁰ Lihat kembali pada Abdurrahman Wahid, *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*, (Jakarta: The Wahid Institute, 2007).

Kyai Sholeh menanamkan paham kebinekaan perspektif tasawuf-Islam tidak hanya melalui kajian kitab kuning yang diajarkan di pesantren, namun juga melalui lembaga pendidikan formal yang dirintisnya –mulai dari tingkat dasar hingga tingkat perguruan tinggi (PT)— yang memiliki jargon ‘*the multicultural university*’.¹¹ Konsepsi dan praktek tasawuf yang dikembangkan pada dua pesantren ini secara langsung maupun tidak langsung akan membawa implikasi yang tidak kecil, karena ajaran dan praktek tasawuf ini akan dikembangkan oleh para santri dan jamaahnya dari waktu ke waktu, sehingga pembentukan karakter bangsa dapat terwujud dengan baik.

Implikasi yang ditimbulkan dari pemikiran tasawuf kebinekaan tokoh-tokoh sufi tersebut hingga sekarang ini dapat dirasakan oleh segenap ummat Indonesia, hal tersebut paling tidak dapat dilihat dari beberapa pertimbangan mendasar. *Pertama*, para ulama/kyai sufi di atas merupakan pengasuh bahkan pendiri dari setiap pesantren yang dipimpinnya. Tidak terhitung jumlah santri dan alumni yang telah berhasil dididiknya melalui pengajian dan pengkajian yang dijalankan. Di samping itu, budaya ‘*sami’na wa atha’na* (ikut dan taat) kepada kyai’ hingga saat ini menjadi jargon yang tidak bisa ditinggalkan oleh para santrinya — baik yang masih aktif menjadi santri di pondok pesantren maupun santri yang telah menjadi alumni pesantren. Hal ini terjadi seiring dengan sebuah keyakinan di pesantren,

¹¹ Baca M. Muntahibun Nafis, *Pesantren Pluralis: Peran Pesantren Ngalah dalam Mengembangkan Nilai-nilai Pluralisme di Tengah Masyarakat yang Multikultural*, (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2017).

bahwa jika budaya '*sami'na wa atha'na*' ini ditinggalkan atau diabaikan, maka akan membawa implikasi terhadap hilangnya keberkahan dan kemanfaatan ilmu yang didapat di pesantren. Hal inilah yang kemudian membawa pengaruh pada setiap apa saja yang diajarkan dan dipraktekkan oleh para kyainya harus diikuti dan ditaati. Dalam konteks ini, pemikiran dan praktek tasawuf kebinekaan yang dijalankan olehnya senantiasa diikuti dan menjadi pegangan oleh para santrinya di manapun dan hingga kapanpun.

Kedua, para tokoh/kyai sufi Nusantara tersebut di samping menjadi pemimpin pesantren yang dapat mengendalikan para santri dan alumninya, juga sekaligus bertindak sebagai tokoh ummat yang sangat dihormati. Keterlibatan para kyai sufi Nusantara dalam mempertahankan NKRI dan Pancasila tidak pernah surut sejengkal pun. Melalui pengajian kitab kuning di pesantren-pesantren, mimbar-mimbar pengajian, ceramah agama, diskusi, dan berbagai dakwah yang dilakukannya, telah memberikan pengaruh langsung dan signifikan terhadap keberlanjutan kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, hampir saja tidak ditemukan kyai pesantren yang tidak mendukung dan mempertahankan NKRI dan Pancasila. Sebab mereka sadar betul bahwa dengan mendistorsi atau menentang keberadaan NKRI dan Pancasila, sama saja dengan mengkhianati terhadap hasil *jihad* dan *ijtihad* para ulama/kyai pendahulunya. Hal demikian dianggap sebagai kejahatan baik dilihat dari perseptif sosial maupun perspektif agama.

Ketiga, pesona dan kepiawaian para tokoh sufi di atas merupakan kunci dari segalanya. Tidak dapat dinafikan bahwa figur para tokoh sufi adalah sosok yang santun dalam berbicara dan berkomunikasi, sejuk dan penuh simpatik dalam bersikap dan bertindak, tidak hanya kepada sesama umat Islam namun juga kepada kelompok lain bahkan kepada agama lain sekalipun, mereka senantiasa menunjukkan sikap dan tutur kata yang lemah lembut terhadap lawan bicara. Para kyai sebenarnya adalah yang dapat *ngemong* (membina) dan *ngopeni* (memelihara) ummat, karena mereka bersentuhan langsung dengan ummat dan berbagai kepentingannya. Pesona diri inilah yang kemudian menjadi *entry point* dalam berdakwah termasuk menyangkut dakwah kebinekaan yang disampaikan dalam setiap kesempatan, sehingga mudah diterima oleh khalayak dan selalu diikuti.

Keempat, *ijtihad* yang dilakukan oleh tokoh sufi Nusantara tidak hanya dilandasi oleh pengetahuan agama yang mendalam, namun juga didukung oleh pengetahuannya terhadap soal-soal keummatan dan kebangsaan. Satu hal yang tidak dapat ditinggalkan oleh para tokoh sufi tersebut dalam menuangkan gagasan-gagasannya sebelum menjadi sebuah keputusan bersama, ada satu langkah yang selalu dilaksanakan olehnya, yaitu senantiasa melakukan '*istikharah*', sebuah langkah spiritual dengan memohon petunjuk kepada Allah SWT dalam setiap gerakan dan langkahnya, sehingga apapun yang menjadi keputusan para tokoh sufi tersebut selalu didasarkan kepada petunjuk dan Ridha Allah SWT. Dalam konteks ini, tasawuf kebinekaan yang digagas

dan dikembangkan oleh tokoh sufi yang kemudian berimplikasi pada terbentuknya sebuah tatanan kebangsaan yang damai, adil, dan makmur di Indonesia ini bisa terwujud dengan baik.

Kelima, para tokoh sufi Nusantara kiranya paham betul, bahwa Indonesia didirikan atas kemajemukan (kebinekaan) yang tidak dapat dihindari, yang terdiri dari berbagai suku, agama, aliran, bahasa, ribuan pulau, dan lain sebagainya, dari Sabang hingga Merauke. Oleh karena itu, kebinekaan yang ada ini harus dapat dikelola dengan baik, sehingga tidak menimbulkan konflik di kemudian hari. Dalam mengelola kebinekaan tersebut diperlukan sebuah perangkat yang dapat mempertemukan bahkan mempersatukan antar berbagai perbedaan yang ada. Perangkat yang dianggap paling efektif dalam mengelola bangsa yang hingga saat ini dianggap paling cocok adalah idiologi Pancasila. Pancasila di dalam kajian-kajian terdahulu merupakan proses dan hasil penggalian dan penyerapan dari berbagai kultur sosial yang telah tumbuh dan berkembang sejak kakek-nenek moyang bangsa ini ada di Nusantara ini, sehingga Pancasila dipilih sebagai *way of life* bangsa Indonesia tidak mengada-ada, namun telah melalui proses yang sangat panjang, dan Pancasila inilah sebagai perangkat terbaik untuk mengelola bangsa Indonesia hingga saat ini.

