

**GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM
ASY'ARI : STUDI ANALISIS HISTORIS**

TESIS

Tesis Ini Diajukan Sebagai Salah Satu Syarat Mendapatkan Gelar Magister
Humaniora (M. Hum) Bidang Sejarah Kebudayaan Islam Konsentrasi Islam
Nusantara



Disusun Oleh:

**Fahmi Alaudin
2301010008**

**PROGRAM STUDI MAGISTER SEJARAH PERADABAN
ISLAM
FAKULTAS ISLAM NUSANTARA
UNIVERSITAS NAHDLATUL ULAMA INDONESIA
(UNUSIA) JAKARTA
1447/2025**

PERNYATAAN ORISIALITAS

Saya yang bertanda tangan dibawah ini:

Nama : Fahmi Alaudin

NIM : 2301010008

Tempat/Tgl. Lahir : Bandung, 28 Oktober 1999

Menyatakan bahwa Tesis dengan Judul “**Genealogi Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy’ari: Studi Analisis Histori**” adalah hasil karya asli penulis, bukan hasil plagiasi, kecuali kutipan-kutipan disebutkan sumbernya atau atas petunjuk pada pembimbing. Jika dikemudian hari pernyataan ini terbukti tidak benar, maka sepenuhnya akan menjadi tanggung jawab penulis dan bersedia gelar akademik dibatalkan sesuai dengan peraturan.

Jakarta, 16 Juli 2025



Fahmi Alaudin
NIM. 2301010008

PERSETUJUAN PEMBIMBING AKADEMIK

Tesis dengan judul “GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM ASY’ARI : STUDI ANALISIS HISTORIS” yang disusun oleh Fahmi Alaudin Nomor Induk Mahasiswa 231010008 telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan ke Sidang Munaqosah

Jakarta, 12 Juli
2025
Pembimbing
Akademik,



Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis dengan judul “GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM ASY’ARI : STUDI ANALISIS HISTORIS” yang disusun oleh Fahmi Alaudin Nomor Induk Mahasiswa 231010008 telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan ke Sidang Munaqosah

Jakarta, 12 Juli
2025
Pembimbing
Akademik,




Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag

LEMBAR PENGESAHAN

Tesis dengan judul "Genealogi Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari: Studi Analisis Histori" oleh Fahmi Alaudin dengan NIM 2301010008 telah diujikan pada sidang Munaqasyah tertutup Program Studi Magister Fakultas Islam Nusantara Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia pada tanggal 14 Juni 2025 dan direvisi sesuai saran tim penguji. Maka tesis tersebut telah diterima sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Magister Humaniora (M.Hum).

Jakarta, 11 Juli 2025

Dekan,



Dr. Ahmad Suaedy, MA.Hum

TIM PENGUJI:

1. Dr. Siti Nabilah, S.Sos.I, M.Pd

(Ketua Sidang)



(.....)

Tgl. 11-07-2025

2. Dr. Ahmad Ginanjar Sya'ban, M.Ag

(Penguji 1)



(.....)

Tgl. 12-07-2025

3. Dr. Ali M. Abdillah, MA

(Penguji 2)

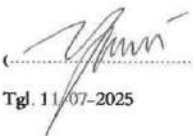


(.....)

Tgl. 10-07-2025

4. Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag

(Pembimbing 1 dan 2)



(.....)

Tgl. 11-07-2025

PEDOMAN TRANSLITERASI

ARAB		LATIN	
Konsonan	Nama	Konsonan	Nama
ا	Alif	A	Aa
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ts	Es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	H	Ha (dengan garis di bawah)
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Z	Zet
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Sh	Es dan Ha
ض	Dad	Dh	De dan Ha
ط	Ta	Th	Te dan Ha
ظ	Za	Zh	Zet dan Ha
ع	Ain	'	Koma terbalik (di atas)
غ	Ghain	Gh	Ge dan Ha
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ya

ABSTRAK

Fahmi Alaudin

“Genealogi Pemikiran Sufisme Kh. Hasyim Asy’ari : Studi Analisis Historis”

Penelitian ini bertujuan untuk menelusuri sanad keilmuan sufisme KH. Hasyim Asy’ari, menganalisis corak pemikiran tasawufnya, serta mengidentifikasi afiliasi tarekat yang dianutnya. Dengan menggunakan pendekatan kualitatif dan metode deskriptif-analitik, penelitian ini menggabungkan studi pustaka yang mendalam dengan telaah lapangan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa KH. Hasyim Asy’ari memiliki sanad keilmuan tasawuf yang kuat, bersambung kepada para ulama besar dari Nusantara dan Timur Tengah, seperti Syaikhona Kholil Bangkalan, Syaikh Mahfudz al-Tarmasi, Syaikh Nawawi al-Bantani, dan Syaikh ‘Abd al-Shakur Surabaya. Jalur spiritual para guru beliau menunjukkan afiliasi kuat dengan Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, sehingga secara sanad spiritual dan intelektual, KH. Hasyim Asy’ari mewarisi ajaran tasawuf dari tradisi tersebut yang telah mengakar dalam lingkungan ulama Nusantara dan menjadi fondasi utama dalam pengembangan Nahdlatul Ulama. Penelitian ini juga mengkaji pandangan kritis KH. Hasyim Asy’ari terhadap praktik tarekat, khususnya dalam konteks Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Meskipun berasal dari lingkungan tarekat dan memiliki sanad keilmuan yang kuat, KH. Hasyim tidak secara formal berbaiat dalam tarekat tertentu dan lebih menekankan pengajaran ilmu agama sebagai bentuk pengamalan spiritual. Ia dikenal sebagai tokoh tasawuf yang rasional, moderat, dan sangat menekankan keselarasan antara tasawuf dan syariat. Dalam kitab *al-Durar al-Muntatsirah fi Masa’il al-Tis’a ‘Asharah*, KH. Hasyim mengkritik keras pengkultusan terhadap mursyid, klaim kewalian yang tidak berdasar, serta penyimpangan dalam praktik peringatan haul. Ia menetapkan delapan syarat tarekat yang sah, menekankan pentingnya ilmu syariat, keikhlasan, dan akhlak mulia. Kritiknya terhadap praktik tarekat di Jombang dan perdebatan dengan tokoh tarekat lainnya menunjukkan upaya menjaga kemurnian tasawuf agar tetap berpijak pada Al-Qur’an, Sunnah, dan prinsip-prinsip syariat. Sikap tegas ini mencerminkan komitmen KH. Hasyim dalam meluruskan arah spiritual umat dan menolak segala bentuk bid’ah serta penyimpangan dalam ajaran Islam.

Kata Kunci: Genealogi, Sufisme, KH. Hasyim Asy’ari

KATA PENGANTAR

Segala puji dan syukur tersanjung hanya bagi Allah Swt. Yang dengan taufiq-Nya penulisan tesis berjudul “GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM ASY’ARI : STUDI ANALISIS HISTORIS” ini dapat terselesaikan. Demikian juga, shalawat serta salam semoga selalu tercurahkan kepada Nabi Muhammad Saw. keluarga, sahabat dan pengikutnya hingga akhir zaman. Terelesainya penulisan tesis ini, tentu masih terdapat banyak kekurangan dan kesalahan. Segala kesalahan tersebut adalah bukti keterbatasan penulis di dalam melakukan penelitian ini. Penelitian ini juga tak luput dari keterlibatan beberapa pihak yang memberikan kontribusi dalam terselesainya penulisan ini, baik itu berupa motivasi, bantuan pikiran, material dan moral serta spiritual. Untuk itu ucapan terimakasih sedalam-dalamnya penulis sampaikan kepada:

1. Bapak Dr. Ali M. Abdillah, MA selaku Kaprodi Magister SPI Unusia Jakarta (Jazakumullah ahsan al-jaza’).
2. Bapak Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag selaku pembimbing Akademik sekaligus Pembimbing Tesis yang telah banyak membantu, membimbing dan mengarahkan penulisan tesis ini. (Jazahumullah ahsan al-jaza’ wa-nafa’ana bi-‘ulâmihim fi al-darayn).
3. Segenap dosen Pascasarjana Unusia Jakarta, khususnya dosen-dosen di bidang Sejarah Peradaban Islam Konsentrasi Islam Nusantara yang telah banyak berbagi ilmu kepada penulis, sehingga penulis mendapatkan setetes air dari samudera ilmu pengetahuan. (Jazahumullâh wa-nafa’ana bi-‘ulamihim). Kedua orangtua penulis yang selalu memberi motivasi, bimbingan, serta kasih sayang, dan senantiasa mendo’akan penulis untuk mencapai kesuksesan di masa depan. (Allahumma irhamhuma kama rabbayani ṣaghira, wa-thawwil ‘umûrahuma fi tha’atik).
4. Keluarga Pondok Pesantren TebuIreng (Gus Fahmi, kyai Mustaqim, Kyai Musta’in, Gus Anang, kyai Taufik) yang telah banyak memberikan pelajaran serta dukungan. (Jazahumullah ahsan al-jaza’ wa-nafa’ana bi-‘ulâmihim fi al-darayn).
5. Segenap keluarga besar Moragister Unusia, mahasiswa PPMNU, dan teman-teman CSSMoRA Mahad Aly Jombang, (Jazahumullah Ahsan al-Jaza’).

Jakarta, 16 Juli 2025



Fahmi Alaudin

Daftar Isi

PERNYATAAN ORISIALITAS	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING AKADEMIK.....	iii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR.....	viii
BAB I : PENDAHULUAN	12
A. Latar Belakang	12
B. Rumusan Masalah.....	14
C. Tujuan Penelitian	14
D. Manfaat Penelitian	14
E. Kajian Pustaka	15
F. Metodologi Penelitian.....	19
G. Sistematika Penulisan	24
BAB II : KERANGKA TEORI	26
A. Teori Genealogi.....	26
1. Pengertian Genealogi	26
2. Genealogi menurut Foucault dan Nietzsche.....	27
3. Pengaruh Nietzsche terhadap pemikiran Michel Foucault.....	32
4. Genealogi Moral menurut Foucault dan Nietzsche	34
B. Teori Sufisme	41
1. Pengertian Sufisme.....	41
2. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan Tasawuf.....	44
3. Sejarah perkembangan Tasawuf Di Nusantara.....	53
BAB III : BIOGRAFI KH. HASYIM ASY'ARI.....	79
A. Sejarah Kehidupan KH. Hasyim Asy'ari.....	79

C. Jaringan Keilmuan Tasawuf dan Tarekat Melalui Guru-Guru KH. Hasyim Asy'ari	84
1. Syekh Ahmad Khatib Sambas	84
2. Kyai Saleh Darat	85
3. Sayyid Abu Bakar bin Muhammad Syatha' Ad-Damyathi	86
4. Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan	87
5. Syaikh Mahfudz at-Tarmasi	89
6. Syaikh Nawawi al-Bantani	90
7. KH. Muhammad Khalil Bangkalan	91
D. Pemikiran-Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari	94
1. Pemikiran dalam Bidang Pendidikan	94
2. Pemikiran dalam Bidang Keagamaan	94
3. Pemikiran dalam Bidang Teologi	94
4. Pemikiran dalam Bidang Tarekat	94
E. Karya-Karya KH. Hasyim Asy'ari	95
BAB IV : GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM ASY'ARI ..	98
A. Sanad Keilmuan Sufisme KH Hasyim Asy'ari	98
1. Syaikhona Kholil Bangkalan	98
2. Syaikh Mahfudz at-Tarmasi	100
3. Syaikh Nawawi Al-Bantani	102
4. Syaikh 'Abd al-Shakur Surabaya	103
B. Corak Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari	104
1. Sufisme Sunni KH. Hasyim Asy'ari	104
2. Konsep Tasawuf dan Tarekat KH. Hasyim Asy'ari dalam Kitab Risalah Fi Al-Tasawwuf	106
3. Bentuk-Bentuk Riyadah Dalam Konsep Tasawuf KH. Hasyim Asy'ari ..	109
C. Tarekat KH. Hasyim Asy'ari	119
1. Pengertian Tarekat	119
2. Instrumen Tarekat	120
3. Sejarah Munculnya Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Jombang	

4. Tarekat Menurut Pandangan KH. Hasyim Asy'ari	131
BAB V : PENUTUP	152
A. Kesimpulan	152
B. Saran	156
LAMPIRAN	168

BAB I : PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Dalam sejarah perkembangan pemikiran dan gerakan baik yang bersifat individual, kelompok, aliran, maupun golongan tidak ada satu pun yang muncul secara tiba-tiba tanpa dipengaruhi oleh konteks waktu, tempat, atau pemikiran orang lain. Hal ini juga berlaku bagi KH. Hasyim Asy'ari. Dalam perjalanan intelektual dan aktivitas sufistiknya, ia turut dipengaruhi oleh pemikiran tokoh-tokoh terdahulu yang berperan sebagai pembimbing spiritualnya. Mengutip istilah Zamakhsyari Dhofier, para kyai senantiasa terhubung dalam sebuah *intellectual chain*.¹ Dalam kebiasaan pondok pesantren, ikatan pewarisan ilmu dikenal oleh sebutan *sanad*. Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari menuangkan pandangannya mengenai tasawuf dalam dua karyanya, yaitu *Al-Durar al-Muntatsirah fi al-Masa'il at-Tis' 'Asyarah* (Mutiar-mutiar Tercecer tentang Sembilan Belas Masalah) dan *Al-Tibyan fi an-Nahi 'an Muqatha'at al-Arham wa al-Aqarib wa al-Akhawan* (Penjelasan tentang Larangan Memutuskan Hubungan dengan Kerabat dan Sahabat), yang ditulis pada tahun 1360 H. Dalam kitab *Al-Durar*, beliau secara cermat menegaskan bahwa syarat menjadi seorang murid dalam dunia tasawuf sangat ketat, dan tuntutan tersebut bahkan lebih berat bagi mereka yang berperan sebagai guru spiritual (mursyid). Pandangan ini berbeda dengan sikap Kiai Ramli dari Peterongan (Jombang), yang justru terlalu mengagungkan mursyidnya, KH. Khalil dari Bangkalan.²

Berdasarkan pandangan Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari, penyebab utama terjadinya penyelewengan dalam tuntunan tasawuf berasal dari para sufi itu sendiri, yang cenderung melebih-lebihkan penghormatan terhadap para pendahulu dan guru mereka. Oleh karena itu, beliau menganjurkan agar para pengikut sufi bersikap wajar dan moderat terhadap guru spiritual mereka, serta menghindari sikap pemujaan yang kerap muncul dalam sebagian kalangan sufi. Meski menolak beberapa praktik tasawuf tertentu, Hadratussyaikh tetap mengakui adanya nilai-nilai positif dalam ajaran sufi. Misalnya, aspek moralitas dalam tasawuf dinilai sangat bermanfaat untuk membentuk akhlak yang baik. Selain itu, beliau juga menghargai sikap ketakwaan dan kesederhanaan yang menjadi ciri khas kehidupan para sufi.³ Pemikiran tasawuf KH. Hasyim Asy'ari

¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3SES, 1986), h. 79.

² Rijal Mumazziq Z Lathiful Khuluq and Ali Usman Hamzah Sahal, *Ikhtisar Biografi Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari 1871-1947* (Jakarta Pusat: LTN NU Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, 2023), h. 54.

³ Lathiful Khuluq and Hamzah Sahal, h. 56.

berupaya untuk membina dan mengevaluasi akhlak orang-orang muslim secara menyeluruh. Beragam gagasan yang beliau sampaikan merupakan pengulangan dan penguatan prinsip-prinsip tasawuf yang telah dirumuskan oleh al-Ghazali. Mengutip pandangan Abu al-Hasan al-Syadzili, pendiri Tarekat Syadziliyah, KH. Hasyim Asy'ari menyebutkan 4 syarat utama bagi orang yang ingin dikatakan sebagai penganut tarekat, yaitu: 1) menjauhi pemerintah yang enggan menegakkan kesetaraan, 2) menghargai orang-orang yang betul-betul mencari kegembiraan akhirat, 3) membantu kaum miskin, dan 4) rutin menunaikan salat berjamaah.⁴

Pemikiran sufistik KH. Hasyim Asy'ari tetap berada dalam kerangka ajaran Islam yang ortodoks dan sangat berbeda dari corak tasawuf yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh Nusantara seperti Hamzah Fansuri, Abdul Rauf as-Singkili, dan Syamsuddin as-Sumatrani pada abad ke-13 M. Menurut Fazlur Rahman, bentuk tasawuf murni ini mulai berkembang setelah munculnya gerakan pembaruan neo-sufi yang berpusat di Mekkah dan Madinah pada akhir abad ke-19 M. Gerakan ini bertujuan memurnikan tasawuf dari unsur asketisme ekstrem dan spekulasi metafisik, dan menggantinya dengan pedoman Islam yang murni. KH. Hasyim Asy'ari menerima dan mengadopsi pembaruan ini saat menuntut ilmu di wilayah Hijaz pada akhir abad ke-19.⁵

KH. Hasyim Asy'ari membangun pemikiran tasawufnya di atas dasar pedoman sufi Islam yang murni, sebagaimana dirumuskan serta dipraktikkan melalui tokoh-tokoh besar seperti imam Al-Ghazali serta imam Junaid Al-Baghdadi. Pandangannya ini berlainan dengan kaum Kontemporer Muslim, yang umumnya menentang seluruh bentuk implementasi tasawuf karena dipandang melenceng terhadap ajaran Islam yang murni, menciptakan bid'ah dalam ibadah, serta bahkan berpotensi mengarah pada kemusyrikan. Di sisi lain, kalangan Muslim tradisional masih menerima sebagian bentuk persaudaraan sufi selama tetap berada dalam koridor ajaran Islam, sehingga membolehkan beberapa praktik tasawuf.⁶ Persaudaraan sufi yang masih dianggap sah ini diakomodasi secara resmi didalam formasi Nahdlatul Ulama melalui badan otonom bernama *At-Tariqat al-Mu'tabarah al-Nahdliyah*, yakni wadah bagi tarekat-tarekat sufi yang dianggap lurus, yang sebagian besar berasal dari tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Berdasarkan pandangan Martin van Bruinessen, sebagian besar pondok pesantren di Jawa sudah sangat lawas menumbuhkan bentuk Islam murni dan menjauhkan diri dari tasawuf

⁴ Abdullah Hakam, "KH. Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadhah Dalam Tasawuf Akhlaqi," *Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 4, no. No.1 (2014): h. 155.

⁵ Fazlur Rahman, *Revival and Reform in Islam*. In *Cambridge History of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

⁶ Hakam, "KH. Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadhah Dalam Tasawuf Akhlaqi," h. 149.

yang dianggap menyimpang. Bahkan hingga kini, pondok pesantren di Jawa masih menjadi sentral utama penyebaran Islam murni, sementara di luar Jawa, ajaran tasawuf yang bercorak spekulatif masih cukup banyak ditemukan.⁷

Dengan berlandaskan latar belakang yang dipaparkan, dengan ini penulis tergerak untuk melaksanakan penelitian lebih mendalam. Pembahasan tentang genealogi tokoh KH. Hasyim Asy'ari, Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari serta tarekatnya KH. Hasyim Asy'ari. Oleh karena itu penulis menuangkan penelitian ini dengan judul, "GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM ASY'ARI : STUDI ANALISIS HISTORIS"

B. Rumusan Masalah

Perumusan masalah bertujuan untuk memperjelas dan membatasi ruang lingkup kajian, agar hasil dari pemecahan masalah tetap fokus serta tidak keluar dari konteks yang diteliti. Berlandaskan deksripsi latar belakang di atas, penulis akan memusatkan perhatian pada isu-isu yang berhubungan dengan genealogi pemikiran sufistik KH. Hasyim Asy'ari serta tarekat yang dikaitkan dengannya. Perumusan ini dianggap penting mengingat luasnya cakupan topik, oleh karenanya tidak memungkinkan untuk ditelaah secara menyeluruh. Maka dari itu, pembahasan akan difokuskan pada permasalahan berikut:

1. Bagaimana Alur Sanad keilmuan sufisme KH Hasyim Asy'ari dengan guru-guru tasawufnya?
2. Bagaimana corak pemikiran sufisme KH. Hasyim Asy'ari terbentuk dalam lanskap intelektual islam tradisional?
3. Apakah KH. Hasyim Asy'ari bertarekat secara formal atau hanya sekedar etis-spiritual?

C. Tujuan Penelitian

Adapula tujuan yang hendak dicapai oleh peneliti berdasarkan pada permasalahan yang ada diatas adalah:

1. Melacak sanad keilmuan sufisme KH Hasyim Asy'ari
2. Menganalisis Corak Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari
3. Mengidentifikasi tarekat KH Hasyim Asy'ari

D. Manfaat Penelitian

Adapun manfaat penelitian ini adalah manfaat teoritis dan manfaat praktis, ialah sebagai berikut:

⁷ Martien Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), h. 166.

- a. Manfaat Teoritis
 1. Penelitian ini memperkaya kajian sejarah intelektual Islam di Indonesia dengan memberikan wawasan tentang perkembangan sufisme dalam konteks sosial dan historis tertentu. Penelusuran genealogi pemikiran KH. Hasyim Asy'ari akan membantu memahami dinamika hubungan antara tarekat, pesantren, dan komunitas Muslim di Nusantara.
 2. Penelitian ini berkontribusi pada pengembangan teori dan kajian tasawuf dalam konteks keislaman di Nusantara, khususnya dengan menyoroti pemikiran tasawuf KH. Hasyim Asy'ari. Hasil penelitian ini akan menambah pemahaman ilmiah tentang bagaimana tasawuf beradaptasi dan berkembang di lingkungan pesantren dan masyarakat Islam Indonesia

- b. Manfaat Praktis
 1. Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tentang sufisme yang moderat dan inklusif dapat menjadi dasar bagi dialog keagamaan di Indonesia, baik antara kelompok Muslim sendiri maupun antara Muslim dan non-Muslim. Nilai-nilai sufistik yang penuh toleransi dan kedamaian bisa dijadikan landasan untuk memperkuat kerukunan beragama dan persatuan bangsa.
 2. Penelitian ini dapat menjadi acuan bagi masyarakat Muslim, khususnya para santri dan pengajar di pesantren, untuk lebih memahami nilai-nilai sufistik yang diajarkan oleh KH. Hasyim Asy'ari. Hal ini akan memperkaya pengajaran tasawuf di pesantren dan memperkuat praktik keagamaan yang berbasis pada ajaran spiritual yang moderat.

E. Kajian Pustaka

Tinjauan pustaka merupakan langkah awal dalam penelitian yang bertujuan untuk menggali informasi dari hasil-hasil penelitian sebelumnya sebagai referensi utama. Informasi tersebut berperan penting dalam pengembangan ilmu pengetahuan, terutama dalam merumuskan fakta-fakta umum serta memperkirakan temuan atau indikasi baru sebagai pelengkap terhadap pengetahuan yang telah ada. Dalam konteks ini, terdapat beberapa karya terdahulu yang dijadikan sebagai landasan dalam studi pustaka.

Salah satunya yang Pertama adalah tesis yang ditulis oleh Uswatun Khasanah pada tahun 2016, mahasiswa Program Studi Pendidikan Islam di Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang berjudul *Genealogi Pemikiran Pendidikan KH. Hasyim Asy'ari*. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh keingintahuan penulis terhadap akar historis

pendidikan dari sosok ulama tradisional Indonesia, KH. Hasyim Asy'ari, yang dikenal sangat peduli terhadap urusan pendidikan umat. Penelitian ini mempertanyakan sejauh mana pandangan tradisional KH. Hasyim mampu bertahan dan relevan dalam menghadapi perubahan zaman. Gagasan pendidikan KH. Hasyim Asy'ari secara sistematis terangkum dalam karya beliau *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim*, yang menekankan pentingnya konsep adab atau etika. Mengkaji kembali akar pemikiran pendidikan beliau dan mengaitkannya dengan konteks pendidikan masa kini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam mencari solusi atas berbagai persoalan pendidikan saat ini. Dari hasil kajian tersebut, diperoleh tiga temuan penting: pertama, pemikiran pendidikan KH. Hasyim Asy'ari banyak dipengaruhi oleh ulama klasik abad pertengahan seperti al-Ghazali dan al-Zarnuji. Kedua, latar belakang pendidikan beliau yang mencakup para guru utama, kondisi sosial historis, serta keterkaitan dengan paham Ahlussunnah wal Jama'ah, mazhab Syafi'i, dan tasawuf mewarnai pemikiran pendidikannya. Ketiga, pandangan tradisional KH. Hasyim Asy'ari tentang adab dan etika, meskipun memiliki kekurangan, tetap relevan dengan sistem pendidikan Islam kontemporer, dan bahkan memiliki kesamaan dengan konsep *ta'dib* dari Syed Muhammad Naquib al-Attas dalam menjawab problematika pendidikan dan krisis epistemologis yang dihadapi umat Islam saat ini.⁸

Kedua, terdapat artikel jurnal karya Muhammad Rijal Fadli dan Ajat Sudrajat berjudul *Keislaman dan Kebangsaan: Telaah Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari*, yang diterbitkan dalam *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Volume 18, Nomor 1, Tahun 2020. Jurnal ini membahas pandangan KH. Hasyim Asy'ari terkait hubungan antara Islam dan nasionalisme. Kajian ini dilakukan melalui metode studi kepustakaan dengan pendekatan analisis isi secara deskriptif. Temuan dari penelitian ini mengungkapkan bahwa salah satu tantangan besar yang dihadapi bangsa Indonesia saat ini adalah adanya kelompok-kelompok yang memandang Islam dan nasionalisme sebagai dua hal yang saling bertentangan. KH. Hasyim Asy'ari menolak anggapan tersebut. Menurutnya, Islam dan nasionalisme tidak seharusnya diposisikan secara berlawanan, karena keduanya justru dapat saling melengkapi dalam rangka membangun dan menjaga kepentingan negara. Dalam hal keislaman, pemikiran KH. Hasyim Asy'ari berakar pada tradisi Islam klasik yang menekankan aspek tasawuf, teologi Ahlussunnah wal Jama'ah, serta hukum fikih. Sementara dalam konteks kebangsaan, ia melahirkan berbagai gagasan politik yang

⁸ Uswatun Khasanah, "Genealogi Pemikiran Pendidikan KH. Hasyim Asy'ari" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016).

bertujuan mempersatukan umat Islam, menentang penjajahan, dan memperjuangkan kemerdekaan Indonesia.⁹

Ketiga, terdapat artikel jurnal karya Muh Shofi Al Mubarak dan Sudarno Shobron yang berjudul *Dakwah dan Jihad Dalam Islam: Studi Atas Pemikiran KH. M. Hasyim Asy'ari*, dimuat dalam *Jurnal Profetika: Jurnal Studi Islam*, Volume 16, Nomor 2, Desember 2015, halaman 136–143. Artikel ini membahas konsep syiar serta perjuangan sebagai upaya dalam membimbing, mendoktrin, mengubah, serta menciptakan manusia kepada orientasi yang lebih unggul, merangkum semua bagian kehidupan semacam akidah, ibadah, akhlak, muamalah, perilaku, serta lainnya. Kontribusi KH. Hasyim Asy'ari terhadap dakwah dan jihad di lingkungan masyarakat dan organisasi Islam tradisional sangat menonjol, bahkan menjadi representasi utama seorang pemimpin religius. Karena peran sentral tersebut, beliau dikenal dengan gelar Hadratussyaikh, atau guru besar dalam kalangan pesantren. Dari paradigma KH. Hasyim Asy'ari, bisa ditarik kesimpulan bahwasannya paradigma yang beliau usung dalam dakwah dan jihad mencerminkan beberapa hal: Dakwah merupakan kewajiban syar'i, begitu juga jihad yang tidak bisa dipisahkan dan harus dilihat sebagai satu kesatuan. Tujuan dakwah dan jihad adalah untuk memanusiakan manusia seutuhnya agar mereka mampu bertakwa dengan sungguh-sungguh, menjalankan firman Allah, serta menjunjung tinggi keadilan didunia. Pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU) menjadi simbol perjuangan dalam membela ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah di Indonesia. Resolusi Jihad merupakan faktor penting yang menentukan kelangsungan kemerdekaan Indonesia. Penelitian ini diarahkan guna memahami secara mendalam paradigma KH. Hasyim Asy'ari dalam konteks dakwah dan jihad, agar dapat dijadikan teladan oleh generasi penerus dan masyarakat luas. Penelitian ini menggunakan metode studi literatur, dengan sumber utama berupa tulisan-tulisan karya KH. Hasyim Asy'ari sendiri dan sumber sekunder dari literatur terkait. Jenis penelitian ini bersifat bibliografis dan kualitatif dengan pendekatan historis-filosofis. Data dianalisis dalam tiga tahapan, ialah: Reduksi data, Penyajian data, serta Penarikan kesimpulan atau verifikasi.¹⁰

Keempat, artikel jurnal karya Fathurrocmann Karyadi berjudul *Guru Tasawuf KH. M. Hasyim Asy'ari di Makkah: Menyelisik Catatan C. Snouck Hurgronje Tentang Syaikh 'Abd Al-Shakur Surabaya*, yang diterbitkan dalam *Tebuireng Journal of Islamic Studies and Society*, Volume 1, Nomor

⁹ Muhammad Rijal Fadli; Ajat Sudrajat, "Keislaman Dan Kebangsaan: Telaah Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari," *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 18, no. 1 (2020): 109–30.