B. Kesimpulan

Gambaran mengenai “**Tasawuf Kebinekaan di Nusantara**” kiranya telah dijelaskan secara tuntas pada Bab 2 hingga Bab 13. Akan tetapi untuk memudahkan pemaha-

man dari poin-poin penting yang didasarkan kepada fokus kajian, maka dalam kaitan ini penjelasan panjang tersebut akan disimplifikasi sesuai dengan tuntutan dan kebutuhan. Adapun poin-poin penting yang dapat didiskripsikan adalah sebagai berikut:

1. Secara genealogis, tasawuf kebinekaan yang dibangun dan dikembangkan oleh sufi Nusantara tidak dapat dilepaskan dari aspek mendasar suatu bangunan epistemologis keilmuan Islam, yaitu bangunan tauhid, syari'at, dan tasawuf. Ketiganya harus dijalankan secara bertanggung-jawab dan konsekuen, tidak boleh dipisah-pisahkan antara satu dengan lainnya. Oleh karena itu, setiap orang ketika sudah mengakui keber-Islamannya, maka ketiganya (tauhid-syari'at-tasawuf) juga harus melekat pada dirinya secara bersamaan. Mengingat ke sembilan tokoh sufi Nusantara tersebut adalah penganut, pengajar, dan pengamal tasawuf *Sunni* yang konsisten, maka bangunan tauhid, syari'at, dan tasawuf menjadi sesuatu yang paling urgen dalam ajaran dan praktek keberagamaan yang dijalankan. Konsepsi tasawuf kebinekaan ini secara geneologis juga telah diajarkan dan dipraktikkan oleh sufi-sufi sebelumnya.
2. Berdasarkan pada poin pertama, tasawuf kebinekaan yang diajarkan dan dipraktikkan oleh sembilan tokoh sufi Nusantara tersebut, pasti tidak akan keluar dari jalur tauhid-syari'at-tasawuf. Tasawuf kebinekaan yang dikonsepsikan oleh ke sembilan tokoh sufi Nusantara tersebut sebenarnya merupakan pengulangan dari aspek normatif ajaran,

namun mereka dapat mengemasnya secara apik dan piawai. Di sinilah muncul kontekstualisasi secara dinamis terhadap kemajemukan yang ada di Nusantara, sehingga apa yang dikonsepsikan, diajarkan, kemudian dipraktekan dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara memiliki kecocokan dan *in-context* dengan tradisi, sosio-kultur atau budaya masyarakat Indonesia. Hal ini dapat disaksikan melalui kisah perjalanan mereka ketika menghadapi berbagai kalangan dengan berbagai latar belakang yang berbeda dengan kepentingan yang tidak sama. Dengan demikian bangunan tasawuf kebinekaan yang digagas dan dikembangkan oleh sembilan tokoh sufi tersebut bukanlah hal yang mengada-ada, bahkan merupakan sebuah realitas keberagaman di tengah keberagaman ummat sebagai pengejawantahan dari pemahaman beragamnya terhadap teks-teks agama.

3. Implikasi yang dapat dirasakan dari konsepsi tasawuf kebinekaan yang digagas dan dikembangkan oleh sembilan tokoh sufi tersebut —saat ini— terasa sekali di saat Indonesia dihadapkan kepada disorientasi dalam pemahaman kebinekaan itu sendiri. Padahal dalam perspektif Islam, kebinekaan merupakan sebuah keniscayaan yang tidak dapat ditolak atau dihindari. Yang paling bijak adalah mengelola kebinekaan tersebut secara baik, sehingga harmonisasi dan stabilisasi dalam berbagai aspek dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa, dan bernegara dapat terlaksana dengan baik sesuai dengan cita-cita bersama. Implikasi berikutnya adalah menyangkut komit-

men tokoh sufi Nusantara tersebut dalam mengawal dan menjaga NKRI, UUD 1945, dan Bhinneka Tunggal Ika, melalui paham keagamaan yang diyakininya sebagai sebuah kebaikan dan kebenaran universal, sehingga tidak menafikan kebaikan dan kebenaran dari pihak lain. Apapun kebaikan dan kebenaran dari pihak lain, asalkan tidak bertentangan dengan aspek tauhid-syari'at-tasawuf tersebut, maka masih ditolerir. Pancasila dipilih oleh *founding fathers* sebagai *way of life* bangsa Indonesia adalah pilihan tepat bagi bangsa Indonesia yang plural dalam berbagai segi. Implikasi yang ditimbulkan dari *ijtihad* para tokoh sufi tersebut secara langsung maupun tidak langsung sangat terasa hingga saat ini, yaitu perlunya menjaga, melestarikan, dan mengamalkan ajaran-ajaran tasawuf kebinekaan dalam kehidupan sehari-hari.

C. Rekomendasi

Terkait dengan penulisan buku ini, kiranya ada beberapa hal yang perlu disampaikan sebagai bahan rekomendasi/saran penulis kepada beberapa pihak sebagai upaya tindak lanjut tentang pentingnya menjaga kebinekaan yang selama ini hidup dan tumbuh di tengah-tengah masyarakat yang plural dan multicultural di Indonesia.

1. Kepada instansi pemerintah: Pemerintah adalah pemegang kendali dari seluruh sistem ketatanegaraan dalam mengatur kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Oleh karena itu, dalam konteks pemeliharaan pilar kebinekaan ini pemerintah memiliki tanggungjawab lebih dibanding dengan instansi lain di luar pemerintah,

sebab perangkat lunak dan kerasnya telah dimiliki oleh pemerintah, mulai dari tingkat pusat hingga ke tingkat yang paling bawah. Paham kebinekaan harus disosialisasikan, diajarkan, dan dilaksanakan melalui perangkat yang ada secara bertanggungjawab, sebagai wujud akan kesetiannya terhadap NKRI dan Pancasila, agar tidak seperti yang pernah terjadi pada era Orde Baru, yang justru menggunakan Pancasila untuk kepentingan kekuasaan, yang mestinya hal tersebut tidak boleh dilaksanakan.

2. Kepada organisasi masyarakat: Organisasi masyarakat adalah elemen penting dalam kehidupan bermasyarakat, berbangsa dan bernegara. Dia sebenarnya yang dapat bersentuhan langsung dengan kepentingan masyarakat. Oleh karena itu, pilar kebinekaan juga menjadi tanggungjawabnya dalam rangka memberikan *asesment* kepada masyarakat untuk dapat diterapkan dalam kehidupan sehari-hari.
3. Kepada peneliti berikutnya: Peneliti sebagai bagian yang tak terpisahkan dari masyarakat dan bangsa Indonesia, juga memiliki tanggungjawab besar dalam penanaman nilai-nilai kebinekaan di tengah kehidupan yang plural dan multikultural ini. Peneliti adalah kaum kritis dan rasional, sehingga dengan kemampuannya dapat melihat, menyerap, mengkaji, dan merumuskan format kebinekaan yang selama ini belum sesuai untuk disesuaikan dengan konteks zamannya tanpa mencerabut akar nilai-nilai yang terkandung di dalam pilar kebinekaan. Dalam kaitan ini, peneliti memiliki tanggungjawab untuk

melakukan kajian dan penelitian lebih lanjut terhadap fenomena yang berkembang seiring dan sejalan dengan paham kebinekaan di Indonesia pada konteks global.

4. Kepada seluruh warga bangsa: Bagi seluruh elemen masyarakat, pelajar, mahasiswa dan seluruh warga bangsa hendaknya memiliki tanggungjawab sama dalam mengawal, melestarikan dan menjalankan nilai-nilai kebinekaan di Indonesia. Sebab dalam sejarahnya yang panjang, Indonesia dengan idiologi Pancasila telah berhasil mempertahankan segala macam gangguan, ancaman, dan rongrongan dari berbagai pihak. Paham kebinekaan yang selama ini menjadi pilar kebangsaan harus dijaga dengan baik agar tidak terdistorsi oleh kepentingan sesaat, apalagi adanya infiltrasi budaya dari luar yang tidak cocok dengan budaya asli Indonesia.
5. Kepada seluruh ummat Islam di Indonesia: Paham kebinekaan harus dipahami sebagai manifestasi dari keragaman yang diciptakan oleh Allah SWT, sehingga sudah menjadi *sunnatullah* yang tidak dapat dihilangkan atau dihindari. Oleh karena itu, kebinekaan ini tidaklah perlu dipertentangkan atau dihadapkan dengan ajaran Islam, sebab kebinekaan itu sendiri sejalan dengan prinsip-prinsip di dalam Islam, yaitu adanya saling menghargai, menghormati, dan bahkan mengapresiasi satu sama lain terhadap keragaman sebagai konsekuensi dari perintah Allah SWT untuk selalu berkompetisi secara sehat dalam meraih cita-cita ideal sebagai hamba Allah yang adil, makmur dan sejahtera di dunia dan akhirat.

BIBLIOGRAFI



- Aceh, Aboe Bakar. 1957. *Sejarah Hidup K.H. A. Wahid Hasyim dan Karangan Tersiar*. Jakarta: Panitia Buku Peringatan Almarhum K.H. A. Wahid Hasyim.
- Adnan, Basit. 1982. *Kemelut di NU: Antara Kyai dan Politisi*. Solo: CV. Mayasari.
- Ahmad, Hamid. 2001. *Uswatun Hasanah: Biografi Keteladanan Kiai Hamid*. Pasuruan: Yayasan Ma'had as-Salafiyah.
- Ahmad, Munawar. 2010. *Ijtihad Politik Gus Dur: Analisis Wacana Kritis*. Yogyakarta: LKiS.
- Ali, 'Abdullah Yusuf. 1991. *The Meaning of The Holy Qur'an*. Brentwood, Maryland, U.S.A: Amana Corporation.
- Ali, Muhammad Makinudin. "Gus Miek dan Perdebatan Dzikir al-Ghafilin". Dalam *Ilmu Usuluddin*, Volume 2, No. 1, Januari 2014.
- Ali, Yunasril. 1987. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Ali, Yunasril. 2012. *Sufisme dan Pluralisme: Memahami Hakikat Agama dan Relasi Agama-Agama*. Jakarta: PT. Elex Media Komputindo.
- Anam, Fariz Khoirul. "Islam Nusantara dalam Perspektif Mabadi' Asyrah". Dalam *Proceeding Seminar Nasional Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*.

Malang: Pusat Pengembangan Kehidupan Beragama (P2KB) Lembaga Pengembangan Pendidikan dan Pembelajaran (LP3), 13 Pebruari 2016.

- Al-Aqqad, Abbas Mahmud. 1954. *Al-Islam fi al-Qarn al-'Isy-rin: Hadlirihi wa Mustaqbalih*. Kairo: Dar al-Kutub al-Haditsah.
- Asmani, Jamal Ma'mur. "Percikan Pemikiran Sang 'Maestro' Pesantren", dalam <http://www.nu.or.id/>, diakses tanggal 10 September 2018.
- 'Aun, Faisal Badr. 1983. *Al-Tasawwuf al-Islami al-Tariq wa al-Rijal*. Kairo: Maktab Sa'id Ra'fat.
- Azizy, Qodri A. 2005. "Orientasi Teoritis", dalam Alef The-ria Wasim et. al. (ed.). *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*. Yogyakarta & Sema-rang: Oasis Publisher.
- Azra, Azyumardi. 1998. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, Cet. IV.
- Badawi, 'Abd ar-Rahman. 1975. *Tarikh at-Tasawwuf al-Isla-mi*. Kuwait: Wikalat al-Mathbu'ah, 1975.
- Bahri, Media Zainul. 2010. *Tasawuf Mendamaikan Dunia*. Jakarta: Erlangga.
- Baisuni, Ibrahim. 1969. *Nasy'atut al-Tashawwuf al-Islami*. Mesir: Dar al-Ma'arif.
- Al-Barsany, Noer Iskandar. 2001. *Tasawuf, Tarekat dan Para Sufi*. Jakarta: Srigunting, 2001.
- Barton, Greg. 2010. *Biografi Gus Dur: The Authorized Bio-graphy of Abdurrahman Wahid*. Yogyakarta: LKiS. Cet. IX.

- “Begini 5 Cara Mbah Kiai Syafa’at Menanamkan Kecintaan Ilmu kepada Keluarga dan Para Santrinya”, dalam <http://www.datdut.com/mbah-kiai-syafaat/>, diakses tanggal 3 oktober 2018
- “Bhinneka Tunggal Ika”, dari Wikipedia Bahasa Indonesia, Ensiklopedia Bebas, dalam http://id.wikipedia.org/wiki/Bhinneka_Tunggal_Ika, diakses tanggal 29 Februari 2016.
- “Biografi Gus Dur”, dalam <http://www.gusdur.net/id/biografi/>, diakses tanggal 18 Oktober 2018.
- “Biografi K.H. Mukhtar Syafa’at”, dalam <http://nahdlatul Ulama.id/blog/2016/08/01/biografi-kh-mukhtar-syafaat/>, diakses tanggal 3 Oktober 2018.
- Bisri, A. Mustofa. 1994. “Pengantar dari Penerjemah”, dalam Muhammad Asad Syihab, *Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asyari: Perintis Kemerdekaan Indonesia*. Alih Bahasa: K.H.A. Mustofa Bisri. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera & Titian Ilahi Press.
- Bisri, KH. A. Musthofa. 2005. *Fikih Keseharian Gus Mus*. Surabaya: Khalista.
- Boisard, Marcel A. 1980. *Humanisme dalam Islam*. Terj. M. Rasyidi. Jakarta: Bulan Bintang.
- Bruinessen, Martin van. 1996. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung, Mizan, Cet. IV.
- Chittik, William C. 2008. *Sufism: A Beginner’s Guide*. Oxford: Oneworld, 2008.
- Damami, M. dkk. 1993. “H. A. Mukti Ali: Ketaatan, Kesalehan dan Kecendekiaan”. Dalam Abdurrahman (et.

- al.). *Agama dan Masyarakat*. Yogyakarta: IAIN Sunan Kalijaga Press.
- Damami, Mohammad. 2000. *Tasawuf Positif dalam Pemikiran HAMKA*. Yogyakarta: Fajar Pustaka.
- Dhofier, Zamakhsyari. 1982. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES.
- Dhofier, Zamakhsyari. 2009. "K.H. Hasyim Asy'ari: Penggalang Islam Tradisional". Dalam Yanto Bashri & Retno Suffatni (ed.). *Sejarah Tokoh Bangsa*. Yogyakarta: LKiS. Cet. II.
- Ghallab, Muhammad. Tt. *Al-Tasawwuf al-Muqaran*. Kairo, Mesir: Maktabah Nahdliyyah.
- Ghazali, Abdul Moqsith. 2015. "Metodologi Islam Nusantara". Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.) *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Al-Ghazali, al-Imam. 1988. *Kitab al-Arba'in fi Ushul ad-Din*. Beirut: Dar al-Jil.
- Al-Ghazali, al-Imam. Tt. *Ihya' Ulum ad-Din Jilid III-IV*. Surabaya: al-Hidayah.
- Gibb, H.A.R. 1961. *Shorter Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E.J.Brill.
- Hadi, Abdul WM. "Kebhinekaan Beragama dalam Perspektif Tasawuf", dalam <http://ahmadsamantho.wordpress.com/2010/12/14/kebhinekaan-agama-dalam-pandangan-abli-tasawuf/>, diunggah pada tanggal 24 Juni 2014.
- Hadi, Murtadho. 2008. *Jejak Spiritual Kiai Jampes*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, Cet. II.