¹⁰ Muh. Shofi Al-Mubarak and Sudarno Shobron, "Dakwah Dan Jihad Dalam Islam: Studi Atas Pemikiran K.H.M. Hasyim Asy'ari," *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2015): 136–43.

2, tahun 2021, bertujuan untuk menjawab pertanyaan mengenai siapa sosok guru tasawuf KH. Hasyim Asy'ari saat menimba ilmu di Makkah. Guna menjawab pertanyaan tersebut, penulis memanfaatkan dua jenis sumber data primer serta sekunder. Sumber primer diperoleh dari naskah-naskah kitab peninggalan KH. Hasyim Asy'ari, yang dianalisis menggunakan pendekatan filologis. Sementara itu, sumber sekunder berasal dari catatan Snouck Hurgronje, yang menuliskan pengamatannya terhadap aktivitas umat Islam asal Jawa selama ibadah haji di Makkah. Melalui riset ini, peneliti mendapati bahwa Syaikh Abdus Syakur Surabaya adalah guru tasawuf KH. Hasyim Asy'ari. Selain mengungkap identitas tokoh ini, penelitian juga menyajikan informasi penting tentang Syaikh 'Abd al-Shakūr yang sebelumnya belum banyak tercantum dalam literatur keilmuan. Studi ini dimaksudkan guna mengungkap pentingnya peran guru spiritual dalam perjalanan intelektual KH. Hasyim Asy'ari. Beliau diketahui belajar kitab *Syarḥ al-Ḥikam* kepada Syaikh 'Abd al-Shakūr, yang memiliki silsilah keilmuan bersambung hingga kepada ulama besar dan mufti di Makkah, serta sampai kepada pengarang sufi terkenal, Ibnu 'Athailah. Bukti mengenai hal ini dapat ditemukan dalam parateks manuskrip kitab yang disimpan di Perpustakaan Tebuireng, Jombang. Catatan Snouck Hurgronje juga mengonfirmasi bahwa Syaikh Abdus Syakur adalah seorang guru tasawuf di Makkah yang pernah berguru kepada dua ulama besar, yaitu Sayyid Muhammad Shatta dan Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan.¹¹

Kelima, buku yang ditulis oleh Lathiful Khuluq, Rijal Mumazziq Z, Hamzah Sahal, dan Ali Usman dengan judul *Ikhtisar Biografi Hadratussyaikh KH. Hasyim Asy'ari 1871–1947*, diterbitkan oleh Lembaga Ta'lif wan Nasyr Nahdlatul Ulama (LTN NU) Pengurus Besar NU di Jakarta Pusat pada tahun 2023. Buku ini memuat ringkasan biografi Hadratussyaikh KH. Hasyim Asy'ari beserta gambaran singkat mengenai sejarah Nahdlatul Ulama. Di dalamnya dijelaskan peran penting KH. Hasyim Asy'ari dalam pembaharuan kalangan santri dinusantara. Isi buku mencakup profil hidup beliau, pemikiran keagamaan yang dikembangkan, keterlibatan dalam kegiatan politik, serta pengaruh besar yang ditinggalkannya. Selain itu, dibahas pula peristiwa penting seperti resolusi perjuangan yang ditetapkan pada 22 Oktober 1945, yang menjadi pendorong motivasi para pejuang kemerdekaan Indonesia. Buku ini juga

¹¹ Fathurrochman Karyadi, "Guru Tasawuf KH.M. Hasyim Asy'ari Di Makkah: Menyelidik Catatan C. Snouck Hurgronje Tentang Syekh 'Abd Al-Shakur Surabaya," *Tebuireng Journal Of Islamic Studies And Society* 1, no. 2 (2021): 193–204.

mencatat pernyataan KH. Hasyim Asy'ari yang mengangkat peran golongan petani sebagai penopang negeri.¹²

Keenam, buku karya Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag. yang berjudul *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*, diterbitkan oleh Ar-Ruzz Media di Yogyakarta pada tahun 2011. Buku ini membahas dua karya penting Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari, yaitu *Ad-Durar Al-Muntatsirah fi Masail Al-Tis'a 'Asyrah* serta *Tamyizul Haq minal Bathil*. Kedua kitab tersebut mengungkap berbagai gerakan keagamaan yang dianggap menyimpang dari ajaran agama Islam, khususnya dalam konteks tradisi tarekat yang telah mengakar kuat di golongan umat Muslim Indonesia pada masa itu. Dalam kedua karyanya tersebut, KH. Hasyim Asy'ari menyampaikan kritik terhadap berbagai penyimpangan dalam praktik tarekat dan berupaya meluruskan pemahaman tersebut agar kembali sejalan dengan prinsip-prinsip Islam yang sejati. Ia menggarisbawahi urgensinya merujuk pada tradisi Ahlul Sunnah wal Jama'ah sebagai landasan dalam menjalankan ajaran tarekat. Buku ini memuat pandangan kritis beliau terhadap tarekat yang berkembang saat itu serta wasiat-wasiat beliau yang berkaitan dengan praktik tasawuf. KH. Hasyim Asy'ari melihat bahwa banyak praktik tarekat kala itu telah keluar dari pedoman Al-Qur'an dan Sunnah.¹³

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, yaitu jenis penelitian yang tidak melibatkan analisis data dalam bentuk angka. Mengacu pada pandangan Jane Richie yang diambil oleh Lexy J. Moleong, pendekatan kualitatif bertujuan guna menggambarkan realitas sosial beserta sudut pandangnya melalui konsep, tindakan, persepsi, dan permasalahan yang berkaitan dengan manusia.¹⁴ Penelitian kualitatif berfokus pada upaya membangun pemahaman yang mendalam dan menyeluruh terhadap objek yang dikaji, kemudian disusun melalui uraian dalam bentuk kata-kata dengan pendekatan yang alami. Jenis penelitian ini melibatkan studi pustaka serta di dukung dengan telaah lapangan dengan menggunakan metode deskriptif analitik. Studi pustaka dalam konteks ini tidak hanya terbatas pada aktivitas mengumpulkan, membaca, dan mencatat informasi dari berbagai referensi, tetapi juga mencakup tahapan penelitian yang

¹² Lathiful Khuluq and Hamzah Sahal, *Ikhtisar Biografi Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari 1871-1947*.

¹³ M.Ag Dr. H. Syamsun Ni'am, *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011).

¹⁴ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017), h. 6.

terstruktur, termasuk metode pengumpulan data dan persiapan alat yang dibutuhkan guna mendukung kelancaran dan keberhasilan studi tersebut.¹⁵ Metode deskriptif analitik historis sendiri dimaksudkan sebagai pendekatan untuk meneliti pemikiran tokoh, situasi objek, atau peristiwa tertentu dengan tujuan menyajikan gambaran yang sistematis dan realistis. Penjabaran ini dilakukan secara eksploratif dalam bentuk narasi atau deskripsi tertulis yang terstruktur dengan baik.¹⁶

2. Sumber Data

a. Sumber Data Primer

Sumber data primer penelitian ini ialah berupa, Buku yang berjudul *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*, Kitab-Kitab karya Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari seperti kitab *Kitab Risalah Fi Al-Tasawwuf*, *Risalah Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, *Irsyd al-Sari Fi Jam'i Musannafat al-Syikh Hasyim Asy'ari*, *At-Tibyan fi an-Nahyi 'an Maqathaat Al-Arham wa Al-Aqarib wa Al-Akhwan*, *Tamyiz al-Haq min al-Bathil*, dan kitab *Ad-Dururul Muntatsiroh fil Masa'ilit Tis'a 'Asyaroh*.

b. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder penelitian ini meliputi buku-buku, manuskrip, Artikel Jurnal serta wawancara yang berkaitan dengan genealogi Sufisme KH. Hasyim Asy'ari, sanad sufisme KH. Hasyim dan tarekat KH. Hasyim

3. Pendekatan Penelitian

a. Pendekatan Geonologis

Pendekatan ini dimanfaatkan untuk menelusuri berbagai aspek historis, baik dari sisi pemikiran maupun kondisi sosial yang berkaitan dengan tokoh yang dikaji, termasuk siapa saja dan faktor-faktor apa yang berperan dalam membentuk ide serta gagasannya. Pendekatan genealogis merupakan suatu metode analisis yang bertujuan untuk menelusuri asal-usul, evolusi, dan perubahan suatu konsep, nilai, praktik, atau institusi dalam lintasan sejarah yang panjang. Pendekatan ini tidak hanya berfokus pada akar sejarah suatu fenomena, melainkan juga menelaah bagaimana kekuasaan, wacana, dan hubungan sosial secara bertahap membentuk dan memengaruhinya. Metode ini sangat dipengaruhi oleh pemikiran filsuf Prancis, Michel Foucault, yang memperkenalkan genealogi sebagai pendekatan alternatif terhadap historiografi konvensional. Bagi Foucault, genealogi bukan sekadar

¹⁵ Khatibah, "Penelitian Kepustakaan," *Jurnal Iqra'* 5, no. 1 (2011): h. 38.

¹⁶ Abdul Jalil, "Nilai-Nilai Pendidikan Kesehatan Mental Dalam Qiyamullail" (Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2008), h. 11.

penelitian asal-usul secara kronologis, tetapi merupakan upaya untuk menelusuri berbagai jejak diskursif dan mekanisme kekuasaan yang membentuk kebenaran atau praktik sosial tertentu. Ia menyatakan, “Genealogy does not pretend to go back in time to restore an unbroken continuity. It disturbs what was previously considered immobile, it fragments what was thought unified; it shows the heterogeneity of what was imagined consistent with itself.”¹⁷

Dalam hal ini, genealogi berfungsi untuk mengungkap dan meruntuhkan klaim-klaim mengenai asal-usul yang dianggap murni, serta menggantinya dengan pemahaman bahwa sejarah sejatinya merupakan hasil dari konflik, diskontinuitas, dan dinamika kekuasaan. Foucault mengemukakan bahwa agama dapat dipahami bukan hanya sebagai sistem keyakinan yang berfokus pada keselamatan, tetapi juga sebagai institusi yang terlibat dalam mekanisme pengawasan, pembentukan norma, serta pembentukan identitas dan kesadaran individu. Ia mencontohkan bahwa agama tidak semata-mata mengatur aspek spiritual, melainkan turut mengendalikan perilaku fisik, perasaan, bahkan hasrat para pemeluknya.¹⁸ Pendekatan ini kerap dimanfaatkan untuk menelusuri dinamika dan evolusi pemikiran Islam, seperti asal-usul sufisme, tafsir, atau otoritas keulamaan. Sebagai contoh, dapat digunakan untuk mengkaji bagaimana praktik tarekat atau struktur pesantren mengalami transformasi akibat pengaruh kolonialisme, arus modernisasi, maupun intervensi politik negara. Melalui pendekatan genealogis, perkembangan wacana Islam dapat dipahami secara lebih menyeluruh, tidak hanya dari sisi teks-teks keagamaan, tetapi juga dari konteks pergulatan sosial dan politik yang membentuknya.¹⁹

b. Pendekatan Sufistik

Pendekatan sufistik memiliki ciri khas tersendiri. Tema yang diangkat dalam pendekatan ini umumnya berkaitan dengan nilai-nilai moral yang bersifat abstrak, menyentuh aspek batiniah manusia, membahas pandangan para tokoh tasawuf, serta menawarkan solusi penyucian jiwa yang berlandaskan pada ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Ciri-ciri dari pendekatan sufistik ini bisa ditelusuri melalui tiga bentuk utama dalam tradisi tasawuf yang dikenal dalam studi keislaman, yaitu: Tasawuf Akhlaki, Tasawuf Amali, dan Tasawuf Falsafi. Pendekatan

¹⁷ Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History In Language, Counter-Memory, Practice*, Donald Bou (Cornell University Press, 1977).

¹⁸ Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977).

¹⁹ Fachry Ali & Bahtiar Effendy, *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru* (Bandung: Mizan, 1986).

sufistik dipahami sebagai pendekatan dalam dunia pendidikan yang tidak hanya mengadopsi konsep-konsep tasawuf dan menjadikannya metode dalam proses pembelajaran, tetapi juga sebagai sebuah paradigma religius yang menekankan pentingnya aspek batiniah (esoteris) dalam agama. Aspek ini sering kali terabaikan, padahal merupakan bagian inti dari ajaran Islam. Pendekatan ini bertumpu pada pemahaman bahwa Islam memiliki dua dimensi utama, yaitu aspek lahiriah (eksoteris) dan aspek batiniah (esoteris).²⁰

Pendekatan sufistik merupakan suatu cara pandang atau metode yang mendasarkan diri pada prinsip dan nilai-nilai ajaran tasawuf (sufisme) dalam memahami berbagai fenomena, baik dalam ranah pendidikan, sosial, budaya, maupun keagamaan. Pendekatan ini tidak sekadar menerapkan konsep-konsep sufistik secara teknis, tetapi juga mencerminkan kesadaran spiritual yang mendalam, yang bertujuan untuk mensucikan jiwa, mempererat hubungan dengan Tuhan, serta meraih makna hakiki dalam kehidupan. Sebagaimana dijelaskan oleh Zuhairini dan rekan-rekannya, pendekatan sufistik bertujuan untuk menggali kedalaman makna dalam ajaran agama, khususnya Islam, dengan menekankan aspek batin atau spiritualitas yang sering kali terpinggirkan dalam pendekatan keagamaan yang bersifat formal dan institusional.²¹ Menurut Jalaluddin Rakhmat, tasawuf merupakan suatu cara untuk mendekati diri kepada Allah dengan menempuh proses pengendalian dan pengolahan diri secara mendalam, disertai dengan kesadaran penuh akan kehadiran Tuhan dalam setiap aspek kehidupan sehari-hari.²²

c. Pendekatan historis

Dengan menggunakan pendekatan ini, akan dianalisis latar belakang historis kemunculan tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah di Jombang, serta kritik yang disampaikan oleh KH. Hasyim Asy'ari terhadap praktik kewalian yang dilakukan oleh para mursyid tarekat di wilayah tersebut. Menurut Kuntowijoyo, pendekatan historis memandang peristiwa masa lalu secara diakronis²³, yakni melihat rangkaian peristiwa dalam alur waktu yang mengalir dari masa lampau ke masa kini secara berurutan dan kronologis. Dalam pengertian yang lebih terbatas, pendekatan historis berarti mengkaji suatu persoalan

²⁰ Afifuddin, "Pendekatan Sufistik Dalam Sistem Pendidikan Islam Di Perguruan Tinggi Studi Fenomenologis Program Pencerahan Kalbu Di Pesantren Mahasiswa UMI Dar Al-Mukhlisin Labbakkang Pangkep," *INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 76 11, no. 1 (2017): h. 79.

²¹ Zuhairini, *Pendidikan Islam*. (Jakarta: Bumi Aksara, 1994).

²² Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003).

²³ Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah* (Jogjakarta: Yayasan Bintang Jaya, 1995), h. 5.

dari sudut pandang sejarah serta menjawab dan menganalisisnya menggunakan metode analisis sejarah. Menurut Hasan, sejarah atau tarikh merupakan suatu seni yang membahas peristiwa-peristiwa berdasarkan kejelasan dan ketepatan waktunya. Unsur utamanya adalah manusia dan waktu, sementara pokok persoalannya berkaitan dengan kondisi-kondisi yang menjelaskan berbagai aspek situasi yang dialami manusia dalam kurun waktu tertentu.²⁴

Sejarah sendiri merupakan disiplin ilmu yang mempelajari peristiwa-peristiwa masa lalu yang berkaitan dengan kejadian nyata. Pendekatan historis ini sangat penting dalam memahami agama, karena agama diturunkan dalam konteks yang nyata dan memiliki keterkaitan erat dengan kondisi sosial masyarakat. Tujuan utama dari pendekatan ini adalah melakukan rekonstruksi masa lampau secara sistematis dan objektif, melalui proses pengumpulan, evaluasi, verifikasi, dan sintesis terhadap bukti-bukti yang ada guna menegakkan fakta dan menarik kesimpulan yang kuat. Sering kali, jenis penelitian ini juga dikaitkan dengan pengujian terhadap hipotesis-hipotesis tertentu. Secara garis besar, pendekatan historis dapat dipahami sebagai suatu kajian terhadap berbagai sumber yang memuat informasi mengenai peristiwa masa lalu, yang dilakukan secara terstruktur dan sistematis. Dengan kata lain, pendekatan ini merupakan bentuk penelitian yang menggambarkan suatu fenomena yang telah terjadi sebelum waktu penelitian berlangsung. Pendekatan sejarah memungkinkan seseorang untuk memahami perilaku atau para pelaku suatu peristiwa sejarah melalui sudut pandang kesadaran sosial, sehingga berbagai dimensi dari peristiwa tersebut dapat diungkap. Sejarah di sini berfungsi sebagai alat analisis, berdasarkan asumsi bahwa sejarah mampu memberikan gambaran tentang unsur-unsur yang melatarbelakangi lahirnya suatu lembaga. Tujuan dari pendekatan historis ini adalah untuk mengidentifikasi hakikat atau karakter dasar suatu agama dengan menelaah sumber-sumber klasik sebelum terpengaruh oleh unsur lain. Melalui data sejarah, situasi masa lalu dapat dipaparkan secara rinci, terutama dalam menjelaskan hubungan sebab-akibat dari suatu persoalan keagamaan.²⁵

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data dalam penelitian ini dilakukan melalui studi literatur seperti buku, Kitab Karya KH. Hasyim Asy'ari yang masih ada kaitannya dengan tasawuf, wawancara, penelaahan manuskrip, serta studi

²⁴ Hasan Usman, *Metode Penelitian Sejarah* (Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2007), h.46.

²⁵ Taufik Abdullah, *Sejarah Dan Masyarakat* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987), h. 105.

kepuustakaan lainnya yang mengkaji berbagai literatur yang relevan guna memahami garis keturunan pemikiran (genealogi) serta sanad sufistik KH. Hasyim Asy'ari dan tarekat yang beliau ikuti. Proses pengumpulan data dimulai dengan mendeskripsikan data mentah terlebih dahulu. Setelah itu, data yang tidak relevan disaring dan disesuaikan dengan fokus pembahasan dalam penelitian, sehingga hanya data yang dianggap penting dan sesuai tujuan penelitian yang digunakan. Setelah melalui proses pengelompokkan, data tersebut kemudian dianalisis dengan menghubungkan satu bagian dengan bagian lainnya agar membentuk pemahaman yang menyeluruh dan mudah dipahami.²⁶

5. Teknik Analisis Data

Proses analisis data dalam penelitian ini dimulai dengan tahap inventarisasi, yaitu mencatat dan mendata semua bahan yang digunakan sebagai sumber penelitian. Setelah itu, dilakukan **analisis isi** (Content Analysis) terhadap teks-teks yang berupa manuskrip, kitab, buku, serta hasil wawancara. Langkah selanjutnya adalah melakukan **analisis genealogis**, yaitu menelusuri latar belakang dan perkembangan pemikiran KH. Hasyim Asy'ari dengan mengkaji jejaring keilmuan dan tarekat yang memberikan pengaruh terhadap pemikiran beliau.

G. Sistematika Penulisan

Secara keseluruhan, struktur penelitian ini dibagi kedalam lima bab dengan susunan penulisan sebagai berikut:

Bab Pertama membahas bagian pendahuluan yang memuat latar belakang sebagai bentuk kegelisahan akademik peneliti terhadap suatu permasalahan yang dijadikan fokus kajian. Dari latar belakang tersebut kemudian dirumuskan pokok-pokok persoalan yang dituangkan dalam identifikasi masalah, pembatasan ruang lingkup, hingga perumusan masalah inti. Selanjutnya dijelaskan tujuan dan manfaat penelitian, baik dari sisi akademis maupun praktis. Di bab ini juga disertakan kajian penelitian terdahulu yang relevan dengan fokus kajian serta metode penelitian yang digunakan untuk menghimpun dan menganalisis data. Bagian penutup bab ini menyajikan sistematika penulisan sebagai gambaran umum isi penelitian.

Bab Kedua berisi Kerangka Teori, yaitu pemaparan berbagai temuan dan hasil penelitian sebelumnya yang berkaitan dengan topik utama, khususnya mengenai genealogi dan sufisme. Kerangka ini diperoleh melalui sumber-sumber seperti artikel jurnal, ebook, buku, dan laporan

²⁶ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2019), h. 350.

penelitian. Tujuannya adalah untuk mempermudah peneliti dalam merancang laporan serta mengkaji lebih dalam pokok permasalahan yang diangkat.

Bab Ketiga menyajikan data hasil penelitian. Dalam bab ini, peneliti memaparkan secara komprehensif data yang telah dikumpulkan melalui studi literatur mengenai KH. Hasyim Asy'ari, termasuk biografinya, latar belakang pendidikan pesantren, para guru yang membentuk pemikirannya, serta karya-karya tulisnya.

Bab Keempat merupakan tahap analisis data, yang memuat pembahasan tentang genealogi pemikiran sufisme KH. Hasyim Asy'ari. Dalam bagian ini dijelaskan pula sanad sufisme yang dianutnya, serta corak pemikiran sufistik dan praktik tarekat yang dikembangkan oleh beliau.

Bab Kelima adalah bagian penutup yang merangkum kesimpulan dari hasil penelitian dan menyampaikan saran-saran dari peneliti sebagai kontribusi terhadap pengembangan kajian selanjutnya.

BAB II : KERANGKA TEORI

A. Teori Genealogi

1. Pengertian Genealogi

Awalnya, istilah “genealogi” bukanlah bagian dari kosakata yang umum digunakan dalam studi sejarah. Para sejarawan tidak menjadikan istilah ini sebagai istilah baku dalam kajian historis. Sebaliknya, istilah ini lebih dahulu dikenal dalam dunia biologi. Penggunaan genealogi dalam studi sejarah mulai dikenal luas setelah Paul-Michel Foucault (w. 1984 M), yang terpengaruh oleh pemikiran Friedrich Nietzsche (w. 1900 M), mengadopsi istilah tersebut untuk menjelaskan hubungan antara kekuasaan dan pengetahuan dalam konteks sejarah masa lampau.²⁷ Secara etimologis, kata “genealogi” berasal dari bahasa Yunani, yaitu *genea* (yang berarti keturunan) dan *logos* (yang berarti ilmu atau pengetahuan). Pada awalnya, genealogi mengacu pada kajian tentang garis keturunan, keluarga, dan sejarahnya, atau disebut juga sebagai genealogi biologis.²⁸

Dalam studi sejarah dan antropologi klasik, istilah genealogi didefinisikan sebagai studi mengenai perkembangan dan hubungan suatu kelompok manusia lintas generasi. Konsep ini bermanfaat untuk melihat proses perkembangan sejarah secara berkelanjutan serta hubungan intelektual antar generasi.²⁹ Para ahli genealogi biasanya mengandalkan informasi lisan, dokumen sejarah, analisis genetika, serta catatan-catatan lainnya untuk menelusuri dan merekonstruksi hubungan kekerabatan dalam suatu keluarga. Informasi yang diperoleh biasanya disajikan dalam bentuk bagan silsilah atau narasi tertulis. Sebagian pakar membedakan antara “genealogi” dan “sejarah keluarga”, dengan menempatkan genealogi pada fokus relasi kekerabatan, sedangkan sejarah keluarga mencakup aspek-aspek kehidupan dan konteks historis dari keluarga tersebut.³⁰

Genealogi, dalam pengertian kontemporer, tidak hanya sekadar metode sejarah, tetapi juga merupakan pendekatan kritis yang mampu menelaah masa kini melalui jejak-jejak historis. Pendekatan ini memberi alat analisis yang kuat untuk menyingkap relasi antara pengetahuan, kekuasaan, dan posisi subjek dalam masyarakat modern. Genealogi juga berfungsi untuk menyoroti batas-batas pemikiran yang selama ini dianggap tak tergoyahkan, sekaligus membuka kemungkinan adanya kebebasan dan perubahan dalam kehidupan manusia. Sebagai metode, genealogi berasal dari tradisi filsafat Jerman, terutama dari karya Friedrich Nietzsche (1844–1900), namun

²⁷ Yudi Latief, *Intelegensia Muslim Dan Kuasa* (Jakarta: Democracy Project, 2012), h. 6-7.

²⁸ Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi* (Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2011), h. 19.

²⁹ Latief, *Intelegensia Muslim Dan Kuasa*, h. 6-7.