- Haeri, Syaikh Fadhlalla. 1993. *The Elements of Sufism*. USA: Element, Inc.
- Hamim, Thoha. 2001. "Islam dan Hubungan Antar Umat Beragama" dalam *FORMA*. Surabaya: Majalah Mahasiswa Fak. Ushuluddin IAIN Sunan Ampel. Edisi XXVI.
- Hamka. 1986. *Tasawuf; Perkembangan dan Pemurniannya*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Hanafi, Yusuf. "Kata Pengantar" dalam *Proceeding Seminar Nasional Islam Nusantara: Meneguhkan Moderatisme dan Mengikis Ekstrimisme dalam Kehidupan Beragama*. Malang: Pusat Pengembangan Kehidupan Beragama (P2KB) Lembaga Pengembangan Pendidikan dan Pembelajaran (LP3). 13 Pebruari 2016.
- Haqiqi, Muhammad al-Fitra. 2014. *50 Ulama' Agung Nusantara: Potret Keteladanan & Ketokohan bagi Umat dan Bangsa Seri 1-2*. Jombang: Darul Hikmah.
- Harian *Kompas*, 4 Januari 2010.
- Harian *Republika*, 31 Desember 2009.
- Hasanah, Uswatun. 2016. "Pembinaan Karakter dalam Ajaran Jalan Terabas K.H. Hamim Tohari Jazuli (Gus Miek) (Sebuah Analisis Pendidikan Karakter)". *Tesis*. Banjarmasin: Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin.
- Hilal, Ibrahim. 1979. *Al-Tashawwuf al-Islamiy bain ad-Din wa al-Falsafah*. Kairo: Dar al-Nahdhah al-'Arabiyah.
- Hilmi, Masdar. 2016. *Jalan Demokrasi Kita: Etika Politik, Rasionalitas, dan Kesalehan Publik*. Malang: Intrans Publishing.

- Hilmi, Musthafa. 1982. *Ibn Taymiyah wa at-Tashawwuf*. Iskandariyyah: Dar al-Da'wah.
- Hitti, Philip K. 1973. *History of the Arabs*. London: Macmillan Ltd.
- Hodgson, M.G.S. 1974. *The Venture of Islam II*. Chicago: Universty of Chicago Press.
- Hoeve, PT. Ikhtiar Baru Van. 1993. *Ensiklopedi Islam V*. Jakarta: PT. Ikhtiar Baru Van Hoeve.
- Huda, Afton Ilman. Tt. *Biografi Mbah Siddiq*. Jember: Pondok Pesantren al-Fattah.
- Huges, Thomas Patrick. 1982. *Dictionary of Islam*. New Delhi: Cosmo Publication.
- Ibad, Muhammad Nurul. 2007. *Perjalanan dan Ajaran Gus Miek*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren.
- Ibad, Muhammad Nurul. "Perjalanan dan Ajaran Gus Miek", dalam *www.nu.or.id.*, diakses tanggal 8 Oktober 2018.
- Ihsan, Syekh al-Jampasi. Tt. *Sharh Mandzumat Irshad al-Ikhwani li Bayani Shurb al-Qahwah wa al-Dukhan*. Kadiri: Yatlub fi al-Ma'had al-Ihsan al-Jampasi al-Kadiri.
- Ihsan, Syekh Jampes. Tt. *Siraj al-Thalibin I-II*. Surabaya: al-Hidayah.
- Al-Irbili, Muhammad Amin al-Kurdi. Tt. *Tanwir al-Qulub fi Mu'amalat 'Allam al-Ghuyub*. Indonesia-Singapura-Jedah: al-Haramain.
- Jamil, M. Muhsin. 2005. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik; Tafsir Sosial Sufi Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.

- Al-Jurjani. 1988. *Al-Ta'rifat*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah.
- “K.H. Husein Ilyas Mojokerto, Kiai Penuh Karomah yang dekat Keluarga Gus Dur”, dalam <http://www.wartaislami.com/2017/07>, diakses tanggal 11 September 2017.
- Al-Kalabadzi, Abu Bakar Muhammad bin Ishaq. 1993. *Al-Ta'arruf li Madzhabi ahl at-Tasawwuf*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Kamal, Zainun dkk. 2004. *Fiqh Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation.
- “Karamah Mbah Kiai Syafa'at, Ulama Karismatik Banyuwangi, Pendiri Pesantren Darussalam Blokagung”, dalam <http://www.datdut.com/mbah-syafaat/>, diakses tanggal 05 Oktober 2018.
- “KH. Husein Ilyas Mojokerto, Kiai Penuh Karomah yang dekat Keluarga Gus Dur”, dalam <http://www.wartaislami.com/2017/07>. Diakses tanggal 11 September 2017.
- Khaldun, Ibn. Tt. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr.
- Khazam, Anwar Fuad Abi. 1993. *Mu'jam al-Mustalahat al-Shufiyah*. Beirut: Maktabah Lubnan, Cet. 1.
- Khuluq, Lathiful. 2000. *Fajar Kebangunan Ulama: Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: LKiS. Cet. I.
- Kitab “Shahih wa Dla'if Jami' ash-Shaghir” dalam *Maktabat asy-Syamilah*, bab 3055, juz 12.

Kompas, 15 Januari 2016.

“Kyai Achmad”. Dalam *AULA: Risalah NU*. Surabaya: PWNNU Jatim, Pebruari 1991, No. 02, Tahun XIII.

Maarif, Ahmad Syafii. 2009. *Islam dalam Bingkai Keindonesiaan dan Kemanusiaan: Sebuah Refleksi Sejarah*. Bandung: Mizan bekerjasama dengan Maarif Institute.

Madjid, Nurcholish. 1985. “Pesantren dan Tasawuf”. Dalam M. dawam Rahardjo, (ed.) *Pesantren dan Pembangunan*. Jakarta: LP3ES.

Madjid, Nurcholish. 1994. *Khazanah Intelektual Islam*. Jakarta: Bulan Bintang. Cet. III.

Madjid, Nurcholish. 1995. “Pluralisme Agama di Indonesia” dalam *Ulumul Qur’an*, IV (3), h. 62-68.

Madjid, Nurcholish. 2000. *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*. Jakarta: Paramadina.

Madjid, Nurcholish. 2015. “Islam Indonesia Menatap Masa Depan: Aktualisasi Ajaran Ahlussunnah Waljama’ah”. Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.), *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.

Mahfudh, MA. Sahal. 1994. *Nuansa Fikih Sosial*. Yogyakarta: LKiS.

Martin Van Bruinessen. 1999. *NU: Tradisi, Relasi-relasi Kuasa dan Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS. Cet. III..

Mas’ud, Abdurrahman. 2006. *Dari Haramain ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Nusantara*. Jakarta: Kencana Prenada.