³⁰ Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi*, h. 19.

pendekatan ini paling dikenal melalui pemikiran Michel Foucault (1926–1984), yang mengembangkannya secara lebih sistematis dalam konteks ilmu sosial modern.³¹

Pembahasan mengenai genealogi dalam jejak sejarah suatu komunitas merupakan bentuk kearifan yang dapat diwariskan kepada generasi selanjutnya. Dalam pandangan Kuntowijoyo,³² untuk memahami suatu masa tertentu, seseorang dapat memanfaatkan konsep *paralelisme sejarah*, yakni kesamaan pola antara masa lampau dan periode yang sedang dikaji. Hal ini menunjukkan bahwa kesinambungan antarperiode sejarah adalah hal yang niscaya, di mana setiap fase budaya saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan. Lebih lanjut, genealogi sebagai wacana keilmuan tidak hanya terbatas pada pelacakan garis keturunan keluarga, melainkan juga dimanfaatkan untuk mengetahui rantai transmisi keilmuan seseorang, baik melalui hubungan dengan guru-guru maupun melalui sumber-sumber intelektual lainnya. Dalam tradisi keilmuan Islam, genealogi digunakan sebagai alat untuk memastikan keaslian dan legitimasi suatu pengetahuan yang dimiliki oleh seseorang dalam suatu disiplin ilmu agama. Selain itu, dalam tradisi tarekat, genealogi memiliki peran penting dalam menjaga kesinambungan hubungan spiritual antara seorang mursyid dan para pengikutnya.

2. Genealogi menurut Foucault dan Nietzsche

a. Genealogi menurut Pemikiran Foucault

Michel Foucault merupakan salah satu filsuf paling berpengaruh pada abad ke-20, yang paradigmanya tetap relevan hingga saat ini dalam menganalisis realitas sosial dan dinamika budaya kontemporer, meskipun juga tak lepas dari kontroversi. Beberapa kalangan menempatkannya dalam arus strukturalisme, sementara yang lain melihatnya sebagai bagian dari perkembangan pemikiran post-strukturalisme. Akan tetapi, Foucault sendiri menolak pengelompokan tersebut dan menegaskan bahwa pemikirannya bersifat otentik serta tidak mampu diklasifikasikan ke dalam aliran manapun. Meskipun demikian, tulisan ini mencoba menelusuri pengaruh strukturalisme dalam pemikiran Foucault, terutama yang berkaitan dengan konsep *Episteme*, wacana, pengetahuan, serta kekuasaan.³³ Dalam konteks pemikiran Foucault, genealogis dipahami sebagai pendekatan sejarah yang ditulis berdasarkan sudut pandang dan kepentingan masa kini. Menurutnya, penulisan sejarah selalu lahir dari kebutuhan zaman sekarang, bukan

³¹ Una Crowley, *Ensiklopedia Internasional Geografi Manusia Silsilah* (Irlandia: Universitas Nasional Irlandia, n.d.), h. 2.

³² Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, h. 179.

³³ Suma Riella Rusdiarti, *Struktur Dan Sifatnya Dalam Pemikiran Michel Foucault* (Depok: Universitas Indonesia, 2008).

semata-mata untuk menghidupkan kembali masa lalu atau merekonstruksi kontinuitas sejarah yang utuh. Sebaliknya, pendekatan genealogis berfokus pada kejadian-kejadian menyimpang, celah-celah kecil, dan dinamika tak terduga dalam proses sejarah. Ia menyoroti ketidakteraturan, kondisi-kondisi serempak, serta percampuran antara pengetahuan formal dan ingatan kolektif yang lokal. Dengan demikian, genealogis sangat bermanfaat untuk mengamati perubahan, dinamika, dan diskontinuitas dalam perkembangan historis, termasuk dalam konteks pemikiran keislaman.³⁴

Secara lebih spesifik, genealogis dalam perspektif Foucault adalah metode untuk menelusuri asal-usul suatu peristiwa di masa lalu sebagai cara memahami dan menjawab kebutuhan masa kini, dengan menyoroti berbagai bentuk penyimpangan dan dinamika di setiap konteks sejarah tersebut. Analisis genealogis Foucault menantang pendekatan sejarah konvensional, asumsi-asumsi filosofis tradisional, serta pandangan umum tentang pengetahuan, kebenaran, dan kekuasaan. Ia mengalihkan fokus dari tokoh sebagai subjek utama dalam sejarah kepada wacana, rasionalitas, dan struktur berpikir yang membentuk kenyataan. Genealogi versi Foucault juga menentang pandangan tentang hukum universal, narasi kemajuan linear, dan keyakinan bahwa perkembangan manusia selalu bersifat progresif dan linier seiring waktu.³⁵

Sebaliknya, pendekatan genealogi justru bertujuan untuk menyoroti berbagai kemungkinan dari hal-hal yang selama ini dianggap wajar dan tak tergoyahkan. Ia berupaya membongkar anggapan bahwa kategori-kategori sosial tertentu bersifat alami, dengan menunjukkan bahwa semua itu sebenarnya adalah hasil konstruksi wacana dan bahasa. Genealogi membuka peluang akan hadirnya alternatif-alternatif baru di masa depan dengan menggeser cara pandang terhadap hal-hal yang telah lama diyakini sebagai kebenaran mutlak. Melalui kajian terhadap sejarah dan perkembangan institusi-institusi seperti rumah sakit jiwa, klinik, sekolah, rumah sakit umum, dan penjara, Foucault menggunakan metode genealogi untuk mengkritisi dan meninjau ulang berbagai bentuk pengetahuan yang berkembang dalam ilmu-ilmu kemanusiaan. Ia menelaah wacana-wacana historis mengenai topik-topik seperti kegilaan, kesehatan, kejahatan, seksualitas, dan lain-lain dengan tujuan mempertanyakan narasi resmi dan efek-efek kekuasaan yang menyertainya, terutama dalam membentuk individu dan perilaku mereka dalam masyarakat modern.³⁶

³⁴ Latief, *Intelegensia Muslim Dan Kuasa*, h. 6-7.

³⁵ Fathurrozy, *Konsep Genealogi Michel Foucault Dan Implikasinya Terhadap Pemikiran Islam Di Indonesia* (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012), h. 2.

³⁶ Fathurrozy, h. 3.

Metode genealogi Foucault berbentuk analisis terhadap produksi pengetahuan dalam satuan wacana yang dianggap ilmiah dan sah. Karena itu, pendekatan ini menetapkan batas-batas metodologis guna menjaga agar analisis tetap berada dalam wilayah kekuasaan epistemologis tertentu. Misalnya, dalam pandangan genealogi, konsep kekuasaan berbeda dengan pemahaman Marxis yang cenderung melihat kekuasaan sebagai sesuatu yang dimiliki oleh kelas atau kelompok tertentu. Bagi genealogi, kekuasaan tidak dimiliki, melainkan dijalankan ia bersirkulasi dan meresap ke dalam seluruh aspek kehidupan, layaknya udara. Dengan pendekatan ini, genealogi menyajikan pemahaman baru tentang kekuasaan sebagai sebuah sistem yang kompleks dan saling terhubung,³⁷ yang secara terus-menerus memperkuat dominasi melalui berbagai relasi sosial. Melalui kerangka tersebut, Foucault tidak berniat membangun teori pengetahuan baru yang mapan, tetapi justru hendak membongkar jaringan kekuasaan yang tersembunyi di balik struktur sosial, budaya, dan institusi pengetahuan.

Analisis genealogi yang ditawarkan Foucault secara langsung mengarahkan perhatian pada hakikat kekuasaan itu sendiri yakni pada praktik dominasi, mekanisme-mekanisme material yang mengoperasikan kekuasaan, serta berbagai bentuk pemaksaan, rekayasa sosial, dan penggunaan perangkat strategis yang menyertainya.³⁸ Habermas pernah menggambarkan pendekatan genealogis Michel Foucault sebagai bentuk kritik terhadap pemahaman tradisional historiografi, yang cenderung melihat genealogi hanya sebagai penelusuran asal-usul sebagaimana lazim dilakukan oleh para penganut presentisme. Sebaliknya, Foucault memanfaatkan genealogi untuk mengungkap hubungan antara pengetahuan dan kekuasaan, di mana kekuasaan bekerja melalui sistem penaklukan yang terorganisir. Mekanisme ini mampu mengatur, mendisiplinkan, melatih, dan memanfaatkan tubuh individu modern agar menjadi instrumen yang efisien dan produktif, sekaligus mendukung kemajuan sistem kapitalisme yang terus meluas dan tidak mengenal batas.³⁹

Berdasarkan penjelasan tersebut, pendekatan genealogis Foucault pada dasarnya melihat manusia dan kehidupan sebagai titik-titik pecah (*breaks*) dalam struktur *episteme*, sejauh keduanya terlibat dalam ranah sejarah dan produksi pengetahuan. Dalam pembahasannya mengenai kekuasaan, Foucault menyoroti bagaimana bentuk kekuasaan raja, yang pada era modern dianggap usang dan tidak lagi selaras dengan nilai-nilai kemanusiaan, sejatinya hanya merupakan strategi tersembunyi dari kelas

³⁷ Petrus Sunu Hardiyanta, *Emanuel Subangun. Disiplin Tubuh-Bengkel Individu*. (Yogyakarta: LkiS, n.d.), h. 14.

³⁸ Michael Foucault, *Wacana, Kuasa/ Pengetahuan*. Terj. Yudi Santosa (Yogyakarta: Bentang, 2002), h. 128.

³⁹ Hardiyanta, *Emanuel Subangun. Disiplin Tubuh-Bengkel Individu*, h. 4.

penguasa tertentu khususnya borjuis yang berkepentingan atas aspek-aspek kehidupan.

Pada masa kerajaan, raja memiliki hak prerogatif yang luar biasa, termasuk menentukan hidup dan mati seseorang.⁴⁰ Bahkan tindakan bunuh diri pun dianggap sebagai pelanggaran serius karena menyentuh hak eksklusif raja atas kehidupan rakyatnya. Namun seiring berjalannya waktu, hak istimewa tersebut mulai dipertanyakan dan dianggap tidak sejalan dengan kepentingan umum. Menurut Foucault, hal ini bukan terjadi secara kebetulan, melainkan merupakan bagian dari proses sejarah kekuasaan yang turut menopang tumbuhnya kapitalisme di Barat. Kapitalisme kemudian menciptakan bentuk-bentuk kekuasaan baru yang bekerja melalui disiplin tubuh dan regulasi kehidupan, suatu proses yang disebut Foucault sebagai “masuknya kehidupan ke dalam sejarah”. Dalam analisis Foucault, fenomena seperti epidemi dan kelaparan merupakan dua wujud ekstrem dari relasi antara kekuasaan dan kehidupan. Namun lebih dari sekadar akibat, keduanya mencerminkan tekanan biologis dalam sejarah, yaitu tekanan yang muncul dari relasi dominasi dan kekuasaan atas tubuh dan kehidupan manusia secara kolektif.⁴¹

b. Genealogi menurut Pemikiran Nietzsche

Friedrich Nietzsche adalah salah satu filsuf besar abad ke-19 yang memberikan pengaruh signifikan terhadap pemikir-pemikir postmodern, dan hingga kini pemikirannya masih sering dijadikan rujukan dalam diskusi, kajian akademis, maupun tulisan-tulisan ilmiah yang membahas realitas sosial, agama, budaya, hingga politik. Gagasan-gagasannya kerap digunakan sebagai alat analisis dalam berbagai studi ilmiah. Namun, tidak jarang pandangan Nietzsche ketika dihadapkan pada realitas sosial menimbulkan kontroversi, kesalahpahaman, bahkan potensi konflik. Nietzsche yang memiliki nama lengkap Friedrich Wilhelm Nietzsche, dia lahir pada tanggal 15 Oktober tahun 1844 di Rocken, Jerman. Namanya diambil dari nama Raja Prusia, Friedrich Wilhelm, yang lahir pada tanggal yang sama.⁴² Ia berasal dari keluarga religius; ayahnya, Karl Ludwig, adalah seorang pendeta, dan ibunya, Franziska Oehler, adalah wanita Katolik yang taat. Dari garis keturunannya, baik dari pihak ayah maupun ibu, terdapat sejarah panjang dalam tradisi kependetaan,⁴³ yang setara

⁴⁰ Michel Foucault, *Sejarah Seksualitas: Seks Dan Kekuasaan*. Penj. Rahayu S. Hidayat. (Jakarta: Gramedia, 1997), h. 172.

⁴¹ Foucault, h. 172-176.

⁴² St. Sunardi, *Nietzsche* (Yogyakarta: LKiS, 2011), h. 3.

⁴³ Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche* (Yogyakarta: Galang Press, 2004), h. 51.

dengan posisi uskup dalam Gereja Katolik. Bahkan sang ayah meneruskan jejak kakeknya sebagai pendeta.⁴⁴

Dalam perspektif Nietzsche, genealogi bukanlah sekadar pencarian asal-usul yang mengedepankan kebenaran atau kesalahan semata. Sebaliknya, bagi Nietzsche, genealogi lebih dimaknai sebagai upaya menemukan "asal-usul alternatif" yang bersifat fiktif. Melalui pendekatan ini, Nietzsche ingin menunjukkan⁴⁵ bahwa: pertama, sebuah fenomena bisa saja memiliki makna yang sangat berbeda dari pemahaman umum yang sudah mapan; kedua, objektivitas dan gagasan yang dianggap ahistoris adalah ilusi. Ia menyoroti bahwa moralitas, seperti juga asketisme, kerap dijadikan alat pembenaran oleh kelompok tertentu terutama oleh otoritas keagamaan. Moralitas dalam konteks ini merupakan manifestasi dari kekuasaan yang dilegitimasi. Manusia asketik (asketis) cenderung memaksakan pandangan moralnya dan menolak pemikiran di luar keyakinannya. Nietzsche menilai asketisme berbahaya bagi kemanusiaan karena membuat individu menerima nasib tanpa berpikir kritis terhadap kemungkinan perbaikan kondisi hidup manusia.⁴⁶

Meskipun pemikiran Nietzsche tidak memberikan definisi yang kaku karena bagi para pemikir postmodern, definisi justru membatasi pemahaman ia tetap berhasil menjelaskan struktur dan sumber-sumber kekuasaan yang membentuk relasi antar manusia. Karena kedalaman dan ketajaman pemikiran Nietzsche inilah Michel Foucault secara terbuka mengakui pengaruh besar Nietzsche terhadap pemikirannya, bahkan menyebut dirinya sebagai seorang "Nietzschean". Foucault menyatakan bahwa karya-karya awalnya telah membahas kekuasaan secara implisit, namun ia mulai menelaah kekuasaan secara eksplisit setelah mendalami pemikiran Nietzsche. Ia mengadaptasi teori genealogis Nietzsche dan mengembangkannya menjadi pendekatan ilmiah untuk memahami sejarah, pengetahuan, dan kekuasaan. Dalam tangan Foucault, genealogi menjadi metode kritik yang tajam dan fungsional, yang digunakan untuk membongkar struktur kekuasaan sosial khususnya kekuasaan kelas menengah Eropa sejak era Abad Pertengahan dan menjadi semacam monumen intelektual atas dominasi kekuasaan dalam sejarah.⁴⁷

⁴⁴ Sunardi, *Nietzsche*, h. 3.

⁴⁵ Friedrich Nietzsche, *Genealogi Moral, Terj. Pipit Maizier* (Yogyakarta: Jalasutra, 2001), h. vi.

⁴⁶ Nietzsche, h. vii.

⁴⁷ Nietzsche, h. 40.

3. Pengaruh Nietzsche terhadap pemikiran Michel Foucault

Dalam pembahasan ini akan dijelaskan bagaimana Michel Foucault menyampaikan argumen filosofisnya terkait gagasan genealogi, khususnya sebagaimana tertuang dalam esainya yang berjudul "*Nietzsche, Genealogy, History*." Tujuannya adalah untuk memahami dua hal penting: pertama, bagaimana Foucault menafsirkan gagasan genealogi dari Nietzsche, khususnya dalam hubungannya dengan usulan Foucault sendiri tentang genealogi sebagai metode untuk memahami dan menafsirkan diri; kedua, sejauh mana Foucault mengikuti jejak Nietzsche dalam pemikiran genealogis, serta di titik mana ia mengambil arah yang berbeda.⁴⁸ Berdasarkan kajian terhadap tulisan tersebut, tampaknya Foucault tidak secara langsung mengadopsi ide-ide Nietzsche begitu saja. Sebaliknya, ia mengolahnya dengan pendekatannya sendiri. Sejak paragraf pertama dalam "*Nietzsche, Genealogy, History*," Foucault sudah memberikan gambaran tentang bagaimana metode genealogi itu dijalankan. Ia menulis bahwa "*Genealogi itu kelabu, teliti, dan bersifat dokumenter. Ia bekerja di atas kumpulan dokumen yang kusut, penuh coretan, dan telah berkali-kali ditulis ulang.*"⁴⁹ Maka dari itu, bagi Foucault, genealogi menuntut ketekunan, perhatian terhadap hal-hal detail, dan memerlukan akumulasi besar sumber-sumber sejarah.

Dengan kata lain, Foucault memandang genealogi sebagai pendekatan ilmiah yang serius, yang tidak cukup hanya dengan berspekulasi atau sekadar mengajukan kritik tanpa landasan. Untuk mengajukan kritik yang kuat terhadap nilai-nilai dan asumsi yang sudah mapan, seorang genealog harus terlebih dahulu membenamkan dirinya dalam penelitian terhadap berbagai arsip, dokumen sejarah, dan sumber lainnya, lalu menyusunnya dengan teliti untuk membongkar asumsi-asumsi lama dan menawarkan pembacaan baru yang lebih kritis. Filsuf Gary Gutting mencatat bahwa bagian pembuka tulisan tersebut menunjukkan adanya perbedaan mendasar antara Foucault dan Nietzsche.⁵⁰ Foucault memandang genealogi sebagai studi yang bersifat akademik dan berbasis pada bukti empiris yang dapat diverifikasi. Pendekatan ini tampak nyata dalam karya-karya genealogi Foucault, misalnya dalam *Discipline and Punish*, sebuah buku yang merupakan hasil riset mendalam terhadap data sejarah yang disusun secara sistematis dan mendetail sepanjang hampir 300 halaman.

⁴⁸ Foucault Gary Gutting, *A Very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2005), h. 43.

⁴⁹ Michel Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, "Essential Works of Foucault 1954- 1984," ed. New Press (New York, 1998), h. 369-370.

⁵⁰ Gary Gutting, *A Very Short Introduction*, h. 47.

Dalam karya tersebut, Foucault menelaah transformasi dalam praktik-praktik hukuman terhadap tubuh manusia. Ia menunjukkan bahwa setidaknya ada tiga poin penting dari analisisnya: pertama, teknologi hukuman mengalami perubahan dari bentuk yang brutal dan menyiksa menjadi lebih halus dan tidak langsung menyentuh tubuh secara fisik. Kedua, perubahan tersebut berjalan seiring dengan perkembangan pengetahuan dan tetap terhubung dengan sistem dominasi, meskipun dominasi ini menghasilkan individu yang tunduk dan lebih produktif. Ketiga, teknologi kekuasaan dalam menghukum semakin efisien dan mampu mencapai tujuannya secara lebih tepat melalui sistem pendisiplinan modern.⁵¹ Menurut Foucault, pendisiplinan merupakan bentuk kekuasaan yang diterapkan untuk mengontrol individu sehingga pada akhirnya menciptakan individu yang taat dan produktif. Sosok ideal dari individu yang disiplin dapat dilihat dalam figur seorang prajurit, yang bahkan dari kejauhan sudah dapat dikenali karena tubuhnya menunjukkan hasil latihan yang intensif. Bagi Foucault, tubuh manusia selalu menjadi sasaran dari kekuasaan. Ia menunjukkan bahwa strategi kekuasaan semakin bergerak menjauh dari kekerasan fisik, namun bukan berarti tubuh terbebas dari kuasa atau menandakan peningkatan nilai-nilai kemanusiaan dan kebebasan. Justru, kondisi tersebut menunjukkan bahwa tubuh dan individu menjadi semakin tunduk, dikontrol, dan dimanfaatkan. Dalam pandangan Foucault, individu modern terus-menerus berada dalam pengawasan dan regulasi, serta menjadi objek dari proses pendisiplinan yang menghasilkan individu yang menurut dan bermanfaat bagi sistem. Proses ini pun membentuk pengetahuan tentang individu: mereka didata, diarsipkan, dan diklasifikasikan. Dengan kata lain, individu modern dikonstruksi sebagai objek melalui mekanisme kekuasaan dan pengetahuan yang berjalan beriringan dan tak pernah berhenti. Sementara itu, menurut Gary Gutting, pendekatan genealogis yang dilakukan Nietzsche tidak bersifat sebagai hasil penelitian akademik sebagaimana yang dilakukan Foucault.⁵²

Gutting menggambarkannya sebagai hasil spekulasi intelektual dari seorang amatir yang cendekia. Padahal, pernyataan Foucault mengenai genealogi sebagai studi yang cermat dan berbasis dokumen sebenarnya merupakan interpretasi atau parafrase atas gagasan Nietzsche dalam *On the Genealogy of Morals*, khususnya pada bagian pengantar bagian 7. Namun, meski Nietzsche menyampaikan bahwa genealogi adalah studi yang mendetail, dalam praktiknya ia tidak pernah benar-benar menerapkan

⁵¹ Yogie Pranowo, "Genealogi Moral Menurut Foucault Dan Nietzsche : Beberapa Catatan," *MELINTAS* 33, no. 1 (2017): h. 57.

⁵² Pranowo, h. 57.

metode itu secara sistematis dalam karya-karyanya. Sluga⁵³ menegaskan bahwa pernyataan Nietzsche tersebut sebaiknya tidak dipahami sebagai komitmen eksplisitnya untuk melakukan penelitian dokumenter yang teliti. Kata “on” dalam judul *On the Genealogy of Morals* lebih menunjukkan bahwa karya itu adalah refleksi teoritis yang membuka peluang bagi pendekatan genealogis yang lebih sistematis bukan pelaksanaan langsung dari metode itu sendiri. Dalam hal ini, Foucault justru mengambil langkah lebih jauh daripada Nietzsche, dengan mewujudkan bentuk studi sejarah yang lebih lengkap dan mendalam. Bagi Nietzsche dan Foucault, genealogi merupakan metode untuk menelusuri asal-usul nilai-nilai.⁵⁴ Keduanya menolak pandangan tradisional yang menyatakan bahwa nilai memiliki dasar kebenaran yang absolut dan terpisah dari pengaruh manusia. Genealogi berupaya mengungkap proses historis dan konteks konkret di mana nilai-nilai itu terbentuk, serta menggugurkan asumsi-asumsi metafisik yang mengabaikan realitas sosial. Sebelum Nietzsche, Paul Ree telah memulai kajian tentang sejarah moralitas, namun Nietzsche menolaknya karena pendekatannya masih memuat klaim kebenaran yang bersifat final dan dipengaruhi oleh gagasan evolusi Darwin yang menggambarkan perkembangan manusia dalam garis sejarah yang progresif. Nietzsche, sebaliknya, menghendaki genealogi untuk mencatat peristiwa-peristiwa moral dalam keunikan dan keragamannya, bukan dalam kerangka perkembangan linear. Ia menekankan pentingnya menangkap pengulangan peristiwa dalam berbagai konteks berbeda, bukan untuk menunjukkan suatu kurva evolusi, melainkan untuk mengisolasi adegan-adegan berbeda di mana nilai-nilai moral tampil dalam bentuk dan fungsi yang berlainan.⁵⁵

4. Genealogi Moral menurut Foucault dan Nietzsche

Foucault adalah seorang filsuf yang banyak mendapat inspirasi dari pemikiran genealogis Friedrich W. Nietzsche. Dalam pendekatan genealogi moral, baik Nietzsche maupun Foucault sama-sama menggunakan argumen *ad hominem* sebagai fondasi untuk membongkar apa yang selama ini diterima secara umum sebagai kebenaran dan moralitas. Metode yang mereka gunakan untuk mengkritisi konsep-konsep kebenaran dan moral adalah dengan menelusuri hubungan mendasar antara gagasan tertentu dengan latar belakang pribadi si pemikirnya. Di titik inilah argumen *ad hominem* memperoleh legitimasi filosofisnya.⁵⁶ Secara khusus, bagi

⁵³ Hans Sluga, *Foucault's Encounter With Heidegger and Nietzsche*,” Dalam Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault* (New York: Press, 2006), h. 229.

⁵⁴ Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, ” *Essential Works of Foucault 1954- 1984*, h. 369.

⁵⁵ Foucault, h. 369.

⁵⁶ Robert C. Solomon, *Nietzsche 'Ad Hominem': Perspectivism, Personality and 'Ressentiment'*” Dalam Bernd Magnus & Kathleen M. Higgins (Eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche* (Cambridge: Cambridge University, 1996), h. 193.

Nietzsche, nilai atau bobot dari suatu pemikiran seperti misalnya moralitas sangat dipengaruhi oleh siapa yang mengemukakannya dan oleh konteks historis serta sosial di mana pemikiran tersebut muncul dan berkembang.

a. Hubungan antara Argumentum Ad hominem dan Genealogi

Argumen *ad hominem*⁵⁷ merupakan pendekatan yang lazim digunakan dalam kehidupan sosial, terutama dalam konteks dialog atau debat publik. Tidak asing bagi masyarakat terutama melalui tayangan televisi untuk menyaksikan bagaimana para calon pemimpin atau politisi saling menyerang pribadi lawannya menggunakan argumen *ad hominem*. Serangan ini dapat mencakup isu-isu sensitif seperti ras, agama, rekam jejak kinerja masa lalu, hingga reputasi partai politik tempat lawan tersebut bernaung. Sementara itu, gagasan atau visi yang berkaitan dengan kesejahteraan masyarakat kerap kali diabaikan dan tidak dijadikan bahan diskusi yang serius.⁵⁸ Tujuan dari penggunaan argumen semacam ini adalah untuk menciptakan persepsi negatif terhadap lawan debat, dengan menunjukkan bahwa ia memiliki cacat karakter atau latar belakang yang dianggap tidak layak untuk memegang posisi kepemimpinan. Namun, penting untuk mempertanyakan sejauh mana argumen *ad hominem* dapat dibenarkan dalam suatu perdebatan. Perlu ditelaah lebih dalam pula apakah bentuk-bentuk serangan seperti seruan terhadap kelompok pribumi atau ras tertentu layak digolongkan sebagai *ad hominem*, dan apakah itu etis atau dapat diterima dalam diskusi publik. Meskipun banyak yang secara spontan menilai bahwa argumen *ad hominem* adalah bentuk serangan yang keliru, kenyataannya argumen ini tidak selalu salah secara universal. Dalam konteks tertentu, seperti di ruang persidangan, argumen *ad hominem* bisa saja relevan. Misalnya, ketika seorang saksi diserang dengan pertanyaan-pertanyaan mengenai kehidupan pribadinya⁵⁹ yang tampaknya tidak relevan secara langsung dengan kasus, tetapi dapat digunakan untuk mempertanyakan integritas atau kejujurannya terutama jika ada dugaan bahwa kesaksiannya dibayar atau dimanipulasi. Dengan demikian, penggunaan argumen *ad hominem* sebenarnya bertujuan untuk mengungkap secara mendalam apakah suatu pernyataan benar-benar tulus dan objektif. Dalam pemikirannya, Nietzsche menggunakan strategi ini sebagai bentuk kritik terhadap segala bentuk klaim dogmatis yakni klaim yang menganggap suatu konsep atau teori berlaku mutlak dan universal. Nietzsche menaruh perhatian khusus pada dimensi moral seseorang, termasuk kebajikan maupun kelemahan moralnya. Kecurigaan Nietzsche

⁵⁷ Arief Sidharta, *Pengantar Logika* (Bandung: PT Refika Aditama, 2010), h. 60.