- Mas'udi, Masdar Farid. 1985. "Mengenal Pemikiran Kitab Kuning", dalam *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*. M. Dawam Rahardjo (ed). Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).
- Masyharuddin. 2001. "Ibn Taimiyah dan Pembaruan Tasawuf". Simuh dkk. *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar dan Semarang: IAIN Walisongo Press.
- "Mengenal K.H. Achmad Siddiq", dalam *Zaman*, 2 Pebruari 1985, h. 43.
- Miftahuddin. 2017. *KH. Hasyim Asy'ari (Membangun, Membela, dan Menegakkan Indonesia)*. Bandung: Marja.
- Misrawi, Zuhairi. 2010. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas.
- Moleong, Lexy J. 2000. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Muhaya, Abdul. 2001. "Peranan Tasawuf dalam Menanggulangi Krisis". Dalam Simuh dkk. *Tasawuf dan Krisis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Muhibudin, Muhammad. "Jalan Menuju Tuhan dalam Pemikiran Kiai Jawa (Telaah Ajaran Gus Miek)". Dalam *Episteme*, Vol. 9, No. 2, Desember 2014.
- Mulkhan, Abdul Munir. 2000. *Syekh Siti Jenar: Pergumulan Islam Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Bentang Budaya.
- Mulyati, Sri. 2006. *Tasawuf Nusantara: Ringkasan Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana Prenada Media.
- Muslim, al-Imam. Tt. *Shahih Muslim bi Syarh an-Nawawi I*. Kairo: al-Maktabah al-Mishriyah.

- Muzhar, M. Atha'. 1998. *Pendekatan Studi Islam dalam Teori dan Metode*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Nafis, M. Muntahibun. 2017. *Pesantren Pluralis: Peran Pesantren Ngalah dalam Mengembangkan Nilai-nilai Pluralisme di Tengah Masyarakat yang Multikultural*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani.
- Nahid, Abu dan Kerabat AULA. 1992. *Pemikiran K.H. Achmad Siddiq tentang: Aqidah, Syari'ah dan Tasawuf, Khittah NU 1926, Hubungan Agama dan Pancasila, Negara RI Bentuk Final, Watak Sosial Ahlussunnah, Seni dan Agama*. Surabaya: Yayasan majalah AULA Jawa Timur.
- Nasr, Seyyed Hossein. 1980. *Living Sufism*. London-Boston-Sidney: George Allen& Unwin Ltd.
- Nasution, Harun. 1979. *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya II*. Jakarta: UI Press.
- Nasution, Harun. 1992. *Falsafah dan Mistisisme Dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Nazwar, Akhria. 1983. *Syekh Ahmad Khatib: Ilmuan Islam di Permulaan Abad ini*. Jakarta: Pustaka Panjimas.
- Ni'am, Syamsun & Anin Nurhayati. "Pemikiran Kebangsaan K.H. Achmad Siddiq dan Implikasinya dalam Memantapkan Ideologi Pancasila sebagai Dasar Negara di Indonesia". Dalam *Akademika*, Vol. 23, No. 02 Juli-Desember (2018).
- Ni'am, Syamsun. "Merawat Keberagaman di Balik Perdebatan Kopi dan Rokok (Kajian atas Kitab *Irsyad al-Ikhwani li Bayani Syurb al-Qahwah wa al-Dukhan*

- K.H. Ihsan Jampes Kediri)”. Dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 13, No. 2, 2015.
- Ni'am, Syamsun. 1996. “Kontribusi K.H. Husaini Ilyas dalam Pengajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren Nurul Hikmah Sasap Sooko Mojokerto”. *Skripsi*. Tulungagung: IAIN Sunan Ampel Tulungagung.
- Ni'am, Syamsun. 2009. *The Wisdom of K.H. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf*. Jakarta: Erlangga.
- Ni'am, Syamsun. 2014. *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media.
- Ni'am, Syamsun. 2015. “Tasawuf; The Diversity (Kebhinekaan) Link in Indonesia”, *Proceedings Inernational Symposium on Religious Literature and Heritage “Empowering Civilization through Religious Heritage”*, (Jakarta: Center for Research and Development of Religious Literature and Heritage Agency for Research, Development, and Training Ministry of Religious Affairs of The Republic of Indonesia, 15-18 September 2015).
- Nicholson, R.A. 1969. *Fi al-Tashawwuf al-Islami wa Tarikh-ih*, diterjemahkan ke Arab oleh Abu al-'Ala 'Afifi. Kairo: Lajnat at-Ta'lif wa at-Tarjamah wa an-Nasyr.
- Nicholson, R.A. 1975. *The Mystics of Islam*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Noeh, Munawar Fuad dan Mastuki HS. (Ed.). 1999. *Menghidupkan Ruh Pemikiran K.H. Achmad Siddiq*. Jakarta: Logos. Cet. I.
- Noer, Deliar. 1996. *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES. Cet. 8

- Nuh, Mohammad. “Pengibar Bendera Rahmatan lil Alamin”, *Jawa Pos*, Jumat, 30 Januari 2015.
- Nurshomad, Muhammad. 1999. “Inti Tasawuf dalam Kitab al-Hikam”. *Induk Hikmah (al-Hikam) Hidup dalam Kehadiran Ilahi: Inti Keberagamaan dan Kesufian*, (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, Seri KKA ke-151 Tahun XIV.
- “Pemikiran K.H. Hasyim Asy’ari”, dalam <http://udhiexz.wordpress.com/2009/05/12/pemikiran-k-h-hasyim-asyari>, diakses tanggal 18 September 2018.
- Qomar, Mujamil. 2002. *NU “Liberal”: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan.
- Qomar, Mujamil. 2012. *Fajar Baru Islam Indonesia? Kajian Komprehensif atas Arah Sejarah dan Dinamika Intelektual Islam Nusantara*. Bandung: Mizan.
- Al-Qusyairi, Imam an-Naisaburi. Tt. *Al-Risalat al-Qusyairiyyah fi ‘Ilm at-Ta’awwuf*. Ditahqiq oleh Ma’ruf Zuraif dan ‘Ali ‘Abd al-Hamid Balthaji. Dar al-Khair.
- Rahardjo, M. Dawam (ed). 1985. *Pergulatan Pesantren: Membangun dari Bawah*. Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M).
- Raharema, Naufal Rasendriya Apta. “Tasawuf”. Dalam (<http://naufal.nrar.net/2008/05/tasawuf.html>).
- Rahmawati, Erik Sabti dan M. Hatta Satria. “Implementasi Toleransi Beragama di Pondok Pesantren Darut Taqwa Pasuruan”. Dalam *De Jure: Jurnal Syariah dan Hukum*, Volume 6, Nomor 1, Juni 2014.
- Raziq, Mushthafa ‘Abd. Tt. Ahmad asy-Syintawani, Ibrahim Khursyir dan ‘Abd al-Hamid Yunus. *Da’irat al-Ma’arif al-Islamiyyah*. Jilid 5. Tp.

- Rifai, Muhammad. 2009. *K.H. Hasyim Asy'ari: Biografi Singkat 1871-1947*. Yogyakarta: Garasi.
- Ruzandy, Akhyar. 2005. *K.H. Djazuli Utsman: Sang Blawong Pewaris Keluhuran*. Kediri: PP. al-Ishlah.
- Sahidin, Ahmad. "Tasawuf, Langkah Menuju Kebahagiaan Ruhani", dalam *www.media.isnet.org*. Diambil pada 20 November 2012.
- Salam, Solichin. 1962. *KH. Hasyim Asy'ari, Ulama Besar Indonesia*. Jakarta: Depot Pengajaran Muhammadiyah.
- Salim, Hairus HS. dan Ridwan Fakla AS. 1995. "K.H. Achmad Siddiq: Pemikiran Keagamaan dan Kenegaraannya". Dalam Humaidy Abdussami dan Ridwan Fakla AS. (Ed.), *Biografi 5 Ra'is 'Am Nahdlatul Ulama: K.H. Hasyim Asy'ari, K.H. Wahab Hasbullah, K.H. Bisri Syansuri, K.H. Ali Ma'shum, dan K.H. Achmad Siddiq*. Yogyakarta: LTN-NU-Pustaka Pelajar.
- Schimmel, Annemarie. 1975. *Mystical Dimensions of Islam*. Amerika: The University of North Carolina Press.
- "Selamat Jalan Cucu Joko Tingkir", dalam *Berita Buana*, 24 Januari 1991.
- Septiawadi. 2013. *Tafsir Sufistik Said al-Hawwa dalam al-Asas fi al-Tafsir*. Jakarta: Puslitbang Lektur dan Khazanah Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama.
- Shah, Idries. 2000. *The Sufis*, Terj. M. Hiadayatullah & Roudlon. *Mahkota Sufi: Menembus Dunia Ekstra Dimensi*. Surabaya: Risalah Gusti.
- Shihab, Alwi. 2001. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, Cet. I.

- Shihab, Muhammad Asad. 1994. *Al-Allamah Muhammad Hasyim Asy'ari: Wadli'u Istiqlali Indonesi (Hadratussyaikh Muhammad Hasyim Asy'ari: Perintis Kemerdekaan Indonesia)*. Alih Bahasa: K.H.A. Mustofa Bisri. Yogyakarta: Kurnia Kalam Sejahtera & Titian Ilahi Press.
- Siddiq, Achmad. "Hanya Pribadi Berkualitas yang Mampu Mewujudkan Jam'iyah Berkualitas: Pidato Ra'is 'Am PBNU". Dalam *AULA*. Surabaya: PWNu Jatim, No. 06, Agustus 1989.
- Siddiq, Achmad. "Khutbah Iftitah Ra'is 'Am PBNU". Dalam *AULA*. Surabaya: PWNu Jatim. No. 10, Desember 1987.
- Siddiq, Achmad. 1977. *Fungsi Tasawuf: Ruhul Ibadah, Tahdzibul Akhlaq, dan Taqarrub Ilallah*. Surabaya: PWNu Jatim.
- Siddiq, Achmad. 1980. *Khittah Nahdliyyah*. Surabaya: Balai Buku.
- Siddiq, Achmad. *Sejarah Ringkas Lahirnya Aurad "Dzikir al-Ghafilin"*, disampaikan pada tanggal 25 Oktober 1986 dalam acara pertemuan rutin khusus keluarga Bani Siddiq pada setiap malam Minggu Manis.
- Siddiq, Achmad. Tt. "Kumpulan Makalah K.H. Ahmad Siddiq". Copian LAKPESDAM NU Jakarta.
- Simuh. 1996. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: P.T. Raja Grafindo Persada.
- Siradj, Said Agil. 2006. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan.

- Siradj, Said Agil. 2014. *Islam Sumber Inspirasi Budaya Nusantara Menuju Masyarakat Mutamaddin*. Jakarta: LTN NU.
- Sirry, Mun'im A. (ed.). 2004. *Fiqih Lintas Agama: Membangun Masyarakat Inklusif-Pluralis*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina Bekerjasama dengan The Asia Foundation.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1964. *The Meaning and End of Religion*. New York: The New American Libray of the World Leterature.
- Soebahar, Abdul Halim. 2001. "Arsitek Pemikiran Islam Indonesia (Catatan Biografi K.H. Achmad Siddiq)" dalam *Penelitian*. Jember.
- Solihin, M. 2001. *Sejarah dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia*. Bandung: Pustaka Setia, Cet. I.
- Solikhudin, M. Anang. "Praktik Pemikiran Inklusif-Sosial KH. M. Sholeh Bahrudin Ngalah sebagai Manifestasi Pendidikan Multikultural Pesantren". Dalam *Dirasat: Jurnal Manajemen & Pendidikan Islam*, Volume 2, Nomor 1, Desember 2016.
- Stace, W.T. 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: Mac-Millan.
- Suara Pembaruan*, 28 Desember 1987.
- Suhrawardi. 1359 H. *Awarif al-Ma'arif*. Kairo: al-Maktabah al 'Alamiyah.
- Sunyoto Agus. "Resolusi Jihad NU dan Perang Empat Hari di Surabaya", dalam *www.nu.or.id*, diakses tanggal 18 Agustus 2018.

- Sunyoto, Agus. 2016. *Atlas Wali Songo: Buku Pertama yang Mengungkap Wali Songo Sebagai Fakta Sejarah*. Jakarta: Pustaka IIMaN dan LESBUMI PBNU.
- Suprayogo, Imam dan Tobroni. 2001. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Suseno, Franz Magnis. 2004. "Kerukunan Beragama dalam Keragaman Agama: Kasus di Indonesia". Dalam Alef Theria Wasim et.all. *Harmoni Kehidupan Beragama: Problem, Praktik & Pendidikan*. Yogyakarta & Semarang: Proceeding Konferensi Regional International Assosiation for the History of Religious.
- Suseno, Franz Magnis. 2006. "The Challenge of Pluralism", dalam Kamaruddin Amin et al. (ed.). *Quo Vadis Islamic Studies in Indonesia (Current Trends and Future Challenges)*. Jakarta: Direktorat pendidikan Tinggi Islam Departemen Agama RI. Kerjasama dengan Program Pascasarjana UIN Alauddin Makasar.
- Syamsuddin, Din. 2015. "NKRI: Negara Perjanjian dan Persaksian". Dalam Akhmad Sahal dan Munawir Aziz (ed.). *Islam Nusantara: Dari Ushul Fiqh hingga Paham Kebangsaan*. Bandung: Mizan.
- Al-Taftazani, Abu al-Wafa' al-Ghunaimi. 1983. *Madkhal ila at-Ta'awwuf al-Islami*. Kairo: Dar ats-Tsaqafah li an-Nasyr wa at-Tauzi'.
- Thoha, Zainal Arifin. 2003. "Kenylenehan Gus Miek dan Budaya Semaan Qur'an". Dalam *Runtuhnya Singgasana Kiai (NU, Pesantren dan Kekuasaan: Pencarian tak Kunjung Usai)*. Yogyakarta: Kutub.

- Al-Thusi, Abu Nasr al-Sarraj. Tt. *Al-Luma'*. Mesir: Dar al-Kutub al-Haditsah.
- “Timur Tengah, Kawasan Paling Berbahaya”. Dalam *Kompas*, Senin, 29 Pebruai 2016.
- Al-Tirmidzi, al-Hakim. Tt. *Bayan al-Farq bain ash-Shadr wa al-Qalb wa al-Fuad wa al-Lubb*. Kairo: Maktabat al-Kulliyat al-Azhariyah.
- Umam, Saiful. 2009. “K.H. A. Wahid Hasyim: Muslim Demokrat Peletak Fondasi Departemen Agama”. Dalam Yanto Bashri & Retno Suffatni (ed.). *Sejarah Tokoh Bangsa*. Yogyakarta: LKiS. Cet. II.
- Valiudin, Mir. 1987. *Tasawuf dalam al-Qur'an*, Terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Wahid, Abdurrahman Wahid. 2007. *Islam Kosmopolitan: Nilai-nilai Indonesia & Transformasi Kebudayaan*. Jakarta: The Wahid Institute.
- Wahid, Abdurrahman. 1999. *Tuhan Tak Perlu Dibela*. Yogyakarta: LKiS.
- Wahid, Abdurrahman, “Negara Berideologi Satu, Bukan Dua”, dalam Buku *Islamku, Islam Anda, Islam Kita: Agama Masyarakat Negara Demokrasi*, Jakarta: The Wahid Institute, 2006.
- Wahid, Abdurrahman, “Pancasila sebagai ideologi dalam kaitannya dengan kehidupan Beragama dan Berkepercayaan terhadap Tuhan Yang Maha Esa”, *Makalah seminar* yang dilaksanakan oleh kelompok studi Pengembangan Pemikiran Pancasila dan UUD 1945 BP-7 Pusat pada tanggal 24-26 Oktober 1989 di Jakarta. Dibukukan Oetojo Oesman dan Alfian

(penyunting), *Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa dan Bernegara*, Jakarta: BP-7 Pusat, 1991, Cet. 2.