⁵⁸ Pranowo, "Genealogi Moral Menurut Foucault Dan Nietzsche : Beberapa Catatan," h. 54.

⁵⁹ Pranowo, h. 55.

ini dapat dipandang sebagai semacam diagnosis filosofis upaya untuk mengungkap motif tersembunyi di balik kepatuhan seseorang terhadap nilai-nilai tertentu. Diagnosis tersebut bersifat spekulatif dan dijalankan melalui penerapan metode *ad hominem*.⁶⁰

Argumen *ad hominem* menjadi fondasi utama dalam pendekatan genealogis terhadap moralitas. Melalui metode ini, Nietzsche dan kemudian dilanjutkan oleh Foucault berusaha membongkar hal-hal yang dianggap tetap dan tak tergoyahkan oleh tradisi maupun lembaga keagamaan. Tujuannya adalah menggali makna yang lebih dalam dari kenyataan yang tampak. Bagi Nietzsche, genealogi bukan sekadar menelusuri asal-usul suatu gagasan, melainkan merupakan bentuk pertanyaan eksistensial: "Apa yang sebenarnya aku kehendaki saat aku menghendaki sesuatu?" Dengan kata lain, genealogi bertujuan untuk memahami kehendak di balik kehendak itu sendiri apa motivasi terdalam di balik setiap dorongan dan keinginan. Dalam proses ini, pemikiran filosofis, doktrin, hingga metode ilmiah tidak dilihat sebagai kebenaran yang harus diterima begitu saja, melainkan dianggap sebagai gejala (*symptom*) yang perlu ditelusuri lebih lanjut. Genealogi tidak berfokus pada benar atau salahnya suatu doktrin ideal, tetapi memosisikan doktrin tersebut sebagai penanda bagi si "fisiopsikolog" untuk menyelidikinya lebih dalam. Nietzsche menekankan bahwa segala sesuatu yang telah dijadikan mutlak dan tak berubah harus dibongkar sampai ke akarnya yakni sampai pada dimensi tubuh dan kondisi si pemikir, serta pada cara kerja kehendaknya. Dengan demikian, pendekatan ini tidak hanya bertumpu pada argumen rasional, tetapi berupaya mengungkap alasan mengapa suatu pemikiran muncul, diinginkan, dan dipercayai. Genealogi berusaha mengurai struktur terdalam dari motivasi dan keinginan, bukan sekadar membuktikan rasionalitas ide-ide di permukaan.⁶¹

b. Perbedaan antara Ursprung, Herkunft dan Entstethung

Genealogi, sebagaimana dijelaskan oleh Nietzsche, merupakan usaha untuk menelusuri asal-usul nilai-nilai. Foucault kemudian mengangkat pembahasan tentang perbedaan dua istilah Jerman yang digunakan Nietzsche untuk menyebut "asal-usul," yaitu *Ursprung* dan *Herkunft*. Dalam bahasa Inggris, keduanya sering diterjemahkan sebagai "origin", tetapi dalam bahasa Jerman, keduanya memiliki makna yang berbeda. Menurut Foucault, Nietzsche menolak gagasan *Ursprung* karena mengandaikan adanya asal-usul yang bersifat esensial, tetap, dan memiliki identitas yang stabil. Ketika orang bertanya mengenai dari mana moralitas

⁶⁰ Solomon, *Nietzsche 'Ad Hominem': Perspectivism, Personality and 'Ressentiment''* Dalam Bernd Magnus & Kathleen M. Higgins (Eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, h. 99.

⁶¹ Pranowo, "Genealogi Moral Menurut Foucault Dan Nietzsche : Beberapa Catatan," h. 56.

berasal, mereka kerap mencari dasar tetap yang melatarinya misalnya dengan mengklaim bahwa moralitas berasal dari Tuhan atau merupakan bagian dari akal budi manusia. Dalam pendekatan *Ursprung*, nilai moral dianggap memiliki validitas yang melekat, tidak tergantung pada pengalaman manusia, dan eksis di luar sejarah atau waktu. Seorang genealog, menurut Foucault, akan menolak cara pandang ini. Ia tidak akan percaya pada pendekatan metafisis dan sebaliknya akan lebih percaya pada sejarah, yang menunjukkan bahwa di balik nilai-nilai tidak tersembunyi kebenaran abadi, melainkan kenyataan bahwa nilai-nilai tersebut sebenarnya tidak memiliki esensi tetap esensinya justru dibentuk secara bertahap dan tak utuh dari berbagai sumber yang asing satu sama lain.⁶²

Dengan menolak *Ursprung*, seorang genealog seharusnya beralih kepada pencarian *Herkunft*. Kata ini menunjuk pada asal-usul dalam konteks biologis, seperti pelacakan garis keturunan atau hubungan darah. Namun dalam genealogi, pencarian *Herkunft* bukan dimaksudkan untuk menemukan kesamaan atau identitas asal-usul seperti "ras Inggris" atau "ras Jerman." Genealogi tidak bertujuan untuk membentuk semacam pohon silsilah yang menunjukkan bahwa seluruh keragaman yang ada sekarang bisa ditelusuri ke satu nenek moyang tunggal. Sebaliknya, semakin jauh penelusuran dilakukan ke belakang, yang ditemukan justru percabangan dan kerumitan yang semakin kompleks. Genealogi tidak berusaha menyederhanakan keragaman ini menjadi satu bentuk identitas, melainkan secara jujur mengakui bahwa asal-usul nilai adalah sesuatu yang tersebar (diseminatif) dan tidak bisa direduksi menjadi satu asal-usul tunggal atau murni.⁶³

Dengan demikian, yang akan dijumpai bukanlah suatu kesatuan asal-usul, melainkan berbagai permulaan yang tak terhitung jumlahnya. Ketika berhadapan dengan dokumen-dokumen sejarah yang penuh dengan kerumitan, penyimpangan, dan kekeliruan, seorang genealog tidak berusaha merapikan kekacauan ini menjadi sebuah narasi sejarah yang runtut dan tertata. Sebaliknya, ia justru menunjukkan bahwa nilai-nilai yang kita yakini saat ini sesungguhnya lahir dari rangkaian peristiwa yang kompleks, tidak teratur, bahkan cacat, sehingga tidak bisa lagi diklaim memiliki kemurnian atau keagungan bawaan. Melalui pendekatan *Herkunft*, genealogi membongkar klaim-klaim penyatuan dalam nilai-nilai dan justru menyoroti asal-usul yang menyebar dan tidak seragam dari nilai-nilai tersebut. Pandangan Foucault ini mencerminkan karakter khas pemikiran Nietzsche, yang mengaitkan antara kekacauan realitas, kehendak, dan nilai-

⁶² Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, "Essential Works of Foucault 1954- 1984, h. 371.

⁶³ Pranowo, "Genealogi Moral Menurut Foucault Dan Nietzsche : Beberapa Catatan," h. 60.

nilai moral.⁶⁴ Bagi Nietzsche, kenyataan bersifat kacau dan konsep-konsep yang kita bangun tentangnya hanyalah upaya terlambat untuk memberikan keteraturan pada kekacauan tersebut. Dalam situasi seperti itu, manusia hidup dalam ketidakteraturan berubah-ubah dari satu keadaan kepada keadaan lain, dihantui oleh dorongan-dorongan yang saling bertabrakan. Manusia tidak sanggup terus-menerus berada dalam kondisi seperti ini, sehingga dari dalam dirinya muncul kehendak untuk mengatur, menyatukan, dan mengarahkan dirinya keluar dari perpecahan menuju integritas. Namun, tidak semua kehendak memiliki kekuatan yang sama ada yang kuat, ada pula yang lemah. Genealogi bertujuan untuk membongkar kehendak yang tersembunyi di balik setiap bentuk moralitas. Tujuannya bukan untuk menilai apakah suatu moral benar atau salah, tetapi untuk memahami kualitas kehendak yang melahirkan moralitas tersebut. Jika suatu nilai dijadikan mutlak, dianggap berasal dari Tuhan, dan disakralkan, hal itu justru menunjukkan bahwa kehendak yang melahirkannya bersifat lemah dan tidak mampu berdiri sendiri.⁶⁵

Genealogi mengungkap bahwa dalam menghadapi kenyataan yang penuh kekacauan, sebagian orang tidak mampu membangun keteguhan dari dalam dirinya sendiri, sehingga mereka mencari sandaran eksternal yang memberi rasa keutuhan. Akibat dari hal ini adalah munculnya bentuk moralitas-budak, yaitu jenis moralitas di mana individu secara sukarela tunduk pada kekuasaan nilai-nilai atau prinsip-prinsip yang berasal dari luar dirinya. Melalui pendekatan genealogis, tampak bahwa nilai-nilai yang selama ini dianggap luhur, memiliki esensi tetap, dan bersifat mutlak, ternyata justru lahir dari keadaan yang terpecah dan tidak stabil. Moralitas sendiri merupakan reaksi terhadap kekacauan dalam realitas. Jika pun terdapat titik awal dari moralitas, maka titik awal itu bukan sesuatu yang tertib dan murni, melainkan justru bersifat kacau dan sarat kesalahan. Foucault menambahkan bahwa asal-usul semacam ini (*Herkunft*) berhubungan erat dengan tubuh; ia menyatakan bahwa "keturunan" atau *descent* melekat pada tubuh.⁶⁶

Dalam bagian ini, Foucault menawarkan suatu pembalikan pandangan: bahwa nilai-nilai luhur, gagasan kebenaran absolut, serta kehidupan kontemplatif yang selama ini dianggap berasal dari asumsi metafisis dan transenden, justru sebenarnya berakar dari pengalaman tubuh. Ide tetap atau *idée fixe* yang melekat pada nilai-nilai tersebut muncul karena manusia terlebih dahulu mengalami tubuh sebagai sesuatu yang lemah, sakit, dan

⁶⁴ Pranowo, h. 61.

⁶⁵ Pranowo, h. 61.

⁶⁶ Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, "Essential Works of Foucault 1954- 1984", h. 375.

tidak stabil. *Idée fixe* itu merupakan produk dari kesadaran atas tubuh yang penuh ketidaksempurnaan. Pada titik ini, penulis hendak menelusuri kaitan antara penekanan pada tubuh ini dengan pendekatan *Herkunft* (asal-usul). Bila tubuh yang gelisah dan tidak stabil menjadi sumber dari nilai-nilai yang dianggap luhur, maka tubuh pula yang berpotensi membongkar ketidakstabilan nilai-nilai tersebut. Tubuh memperlihatkan bahwa sejarah kemunculan moralitas sarat dengan dorongan-dorongan hasrat, kesalahan, dan kelemahan. Seperti dinyatakan Foucault, “tubuh menampilkan bekas-bekas dari pengalaman masa lalu dan sekaligus melahirkan keinginan, kegagalan, dan kekeliruan.”⁶⁷

Dengan demikian, pendekatan genealogi melalui analisis *Herkunft* berfokus pada tubuh sebagai medan untuk mengungkap ketidakstabilan nilai-nilai. Seperti dikatakan Foucault, “tubuh dan segala yang menyentuhnya: makanan, iklim, dan tanah merupakan wilayah dari *Herkunft*.” Ketertarikan Foucault terhadap tubuh tampaknya sejalan dengan kerangka pemikiran Nietzsche yang lebih luas. Menurut penjelasan Setyo Wibowo,⁶⁸ Nietzsche merupakan seorang filsuf yang berupaya mengembalikan tubuh sebagai unsur penting dalam aktivitas berpikir. Ia menolak pandangan bahwa pemikiran bisa sepenuhnya terpisah dari tubuh. Bagi Nietzsche, pemikiran tidak semata berasal dari roh atau jiwa, tetapi tumbuh dari keseluruhan keberadaan jasmani manusia dari darah dan dagingnya. Ia menentang pandangan dualistik yang memisahkan tubuh dan jiwa, karena menurutnya “tubuh adalah pemikiran, dan tidak ada pemikiran tanpa tubuh.” Gagasan bahwa pikiran dapat eksis secara terpisah dari tubuh merupakan bentuk pelarian dari realitas tubuh yang sarat dengan dorongan, kecemasan, hasrat, dan ketidakstabilan yang sulit diatur. Pandangan ini justru mencerminkan lemahnya kehendak si pemikir yang enggan berhadapan dengan realitas yang kacau. Dengan menghasilkan pemikiran yang dianggap bebas dari tubuh seperti ide tentang esensi, ketetapan, dan keluhuran para pemikir merasa lebih aman karena menganggap realitas sebagai sesuatu yang tertata. Namun, hal tersebut menunjukkan bahwa upaya mencari esensi yang tetap hanyalah ilusi, lahir dari kesalahpahaman terhadap tubuh. Seperti yang dikatakan Nietzsche, “barangkali seluruh filsafat selama ini hanyalah penafsiran terhadap tubuh dan bentuk kesalahpahaman terhadapnya.”⁶⁹

Pernyataan ini muncul dalam konteks pembahasan mengenai keterkaitan antara kondisi sakit dan proses berpikir, di mana penyakit yang

⁶⁷ Foucault, h. 375.

⁶⁸ Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, h. 43-44.

⁶⁹ Wibowo, h. 54.

tidak dihadapi secara sadar dapat mendorong seseorang untuk bereaksi secara naif yaitu dengan melarikan diri pada gagasan-gagasan yang bersifat final atau absolut. Gagasan ini sejalan dengan kutipan Nietzsche yang dibahas oleh Foucault sebelumnya, menunjukkan bahwa keduanya memiliki kesamaan pandangan.⁷⁰ Dalam hal ini, pendekatan genealogi menolak metode analisis pemikiran yang hanya membandingkan satu gagasan dengan yang lain atau sekadar menilai logika dalam suatu sistem nilai. Sebaliknya, genealogi berupaya mengungkap keterkaitan antara pemikiran (termasuk moralitas, spiritualitas, atau keyakinan) dengan kondisi tubuh seseorang. Artinya, cara seseorang berpikir sangat dipengaruhi oleh bagaimana ia merespons keadaan tubuhnya yang tidak stabil dan tercerai-berai.⁷¹

Genealogi juga mencakup analisis terhadap *Entstehung*, yang berarti ‘kemunculan’ atau ‘momen awal munculnya sesuatu’. Tujuan analisis ini adalah untuk menyingkap relasi kekuasaan yang tersembunyi di balik setiap kemunculan ide. Sementara teori-teori konvensional menganggap bahwa sebuah ide muncul karena seseorang secara sadar ingin mencapai suatu tujuan (misalnya, penjara dianggap dibangun untuk memberikan efek jera), pendekatan genealogi justru mencurigai cara berpikir seperti itu. Genealogi akan membongkar bahwa kemunculan ide-ide tidak didorong oleh maksud rasional semata, melainkan lebih pada dinamika kekuasaan yang saling mendominasi. Dalam kata-kata Foucault, “genealogi berusaha mengungkap berbagai sistem penaklukan: bukan kekuatan makna yang bersifat antisipatif, tetapi permainan dominasi yang penuh risiko”.⁷² Dominasi yang dibahas di sini bukanlah dominasi yang dilakukan oleh individu, lembaga, atau tokoh tertentu, melainkan bentuk dominasi yang bersifat anonim, tanpa wajah, dan tanpa arah atau tujuan rasional yang jelas. Tujuan utama dari dominasi ini adalah mempertahankan eksistensinya sendiri, yaitu dengan terus-menerus memperbarui dan menjaga kekuatannya agar tidak mengalami kemunduran. Menurut Foucault, setiap ide yang muncul dan tampak kokoh merupakan hasil dari perjuangan antar kekuatan dominan yang berusaha mempertahankan dan memperluas pengaruhnya.

Dalam konteks ini, perang yang diakhiri oleh perjanjian damai tidak boleh dipahami sebagai akhir dari konflik dan kekerasan. Genealogi justru menunjukkan bahwa perjanjian damai tersebut merupakan manifestasi dari dominasi yang saat itu sedang berjaya. Dominasi yang kalah tidak benar-benar lenyap, tetapi terus mengintai, siap untuk kembali bertarung dalam

⁷⁰ Gary Gutting, *A Very Short Introduction*, h. 47.

⁷¹ Pranowo, “Genealogi Moral Menurut Foucault Dan Nietzsche : Beberapa Catatan,” h. 63.

⁷² Foucault, *Nietzsche, Genealogy, History*, “Essential Works of Foucault 1954- 1984”, h. 376.

bentuk-bentuk baru di balik permukaan ketertiban. Dengan kata lain, perdamaian bukanlah wujud dari pencapaian nilai-nilai luhur seperti keadilan, kebebasan, atau kesetaraan, melainkan bagian dari strategi untuk mempertahankan dan mengukuhkan kekuasaan. Melalui analisis *Entstehung*, genealogi hendak menunjukkan bahwa ide-ide atau nilai-nilai hanyalah alat dari kekuatan-kekuatan yang sedang bersaing untuk saling menundukkan. Nilai-nilai luhur tidak lain hanyalah hasil dari relasi dominasi tersebut. Dalam kata-kata Foucault: "keinginan akan perdamaian, ketenangan kompromi, dan penerimaan hukum secara diam-diam, bukanlah bentuk perubahan moral besar atau perhitungan utilitarian yang melahirkan hukum, melainkan justru merupakan hasil dan bahkan bentuk penyimpangan dari dominasi itu sendiri." Oleh karena itu, bagi Foucault, di balik kemanusiaan (humanitas) tersembunyi kekuatan-kekuatan dominasi yang terus bekerja dan memanipulasi. Pandangan ini memperlihatkan nuansa pemikiran Nietzsche dalam karya Foucault. Namun, menurut Setyo Wibowo, ada perbedaan penting yang membuat Foucault tidak sepenuhnya berada dalam kerangka Nietzschean bahkan bisa disebut ultra-Nietzschean.⁷³

Perbedaannya terletak pada posisi Foucault terhadap subjek. Foucault tidak hanya menunjukkan bahwa subjek hanyalah peran sekunder dalam struktur nilai-nilai tetap dan bahwa ia hanyalah alat dari kekuasaan; ia bahkan mengeliminasi peran subjek sepenuhnya. Bagi Foucault, subjek telah mati sejak awal: tidak memiliki otonomi dan sepenuhnya berada di bawah kendali kekuasaan eksternal. Akibatnya, satu-satunya subjek yang eksis dalam pemikirannya adalah "subjek yang mati."⁷⁴ Sebaliknya, dalam pemikiran Nietzsche, subjek tidak benar-benar dihapuskan. Masih ada ruang bagi keberadaan subjek sebagai individu yang mampu memberi bentuk atau "gaya" pada realitas. Menurut Setyo Wibowo, Nietzsche tetap mengandaikan adanya seorang diri yang bertindak sebagai seniman seorang subjek yang utuh yang memberi warna pada dunia melalui kehendaknya.⁷⁵

B. Teori Sufisme

1. Pengertian Sufisme

Istilah *sufisme* berasal dari kata dasar *sufi*, yang dalam bahasa Arab disebut *ash-shufiyyun*, dan merujuk pada individu yang mendalami dan

⁷³ Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, h. 253-259.

⁷⁴ Sluga, *Foucault's Encounter With Heidegger and Nietzsche*, " Dalam Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*, h. 225-226.

⁷⁵ Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*.

menguasai ilmu tasawuf.⁷⁶ Dalam tradisi keilmuan tasawuf, keberadaan seorang sufi sangat penting bagi kelestarian dan perkembangan ajaran tersebut. Al-Hujwiri⁷⁷ menjelaskan bahwa istilah *sufi* merupakan sebutan bagi para wali dan tokoh spiritual yang bersih jiwanya. Sementara itu, menurut Ibnu Khaldun, sufisme termasuk dalam cabang ilmu keagamaan Islam yang bersumber dari ajaran agama. Ia berpandangan bahwa praktik sufisme sudah ada sejak zaman para sahabat Nabi Muhammad saw, para tabiin, dan generasi setelahnya, sebagai sebuah jalan untuk mendekatkan diri pada kebenaran. Kata *sufi* juga dipercaya oleh Noldeke berasal dari kata *şuf* (bulu domba), merujuk pada gaya hidup asketis para sufi yang meneladani cara hidup rahib Kristen, yakni mengenakan pakaian dari bulu domba kasar sebagai simbol pertobatan dan penolakan terhadap kehidupan duniawi.⁷⁸ Sufisme sendiri merupakan topik yang cukup kompleks, serupa dengan fenomena religius non-Eropa lainnya, dan baru mendapatkan perhatian serius dalam kajian modern oleh para pemikir Eropa.⁷⁹

Secara terminologis, *sufisme* erat kaitannya dengan istilah *tasawuf*. *Tasawuf* merupakan ajaran tentang pembersihan jiwa dalam rangka mendekatkan diri kepada Tuhan. Dalam perjalanannya, konsep ini berkembang menjadi *sufisme* sebagai bentuk nyata dari praktik tasawuf. Sufisme mencakup tiga bentuk kegiatan utama diantaranya pembersihan jiwa, perilaku hidup sufi, dan gerakan sufistik. Dalam konteks ini, penggunaan istilah *tasawuf* dan *sufisme* sering dipakai secara bergantian karena keduanya saling terkait dan berkembang secara linier. Awalnya, sufisme dimaknai sebagai penjabaran atas Hadis Nabi tentang *al-ihsan* (berbuat dengan kesadaran bahwa Allah senantiasa mengawasi), namun seiring waktu pemahamannya meluas. Perluasan ini dipengaruhi oleh berbagai faktor interpretatif dan manifestasi praktis yang mencolok dalam kehidupan para sufi. Karena itu, sufisme mengalami pergeseran dari sekadar doktrin menuju instrumen spiritual yang bersifat solutif. Istilah *tasawuf* sendiri mulai dikenal pada pertengahan abad ketiga Hijriyah, dipopulerkan oleh Abu Hāshim al-Kufi (w. 250 H), yang menambahkan gelar *al-Sufi* di belakang namanya.⁸⁰

⁷⁶ A.W. munawwir dan Muhammad Fairuz, *Kamus Al-Munawwir Indonesi-Arab Terlengkap*, ed. Pustaka Progresif (Surabaya, 2007), h. 831.

⁷⁷ Tasawuf Irfani Dahlan Tamrin, *Tutup Nasut Buka Lahut (Malang: 2010)E* (Malang: UIN-Maliki Press, 2010), h. 11.

⁷⁸ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Supardi Djoko Darmono Dkk (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), h. 8.

⁷⁹ Carl.W Erns, *Ajaran Dan Amaliah Tasawuf*, Terj. Arif Anwar Dkk (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003), h. 1.

⁸⁰ R.A. Nicholson, *Fī Al-Tasawwuf Al-Islāmī Wa Tārīkhih*, Terj. Abū Al- Alā Al- Afīfī (Kairo: 1969), (Kairo: Lajnat al-Ta'lif wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969), h. 27-41.

Menurut Abd al-Halim Mahmud, tasawuf sebagai sebuah konsep atau ajaran sering diartikan sebagai bentuk *zuhd*, yakni gaya hidup asketis atau menjauh dari kenikmatan duniawi. Meskipun semua sufi pasti menjalani kehidupan sebagai seorang *zahid* (orang yang hidup zuhud), tidak setiap *zahid* dapat disebut sufi. Hal ini karena *zuhd* hanyalah salah satu sarana untuk menyucikan jiwa dari tarikan duniawi agar mencapai tingkat *mushahadah* (kemampuan menyaksikan Tuhan secara batin). Oleh karena itu, seseorang yang mengenakan pakaian sederhana, hidup bersahaja, atau tinggal di tempat yang sangat sederhana tidak otomatis menjadi seorang sufi, karena masih terdapat indikator lain yang lebih mendalam dan kompleks.⁸¹ Beberapa indikator tersebut mencakup ketekunan dalam beribadah dan melakukan ritual spiritual seperti puasa sunnah, salat sunnah, zikir, dan berbagai bentuk penghambaan lainnya. Dalam hal ini, Ibn Sina secara tersirat mengaitkan tasawuf dengan kehidupan seorang *zahid* yang juga tekun beribadah.⁸²

Tasawuf juga dapat dipahami sebagai ajaran moral, di mana semakin tinggi moralitas seseorang, semakin jernih pula jiwanya. Selain itu, tasawuf merupakan roh ajaran Islam yang menekankan bahwa semua hukum harus berlandaskan nilai-nilai moral. Tasawuf adalah ilmu yang mengajarkan cara mengenali kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya dari sifat-sifat tercela (*takhalli*), serta cara menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji (*tahalli*) melalui perjalanan spiritual (*suluk*) menuju ridha Allah dan menjauhi segala larangan-Nya. Saude, dalam disertasinya mengenai “Pemikiran Harun Nasution Tentang Mistisisme dalam Islam”, menjelaskan bahwa sufisme adalah salah satu bentuk ekspresi kehidupan religius dalam Islam, khususnya dalam aspek terdalam dari keberagamaan. Ia mewakili tingkat tertinggi dari perkembangan spiritual, yang dilandasi oleh hasrat untuk menjalin hubungan langsung dengan Realitas Mutlak, yaitu Tuhan. Dalam perjalanan menuju tujuan spiritual tertinggi ini, para sufi menekankan pentingnya *kasyf* (terbukanya tabir batin) sebagai sumber pengetahuan. Landasan utama sufisme adalah aspirasi manusia untuk mendekat kepada Tuhan secara langsung demi mencapai kesatuan dengan-Nya melalui cinta dan pengabdian.⁸³

Dengan pemahaman seperti ini, sufisme atau tasawuf dapat dilihat sebagai proses bertahap di mana seseorang secara sadar menyadari keterikatannya yang mendalam dengan Allah SWT. Tasawuf bukanlah ilmu teoretis semata meskipun aspek teoretis tetap ada melainkan ilmu yang lebih

⁸¹ Abd al-Halim Mahmūd, *Qadīyah Fī Al-Tasawwuf* (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, n.d.), h. 170.

⁸² Mahmūd, h. 170-172.

⁸³ Suade, “Pemikiran Harun Nasution Tentang Mistisisme Dalam Islam” (Makasar, 2011), h. 5.

menitikberatkan pada praktik nyata dalam kehidupan. Manfaat tasawuf tidak akan terasa bila hanya berhenti pada diskursus dan perdebatan intelektual. Pada dasarnya, tasawuf adalah pengembaraan spiritual menuju hakikat, yang tak bisa dicapai hanya melalui bentuk luar ibadah. Hakikat ibadah dalam pandangan tasawuf adalah pengabdian total yang melibatkan kedalaman batin dan kesaksian spiritual terhadap kehadiran Allah SWT.

2. Sejarah pertumbuhan dan perkembangan Tasawuf

a. Sejarah Munculnya Tasawuf

Yunasril Ali secara kronologis-historis membagi pertumbuhan dan perkembangan tasawuf dari masa ke masa

1) Periode I Masa Rasulullah Saw. (13 sebelum Hijrah-11 H)

Dalam lintasan sejarah tasawuf, kehidupan Nabi Muhammad Saw. sering dianggap sebagai fondasi awal dari tradisi spiritual Islam. Mayoritas ulama sufi (*shufiyyun*) sepakat bahwa Rasulullah Saw. dan gaya hidup beliau merupakan mata rantai pertama dalam pewarisan ajaran tasawuf. Meskipun istilah *tasawuf* belum dikenal pada masa Rasulullah bahkan cukup lama setelah beliau wafat, praktik hidup beliau secara nyata mencerminkan nilai-nilai dan laku spiritual yang kini diasosiasikan dengan tasawuf. Rasulullah Saw telah mencontohkan pola hidup yang menekankan dimensi batin dan penghayatan ruhaniyah. Salah satu contoh utamanya adalah kebiasaan beliau setiap bulan Ramadan untuk melakukan *tahannuts* dan *khalwah* (menyendiri) di Gua Hira, sebagai bentuk pencarian petunjuk dan kedekatan dengan Allah Swt. Praktik penyendirian ini dimaksudkan untuk menjaga kejernihan hati dan kebersihan jiwa, yang menjadi jalan terbukanya kebenaran sejati. Dari proses inilah, kemudian Nabi menerima wahyu pertama melalui malaikat Jibril a.s., yaitu Surah Al-‘Alaq (96): ayat 1–5.

Selain itu, terdapat banyak riwayat yang menggambarkan kehidupan spiritual Nabi, seperti kebiasaan beliau melakukan salat malam hingga kaki beliau bengkak, berpuasa secara rutin, serta berbagai amalan lainnya yang memperlihatkan ketekunan dalam ibadah. Di dalam hadis-hadisnya, Nabi juga menjelaskan berbagai tahap atau maqam yang harus dilalui oleh seseorang dalam perjalanan spiritual (suluk), seperti taubat, sabar, fakir (*fagr*), zuhud, serta pentingnya berdzikir. Dengan demikian, meskipun tidak secara eksplisit menggunakan istilah *tasawuf*, kehidupan dan ajaran Rasulullah Saw. telah menjadi teladan konkret dalam laku spiritual yang kelak dikembangkan oleh para sufi sebagai inti dari ajaran tasawuf itu sendiri.⁸⁴

⁸⁴ K. Ali, *A Study of Islamic History* (India: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1980), h. 31.

2) Periode II Masa Sahabat (11 H-40 H)

Banyak perilaku para sahabat Nabi yang mencerminkan nilai-nilai kesufian. Salah satu contohnya adalah Abu Bakar Ash-Shiddiq. Dikisahkan bahwa ia pernah menyumbangkan seluruh unta miliknya kepada Nabi Muhammad Saw. untuk mendukung perjuangan Islam, hingga tidak menyisakan satu ekor pun untuk dirinya sendiri. Akibatnya, Abu Bakar hidup dalam kemiskinan dan terkadang mengalami kelaparan. Ketika Nabi bertanya, “Apa yang masih kau miliki setelah seluruh unta ini engkau serahkan?” Ia menjawab, “Cukuplah Allah dan Rasul-Nya bagiku”.⁸⁵ Pemahaman Abu Bakar tentang nilai-nilai spiritual seperti takwa, keyakinan, dan kerendahan hati tercermin dalam ucapannya: “*Kami menemukan kemurahan hati dalam ketakwaan, kecukupan dalam keyakinan, dan kehormatan dalam kerendahan hati.*” Tentang makrifat (pengenalan kepada Allah), ia berkata: “*Siapa yang merasakan makrifat yang sejati, maka ia akan melupakan selain Allah dan mengasingkan diri dari manusia.*” Al-Junaid, seorang tokoh sufi terkemuka, pernah memuji pemahaman tauhid Abu Bakar dengan mengatakan: “*Ungkapan terbaik tentang tauhid adalah dari Abu Bakar: ‘Maha Suci Dzat yang tidak membuka jalan bagi makhluk untuk mengenal-Nya kecuali melalui pengakuan akan ketidakmampuan mengenal-Nya’.*”⁸⁶

Sahabat lainnya, Umar bin al-Khattab, juga menunjukkan karakter yang erat dengan semangat kesufian. Setelah menjadi khalifah, pernah diriwayatkan bahwa ia berpidato dengan mengenakan pakaian yang memiliki dua belas tambalan. Sikap ridha dan sabar juga terlihat dalam sepucuk suratnya kepada Abu Musa al-Asy'ari, di mana ia menulis: “*Seluruh kebaikan terletak dalam keridhaan. Jika engkau mampu, maka ridhalah; jika belum mampu, maka bersabarlah.*”⁸⁷ Umar dikenal memiliki akhlak mulia; ia membagi malamnya untuk beribadah dan sianginya untuk mengurus urusan negara. Meski menjabat sebagai pemimpin tertinggi, ia hidup sederhana, berpakaian biasa, bersikap rendah hati, menjauhi hal-hal yang meragukan (*wara'*), dan memiliki budi pekerti yang luhur. Dikisahkan pula bahwa Umar sering berjalan pada malam hari untuk mengamati kondisi rakyatnya secara langsung.⁸⁸

Pada suatu malam, Umar bin al-Khattab mendengar tangisan bayi yang sayup-sayup terdengar dari sebuah gubuk tua. Ia lalu mendekati tempat itu dan melihat seorang perempuan tengah memasak. Ketika Umar

⁸⁵ Abu Bakar Atjeh., *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf* (Solo: Ramadhani, 1984), h. 237-238.

⁸⁶ M. Ag Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014), h. 123.

⁸⁷ At-Taftarani, *Madkhal*, n.d., h. 51.

⁸⁸ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 123.

menanyakan mengapa anak tersebut menangis, sang ibu menjawab bahwa anaknya sedang lapar dan menangis karena tidak ada makanan. Ia hanya memasak batu-batu untuk menenangkan anaknya agar tertidur, seolah-olah ada makanan yang sedang dimasak. Perempuan itu pun mengeluh, “Betapa malangnya kami memiliki khalifah yang tidak peduli dengan kondisi rakyatnya.” Mendengar hal itu, Umar segera menuju gudang penyimpanan makanan, mengambil sekarung gandum, dan memikulnya sendiri ke gubuk tersebut. Ia tidak hanya membawa makanan, tetapi juga memasaknya sendiri dan memberikan makan kepada anak yang kelaparan itu. Sebelum pulang, Umar meminta perempuan itu untuk datang ke istana keesokan harinya untuk mengadukan keadaannya kepada khalifah. Ketika wanita itu datang keesokan harinya, ia terkejut mendapati bahwa orang yang telah membantunya malam sebelumnya adalah khalifah Umar sendiri.⁸⁹

Sementara itu, Utsman bin Affan juga memiliki sisi spiritual yang kuat. Ia pernah berkata bahwa seluruh kebaikan terkumpul dalam empat hal: mencintai Allah, bersabar dalam menjalankan hukum-Nya, menerima takdir-Nya dengan penuh kerelaan, dan merasa malu atas pandangan Allah terhadap dirinya. Utsman dikenal sebagai seorang dermawan yang kaya, yang banyak menyumbangkan hartanya untuk kepentingan Islam. Di rumah, ia sangat dekat dengan Al-Qur’an dan sering membacanya hingga larut malam, mendalami maknanya dengan sungguh-sungguh.⁹⁰ Demikian pula, Ali bin Abi Thalib sebagai khalifah keempat menunjukkan kedalaman spiritual yang luar biasa. Ia begitu sibuk dengan tugas dan cita-citanya sehingga tak ambil pusing dengan pakaian yang robek; jika pakaiannya rusak, ia menjahitnya sendiri. Masih banyak lagi sahabat Nabi yang menunjukkan kehidupan spiritual yang kuat namun tak mampu dikatakan satu persatu. Beberapa diantaranya adalah Abu Ubaidah ibn al-Jarrah, Sa’id ibn ‘Amr, Abdullah ibn Mas’ud, Abu Dzar al-Ghifari, Salim Maula Abu Hudzaifah, Abdullah ibn Umar, Miqdad ibn al-Aswad, dan Salman al-Farisi. Dengan demikian, salah satu ciri utama dari kehidupan sufistik para sahabat Nabi adalah konsistensi mereka dalam menjalankan ajaran kerohanian yang bersumber dari Al-Qur’an serta meneladani secara langsung perilaku Rasulullah Saw.⁹¹

3) Periode III Masa Tabi’in (41 H-100 H)

Para sufi dari kalangan tabi’in merupakan murid-murid langsung dari para sahabat Nabi Muhammad Saw. Jika pada periode sebelumnya pembahasan tasawuf lebih banyak menyoroti tokoh-tokoh dari kalangan

⁸⁹ Yunasril Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Pedoman Ilmu jaya, 1987), h. 58-59.

⁹⁰ Ali, h. 59.

⁹¹ Dr.H. Syamsun Ni’am, *Tasawuf Studies*, h. 124.

sahabat, maka pada fase ketiga ini perhatian tertuju pada para tokoh dari kalangan tabi'in. Salah satu tokoh paling menonjol yang sering dianggap sebagai perintis ajaran tasawuf adalah Hasan al-Basri. Ia merupakan murid terdekat Hudzaifah bin al-Yaman dan tumbuh di bawah bimbingan Ali bin Abi Thalib. Hasan al-Basri lahir di Madinah pada tahun 21 H (632 M) dan bahkan pernah disusui oleh Ummu Salamah r.a., istri Nabi Muhammad Saw. Hasan al-Basri dipandang sebagai pelopor dalam merumuskan dan mengajarkan ilmu tasawuf secara sistematis, terutama melalui majelis-majelis pengajiannya di Masjid Basrah. Ajaran-ajaran tasawuf yang disampaikannya selalu berlandaskan pada Al-Qur'an dan Hadis, sejalan dengan kapasitasnya sebagai ahli hadis dan fikih, bahkan memiliki mazhab sendiri. Ia dikenal memiliki hubungan langsung dengan sekitar 70 sahabat yang ikut serta dalam Perang Badar serta 300 sahabat lainnya. Tiga konsep utama dalam pandangan tasawufnya adalah zuhud (menjauhkan diri dari keduniaan), raja (pengharapan kepada rahmat Allah), dan khauf (rasa takut kepada Allah). Ia hidup sederhana dan menolak jabatan karena khawatir akan mengganggu integritas keagamaannya.⁹²

Tokoh sufi lain yang hidup di masa tabi'in adalah Rabi'ah al-Adawiyah, seorang sufi perempuan yang hidup menjelang akhir masa generasi tabi'in. Meski ajarannya memiliki kesamaan dengan tasawuf generasi sebelumnya, Rabi'ah dikenal karena lebih menonjolkan sisi emosional dalam pendekatannya. Konsep mahabbah atau cinta murni kepada Allah Swt. menjadi inti dari ajaran spiritualnya.⁹³ Selain Hasan al-Basri dan Rabi'ah al-Adawiyah, beberapa tokoh sufistik lain yang muncul pada masa tabi'in antara lain: Ibrahim bin Adham, Sufyan bin Sa'id ats-Tsauri, Daud ath-Thai, Malik bin Dinar, Tsabit al-Banani, Ayub as-Sakhtiyani, Muhammad bin Wasi', Thaus, dan Rabi' bin Khaitam. Mereka semua berkontribusi besar dalam memperkuat dasar-dasar tasawuf yang berorientasi pada pembersihan jiwa dan kedekatan spiritual dengan Allah Swt.⁹⁴

4) Periode IV Masa Penyebaran Tasawuf (100 H-450 H)

Pada masa ini, tasawuf mengalami perkembangan yang cukup signifikan. Hal ini ditandai dengan munculnya sekelompok tokoh sufi yang mulai mengkaji secara mendalam esensi ajaran tasawuf yang tengah berkembang. Mereka kemudian mengelompokkan tasawuf kepada 3 bentuk utama: tasawuf yang berfokus pada ilmu jiwa, ilmu akhlak, serta metafisika. Corak ajaran tasawuf pada masa periode ini juga mulai berubah; dalam pengabdian kepada Tuhan, para penganutnya banyak yang

⁹² Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 60.

⁹³ Syamsun Ni'am, *Cinta Rahi Perparkitif Rabi'ah Al-Adawiyah Dan Jalaluddin Rumi* (Surabaya: Risalah Gusti, 2000).

⁹⁴ Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 666.

lebih menekankan aspek emosional, bahkan sampai pada titik ekstrem dalam beribadah dan benar-benar meninggalkan urusan duniawi. Bila pada masa sebelumnya dunia tidak ditolak secara mutlak melainkan hanya dihindari pengaruhnya, pada periode ini muncul kecenderungan untuk benar-benar membenci dunia.⁹⁵

Pada fase ini, tasawuf mulai menyebar ke luar wilayah Arab, seperti ke Iran, India, dan Afrika. Menurut Yunasril Ali, ada beberapa ciri utama perkembangan tasawuf pada periode ini. Pertama, munculnya berbagai tarekat, yakni kelompok spiritual yang memiliki amalan zikir tertentu dan dipraktikkan dalam zawiyah-zawiyah (tempat pengajian tasawuf).⁹⁶ Beberapa tarekat yang muncul saat itu antara lain: Tarekat as-Suqtiyah (berasal dari Sirri as-Suqti), Tarekat Khazzariyah (dari Abu Sa'id al-Khazzar), Tarekat Nuriyah (dari Abul Husain an-Nuri), dan Tarekat Malamatiyah (dari al-Qashshar). Kedua, mulai masuknya unsur-unsur filsafat ke dalam pemikiran tasawuf. Konsep-konsep seperti al-fana' (lenyapnya ego), al-baqa' (keabadian dalam Tuhan), al-ittihad (penyatuan), al-hulul,⁹⁷ dan Nur Muhammad mencerminkan pengaruh ajaran filsafat seperti Hindu, Kristen, Majusi, dan Neoplatonisme, yang sedang berkembang dan dipelajari pada masa itu. Ketiga, adanya pengaruh doktrin Syi'ah dalam spiritualitas tasawuf, yang kemudian melahirkan konsep-konsep tentang wali (tokoh spiritual suci). Muncul istilah-istilah seperti Wali Quthub, Ghauts, Abdal, Autad, Nujaba, dan Nuqaba, yang semuanya merupakan pengaruh dari gagasan imamah dalam teologi Syi'ah, khususnya mengenai keyakinan akan kedatangan seorang imam yang ditunggu.⁹⁸

5) Periode V Masa Pencerahan Tasawuf (450 H-550 H)

Periode ini ditandai dengan kemajuan tasawuf yang lebih signifikan dibandingkan masa sebelumnya, khususnya periode keempat. Hal ini terjadi karena para ulama tasawuf telah berhasil memaksimalkan upaya mereka dalam mengembangkan ajaran tasawuf, sehingga momentum perkembangan tersebut tampak secara nyata. Beberapa tokoh sufi yang muncul pada masa ini antara lain Musa al-Anshari, Abu Hamid Muhammad al-Ghazali, Abu Zaid al-Adami, dan Abu Ali Muhammad bin Abdil Wahhab. Namun, tokoh yang paling menonjol dan pengaruhnya masih dirasakan hingga kini adalah Abu Hamid Muhammad al-Ghazali.

⁹⁵ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 126.

⁹⁶ Fadhlalla Haeri, *Jenjang-Jenjang Sufisme. Terj. Ibnu Burdah Dan Shohifullah* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), h. 38.

⁹⁷ Abu Nast al-Sarraj Ath-Thusi, *(Selanjutnya Disebut Al-Sarraj)*. *Al-Luma* (Mesir: Dar al-Kutub Al-Hadisah, n.d.), h. 541.

⁹⁸ Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 66-76.

Kehadiran Al-Ghazali membawa harapan baru bagi dunia tasawuf, khususnya ketika tasawuf pada masa sebelumnya mulai menunjukkan perbedaan arah dan pendekatan. Dari perkembangan sebelumnya, muncul kesan bahwa tasawuf terbagi menjadi dua aliran utama: Tasawuf Sunni, yang diwakili oleh tokoh-tokoh seperti al-Junaid, al-Kalabadzi, dan al-Qusyairi; serta Tasawuf Falsafi, yang dipelopori oleh Dzun Nun al-Misri, Abu Yazid al-Bisthami, dan al-Hallaj.⁹⁹

Al-Ghazali (450–505 H / 1057–1111 M) memainkan peran penting dalam mengarahkan tasawuf ke dalam arus utama pemikiran Islam yang bercorak Sunni. Pada masa sebelumnya, tasawuf sering dianggap bertentangan dengan ilmu fikih, teologi (kalam), dan bahkan filsafat. Namun, melalui kontribusi Al-Ghazali, tasawuf berhasil disatukan kembali dengan disiplin-disiplin keilmuan Islam lainnya, khususnya fikih dan kalam. Salah satu isu yang kerap muncul dalam tasawuf adalah dominasi aspek mistik dan batin, sehingga aspek syariat seolah-olah diabaikan. Hal ini menimbulkan kekhawatiran di kalangan Sunni, karena mengabaikan dimensi lahiriah (syariat) dianggap sebagai penyimpangan dari ajaran Islam yang menyeluruh. Kekhawatiran inilah yang kemudian melahirkan upaya untuk menyatukan kembali dimensi batin dan syariat, agar kesadaran spiritual tidak terlepas dari koridor hukum Islam.¹⁰⁰ Selain Al-Ghazali, beberapa tokoh lain juga turut membangun pendekatan sufisme yang moderat. As-Sarraji dengan karya *al-Luma'*, al-Kalabadzi melalui *at-Ta'arruf li Mazhab Ahl at-Tashawwuf*, serta al-Qusyairi dengan *ar-Risalat al-Qusyairiyah* (438 H), semuanya berkontribusi dalam memperkenalkan tasawuf yang selaras dengan prinsip-prinsip syariat.

Puncaknya adalah karya monumental Al-Ghazali *Ihya Ulum ad-Din*, yang mampu menyatukan aspek tasawuf dengan aqidah dan syariat secara harmonis. Pendekatan yang dibawa oleh al-Junaid dan Al-Ghazali ini sekaligus menjadi kritik terhadap bentuk tasawuf ekstrem, baik yang bersifat radikal maupun liberal, sebagaimana pernah dikembangkan oleh Abu Yazid al-Bisthami (128 H/746–877 M) dan Husain Ibn Manshur al-Hallaj (244–309 H/858–921 M).¹⁰¹ Pola pemikiran tasawuf yang radikal dan liberal telah membawa konsekuensi ekstrem, hingga mengabaikan realitas kemanusiaan dalam konsep maqamat (tahapan spiritual), seperti fana (lenyapnya diri), baqa (kekekalan bersama Tuhan), ittihad (penyatuan dengan Tuhan), dan hulul (penitisan Tuhan ke dalam diri manusia). Akibat dari pandangan-pandangan ekstrem ini, Al-Hallaj dijatuhi hukuman mati,

⁹⁹ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 128.

¹⁰⁰ Fazlur Rahman, *Islam*, Edition II (London: The University of Chicago Press, Ltd, 1979), h. 137.

¹⁰¹ Imam Al-Ghazali, *Al Munqidz Min Adl-Dlala Wa Ma'a Kimiya As-Sa'adah Wa Al-Qawa'id Al-'Asyrah Wa Al-Adab Fi Ad-Din* (Beirut: al-Maktabat asy-Sya'biyyah, n.d.), h. 76.

sedangkan Abu Yazid al-Bisthami dicap sebagai orang gila dan disingkirkan oleh masyarakat. Al-Junaid dan Al-Ghazali menyampaikan kritik terhadap pandangan tersebut dengan mencoba mengembalikan konsep tasawuf kepada fondasi yang berpijak pada realitas manusia yang nyata. Mereka membatasi perjalanan maqamat spiritual hanya sampai pada mahabbah (cinta kepada Allah) dan ma'rifah (pengenalan terhadap Allah), yaitu tahapan-tahapan yang tetap menempatkan manusia dalam kesadaran akan dirinya sendiri. Menurut Al-Junaid, puncak kesadaran spiritual adalah saat manusia mampu menerima penderitaan (mu'lim) dan kenikmatan (laddzah) sebagai bagian dari pengabdianya kepada Allah dengan tetap menyadari adanya jarak antara manusia dan Tuhan.¹⁰²

Dalam kaitannya dengan ini, terdapat kisah seorang pemuda yang mengalami keadaan ekstase berlebihan dalam sebuah majelis sufi. Syaikh Al-Junaid memperingatkan keras dan berkata, "Jangan lakukan hal itu lagi, atau tinggalkan majelisku!" Ini mencerminkan pandangan bahwa pengalaman spiritual yang sejati tidak ditandai dengan perilaku fisik ekstrem, seperti teriak-teriak atau berguling di lantai.¹⁰³ Sebaliknya, gejala eksternal yang emosional dianggap sebagai bentuk spiritualitas yang dangkal dan semu, bukan hasil dari transformasi batin yang sejati. Al-Ghazali kemudian tampil sebagai tokoh sentral yang berhasil mengembalikan umat Islam kepada pemahaman dan pengamalan agama yang lebih seimbang di tengah kekacauan spiritual saat itu. Ia membangun sistem keilmuan Islam yang komprehensif dan integratif, yang menggabungkan *aqidah* (teologi), *syariat* (hukum Islam), dan *tasawuf* (spiritualitas). Pemikirannya tidak hanya dituangkan dalam karya utamanya *Ihya' 'Ulum ad-Din*, tetapi juga tersebar dalam sejumlah karya monumental lainnya.¹⁰⁴

6) Periode VI Masa Kejayaan Tasawuf Falsafi (550 H-700 H)

Dalam lintasan sejarah perkembangan tasawuf, Al-Ghazali dikenal sebagai sosok yang berhasil memadukan secara harmonis antara aspek akidah, syariat, dan tasawuf. Namun, seiring waktu, pengaruh pemikiran Husain Manshur al-Hallaj seorang tokoh sufi falsafi yang menggabungkan ajaran tasawuf dengan elemen-elemen filsafat telah melekat kuat di kalangan pengikutnya. Akibatnya, corak tasawuf yang dikembangkan Al-Hallaj kemudian berkembang sebagai bentuk tasawuf alternatif atau tandingan terhadap pendekatan tasawuf Al-Ghazali. Kedua pendekatan ini sama-sama memiliki pengaruh besar dalam khazanah pemikiran Islam

¹⁰² Haidar, *Nahdlatul Ulama*, n.d., h. 77-78.

¹⁰³ The Sufis Idries Shah, *The Sufis, Introduction by Robert Graves*, Edition I (New York: A Division of Random House, 1971), h. 180.

¹⁰⁴ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 131.

pada masa tersebut. Beberapa tokoh sufi penting yang muncul pada periode ini antara lain adalah sebagai berikut:

a) As-Suhrawardi

Nama lengkapnya adalah Syihabuddin Abu al-Futuh asy-Syuhrawardi, namun setelah wafat, ia lebih dikenal dengan sebutan Syaikh Maqtul (Syaikh yang mati terbunuh). Julukan ini muncul karena kematiannya disebabkan oleh pandangan-pandangan pemikirannya yang dianggap menyimpang dari arus utama pemikiran ulama pada masanya. Ia wafat pada tahun 587 H (1191 M). Asy-Syuhrawardi dikenal sebagai seorang filsuf isyraqiyah, yakni filsafat yang berlandaskan pada prinsip pencerahan atau iluminasi. Pemikiran tasawuf filsafatnya termuat dalam dua karya utamanya, yaitu *Hikmat al-Isyraq* dan *Hayakil an-Nur*. Dalam gagasannya tentang filsafat tasawuf, ia menyatakan bahwa Allah adalah cahaya dari segala cahaya dan sumber dari seluruh keberadaan. Dari cahaya ilahi tersebut, terpancar berbagai cahaya lain yang menjadi fondasi alam semesta, baik yang bersifat material maupun nonmaterial, termasuk akal-akal yang kemudian terbagi-bagi. Seluruh entitas tersebut merupakan susunan dari cahaya-cahaya yang menggerakkan dan mengatur alam semesta secara menyeluruh.¹⁰⁵

b) Ibnu Arabi

Abu Bakar Muhyiddin ibn 'Arabi lahir di kota Mursia, Spanyol, pada tahun 598 H (1102 M). Ia menimba ilmu agama dan filsafat di berbagai wilayah seperti Sevilla, Mesir, Hijaz, Irak, hingga Asia Kecil. Kota Damaskus di Suriah menjadi tempat tinggal terakhirnya hingga ia wafat pada tahun 639 H (1240 M). Hingga kini, makamnya tetap menjadi tujuan ziarah banyak orang. Murid-muridnya biasa memanggilnya dengan gelar "Syaikh al-Akbar" (Guru Agung) dan "Kibrit al-Ahmar" (Belerang Merah), simbol dari sesuatu yang sangat langka dan berharga. Salah satu ajaran Ibnu 'Arabi yang paling dikenal adalah *wihdat al-wujud* (kesatuan eksistensi), yang berpendapat bahwa seluruh yang ada hanyalah pancaran dari Yang Maha Hakiki yakni Tuhan. Segala bentuk keberadaan hanyalah pantulan dari keberadaan Tuhan semata, sehingga antara Tuhan dan makhluk tidak ada sekat. Ia juga dikenal dengan konsep *wihdat al-adyan*, yaitu pandangan mengenai kesatuan hakikat di balik semua agama.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 79-80.

¹⁰⁶ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 132.

c) Ibn al-Farid

Nama lengkapnya adalah Umar ibn al-Farid. Ia lahir di Mesir pada tahun 576 H (1181 M). Selama kurang lebih 15 tahun, ia menjalani pengembaraan di wilayah Hijaz untuk menuntut ilmu hingga akhirnya mencapai tingkat spiritual sebagai seorang sufi. Ibn al-Farid dikenal luas sebagai seorang sufi sekaligus penyair ulung. Salah satu karya terkenalnya adalah *Taaiyat al-Kubra* atau *Nazmuz Suluk*, yang memuat syair-syair cinta spiritual yang mendalam kepada Tuhan hingga menggambarkan pengalaman *ittihad* penyatuan diri dengan Sang Ilahi. Puisinya yang penuh semangat dan intensitas cinta ilahiah sering disebut dengan istilah *al-Khamriyat* (syair anggur), karena mampu membuat para pendengarnya larut dalam ekstase rohani. Ia wafat di Mesir pada tahun 632 H (1233 M).

d) Ibnu Sab'in

Abdul Haq ibn Sab'in al-Marsi al-Andalusi lahir pada tahun 613 H (1215 M) di Marsa, Spanyol. Ia memulai pendidikannya dengan mempelajari ilmu fikih, sebelum kemudian mendalami filsafat, yang kelak sangat memengaruhi arah pemikiran tasawufnya. Ibnu Sab'in menjalani hidupnya di dua wilayah besar dunia Islam, yakni kawasan Barat dan Timur, yang keduanya turut membentuk corak pemikiran tasawuf falsafinya. Gagasannya banyak dipengaruhi oleh doktrin *wihdat al-wujud* (kesatuan eksistensi), yang tercermin dalam karya utamanya *al-Buduwwu wa al-Ihathah*. Di antara ajaran-ajarannya yang kontroversial adalah: Mengusulkan penggantian kalimat tauhid "La Ilaha illa Allah" menjadi "Laisa illa Allah". Mengkritik pernyataan Nabi Muhammad saw. tentang "tidak ada Nabi setelahku", yang menurutnya terlalu membatasi keluasan makna kenabian. Dan Menyamakan thawaf di sekitar Ka'bah dengan seekor keledai yang berputar mengelilingi alat penggilingan. Pandangan-pandangannya yang menyimpang dari arus utama pemikiran Islam menyebabkan ia terus-menerus mendapat tekanan dan hinaan dari para ahli fikih. Akibat tekanan tersebut, Ibnu Sab'in akhirnya memilih mengakhiri hidupnya sendiri. Ia wafat pada tahun 667 H (1270 M).¹⁰⁷ Meski pemikiran *wujudiyah* seperti yang dianut Ibnu Sab'in mulai mendapat penolakan di beberapa wilayah Islam, aliran ini justru tetap berkembang pesat di Persia. Beberapa tokoh sufi Persia yang memiliki kecenderungan pemikiran serupa dan menggabungkan pendekatan tasawuf dengan ekspresi puitis antara lain: Abu Sa'id bin Khair (258–481 H / 827–1049 M), Syaikh Abdullah al-Anshari (396–481 H), Majduddin Sina'i al-Ghaznawi,

¹⁰⁷ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 132.