Wahid, Abdurrahman, "Islam: Punyakah Konsep Kenegaraan?", dalam Shaleh Isre (ed.) *Tuhan Tidak Perlu Dibela*, Yogyakarta: LkiS, 2000.

Wahid, Abdurrahman, "Kata Pengantar" dalam Einar Martahan Sitompul, *NU dan Pancasila*, Jakarta: Sinar Harapan, 1989.

Wahid, Abdurrahman, "Musuh dalam Selimut", dalam Abdurrahman Wahid (ed.), *Ilusi Negara Islam*, Jakarta: The Wahid Institut & Ma'arif Institut, 2009.

Wahid, Wawan Gunawan Abd. et.all. (Ed.). 2015. *Fikih Kebinekaan: Pandangan Islam Indonesia tentang Umat, Kewargaan, dan Kepemimpinan Non-Muslim*. Bandung: Mizan.

TENTANG PENULIS

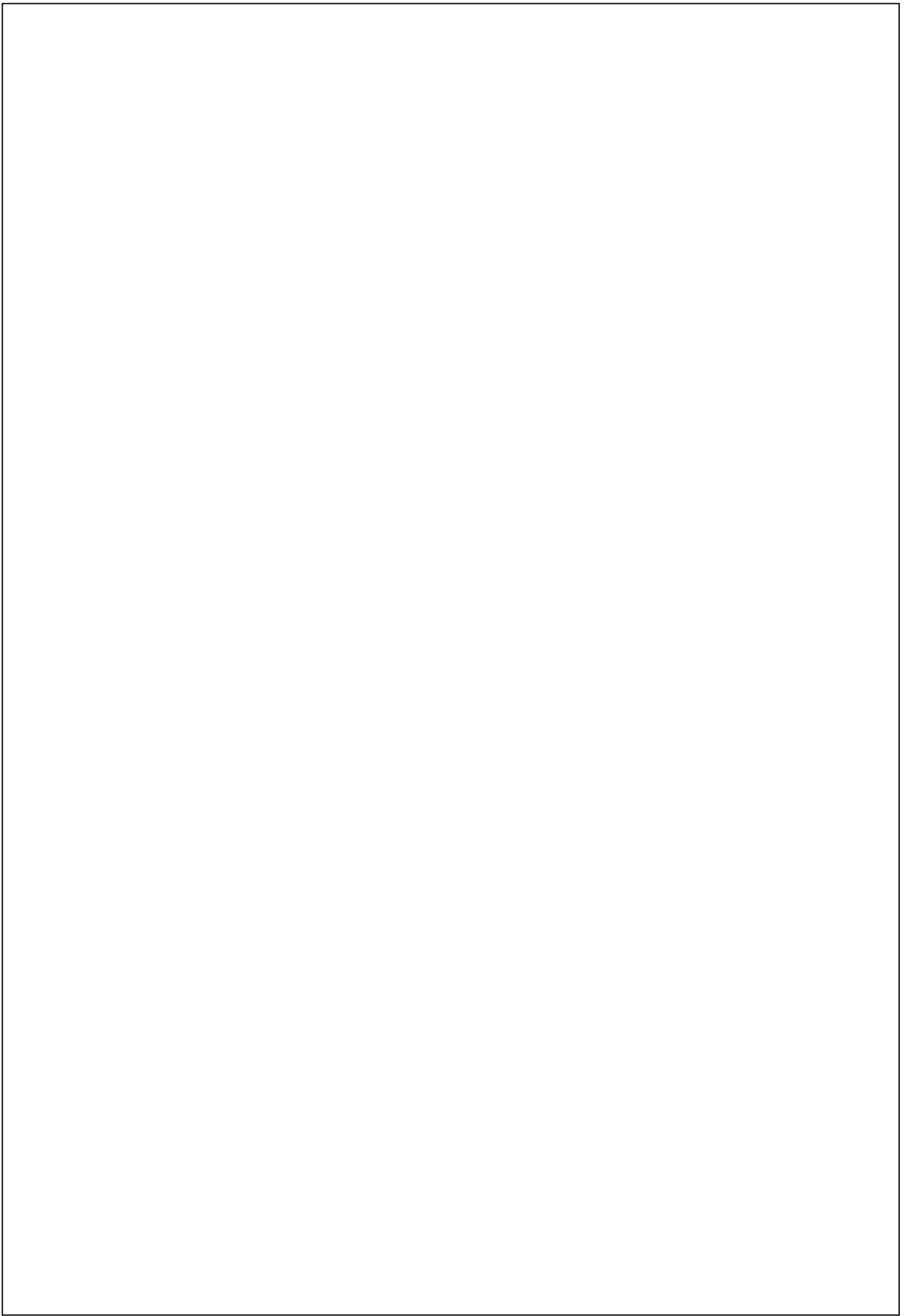


SYAMSUN N'AM lahir di Lamongan, Jawa Timur, 14 Pebruari 1973, anak kedua dari lima ber-saudara dari pasangan H. Syamsuddin (*Allahu yarhambu*) dan Hj. Sumiyati. Pendidikan formalnya dimulai dari Madrasah Ibtidaiyah (MI) Tarbiyatul Athfal di Belud Sarirejo, Mojosari, Mantup, Lamongan (lulus tahun 1986). Kemudian melanjutkan studi di MTsN Mojokerto (1989), MAN Tambak Beras, Jombang (lulus tahun 1992), IAIN Sunan Ampel di Tulungagung (lulus tahun 1996), Program Pascasarjana (S-2) IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta (lulus tahun 1999), dan menyelesaikan studi S-3 di Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta (lulus tahun 2006). Pernah mengikuti program *Short Course* dalam dialog antar-agama di Takhta Suci (Vatikan) Roma (2000), *Short Course* pengembangan *Islamic Studies* di University of Melbourne Australia (2009), Pendamping akademik pada acara workshop penguatan mutu akademik bagi mahasiswa pascasarjana (S2) STAIN Jember di Sultan Idris University Malaysia dan di Singapura (2011), dan *short course Academic Recharging for Islamic Higher Education* (ARFI) di Turki (2012). Kini sebagai dosen tetap pada UIN Sayyid Ali Rahmatullah Tulungagung per-Juli 2015, yang sebelumnya pada STAIN

Jember sejak tahun 2000. Dia juga pernah nyantri di Pondok Pesantren Miftahul Ulum dan Nurul Hikmah, Sooko, Mojokerto (1989), Bahrul Ulum Tambak Beras, Jombang (1992), Pesulukan Tarekat Agung (PETA) Tulungagung (1996).