Fariduddin al-Attar (wafat awal abad ke-7 H), dan Jalaluddin Rumi (604–672 H / 1217–1273 M).¹⁰⁸

7) Periode VII Masa Pemurnian Tasawuf (700 H-...)

Dalam catatan Yunasril Ali, periode VII ditandai dengan kemunculan tokoh-tokoh pemurni dalam dunia tasawuf Islam. Mereka berupaya menyingkirkan unsur-unsur ajaran tasawuf yang dianggap mengandung syirik, bid'ah, dan takhayul. Upaya pemurnian ini tidak hanya terbatas pada ranah tasawuf, tetapi juga mencakup disiplin ilmu-ilmu Islam lainnya. Para tokoh ini secara kritis menilai dan menghapuskan segala sesuatu yang dianggap bertentangan dengan ajaran Al-Qur'an dan Sunnah. Secara historis, sejak wafatnya Al-Ghazali, tasawuf mengalami penyimpangan. Ajaran-ajaran tasawuf mulai tercampur dengan pengaruh filsafat Yunani, Hindu, Persia, dan lainnya. Selain itu, menurut para reformis tersebut, tasawuf juga cenderung didominasi oleh pengalaman spiritual dan perasaan subjektif yang tidak lagi berpijak pada kerangka ajaran Islam yang utuh, yaitu keterpaduan antara akidah, syariat, dan tasawuf. Pada masa ini, muncullah sejumlah ulama yang berkomitmen untuk membersihkan tasawuf dari pengaruh luar dan mengembalikannya pada dasar-dasar Al-Qur'an dan Sunnah.¹⁰⁹ Mereka dikenal sebagai tokoh-tokoh pemurni ajaran Islam, yang bertujuan mengoreksi dan meluruskan arah tasawuf agar tetap dalam jalur kemurnian ajaran Islam.¹¹⁰

3. Sejarah perkembangan Tasawuf Di Nusantara

a. Awal Mula Masuknya Islam: Pendekatan Sufistik

Dalam perspektif sufistik, terdapat pandangan yang menyebutkan bahwa Islam mulai masuk ke wilayah Indonesia pada abad ke-7 Hijriah. Menurut pandangan ini, kehadiran masyarakat Muslim di Nusantara terjadi setelah penyebaran ajaran tasawuf pada masa tersebut. Pendapat ini didukung oleh orientalis seperti A.H. Johns, yang berargumen bahwa karya-karya tulis para sufi memiliki peran penting dalam membangkitkan kembali semangat umat Islam setelah kejatuhan Baghdad. Para sufi membawa pesan dakwah dan ajaran Islam ke berbagai wilayah di luar negeri asal mereka. Contoh konkret dari hal ini adalah perjalanan tokoh-tokoh sufi seperti Ibn 'Arabi dan Al-Jili, serta misi penyebaran Islam oleh sufi di Jawa seperti Hamzah Fansuri dan Abdurrauf Singkel yang menuju Malaka.¹¹¹ Sementara itu, terdapat pandangan lain yang berpendapat bahwa Islam telah hadir di

¹⁰⁸ Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 79-85.

¹⁰⁹ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 133.

¹¹⁰ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 133.

¹¹¹ A.H. Johns, *Muslim Mystic and Historical Writing*. Terj. Taufik Abdullah (Jakarta, 1974), h. 119.

Nusantara sejak abad pertama Hijriah. Alwi Shihab menguatkan argumen ini melalui beberapa bukti, di antaranya: Sumber Cina dari Dinasti Tang (sekitar tahun 618 M) menyebut secara jelas bahwa Islam sudah menjangkau wilayah Timur Jauh, termasuk Cina dan kawasan sekitarnya, sejak abad pertama Hijriah. Disebutkan bahwa lalu lintas perdagangan maritim dari dunia Islam bagian barat menjadi jalur utama penyebaran agama ini. Dalam konteks waktu itu, "Cina" mencakup wilayah kepulauan Asia Tenggara, termasuk Indonesia.¹¹²

Dokumen Cina kuno juga mencatat bahwa bangsa Arab pernah mengirim utusan diplomatik ke kerajaan-kerajaan di wilayah Jawa-Indonesia. Salah satu kerajaan yang disebutkan adalah Ho-Ling, sebuah kerajaan maritim di Laut Cina Selatan yang dikenal karena kemajuan, keadilan, dan kesejahteraannya. Diketahui bahwa kerajaan ini mengirim utusan ke Cina pada tahun 640 M, 666 M, dan 674 M. Temuan arkeologis berupa makam kuno berinskripsi Arab di Desa Leran, sekitar enam kilometer dari Gresik, Jawa Timur. Makam ini diyakini sebagai salah satu jejak tertua keberadaan Islam di Indonesia. Inskripsi di bagian atas makam menunjukkan tahun 431 H (1039 M), yang menunjukkan eksistensi Islam di Jawa sejak periode awal. Puncak kejayaan Islam di wilayah ini diperkirakan terjadi antara abad ke-7 dan ke-9 Hijriah. Orientalis Marrison mendukung gagasan ini dengan menyatakan bahwa kehadiran Islam di Indonesia kemungkinan besar telah terjadi jauh sebelum abad ke-7 H, seiring dengan mulai aktifnya perdagangan Muslim di kawasan maritim Nusantara.¹¹³

Dalam konteks penyebaran Islam di Indonesia, M. Solihin¹¹⁴ mengemukakan beberapa teori utama mengenai proses Islamisasi di Nusantara. Pertama adalah teori perdagangan, yang menjelaskan bahwa Islam masuk melalui jalur interaksi dagang. Teori ini didasarkan pada fakta historis bahwa sejak lama bangsa Indonesia telah terlibat aktif dalam perdagangan dengan bangsa Arab, Gujarat, dan Tiongkok, sehingga memungkinkan terjadi pertukaran nilai-nilai keagamaan. Kedua adalah teori perkawinan, yang menyebutkan bahwa para pedagang dan pendatang Muslim dari Timur Tengah menjalin hubungan pernikahan dengan masyarakat lokal. Hubungan ini kemudian melahirkan generasi baru Muslim yang menyebar di berbagai wilayah Nusantara.¹¹⁵ Ketiga adalah teori kekuasaan atau politik, yang menyatakan bahwa Islam menyebar melalui proses dakwah kepada para raja dan elit kerajaan yang sebelumnya

¹¹² Yaqut Al-Hamari, *Mujam Al-Buldan* (Bairut: Dar Shadir, 971), h. 440.

¹¹³ Moh. Yamin, *Sejarah Nasional Indonesia* (Jakarta, 1960), h. 182.

¹¹⁴ M. Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia* (Bandung: Pustaka Seria, 2001), h. 24-25.

¹¹⁵ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 161.

menganut Hindu-Buddha. Setelah mereka memeluk Islam, pengaruhnya turut menjangkau masyarakat luas. Proses ini berlanjut setelah munculnya kerajaan-kerajaan Islam di Nusantara yang kemudian menyebarkan Islam ke wilayah kerajaan tetangga.

Keempat adalah teori sufistik, yang menekankan peran besar para ulama sufi dalam menyebarkan ajaran Islam. Para tokoh ini dikenal memiliki pengetahuan spiritual yang mendalam dan menjalani kehidupan yang mencerminkan nilai-nilai tasawuf. Mereka tidak hanya menyampaikan dakwah secara intelektual dan spiritual, tetapi juga menyesuaikan diri dengan budaya lokal dan menunjukkan sikap toleran serta bijaksana. Kehadiran mereka membawa pengaruh besar karena dianggap sebagai figur moral yang kharismatik dan menjadi panutan masyarakat.¹¹⁶ Dari keempat pendekatan tersebut, teori sufistik tampaknya lebih dapat diterima secara luas karena mencerminkan karakter para penyebar Islam di Indonesia yang dikenal bijak, inklusif, dan penuh keteladanan. Pandangan ini juga diperkuat oleh orientalis A.H. Johns, yang menilai bahwa teori penyebaran Islam melalui jalur perdagangan kurang meyakinkan. Ia berpendapat bahwa peran utama dalam Islamisasi di Indonesia justru dimainkan oleh para sufi pengembara. Hal ini didorong pula oleh migrasi besar-besaran ulama dan sufi Sunni dari Persia ke wilayah-wilayah baru yang tengah mengalami proses Islamisasi, seperti Anak Benua India, Eropa Timur dan Tenggara, serta Nusantara. Perpindahan ini terjadi sebagai dampak dari ketidakstabilan politik di wilayah asal mereka antara pertengahan abad ke-10 hingga akhir abad ke-13. Fenomena ini turut memicu proses konversi besar-besaran yang kemudian disebut oleh Hodgson sebagai bagian dari *universalisasi* Islam Sunni di dunia Islam.¹¹⁷

Penyebaran Islam yang berlangsung dengan pesat di kawasan Asia Tenggara, khususnya Indonesia, merupakan kenyataan sejarah yang tak terbantahkan baik oleh para sejarawan maupun peneliti. Hal ini sangat dipengaruhi oleh pendekatan dakwah para sufi yang dikenal penuh kasih, bersikap akomodatif, serta memiliki pandangan inklusif dan pluralis. Alwi Shihab menegaskan bahwa tasawuf memang memiliki karakter terbuka dan berwawasan kosmopolitan. Pernyataan ini tampaknya bukanlah sesuatu yang berlebihan, sebab dalam realitas sejarah kita dapat melihat betapa para tokoh sufi dikenal karena sikap mereka yang suka menolong, penuh empati, serta membina persaudaraan dan solidaritas sosial di tengah masyarakat. Karena itu, tidak mengherankan jika mereka sangat dicintai dan diterima dengan baik oleh masyarakat akar rumput. Sikap kompromis dan kearifan

¹¹⁶ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 161.

¹¹⁷ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1998), h. 36.

mereka dalam berinteraksi dengan budaya lokal turut menjadi faktor penting dalam penyebaran Islam secara damai di berbagai wilayah Nusantara, tanpa melalui kekerasan.¹¹⁸

Realitas keberagaman praktik keislaman di Indonesia sudah diakui luas, namun seperti yang dicatat oleh Martin van Bruinessen, ada satu ciri yang sangat mencolok dalam sejarah panjang Islam di Nusantara, yakni kuatnya pengaruh spiritualitas mistik atau sufistik. Menurutnya, tulisan-tulisan Islam awal yang berkembang di Indonesia banyak mengandung unsur tasawuf. Bahkan, tidak sedikit yang berpendapat bahwa tasawuf menjadi pintu utama masuknya Islam ke wilayah ini. Islamisasi di Indonesia terjadi pada saat tasawuf mendominasi lanskap intelektual dunia Islam. Pemikiran tokoh-tokoh sufi besar seperti Ibn ‘Arabi dan Imam Al-Ghazali memberi pengaruh besar terhadap para penulis Muslim generasi pertama di Indonesia yang hampir seluruhnya merupakan pengikut tarekat tertentu.¹¹⁹ Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa di kalangan akademisi, baik dari kalangan sejarawan, orientalis, maupun cendekiawan Muslim Indonesia, terdapat konsensus bahwa tasawuf merupakan elemen kunci dalam keberhasilan penyebaran Islam di Indonesia.

Namun demikian, tetap saja ada pandangan kritis terhadap tasawuf, khususnya dari kalangan orientalis. Snouck Hurgronje, misalnya, meski mengakui kontribusi tasawuf dalam Islamisasi, menganggap bahwa ajaran-ajaran tasawuf tidak lebih dari sekadar mitos dan praktik-praktik bid‘ah yang tidak memiliki dasar dalam syariat Islam. Ia juga berpendapat bahwa keberhasilan tasawuf di Indonesia disebabkan oleh masih kuatnya pengaruh kepercayaan Hindu dalam masyarakat. Dalam pandangan ini, keberhasilan kaum sufi dianggap lebih karena kemampuan mereka menyatu dengan warisan budaya lokal, bukan karena kekuatan ajaran Islam itu sendiri. Martin van Bruinessen mencatat bahwa bahkan hingga akhir abad ke-19, masih berkembang anggapan bahwa orang Indonesia belum sepenuhnya menjadi Muslim sejati seperti umat Islam di Timur Tengah. Di balik lapisan keislaman yang tampak, masyarakat Indonesia dinilai masih sangat dipengaruhi oleh ajaran dan kepercayaan pra-Islam seperti Hindu, Buddha, dan animisme.¹²⁰

Martin van Bruinessen mengutip pernyataan seorang misionaris Protestan bernama Poensen, yang pernah bertugas selama puluhan tahun di Jawa Timur. Dalam tulisannya tahun 1883, Poensen menyatakan bahwa mayoritas penduduk Jawa mengidentifikasi diri sebagai Muslim, namun pengetahuan mereka tentang Islam sangat terbatas. Menurutnya, Islam yang

¹¹⁸ Dr.H. Syamsun Ni’am, *Tasawuf Studies*, h. 162.

¹¹⁹ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqyabandiyah Di Buena* (Bandung: Mizan, 1996), h. 15.

¹²⁰ Alwi Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), h. 16-18.

mereka pahami hanya sebatas pada praktik sunatan, berpuasa, larangan makan daging babi, serta perayaan tradisi seperti grebeg besar, grebeg mulud, dan sejumlah hari raya lainnya. Poensen lebih lanjut menilai bahwa meskipun secara lahiriah orang Jawa tampak Muslim, namun dalam batin mereka masih tersimpan keyakinan dan kepercayaan lama yang jauh dari ajaran Islam, sehingga cara berpikir dan hidup mereka belum mencerminkan nilai-nilai Islam secara utuh.¹²¹

Namun, Alwi Shihab¹²² membantah pandangan yang bersifat apriori seperti itu, dan menyebutnya tidak berdasar. Ia mengemukakan beberapa alasan. Pertama, seandainya Islam dikenalkan di Indonesia dengan cara yang sepenuhnya menyerupai ajaran Hindu-Buddha yang telah lebih dulu berkembang, maka justru tidak akan ada alasan kuat bagi masyarakat untuk berpindah keyakinan. Jika ajaran Islam tidak membawa pembaruan atau nilai yang berbeda, maka dakwah Islam seharusnya tidak akan berhasil, karena masyarakat tidak akan melihat adanya kelebihan dalam Islam dibandingkan agama lama mereka. Kedua, Alwi Shihab mengangkat kisah Syaikh Nuruddin ar-Raniri pada abad ke-17 yang dengan tegas menentang ajaran panteistik Hamzah Fansuri dan Syamsuddin as-Sumatrani, yang ia anggap menyimpang dan berbahaya. Bahkan Ar-Raniri menulis sebuah kitab berjudul *Hujjat ash-Shiddiq fi Daf'i Zindiq* untuk membantah pandangan-pandangan tersebut. Menurut Alwi, apabila tasawuf memang sedemikian identik dengan ajaran-ajaran sinkretik atau menyimpang, mengapa karya Ar-Raniri tidak dijadikan rujukan utama dalam menilai peran kaum sufi dalam proses Islamisasi di Indonesia?

Ketiga, klaim bahwa Hamzah Fansuri dan pengikutnya dipengaruhi oleh ajaran Hindu-Buddha juga dianggap tidak tepat. Pengaruh yang lebih masuk akal berasal dari pemikiran para tokoh sufi filosofis seperti Al-Hallaj, Ibn 'Arabi, As-Suhrawardi, dan Jalaluddin Rumi. Ketika pemikiran mereka tampak bertentangan dengan teologi Islam ortodoks, hal tersebut bukanlah penyimpangan mendasar, melainkan bentuk baru dari ekspresi penghayatan tauhid. Dalam hal ini, Al-Ghazali menegaskan bahwa kesamaan antara dua aliran tidak selalu menunjukkan adanya pengaruh atau peniruan, karena bisa jadi kemiripan tersebut muncul dari kondisi psikologis yang serupa yang melahirkan pola pemikiran sejalan secara independen.¹²³

¹²¹ Bruinessen, *Tarekat Naqyabandiyah Di Buena*, h. 21.

¹²² Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia*, h. 16-18.

¹²³ Fasal Badr 'Aun, *At-Tashawuf Al-Islami Ath-Thariq Wa Ar-Rijal* (Kairo: Makatab Sa'id Ra'fat, 1983), h. 12-13.

b. Tokoh-Tokoh Sufi Nusantara

Tasawuf di wilayah Nusantara telah mengalami berbagai perubahan dan perkembangan sepanjang perjalanan sejarahnya. Dalam konteks ini, akan dipaparkan sejumlah tokoh penting dalam tradisi tasawuf di Nusantara, serta klasifikasi atau pembagian praktik tasawuf berdasarkan wilayah-wilayah tertentu di kepulauan ini, di antaranya sebagai berikut:¹²⁴

1) Tasawuf di Aceh

Aceh memiliki posisi yang sangat strategis dalam proses penyebaran Islam di wilayah Nusantara. Peran penting Aceh dalam mendakwahkan Islam ke berbagai daerah lain menjadi bukti kuat bahwa wilayah ini pantas menyandang julukan "Serambi Makkah," yakni sebagai pelataran atau gerbang menuju Tanah Suci.¹²⁵ Di Aceh, tradisi tasawuf berkembang dalam dua aliran utama, yaitu tasawuf falsafi dan tasawuf sunni. Kedua aliran ini berhasil mencapai masa kejayaan dan memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan tasawuf di daerah-daerah lain di Nusantara. Berikut ini adalah beberapa tokoh sufi asal Aceh yang berperan penting melalui karya-karya tasawuf mereka.

a) Hamzah Fansuri

Para pakar hingga kini belum menemukan naskah yang secara jelas menginformasikan tentang masa hidup, latar belakang keluarga, lingkungan, pendidikan, perjalanan, dan wafatnya Hamzah Fansuri. Namun, penelitian terbaru oleh Bargansky menyebutkan bahwa Hamzah masih hidup hingga akhir masa kekuasaan Sultan Iskandar Muda (1607–1636 M) dan kemungkinan meninggal dunia beberapa tahun sebelum kedatangan kedua Al-Raniri ke Aceh pada 1637 M.¹²⁶ Meskipun demikian, sebagian besar ahli menyepakati bahwa ia berasal dari Barus, menimba ilmu di sana, lalu mengembara hingga akhirnya menetap di Kerajaan Aceh Darussalam dan menjadi tokoh agama yang mendampingi raja. Ia hidup di masa pemerintahan Sultan Alauddin Ri'ayat Syah (1588–1604 M) hingga awal masa Sultan Iskandar Muda.¹²⁷ Al-Attas berpendapat bahwa Hamzah wafat sebelum tahun 1607 M, berdasarkan sebuah syair pendek berjudul *Ikatan-ikatan Ilmu al-Nisa*.¹²⁸ Ajaran utama Hamzah Fansuri yang paling

¹²⁴ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 165.

¹²⁵ Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*, h. 28.

¹²⁶ Kiki Muhamad Hakiki, "Tasawuf Wujūdiyyat: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansūrī Oleh Shaykh Nūr Al-Dīn Al-Ranīrī," *Theologia* Volume.29, no. No.1 (2018): h. 27.

¹²⁷ Sehat Ihsan Shadiqin, *Tasawuf Aceh* (Bandung: Banda Aceh, 2008), h. 49.

¹²⁸ Syed Muhammad Naguib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), h. 12.

dikenal adalah *wujudiyah*, suatu bentuk tasawuf yang berasal dari pemikiran *wahdah al-wujud* Ibnu Arabi. Paham ini menyatakan bahwa alam semesta adalah manifestasi dari Tuhan hanya Tuhan yang benar-benar ada, sedangkan selain-Nya hanya tampak wujud. Pemikiran ini memiliki kemiripan dengan konsep kesatuan wujud dari Al-Hallaj dan Ibnu Arabi, yang mengajarkan seakan-akan Tuhan dan makhluk tidak terpisahkan (ittihad) atau bahwa Tuhan dapat menjelma dalam ciptaan-Nya.¹²⁹

Karena pandangan seperti itu, sebagian orientalis Barat menganggap *wahdah al-wujud* sebagai bentuk panteisme, yaitu keyakinan bahwa Tuhan dan alam semesta adalah satu dan sama. Namun, para sarjana kontemporer menolak anggapan ini, dengan menekankan bahwa ajaran *wahdah al-wujud* lebih bersifat spiritual dan mendalam, berkaitan dengan pengalaman batiniah (dzauq dan kasyaf) yang diperoleh melalui disiplin tasawuf. Pencarian Tuhan dalam ajaran Hamzah Fansuri mencerminkan bahwa seorang sufi lebih mengandalkan pencapaian pribadi dalam memahami Ketuhanan. Seorang sufi bebas menentukan jalan hidupnya sebagai bentuk tanggung jawab terhadap takdirnya sebagai khalifah di bumi. Hubungan dengan Tuhan harus diusahakan melalui latihan spiritual dan pencarian eksistensial. Ungkapan Hamzah "Wujud dirinya esa juga" mencerminkan tahap ma'rifat, yakni kondisi ketika kehendak manusia menyatu dengan kehendak Ilahi.¹³⁰

Di sini, "wujud" tidak merujuk pada eksistensi fisik, tetapi pada eksistensi spiritual. Mereka yang memperoleh ma'rifat akan mengeluarkan karakteristik ketuhanan yang telah dianugerahkan, dan menjadi pribadi yang sepenuhnya menyatu secara spiritual dengan kehendak Tuhan. Penilaian bahwa ajaran *wujudiyah* Hamzah menyimpang dari Islam kemungkinan besar disebabkan oleh munculnya kelompok zindiq yang menyelewengkan ajaran tersebut. Namun, dalam syair-syairnya, Hamzah Fansuri secara tegas menolak ajaran kaum zindiq dan tetap berpegang pada bentuk *wujudiyah* yang murni, tanpa menyentuh wilayah *muwahhidah* (kesatuan mutlak dengan Tuhan) yang dianggap menyimpang.¹³¹

b) Nuruddin Ar-Raniry

Nuruddin Ar-Raniri lahir di kota pelabuhan tua Ranir, yang terletak di pesisir Gujarat, India. Nama lengkapnya adalah Nuruddin Muhammad bin Hasanjin Al-Hamid Asy-Syafi'i Ar-Raniri. Tanggal lahirnya tidak diketahui secara pasti, namun diduga ia lahir menjelang abad ke-16. Ia menempuh pendidikan awal di Ranir dan kemudian melanjutkan

¹²⁹ Firdaus, "Meretas Jejak Sufisme Di Nusantara," *Al-Adyan* 13, no. 2 (2018): h. 307.

¹³⁰ Firdaus, h. 309.

¹³¹ Firdaus, h. 309.

pendidikannya ke wilayah Hadramaut. Sejak di tanah kelahirannya, Ar-Raniri telah menguasai banyak ilmu agama. Salah satu guru yang paling berpengaruh dalam pembentukannya adalah Abu Nafs Sayyid Imam bin Abdullah bin Syaiban, seorang ulama tarekat Rifa'iyah yang memiliki garis keturunan dari Hadramaut dan Gujarat.¹³² Guru lainnya yang sangat berpengaruh adalah Abu Hafis Umar bin Abdullah Ba Syaiban al-Tarimi al-Hadhrami, yang dikenal pula dengan nama Sayyid Umar al-Alaydrus. Menurut catatan Azyumardi Azra, Ar-Raniri dikenal sebagai sosok pembaru Islam di Aceh. Ia mulai melancarkan gerakan pembaruannya setelah mendapat dukungan kuat dari lingkungan istana kerajaan Aceh. Salah satu langkah reformasi utamanya adalah menentang keras paham *wujudiyah*, yang ia anggap sebagai ajaran menyimpang. Ar-Raniri diberi kedudukan sebagai Syaikh Islam yang memiliki kewenangan untuk mengeluarkan fatwa, termasuk yang menysar aliran wujudiyah. Bahkan, fatwanya mengarah pada tindakan penindakan terhadap mereka yang dicap sesat.¹³³ Dikatakan bahwa Ar-Raniri akhirnya kembali ke India setelah kalah dalam debat terbuka melawan dua murid Hamzah Fansuri. Ada riwayat yang menyebutkan bahwa ia wafat di tanah kelahirannya. Menurut Sirajuddin Abbas, informasi tentang perjalanan hidup Nuruddin Ar-Raniri dapat ditemukan dalam ensiklopedia ulama India berbahasa Arab *Nuzhah al-Khawatir* karya Abdul Haj Fakhruddin al-Hasany, di mana disebutkan bahwa ia wafat di kampung halamannya sekitar tahun 1068 H.¹³⁴

c) Syamsuddin As-Sumatrani

Syamsuddin Sumatrani merupakan salah satu tokoh sufi terkemuka yang turut memberikan kontribusi besar dalam membentuk corak esoteris dalam perkembangan Islam di Aceh. Sayangnya, kisah hidupnya sulit disusun secara menyeluruh karena tidak adanya catatan autobiografi dan minimnya sumber-sumber sejarah yang akurat. Nama lengkapnya adalah Syaikh Syamsuddin bin Abdillah as-Sumatrani, dan ia juga dikenal dengan sebutan Syamsuddin Pasai.¹³⁵ Ia merupakan seorang ulama besar yang hidup pada penghujung abad ke-16 hingga tiga dekade awal abad ke-17. Menurut sejumlah sejarawan, gelar "Sumatrani" atau "Pasai" yang melekat pada namanya menunjukkan dua kemungkinan: pertama, bahwa orang tuanya berasal dari Pasai (Sumatra), sehingga besar kemungkinan ia juga

¹³² Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia*, h. 205.

¹³³ Ahmad Daudy, *Syaikh Nurrudin Ar-Raniri: Sejarah, Karya, Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh* (Aceh: Bulan Bintang, 1983), h. 36-37.

¹³⁴ Sirajuddin Abbas, *Ulama Syafi'i Dan Kitab-Kitabnya Dari Abad Keabad* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2011), h. 379.

¹³⁵ Kafrawi Ridwan, *Ensiklopedi Islam*, vol. Volume.IV (Jakarta: PT. Ictiar Baru Van Hoeve, 1993), h. 343.

lahir dan tumbuh di sana; atau kedua, meskipun mungkin tidak dilahirkan di Pasai, ia menetap dalam waktu yang lama di sana, hingga akhirnya wafat dan dimakamkan di wilayah tersebut. Syamsuddin menjabat sebagai Syaikh Islam di Kesultanan Aceh pada masa pemerintahan Sultan Iskandar Muda (1607–1636 M). Sebagai seorang sufi, ia dikenal memiliki banyak pengikut.¹³⁶ Ia juga dikenal sebagai penganut ajaran *wahdatul wujud* (kesatuan eksistensi), suatu konsep yang merujuk pada pemikiran tasawuf Ibnu Arabi. Meskipun demikian, istilah *wahdatul wujud* sendiri bukanlah istilah yang diperkenalkan secara langsung oleh Ibnu Arabi, sebab ia sendiri tidak pernah menyatakan bahwa sistem pemikiran tasawufnya mengusung istilah tersebut.

d) Syaikh Abdul Rauf As-Singkili

Syaikh Abdul Rauf Singkel, yang memiliki nama lengkap Syaikh Abdul Rauf bin Ali al-Jawi al-Fansuri al-Singkili, dilahirkan di Fansur dan tumbuh besar di wilayah Singkil pada awal abad ke-17 M. Ia berasal dari keluarga ulama ayahnya, Syaikh Ali Fansuri, adalah seorang tokoh agama terkenal dan masih memiliki hubungan keluarga dengan Syaikh Hamzah Fansuri. A. Rinkes memperkirakan bahwa Syaikh Abdul Rauf lahir sekitar tahun 1615 M, meskipun sejumlah sejarawan lain berbeda pendapat karena tidak ditemukan bukti pasti mengenai tahun kelahirannya. Sebagian menduga ia lahir pada tahun 1001 H (1593 M), dan ada juga yang mengajukan tahun 1620 M. Perkiraan tahun 1615 M didasarkan pada informasi bahwa ia menuntut ilmu ke Timur Tengah pada tahun 1642 M, yang dianggap logis jika dilakukan pada usia sekitar 25–30 tahun.¹³⁷ Syaikh Abdul Rauf dikenal sebagai tokoh penting dalam mengintegrasikan antara syariah dan tasawuf. Gagasan sufistiknya berpusat pada tiga aspek utama: hubungan antara Tuhan dan alam, konsep insan kamil, serta jalan menuju Tuhan (*tarekat*). Ia dikenal sebagai pengembang tarekat Syattariyah di Nusantara, yang muncul sebagai jalan tengah dalam perdebatan antara paham *wahdatul wujud* dan *syuhudiyah*. Pemikiran tasawufnya memiliki kemiripan dengan Syamsuddin as-Sumatrani dan Nuruddin ar-Raniri, yang menyatakan bahwa satu-satunya wujud sejati hanyalah Allah, sedangkan segala sesuatu di alam hanyalah bayangan dari Wujud yang hakiki.

Dengan kata lain, ia menegaskan perbedaan yang jelas antara Tuhan dan makhluk-Nya. Dalam pandangannya tentang zikir, Syaikh Abdul Rauf menjelaskan bahwa zikir adalah sarana untuk membebaskan diri dari kelalaian. Melalui zikir, hati senantiasa terhubung dengan Allah, dan

¹³⁶ Ridwan, Volume.IV:h. 343.

¹³⁷ Firdaus, “Meretas Jejak Sufisme Di Nusantara,” h. 317.

tujuannya adalah mencapai kondisi *fana*, yaitu lenyapnya kesadaran akan selain Allah, sehingga hati benar-benar dekat dengan-Nya.¹³⁸ Selain itu, ia juga mengajarkan konsep *martabat wujud* yang terdiri dari tiga tingkatan. Pertama, *martabat ahadiyyah* (keesaan mutlak), di mana alam masih berupa hakikat gaib yang hanya ada dalam ilmu Tuhan. Kedua, *martabat wahdah* (penampakan pertama), saat terciptanya *haqiqat Muhammadiyyah* yang menjadi potensi asal penciptaan. Ketiga, *martabat wahidiyyah* (penampakan kedua), atau dikenal juga sebagai *a'yan al-tsabitah*, dari mana alam mulai tercipta secara nyata. Syaikh Abdur Rauf juga sangat menekankan konsep transendensi Tuhan. Dalam karyanya *Kifayat al-Muhtajin*, ia menolak pandangan *wahdatul wujud* yang menyatakan Tuhan melebur dalam ciptaan-Nya. Ia menyatakan bahwa sebelum penciptaan alam, Allah terlebih dahulu menciptakan *Nur Muhammad*, yang darinya kemudian dijadikan sebagai sumber arketipe potensial (*al-a'yan al-tsabitah*) yang menjadi dasar bagi penciptaan bentuk-bentuk nyata (*al-a'yan al-kharijiyyah*) dari seluruh makhluk.¹³⁹

2) Tasawuf di Sulawesi

Sulawesi merupakan kawasan timur dari wilayah Nusantara yang memiliki peran penting dalam proses islamisasi, khususnya dalam perkembangan tasawuf. Dua daerah yang memiliki kontribusi signifikan dalam sejarah pertumbuhan tasawuf di wilayah ini adalah Makassar dan Buton. Oleh karena itu, pembahasan mengenai penyebaran ajaran tasawuf serta tokoh-tokoh sufi yang berperan di dalamnya menjadi hal yang penting.

a) Syaikh Yusuf Al-Makassari

Berdasarkan naskah Lontara peninggalan kerajaan kembar Gowa dan Tallo, Syaikh Yusuf dilahirkan pada 3 Juli 1628 Masehi, yang bertepatan dengan 8 Syawal 1036 Hijriah. Penetapan tanggal kelahiran ini telah menjadi bagian dari tradisi lisan yang hidup di masyarakat Sulawesi Selatan, dan telah diterima secara luas dalam berbagai kajian sebagai sebuah konsensus sejarah.¹⁴⁰ Ayah Syaikh Yusuf adalah Gallarang Moncongloe, yang merupakan saudara seibu dari Sultan Alauddin Imangarang Daeng Marabbia Raja Gowa pertama yang memeluk Islam dan menetapkannya sebagai agama resmi kerajaan pada tahun 1603 M. Ibunya bernama Aminah binti Dampang Ko'mara, seorang bangsawan dari Kerajaan Tallo, yang merupakan mitra kembar dari Kerajaan Gowa. Dalam

¹³⁸ Firdaus, h. 318.

¹³⁹ Firdaus, h. 319.

¹⁴⁰ Abu Hamid, *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi Dan Pejuang* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994), h. 79.

perjalanan hidupnya, Syaikh Yusuf dikenal sebagai tokoh yang dianggap ancaman serius oleh kolonial Barat di Nusantara, khususnya Belanda di Batavia (sekarang Jakarta). Karena aktivitasnya, ia diasingkan ke Ceylon (Sri Lanka), dan kemudian ke Afrika Selatan, di mana ia wafat di Cape Town pada tahun 1699 M.¹⁴¹

Dalam pemikiran tasawufnya, Syaikh Yusuf al-Makassari tidak membedakan antara istilah “tasawuf” dan “suluk.” Menurutnya, tasawuf mengacu pada metode penghayatan syariat secara mendalam, sedangkan suluk merupakan jalan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui pengalaman ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad SAW. Namun, dalam praktiknya, istilah tasawuf juga sering digunakan untuk menggambarkan hasil dari pengamalan ibadah seorang hamba.¹⁴² Dalam karya tulisnya yang berjudul *al-Futuhat al-Ilahiyyah*, Syaikh Yusuf menguraikan sepuluh prinsip dasar tasawuf, yaitu: Pertama Tahrid al-Tauhid ialah memurnikan keesaan Allah dengan memahami makna tauhid sebagaimana termuat dalam Surah al-Ikhlâs, serta menghindari sifat menyerupakan Allah dengan makhluk (tasybîh) dan menyamakan-Nya secara fisik (tajsîm). Kedua Fahm al-Sima‘I ialah memahami cara mendengarkan petunjuk dan bimbingan dari seorang mursyid sebagai bagian dari proses pendekatan diri kepada Allah sesuai ajaran Islam yang murni. Ketiga Husn al-‘Ishrah ialah memperbaiki hubungan sosial dan menjaga silaturahmi dalam kehidupan bermasyarakat. Keempat Ithar al-Ithar ialah mengutamakan kepentingan orang lain demi mempererat persaudaraan sejati. Kelima Tark al-Ikhtiyar ialah menyerahkan segala urusan kepada Allah dan tidak bergantung pada usaha pribadi. Keenam Sur‘at al-Wujd ialah kepekaan dalam menangkap suara hati yang sejalan dengan kehendak Ilahi. Ketujuh al-Kahf ‘an al-Khawâtir ialah kemampuan membedakan antara bisikan yang benar dan yang menyesatkan. Kedelapan Kathrat al-Safar ialah melakukan perjalanan spiritual maupun fisik untuk mengambil pelajaran dan melatih ketangguhan batin. Kesembilan Tark al-Iktisab ialah tidak bergantung sepenuhnya pada hasil usaha pribadi, melainkan bertawakal kepada Allah setelah berikhtiar. Kesepuluh Tahrîm al-Iddikhâr ialah tidak bersandar pada amal perbuatan, melainkan menggantungkan harapan sepenuhnya kepada Allah SWT.¹⁴³

¹⁴¹ Taufik Abdullah, *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 1987), h. 133.

¹⁴² Syekh Yusuf Al-Makassari, *Al-Futuhat Al-Ilahiyyah* (Jakarta: Perpustakaan Nasional, n.d.), h. 3.

¹⁴³ Al-Makassari, h. 4.

b) Muhammad Aidrus

Muhammad Aidrus diperkirakan lahir menjelang akhir abad ke-18, karena ia mulai menjabat sebagai sultan pada tahun 1824 M, saat usianya sekitar 40 tahun. Sejak kecil, ia mendapatkan pendidikan Islam dari kakeknya, La Jampi, yang pernah menjabat sebagai sultan dengan gelar Sultan Qa'im ad-Din Tua pada periode 1763–1788. Hingga tahun 1974, masyarakat Buton masih dapat melihat lokasi tempat Muhammad Aidrus menimba ilmu agama, khususnya tasawuf, dari kakeknya. Tempat itu dikenal sebagai zawiyah.¹⁴⁴ Selain dari kakeknya, Muhammad Aidrus juga berguru kepada Syaikh Muhammad ibn Syais Aumbul al-Makki. Dari gurunya inilah ia menerima ajaran tarekat Khalwatiyah Sammaniyah. Pemikiran tasawuf Muhammad Aidrus cenderung bercorak filsafat atau teosofis, meskipun ia menolak konsep hulul (penyatuan Tuhan dan makhluk dalam satu wujud) dan ittihad (kesatuan mutlak antara manusia dengan Tuhan). Gagasan-gagasannya tentang zikir, fana (melebur dalam Tuhan), dan baqa (kekal bersama Tuhan) tercermin dalam karya-karyanya, di antaranya: *Kitab Jauharana Manikamu*, *Mu'nisat al-Qulub fi Zikr wa Musyahadah*, *Dliya' al-Anwar fi Tasfiyat al-Akdat*, dan *Kasyf al-Hijab fi Muraqabat al-Wahhab*.¹⁴⁵

c) Haji Abdul Ghani

Haji Abdul Ghani merupakan seorang ulama asal Buton yang hidup pada abad ke-19. Meskipun tanggal kelahirannya tidak tercatat secara pasti, ia diperkirakan lahir pada akhir abad ke-18. Semasa kecil, ia dikenal dengan nama Kenepelu Bula. Ia hidup sezaman dengan Muhammad Aidrus. Sejak usia dini, Abdul Ghani belajar ilmu agama dari para ulama di wilayahnya. Ia kemudian menunaikan ibadah haji, yang sekaligus dimanfaatkan untuk memperdalam pengetahuan keislamannya. Sepulangnya dari Tanah Suci, ia aktif dalam kegiatan mengajar, berdakwah, dan menulis, dengan corak pemikiran Islam yang menekankan pentingnya kembali kepada Al-Qur'an dan Sunnah, serta berpijak pada prinsip-prinsip teologi Asy'ari dan Maturidi. Abdul Ghani dikenal sebagai penganut tasawuf Imam al-Ghazali. Ajaran-ajaran sufistiknya tercermin dalam sejumlah karya tulisnya, antara lain: *Kalipopo* (yang berarti "Bintang Terang"), *Padomana Alimu* ("Pedoman Orang Alim"), dan *Kainanawa 'Arifu* ("Kebun-kebun Orang Arif").¹⁴⁶

¹⁴⁴ Haeri, *Jenang-Jenang Sufisme*. Terj. Ibnu Burdah Dan Shohifullah, h. 38.

¹⁴⁵ Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*, h. 145-146.

¹⁴⁶ Solihin, h. 151-152.

d) Haji Abdul Hadi

Abdul Hadi merupakan putra dari Muhammad Aidrus Qa'im ad-Din. Sejak kecil, ia memperoleh pendidikan agama dari ayahnya serta dari para ulama yang datang berkunjung ke istana di Buton. Ia lahir sebelum ayahnya diangkat menjadi sultan (yang memerintah antara tahun 1824 hingga 1851). Abdul Hadi menunaikan ibadah haji dan sekaligus menuntut ilmu di Makkah bersama Abdul Ghani. Dalam perjalanannya, ia juga pernah berguru kepada seorang sufi bernama Muhammad Said al-Maghribi. Sama seperti Abdul Ghani, Abdul Hadi menganut tasawuf yang berpijak kuat pada syariat. Baginya, praktik tasawuf harus selalu sejalan dengan hukum syariat Islam. Pemikiran tasawuf Abdul Hadi tercermin dalam karyanya yang berjudul *Kaokabi* (yang berarti "Bintang"), sebuah karya yang ditulis dalam bentuk syair menggunakan bahasa daerahnya, yaitu Walio.¹⁴⁷

3) Tasawuf di Kalimantan

Tidak seperti wilayah lain di Nusantara, proses masuknya Islam ke Kalimantan Selatan terjadi relatif lebih lambat, yakni sekitar abad ke-16 Masehi. Kedatangan Islam di wilayah ini berlangsung seiring dengan berkembangnya ajaran tasawuf. Hal ini tercermin dalam *Hikayat Banjar*, sebuah teks penting dalam historiografi Banjar, yang menceritakan proses Islamisasi Pangeran Samudera yang kemudian diberi gelar Sultan Suriansyah sebagai tanda resmi masuknya Islam ke Kalimantan Selatan. Kajian tasawuf di Banjar mulai berkembang pada awal abad ke-17 Masehi. Salah satu tokoh penting dalam periode ini adalah Ahmad Syamsuddin al-Banjari. Ia dikenal melalui karya monumentalnya berjudul *Kitab Asal Kejadian Nur Muhammad*,¹⁴⁸ yang memiliki pengaruh besar terhadap generasi berikutnya dalam kajian tasawuf. Hal ini menunjukkan bahwa perkembangan tasawuf di Kalimantan Selatan memiliki dinamika tersendiri. Perkembangan tasawuf terus berlanjut dan mengalami kemajuan yang signifikan, khususnya pada abad ke-18 Masehi. Pada masa ini, muncul sejumlah ulama terkemuka yang mendalami berbagai disiplin ilmu, terutama tasawuf. Sebagian besar dari mereka menuntut ilmu di Timur Tengah dan turut memberikan kontribusi besar dalam penyebaran Islam di Kalimantan Selatan. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari, Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari, dan Syaikh Abdul Hamid Abulung.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Solihin, h. 153.

¹⁴⁸ Noor Syahidah Mohamad Akhir, *Pengaruh Syekh Muhammad Nafis Al-Banjari Di Kalimantan Selatan Berhubungan Ilmu Tasawuf, Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara* (Malaysia: UKM, n.d.), h. 357.

¹⁴⁹ Akhir, h. 358.

a) Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari

Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari memiliki nama lengkap Syaikh Muhammad Nafis bin Idris bin Husein al-Banjari. Ia dikenal dengan gelar kehormatan *Maulana al-'Allamah al-Fahhamah al-Mursyid ila Thariq as-Salamah*. Ia hidup sezaman dengan Syaikh Muhammad Arsyad bin Abdullah al-Banjari.¹⁵⁰ Syaikh Muhammad Nafis adalah seorang ulama Banjar terkemuka yang hidup pada penghujung abad ke-18 Masehi. Ia merupakan salah satu tokoh penting dalam perkembangan tasawuf di kawasan Melayu. Aktivitas dakwahnya banyak dilakukan di daerah pedalaman, termasuk wilayah Kalua, yang menjadi salah satu pusat penyebaran Islam melalui pendekatan tasawuf berkat pengaruhnya. Dalam menyebarkan ajaran Islam, Syaikh Nafis memperkenalkan tarekat Sammaniyah ke Kalimantan Selatan dan menulis berbagai karya tentang tasawuf. Ia dikenal sebagai penganut tasawuf beraliran wujudiyah. Pemikirannya tertuang dalam karya monumentalnya berjudul *ad-Durrun Nafis*. Ajaran-ajaran tasawuf yang ia kembangkan diperoleh dari sejumlah guru, di antaranya: Syaikh Abdullah bin Hijazi as-Syarqawi, Syaikh Siddiq bin Umar Khan, Syaikh Muhammad bin Abdul Karim as-Samman al-Madani, Syaikh Abdurrahman bin Abdul Aziz al-Maghribi, serta Syaikh Muhammad bin Ahmad al-Jauhari.¹⁵¹

b) Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari

Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari lahir di Banjarmasin pada 13 Shafar 1122 Hijriah. Ia menuntut ilmu di Makkah dan Madinah, dan sempat belajar bersama tokoh terkenal Abdus Shamad al-Palimbani. Meskipun berasal dari lingkungan yang juga melahirkan banyak sufi, Syaikh Arsyad lebih dikenal sebagai seorang ulama di bidang fikih, bukan tasawuf. Karena latar belakang keilmuannya yang kuat dalam fikih, ia dikenal sangat tegas dalam menolak ajaran tasawuf beraliran wujudiyah yang disebarkan oleh Syaikh Muhammad Nafis al-Banjari dan Syaikh Abdul Hamid Abulung di wilayah Banjarmasin. Syaikh Muhammad Arsyad wafat pada 6 Syawal 1227 Hijriah. Beberapa karya pentingnya antara lain *Kanz al-Ma'rifah*, *Tuhfatur ar-Raghibin*, dan *Pegangan Ibadah*, serta sejumlah tulisan lainnya.¹⁵²

¹⁵⁰ Hawash Abdullah, *Perkembangan Ilmu Tasawuf Dan Tokoh-Tokohnya Di Nusantara* (Surabaya: Al-ikhlas, 1980), h. 107.

¹⁵¹ Abdullah, h. 109.

¹⁵² Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, h. 98.

c) Syaikh Abdul Hamid Abulung

Syaikh Abdul Hamid, yang lebih dikenal dengan sebutan Datu Abulung, merupakan seorang ulama yang pernah menggemparkan Kalimantan melalui ajaran *wihdatul wujud* yang dianutnya. Riwayat hidup dan aktivitas keilmuannya tidak banyak tercatat secara tertulis, sebab berbeda dengan ulama-ulama lain, Datu Abulung tidak meninggalkan karya tulis berupa kitab. Pengetahuan tentang ajaran dan kiprah beliau lebih banyak diwariskan melalui tradisi lisan, baik dari murid-muridnya maupun para penerus mereka. Terdapat beragam pandangan terkait ajaran dan sosoknya. Sebagian orang menganggap ajarannya menyimpang atau keliru (dalam istilah Banjar disebut “manyalah”), namun banyak pula masyarakat Banjar, bahkan mayoritasnya, memandang Datu Abulung sebagai seorang wali Allah. Terlepas dari kontroversi tersebut, kisah tentang Datu Abulung tetap menjadi perhatian dan menarik minat sebagian besar masyarakat Banjar hingga kini. Sosoknya pun sering dianggap sebagai tokoh spiritual dan tasawuf yang penuh dengan aura misteri. Pada masa hidupnya, wilayah Kesultanan Islam Banjar di Kalim¹⁵³antan Selatan berada di bawah pemerintahan Sultan Tahlilullah (1778–1808 M).

d) Syaikh Achmad Khatib as-Sambasi

Syaikh Ahmad Khatib Sambas lahir di Kampung Dagang, wilayah Sambas, Kalimantan Barat, pada bulan Syafar tahun 1217 Hijriah atau bertepatan dengan tahun 1803 Masehi. Ia merupakan putra dari Abdul Ghaffar bin Abdullah bin Muhammad bin Jalaluddin, dan berasal dari keluarga perantau yang berasal dari Kampung Sange. Pada masa itu, merantau merupakan bagian dari gaya hidup masyarakat Kalimantan Barat. Dalam lingkungan seperti inilah, Ahmad Khatib tumbuh dan menjalani masa kecil serta remajanya. Sejak kecil, Ahmad Khatib diasuh oleh pamannya yang dikenal sebagai seorang yang sangat religius dan zuhud di daerahnya. Ketika remaja, ia fokus mempelajari ilmu agama dari berbagai guru di wilayah Kesultanan Sambas. Salah satu gurunya yang cukup terkenal adalah H. Nuruddin Musthafa, Imam Masjid Jami' Kesultanan Sambas.¹⁵⁴

Melihat bakat luar biasanya dalam bidang keagamaan, orang tuanya mengirim Ahmad Khatib ke Timur Tengah, khususnya ke Makkah, untuk melanjutkan pendidikannya. Pada tahun 1820 M, ia pun berangkat ke tanah suci guna memperdalam ilmunya. Di sana, ia menikah dengan perempuan Arab keturunan Melayu dan memutuskan untuk menetap di Makkah hingga akhir hayatnya pada tahun 1875 M. Syaikh Ahmad Khatib Sambas

¹⁵³ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 189.

¹⁵⁴ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 190.

dikenal sebagai seorang ulama yang memiliki kedalaman ilmu, sekaligus seorang sufi dan pemimpin spiritual. Ia mendirikan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang kemudian menyebar luas dan menarik banyak pengikut di Nusantara, terutama di Madura, Banten, dan Cirebon, serta meluas hingga ke Malaysia, Singapura, Thailand, dan Brunei Darussalam.¹⁵⁵

Ajaran-ajarannya terdokumentasi dalam karya berjudul *Fathul 'Arifin*, yang merupakan catatan dari ceramah-ceramahnya. Catatan ini ditulis oleh muridnya, Muhammad Ismail bin Abdurrahim, dan diterbitkan di Makkah pada tahun 1295 Hijriah. Buku ini memuat berbagai ajaran tarekat, termasuk tata cara baiat, talqin, dzikir, muraqabah, serta silsilah tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Hingga kini, kitab tersebut menjadi rujukan penting bagi para mursyid dan pengikut tarekat tersebut dalam menjalankan praktik-praktik spiritual mereka. Karena itu, nama Syaikh Ahmad Khatib Sambas senantiasa dikenang dan disebut dalam doa-doa para pengikut tarekat ini. Warisan keilmuannya antara lain meliputi: *Fathul 'Arifin*, Manuskrip *Risalah Jum'at*, Naskah-naskah fikih tentang thaharah, shalat, dan pengurusan jenazah, *Siyar wa Tarajim* karya Umar Abdul Jabbar, *Al-Mukhtashar min Kitab Nasyrin Naur waz Zahar* karya Abdullah Mirdad Abul Khair, yang diringkas oleh Muhammad Sa'id al-'Amudi dan Ahmad Ali.¹⁵⁶

4) Tasawuf di Sumatra Selatan

Menurut Uka Tjandrasasmita dan Hasan Mu'arif Ambari sebagaimana dikutip oleh M. Solihin penyebaran Islam di wilayah Sumatra Selatan mulai menunjukkan perkembangan pesat setelah abad ke-15 Masehi, bertepatan dengan berdirinya Kerajaan Islam di Palembang. Sebelumnya, kekuasaan politik di kawasan tersebut berada di tangan penguasa non-Muslim, dimulai dari Kerajaan Tulang Bawang yang berpusat di Lampung dan Palembang, hingga munculnya kerajaan besar Sriwijaya pada awal abad ke-7 M. Meskipun demikian, Uka Tjandrasasmita tidak menutup kemungkinan bahwa Islam sudah mulai masuk ke Sumatra sejak abad pertama Hijriah atau abad ke-7 Masehi.¹⁵⁷

a) Syaikh Abdul Samad Al-Palimbani

Menurut Azyumardi Azra yang mengacu pada sumber-sumber Melayu, nama lengkap Al-Palimbani adalah Abd al-Shamad bin Abd Allah al-Jawi al-Palimbani. Namun, dalam sumber-sumber Arab, ia disebut dengan nama Sayyid Abd al-Shamad bin Abd al-Rahman al-Jawi. Sementara itu,

¹⁵⁵ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 190.

¹⁵⁶ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 191.

¹⁵⁷ Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*, h. 57.

Ensiklopedi Mini Sejarah & Kebudayaan Islam menyebutkan bahwa Syaikh Abd al-Shamad al-Palimbani merupakan seorang ulama asal Palembang, Indonesia. Ayahnya bernama Syaikh Abd al-Jalil bin Syaikh Abd al-Wahab bin Syaikh Ahmad al-Madani. Syaikh Abd al-Jalil sendiri adalah seorang perantau dari Yaman yang pada tahun 1112 H (1700 M) pernah menjabat sebagai mufti Kesultanan Kedah di Semenanjung Melayu.¹⁵⁸

Terkait wafatnya Al-Palimbani, Azyumardi Azra, mengutip Al-Baythar, menyebutkan bahwa ia meninggal dunia setelah tahun 1200 H (1785 M). Namun, kemungkinan besar ia wafat setelah tahun 1203 H (1789 M), yaitu tahun saat ia menyelesaikan karya terakhir dan paling terkenal, *Sayr al-Salikin*. Saat menyelesaikan buku tersebut, diperkirakan usianya telah mencapai 85 tahun. Dalam *Tarikh Salasilah Negeri Kedah* disebutkan bahwa ia gugur dalam pertempuran melawan Kerajaan Thai pada tahun 1244 H (1828 M). Akan tetapi, Azyumardi Azra meragukan versi ini karena tidak ada catatan lain yang mendukung bahwa Al-Palimbani pernah kembali ke wilayah Nusantara. Selain itu, pada tahun tersebut usianya diperkirakan telah mencapai 124 tahun usia yang sangat tua untuk turut serta dalam peperangan. Walaupun Al-Baythar tidak menjelaskan secara pasti lokasi wafatnya, ada dugaan kuat bahwa Al-Palimbani meninggal dunia di wilayah Arab.¹⁵⁹ Untuk mencapai tujuan akhir yang dikenal sebagai *makrifah* penghayatan mendalam terhadap Tuhan seorang sufi harus menempuh sebuah jalan spiritual (*thariq*) yang terdiri dari berbagai tahapan (*maqamat*) yang harus dilalui secara bertahap. Dalam proses perjalanan panjang ini, mereka juga mengalami berbagai kondisi batin (*ahwal*), yang menjadi ciri khas dari jalan spiritual tersebut. Adapun maqomat yang di tempuh diantaranya ialah Tobat merupakan langkah awal bagi seorang *salik* (pengelana spiritual) dalam perjalanan menuju makrifah kepada Allah. Takut dan Harap, menurut Al-Palimbani, jika tobat dilakukan dengan memenuhi seluruh syaratnya, maka ia diterima tanpa keraguan.