Di antara karya-karyanya adalah: (1) *Cinta Ilahi Perspektif Rabi'ah al-Adawiyah dan Jalaluddin Rumi*, diterbitkan Risalah Gusti, Surabaya (2001), (2) *Muslim dan Kristiani: Musuh ataukah Saudara* (Terjemahan), diterbitkan oleh Target Press Surabaya (2003), (3) *Islam Agama Teroris?: Bantahan Pakar Muslim terhadap Propaganda Barat* (Terjemahan), diterbitkan Arkola Press Surabaya (2005), (3) Penulis buku PAI-SMA, diterbitkan oleh Aneka Ilmu Semarang (2004); (4) *Arah Baru Studi Islam*, diterbitkan Galang Press dan CSS Jember (2008); (5) *Studi Islam di Perguruan Tinggi*, diterbitkan oleh Khalista Surabaya bekerjasama dengan STAIN Jember Press (2010); (6) Kontributor buku *Pemikiran Madzhab Mangli*, diterbitkan STAIN Jember Press bekerjasama dengan ar-Ruzz Media Yogyakarta (2008); (7) *The Wisdom of KH. Achmad Siddiq; Membumikan Tasawuf*, diterbitkan Erlangga Press Jakarta (2009); (8) *Pengantar Studi Islam*, diterbitkan STAIN Press Jember (2010); (9) *Wasiyat Tarekat Hadratus Syekh Hasyim Asy'ari*, diterbitkan ar-Ruzz Media Yogyakarta (2011); (10) *Wajah Keberagaman Nusantara*, diterbitkan STAIN Press Jember; (11) *Tasawuf Studies: Pengantar Belajar Tasawuf*, diterbitkan ar-Ruzz Media Yogyakarta (2014); (12) *Pancasila Vis a vis Islam* (Tim), diterbitkan Kurnia Kalam Semesta (2018); (13) *Belajar dari Buah*

Kedondong, Duren dan Pisang, Edulitera Pres (2021); (14) *Jangan Abaikan Do'a Orang Tua*, Akademia Pustaka (2020); (15) *Kultum Ramadhan di Tengah Covid-19*, Edulitera Press (2021); (16) *Teologi Islam dalam Putaran Zaman yang Terus Berubah* (Editor) (2022), dan banyak menulis di majalah-majalah kampus dan umum, juga di jurnal-jurnal penelitian baik jurnal ISSN, terakreditasi, dan jurnal Internasional bereputasi (terindeks Scopus) dan lainnya. Saat ini aktif sebagai Tim Asesor Badan Akreditasi Nasional Perguruan Tinggi (BAN-PT) (2008-sekarang), Asesor LAMDIK (Lembaga Akreditasi Mandiri Kependidikan) sejak tahun 2022, Evaluator dan Asesor PSM (Pendidikan Sistem Mu'adalah), PDF (Pendidikan Diniyah Formal), dan Ma'had Aly Direktorat Pondok Pesantren Kemenag RI, Evaluator Pendirian Perguruan Tinggi Keagamaan Islam (PTKI) Diktis Kemenag RI, juga menjadi Evaluator Pendirian Program Studi Keagamaan Islam di Diktis Kemenag RI, serta aktif di berbagai aktivitas sosial lainnya, seperti: Ketua Infokom Majelis Ulama Islam (MUI) Kabupaten Tulungagung (2021-2026), Ketua Majelis Pembina Cabang Pergerakan Mahasiswa Islam Indonesia (Mabin PMII) Cabang Tulungagung (2021-2022); jga Dewan Pakar Ikatan Alumni Pondok Pesantren Bahrul Ulum (IKABU/2022-2027). Untuk korespondensi bisa berhubungan dengan penulis melalui e-mail: niamstainjbr@gmail.com niamiainta@yahoo.com; Alamat rumah: Perum Pondok Pinang Asri C-5/6 Plosokandang Tulungagung. Hp. 08123198735, 085731285573 (WA).



Buku ini layak dibaca untuk menyingkap kontribusi sufi Nusantara terhadap realitas kebinekaan di Indonesia. Para sufi Nusantara melalui hikmah dan ilmunya yang mendalam telah terbukti dalam mengejawantahkan bahwa hakekat kebinekaan adalah sunnatullah yang harus diterima dengan ikhlas tanpa harus dipertentangkan. **__Prof. Dr. Isom Yusqi, MA, Pakar Hadis.**

Pandangan para tokoh sufi yang disebutkan penulis dalam buku ini dapat menjadi inspirasi dalam membangun peradaban masyarakat Indonesia yang plural dan multikultural. Buku *Tasawuf Kebinekaan* ini layak dibaca sebagai referensi penting untuk memahami keragaman praktek keberagamaan kita. **__Prof. Dr. Oman Fathurrahman, Guru Besar Filologi Islam pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta.**

Tasawuf Kebinekaan di Nusantara yang ditulis Prof. Dr. Syamsun Ni'am, M.Ag merupakan satu khazanah di antara sekian khazanah yang ada di Nusantara. Pandangan genuine yang didasarkan pada sikap spiritualitas yang tinggi dari para tokoh sufi tersebut dapat menjadi instrumen penting dalam penyelesaian problem-problem yang muncul akibat arus modernitas yang sedemikian dahsyat. Buku ini layak dibaca oleh siapa pun sebagai referensi yang sangat berharga. **__Prof. Dr. Ali Mas'ud Kholqillah, MA, Guru Besar Akhlak-Tasawuf Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya.**

Merungkai dan mengkedepankan tasawuf kebinekaan yang inklusif berangkat dari kesadaran bahwa tradisi yang tercerah yang kita punyai ini bisa menjadi salah satu pendekatan untuk menyanggah keberagamaan yang otoritarian, sangar, eksklusif, malah bernafsu ekstremis. Buku ini adalah harapan dan penegasan bahwa tradisi tasawuf kita yang membumi dan humanis bisa menjadi salah satu keyakinan yang dapat memecahkan kemelut kekosongan, keangkuhan, dan kebiadaban yang berlangsung kini. **__Dr. Azhar Ibrahim, Jabatan Pengajian Melayu Nasional University of Singapore.**

Al-Jabiri memasukkan tasawuf dalam kategori *'irfani* (esoterik). Hal itu meniscayakan bahwa dalam tasawuf menempatkan aspek rasionalitas (*burhani*) dan teks (*bayani*), terkalahkan oleh penggunaan rasa (*feeling/dzauq*) dan insting keagamaan. Oleh karena itu, jika muncul gagasan tasawuf kebinekaan dari para sufi Nusantara oleh penulis buku ini, merupakan hasil kreatif dari sudut pandang epistemologi *'irfani*. Dalam kajian Perguruan Tinggi Keagamaan (PTKI) di Nusantara, buku ini patut mendapat apresiasi dalam pengembangan salah satu metode penelitian interdisipliner. **__Dr. Mahrus Elmawa, MA., Peneliti dan Pegiat Kajian Sosial Intelektual Muslim Nusantara.**



+6281227475754
Bildung
@sahabatbildung
bildungpustakautama@gmail.com
www.penerbitbildung.com

ISBN 978-623-8091-26-3



TASAWUF KEBINEKAAN DI NUSANTARA

ORIGINALITY REPORT

8%

SIMILARITY INDEX

9%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

1%

STUDENT PAPERS

MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

1%

★ laluhaidirali3.wordpress.com

Internet Source

Exclude quotes On

Exclude matches < 1%

Exclude bibliography On