Namun demikian, meskipun telah bertobat dengan sempurna, seorang hamba bisa saja tetap diliputi rasa takut-takut jika tobatnya belum diterima karena ada kekurangan yang tak disadarinya, atau takut akan kembali tergelincir ke dalam dosa. Di sisi lain, ia juga memelihara harapan bahwa dosanya telah diampuni, bahwa masa lalunya yang kelam telah berlalu dan digantikan dengan lembaran hidup baru yang lebih terang, hingga suatu saat nanti ia bisa menerima cahaya ilahi yang membuka mata hatinya terhadap realitas terdalam di balik dunia dan kehidupan. Zuhud, adalah

¹⁵⁸ Firdaus, "Meretas Jejak Sufisme Di Nusantara," h. 326.

¹⁵⁹ Firdaus, h. 326.

sikap menjauhkan diri dari keterikatan duniawi. Dalam pandangan tasawuf, untuk dapat mencintai Allah sepenuhnya, maka cinta terhadap hal-hal selain Allah harus dihapus dari hati. Sabar, sebagaimana dijelaskan Al-Palimbani, adalah kemampuan menahan diri baik dari kemarahan ketika menghadapi hal yang tidak disukai, maupun dari kegundahan saat kehilangan sesuatu yang dicintai.¹⁶⁰ Dalam arti luas, sabar berarti tabah dalam menerima penderitaan, baik karena datangnya musibah maupun perginya nikmat. Syukur, bagi para sufi, merupakan bentuk kesadaran yang lebih tinggi. Mereka meyakini bahwa melihat kehadiran Allah dalam keadaan senang lebih sulit dibanding saat mengalami penderitaan. Oleh sebab itu, sufi yang sanggup hidup dalam kemewahan namun tetap mengingat Allah, seperti Haris al-Muhasibi, dianggap telah mencapai derajat spiritual yang tinggi. Tawakal, mengikuti pandangan Al-Ghazali, dijelaskan oleh Al-Palimbani dalam tiga tingkat. Pertama, tawakal seperti seseorang yang menyerahkan urusan kepada wakilnya setelah yakin pada kejujuran dan kemampuannya. Kedua, tawakal layaknya anak kecil yang mempercayakan segala urusannya kepada sang ibu. Ketiga, tawakal seutuhnya, seperti jenazah yang pasrah di tangan orang yang memandikannya.¹⁶¹

b) Shihabuddin bin Abdullah Muhammad

Ia merupakan seorang ulama terkemuka pada masa pemerintahan Sultan Najamuddin dan dikenal sebagai penasihat sultan dalam urusan keagamaan. Beberapa karya tulisnya antara lain mencakup terjemahan dari kitab berbahasa Arab *Jauharat at-Tauhid* yang ditulis oleh Ibrahim al-Laqani (wafat tahun 1613 M). Selain itu, ia juga menulis kitab berbentuk syair yang membahas tentang syahadat dan keimanan. Di samping itu, ia menyusun risalah berdasarkan karya *Risalah fi at-Tauhid* milik Syaikh Ruslan ad-Dimasyqi dan *Fath ar-Rahman* karya Zakariya al-Anshari. Risalah-risalah tersebut memuat pembahasan mengenai tasawuf dan *Aqidat al-Awwam*, khususnya mengenai dua puluh sifat Allah.¹⁶²

c) Kemas Fakhruddin

Kemas Fakhruddin merupakan ulama yang hidup setelah masa Shihabuddin dan lebih tua usianya dibanding Abd al-Shamad al-Palimbani. Ia lahir pada tahun 1133 H/1719 M dan wafat pada 1177 H/1763 M. Dalam perjalanannya, ia sempat singgah di India dan menghabiskan sebagian besar waktunya di wilayah Arab, khususnya di kota suci Makkah dan Madinah. Di tempat inilah ia menghasilkan sejumlah karya penting, di

¹⁶⁰ Firdaus, h. 328-329.

¹⁶¹ Firdaus, h. 329.

¹⁶² Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 171.

antaranya: *Kitab al-Mukhtashar*, yang merupakan terjemahan dalam bahasa Melayu dari *Risalat at-Tauhid* karya Syaikh Ruslan ad-Dimasyqi, yang dilengkapi dengan komentar dari Zakariya al-Anshari (w. 1529) dan Abd al-Ghani bin Ismail an-Nabulusi (w. 1731); terjemahan sebagian isi kitab *Futuh asy-Syams* karya penulis dengan nama samaran al-Waqidi; serta terjemahan Melayu dari *Tuhfat az-Zaman fi Dzarf Ahl al-Yaman* karya Ibn Syaddad al-Minsyari dan *Khawash al-Qur'an al-'Azim*.

d) Muhammad Muhyiddin bin Syaikh Shihabuddin

Ia merupakan putra dari Syaikh Shihabuddin. Pada masa ayahnya, Tarekat Sammaniyah belum dikenal luas, namun Muhammad Muhyiddin telah menjadi pengikut tarekat tersebut dan turut berperan dalam menyebarkannya. Setelah wafatnya sang ayah pada tahun 1775 M, Muhammad Muhyiddin menerjemahkan sebuah kitab berbahasa Arab berjudul *Life of Muhammad Samman*, yang berhasil ia selesaikan pada tahun 1781 M.

e) Kemas Muhammad bin Ahmad

Tidak banyak informasi yang diketahui mengenai tahun kelahiran dan wafat Kemas Muhammad bin Ahmad. Ia dikenal memiliki dua karya utama, yaitu *Nafahat ar-Rahman fi Manaqib Ustadzina al-A'dzam as-Saman*, yang membahas tentang manakib atau kisah-kisah spiritual yang berkaitan dengan Tarekat Samman. Karya lainnya berjudul *Bahr al-Ajaib*, yang merujuk pada kitab *Bahr al-Wuquf fi 'Ilm at-Taufiq al-Huruf*, hasil tulisan Abd ar-Rahman bin Muhammad bin Ali al-Bisthami, seorang cendekiawan asal Suriah yang berasal dari Busra dan wafat pada tahun 1454 M.¹⁶³

f) Muhammad Ma'ruf bin Abdullah

Muhammad Ma'ruf dikenal sebagai seorang khatib di lingkungan Kesultanan Palembang. Ia pernah menulis sebuah karya berjudul *Thariqah*, yang berkaitan dengan tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Selain dirinya, terdapat pula seorang ulama dari daerah pedalaman Palembang yang dikenal dengan nama Kyai Haji Thahir Mandayun, yang hidup sekitar tahun 1800-an. Setelah kembali dari menunaikan ibadah haji di Makkah, ia aktif mengajarkan ajaran agama kepada masyarakat di wilayah Marga Madang Suku II. Kyai Haji Thahir dikenal sebagai sosok yang tekun dalam mencatat materi-materi pengajaran, dengan kumpulan catatannya diperkirakan mencapai ketebalan sekitar 60 cm. Sayangnya, catatan-

¹⁶³ Dr.H. Syamsun Ni'am, h. 172.

catatan tersebut tidak ditemukan dalam susunan atau urutan sebagaimana yang pernah diajarkan langsung olehnya.¹⁶⁴

5) Tasawuf di Jawa

Perkembangan tasawuf di Pulau Jawa tidak dapat dipisahkan dari proses penyebaran Islam di wilayah tersebut. Dalam berbagai kajian sejarah, para sejarawan sepakat bahwa para ulama keturunan Nabi (asyraf) yang memainkan peran penting dalam Islamisasi Jawa adalah Wali Songo. Dengan demikian, Wali Songo dapat dianggap sebagai pelopor utama dalam proses Islamisasi sekaligus penyebaran ajaran tasawuf di Jawa, yang kemudian memberikan pengaruh besar di seluruh Nusantara. Seiring waktu, pemikiran tasawuf di wilayah ini mengalami berbagai perubahan dan perkembangan dengan ragam corak dan karakteristik. Di antaranya terdapat tasawuf bercorak Sunni yang diwariskan oleh Wali Songo, serta tasawuf bernuansa filsafat (falsafi) yang dipelopori oleh Syaikh Siti Jenar. Perbedaan pendekatan ini turut memengaruhi pemikiran dan praktik tokoh-tokoh sufi pada generasi berikutnya.¹⁶⁵

a) Syaikh Siti Jenar

Syaikh Siti Jenar merupakan tokoh penting dalam sejarah perkembangan tasawuf di Jawa. Namun, asal-usulnya tidak dapat dipastikan secara jelas, sehingga muncul berbagai pendapat. Misalnya, Soewarno mengaitkan tokoh ini dengan Pangeran Cirebon dan Desa Lemah Abang. Dalam sumber-sumber dari Cirebon diceritakan bahwa Syaikh Siti Jenar awalnya dikenal sebagai Syaikh Jabantara, seorang penyebar Islam yang bukan berasal dari Jawa. Ia menuntut ilmu ke Baghdad, kemudian kembali ke Malaka, sebelum akhirnya menetap di Jawa. Di sana, ia sempat tinggal di Bukit Amparan Jati, lalu berpindah ke Cirebon Girang, dan akhirnya ke Pengging.¹⁶⁶ Terkait ajaran tasawufnya, para sejarawan tidak mencapai kesepakatan mengenai pandangan "Wujudiyah" yang dinisbatkan kepadanya. Namun, berbagai naskah seperti *Serat Siti Jenar*, *Babat Tanah Jawi*, *Serat Cebolek*, dan *Serat Centini* menggambarkan adanya perdebatan antara Syaikh Siti Jenar dan para Wali lainnya. Dari sini dapat disimpulkan bahwa ia menganut paham *Wahdat al-Wujud* suatu bentuk tasawuf filosofis yang dianggap menyimpang dari tasawuf Sunni. Pemikiran ini juga yang menjadi alasan di balik penjatuhan hukuman mati terhadapnya oleh pengadilan para Wali Songo, mirip dengan kasus Abu Manshur Al-Hallaj di Baghdad. Pandangan Wujudiyah Syaikh Siti Jenar kemudian turut memberi

¹⁶⁴ Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*, h. 73-75.

¹⁶⁵ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 173.

¹⁶⁶ Moh. Hari Soewarno, *Syekh Siti Jenar* (Surabaya: Antar Surya Jaya, n.d.), h. 27-29.

pengaruh besar terhadap penyebaran paham serupa di Nusantara, terutama di Pulau Jawa.¹⁶⁷

b) Ahmad Mutamakin

Ahmad Mutamakin adalah putra dari Pangeran Benawa II, yang dilahirkan pada tahun 1645 M, saat ayahnya telah berusia 55 tahun.¹⁶⁸ Ia lahir di Desa Cebolek, wilayah distrik Tuban, dan masa mudanya banyak dihabiskan di tempat tersebut. Informasi tentang latar belakang intelektual Mutamakin sebagian besar hanya dapat ditelusuri melalui *Serat Cebolek*. Dalam teks tersebut, disebutkan bahwa ia pernah berguru kepada seorang ulama bernama Syaikh Zen dari Yaman. Meski demikian, tidak ada keterangan yang jelas mengenai kapan dan berapa lama ia belajar kepada gurunya itu. Syaikh Zen, yang belakangan diketahui bernama lengkap Syaikh Muhammad Zain al-Mizjaji al-Yamani, adalah tokoh penting dalam tarekat Naqsyabandiyah di Yaman. Mengingat posisi Syaikh Zain yang berpengaruh dan latar belakang generasi Mutamakin yang datang setelah tokoh-tokoh besar seperti 'Abd ar-Rauf as-Sinkili dan Syaikh Yusuf al-Makassari kemungkinan pertemuan antara Mutamakin dan Syaikh Zain cukup masuk akal. Apalagi, Syaikh Zain adalah putra dari Syaikh Muhammad al-Baqi al-Mizjaji, guru dari dua tokoh besar tersebut.¹⁶⁹ Ahmad Mutamakin sendiri dikenal sebagai tokoh yang melanjutkan ajaran Wujudiyah (Wahdat al-Wujud), suatu aliran tasawuf yang sebelumnya telah lebih dahulu diperkenalkan oleh Syaikh Siti Jenar. Informasi mengenai ajaran dan perjalanan hidup Mutamakin, serta hubungannya dengan paham Wujudiyah, banyak tercantum dalam *Serat Cebolek* dan *Serat Centini*.¹⁷⁰

c) Abd al-Muhyi Pamijahan

Abd al-Muhyi Pamijahan merupakan seorang ulama penting dalam penyebaran Islam di wilayah Jawa Barat, yang muncul setelah era Wali Songo. Meskipun tidak semua sumber mencatat secara pasti tahun kelahiran dan wafatnya, diperkirakan ia lahir di Mataram, Lombok pada tahun 1071 H./1650 M., dan meninggal dunia pada tahun 1151 H./1730 M. di Pamijahan, Tasikmalaya, Jawa Barat. Ayahnya bernama Sembah Lebe Warta Kusumah, yang memiliki garis keturunan dari Kerajaan Galuh (Pajajaran). Abd al-Muhyi menghabiskan masa kecil dan tumbuh besar di Ampel, Surabaya, Jawa Timur. Ia adalah murid dari sufi terkenal asal

¹⁶⁷ Dr.H. Syamsun Ni'am, *Tasawuf Studies*, h. 174.

¹⁶⁸ Edwin Wieringa, "The Mystical of Haji Ahmad Mutamakin," *Dalam Studia Blamika* Volume.5, no. No.1 (1998): h. 33-34.

¹⁶⁹ Miftah Arifin, *Wujudiyah Di Jawa* (Jember: Pena Salsabila, 2011), h. 108-109.

¹⁷⁰ Arifin, h. 110.

Aceh, yaitu Abd ar-Rauf as-Sinkili. Melalui peran Abd al-Muhyi, tarekat Syattariyah mulai berkembang di tanah Jawa. Sama seperti gurunya, Abd al-Muhyi dikenal sebagai tokoh yang melanjutkan ajaran tasawuf gurunya, terutama dalam upaya merekonsiliasi ajaran *Martabat Tujuh* sebuah konsep metafisika yang dikenal di Aceh dengan nama *Wihdat al-Wujud* atau *Wujudiyah* dengan prinsip-prinsip ajaran Sunni. Konsep *Martabat Tujuh* ini terdiri dari tujuh tingkatan eksistensi, yaitu: *ahadiyah* (keesaan mutlak), *al-wahdah* (kesatuan), *al-wahidiyah* (kesendirian), *alam arwah* (alam ruh), *alam mitsal* (alam imajinasi), *alam ajsam* (alam fisik), dan *alam insan kamil* (manusia sempurna).¹⁷¹

d) Ronggowarsito

Ronggowarsito lahir pada tahun 1802 M dan mendapatkan pendidikan awal dari kakeknya, Jasadipura II, seorang penulis dan sastrawan yang sangat produktif. Atas bimbingan sang kakek, ia kemudian melanjutkan pendidikannya di pesantren, belajar langsung dari Kyai Hasan Basri. Nama kecilnya adalah Bagus Burhan. Dalam upaya memperdalam ilmunya, Ronggowarsito banyak melakukan perjalanan, terutama untuk mempelajari berbagai keyakinan dan tradisi kepercayaan Jawa. Perjalanannya bahkan sampai ke Bali, di mana ia juga mempelajari ajaran Hindu. Pengalaman-pengalaman inilah yang kelak memengaruhi corak pemikirannya, yang tercermin dalam karya-karyanya yang sarat akan unsur sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa. Ronggowarsito dikenal sebagai sosok yang sangat produktif dalam menulis. Menurut Kartono Parta Kusuma (dikutip oleh Alwi Shihab), ia menghasilkan tidak kurang dari 50 karya tulis. Beberapa di antaranya adalah *Suluk Jiwa*, sebuah naskah pendek yang mengisahkan secara simbolik Tuhan Wisnu yang menjelma menjadi tokoh bernama Sulaiman yang pergi ke Turki untuk belajar tasawuf dari Syaikh Usman al-Naji; *Serat Pamoring Kawulo Gusti*, yang membahas tentang dzikir dan pengalaman spiritual mendalam dalam mengingat Allah SWT dengan penuh kerinduan; serta *Serat Hidayat Jati*, yang mengulas esensi ma'rifat sebagaimana diajarkan oleh delapan wali di tanah Jawa. Masih banyak karya lainnya yang mencerminkan kekhasan pemikiran tasawuf Ronggowarsito.¹⁷²

e) Haji Hasan Musthafa

Haji Hasan Musthafa lahir di Cikarang, Garut pada 14 Sya'ban 1268 H atau bertepatan dengan 3 Juni 1852 M. Ia berasal dari garis keturunan yang memadukan unsur ulama, seniman, dan bangsawan. Ayahnya bernama

¹⁷¹ Shihab, *Islam Sufistik: "Islam Pertama" Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia*, h. 152.

¹⁷² Shihab, h. 161-165.

Mas Sastramanggala, sementara ibunya bernama Nyi Mas Salmah. Hasan Musthafa dikenal sebagai tokoh penting dalam perkembangan tasawuf bercorak sinkretik di wilayah Sunda. Seperti halnya Ronggowarsito yang memadukan ajaran tasawuf dengan tradisi mistik Jawa, Hasan Musthafa berupaya mengintegrasikan pemikiran tasawuf dengan budaya Sunda. Salah satu pemikiran tasawuf yang dikembangkannya adalah konsep martabat tujuh, yang menjadi bagian penting dalam tradisi tasawuf di Tanah Pasundan.¹⁷³

f) Syaikh Nawawi Al-Bantani

Syaikh Nawawi al-Bantani,¹⁷⁴ yang memiliki nama asli Abu Abdullah al-Mu'thi Muhammad Nawawi bin Umar, lahir di desa Tanara, Kecamatan Tirtayasa, wilayah utara Banten, pada tahun 1230 H atau 1814 M.¹⁷⁵ Ia adalah anak pertama dari tujuh bersaudara, putra dari Syaikh Umar bin Arabi al-Bantani dan Zubaedah. Ibunya, Zubaedah, merupakan keturunan Sultan Maulana Hasanuddin, Raja Pertama Banten. Selain itu, Syaikh Nawawi juga memiliki garis keturunan yang kuat dari tokoh penting Islam lainnya, yakni Sunan Gunung Jati, salah satu anggota Walisongo. Garis keturunannya bahkan tersambung hingga kepada Rasulullah SAW melalui jalur para imam besar: Imam Ja'far ash-Shadiq, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Ali Zainal Abidin, Sayyidina Husain, hingga Fatimah az-Zahra.¹⁷⁶ Syaikh Nawawi wafat di Makkah pada usia 84 tahun, tepatnya pada tanggal 25 Syawal 1314 H atau tahun 1897 M. Jenazahnya dimakamkan di dekat makam istri Nabi Muhammad SAW, Siti Khadijah. Saat wafat, beliau sedang menyusun karya yang menjelaskan isi dari kitab *Minhajut Thalibin* karya Yahya ibn Syaraf ibn Mura ibn Hasan ibn Husain. Sebagai ulama besar yang sangat dihormati oleh masyarakat Muslim di Jawa, terutama di Banten, peringatan Haul Syaikh Nawawi rutin diselenggarakan setiap akhir bulan Syawal sebagai wujud cinta dan penghormatan terhadap beliau.

Dalam bidang tasawuf, Syaikh Nawawi dikenal sebagai seorang sufi yang mengikuti ajaran tarekat Qadiriyah, yang berlandaskan ajaran Syaikh Abdul Qadir al-Jilani (w. 561 H/1166 M). Salah satu karya tasawufnya yang terkenal adalah *Salalim al-Fudhala*, yang merujuk pada kitab *Hidayah al-Adzkiya ila Thariq al-Auliya* karya Zain ad-Din al-Malibari,

¹⁷³ Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*, h. 100.

¹⁷⁴ Iskandar Ahza Wahi, Shalahuddin, *100 Tokoh Islam Paling Berpengaruh Di Indonesia* (Jakarta: PT Intimedia Cipta Nusantara, 2003), h. 87.

¹⁷⁵ Samsul Munir Amin, *Sayyid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi Al-Bantani* (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009), h. 9.

¹⁷⁶ Saiful Amin Ghofur, *Profil Para Mufasir Al-Qur'an* (Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008), h. 189.

ditulis pada 914 H/508 M. Karya ini sangat dikenal di kalangan pesantren Jawa dan bahkan disebut dalam naskah *Serat Centhini*. Selain itu, karya beliau lainnya dalam bidang tasawuf adalah *Mishbah ad-Dhuln 'ala Manhaj al-Atan fi Tabwibil Hukm*, yang ditulis pada tahun 1314 H.¹⁷⁷ Untuk memudahkan pemahaman masyarakat awam, Syaikh Nawawi membagi sifat-sifat Allah menjadi tiga kategori: sifat wajib, sifat mustahil, dan sifat mungkin. Sifat wajib adalah sifat yang pasti dimiliki oleh Allah dan tidak mungkin tidak ada pada-Nya. Sebaliknya, sifat mustahil adalah sifat yang mustahil dimiliki oleh Allah dan pasti tidak terdapat pada-Nya. Sementara itu, sifat mungkin merupakan sifat yang secara kemungkinan bisa ada ataupun tidak ada pada Allah. Melalui berbagai karya tulisnya, Syaikh Nawawi berhasil menyebarluaskan pemahaman teologi Asy'ari ke kalangan umat Islam di Nusantara, khususnya melalui jalur pendidikan di pesantren.

Syaikh Nawawi juga membahas pentingnya dalil *naqli* (berdasarkan wahyu) dan *aqli* (berdasarkan akal), yang menurutnya harus digunakan secara bersamaan. Apabila terjadi pertentangan antara keduanya, maka dalil *naqli* harus diutamakan. Ia menegaskan bahwa setiap muslim memiliki kewajiban untuk memahami keesaan Allah melalui dalil-dalil yang menunjukkan keberadaan dan kebesaran Sang Pencipta.¹⁷⁸ Dalam bidang tasawuf, pemikiran Syaikh Nawawi bersumber dari hasil perenungan mendalam dan pengalaman spiritual pribadinya. Ia menggambarkan syariat sebagai kapal, tarekat sebagai lautan, dan hakikat sebagai permata yang tersembunyi di dasar laut, yang hanya bisa diperoleh melalui pelayaran spiritual yang utuh. Bagi Syaikh Nawawi, syariat dan tarekat adalah tahap awal dalam perjalanan spiritual seorang sufi, sementara hakikat merupakan hasil akhir yang dicapai melalui keduanya. Oleh karena itu, ia menekankan bahwa praktik tarekat harus tetap berada dalam koridor syariat. Pemikiran tasawuf Syaikh Nawawi berbeda dengan beberapa tokoh sufi dari Nusantara seperti Hamzah Fansuri, Nuruddin ar-Raniri, dan Abdurrauf as-Singkili. Ia lebih selaras dengan pandangan Imam al-Ghazali, khususnya dalam mengintegrasikan syariat, tarekat, dan hakikat secara harmonis.¹⁷⁹ Dalam catatan-catatan fiqh dan tasawufnya, khususnya dalam kitab *Salalim al-Fudhala*, Syaikh Nawawi dianggap sebagai penerus pemikiran Imam al-Ghazali di abad ke-20. Ia menjelaskan bahwa ilmu lahir dapat diperoleh melalui proses belajar formal seperti berguru (*ta'allum*) dan mengkaji ilmu (*tadarus*) hingga mencapai tingkat keilmuan yang tinggi. Sementara itu, ilmu batin hanya bisa diraih melalui dzikir, perenungan (*muraqabah*), dan pengalaman spiritual langsung

¹⁷⁷ Firdaus, "Meretas Jejak Sufisme Di Nusantara," h. 330.

¹⁷⁸ Firdaus, h. 330-331.

¹⁷⁹ Firdaus, h. 331.

(*musyahadah*), hingga mencapai tingkat makrifat. Menurut Syaikh Nawawi, seorang muslim sejati tidak hanya harus menguasai ilmu lahiriah dan menjadi seorang alim, tetapi juga harus mengembangkan dimensi spiritual untuk memahami rahasia batiniah. Keseimbangan antara keduanya, antara penalaran logis dan kepekaan spiritual, akan membimbing seorang muslim menuju pemahaman yang lebih terang terhadap keagungan dan ilmu Allah SWT.¹⁸⁰

g) Syaikh Hasyim Asy'ari

Nama lengkap Hasyim adalah Muhammad Hasyim Asy'ari. Ia lahir pada tanggal 24 Dzulqa'dah 1287 H atau bertepatan dengan 14 Februari 1871 M, di Desa Gedang, Jombang, Jawa Timur, dari keluarga terpandang di kalangan elite Jawa. Hasyim juga berasal dari garis keturunan Basyaiban, yakni keluarga yang memiliki hubungan darah dengan para da'i Ahl al-Bait keturunan Nabi yang datang menyebarkan Islam ke Asia Tenggara pada abad ke-14 H. Ia dilahirkan di lingkungan pesantren milik kakek dari pihak ibunya, Kyai Usman, yang mendirikan pesantren tersebut pada akhir abad ke-19. Ibunya bernama Halimah. Ayah Hasyim, Ahmad Asy'ari, dulunya adalah santri paling menonjol di Pesantren Gedang. Karena kecerdasan dan akhlaknya, Kyai Usman menikahkannya dengan putrinya, Halimah. Setelah itu, Kyai Ahmad Asy'ari mendirikan Pesantren Keras di daerah Jombang. Ia berasal dari Desa Tingkir dan merupakan keturunan dari Abdul Wahid Tingkir, yang diyakini sebagai keturunan dari raja Muslim Jawa, Jaka Tingkir, serta raja Hindu Majapahit, Prabu Brawijaya VI (Lembu Peteng).¹⁸¹

Selama menetap di Makkah selama tujuh tahun, Syaikh Hasyim menimba ilmu dari sejumlah ulama besar. Di antaranya adalah Syaikh Mahfudz at-Tarmasi, Syaikh Mahmud Khatib al-Minangkabawi, Imam Nawawi al-Bantani, Syaikh Syatha, Syaikh Dagistani, Syaikh al-Allamah Abdul Hamid al-Darustani, dan Syaikh Muhammad Syu'aib al-Maghribi. Ia juga belajar dari Syaikh Ahmad Amin al-Athat, Sayyid Sultan ibn Hasyim, Sayyid Ahmad ibn Hasan al-Athar, Syaikh Sayyid Yamani, Sayyid Alawi ibn Ahmad as-Saqqaf, Sayyid Abbas Maliki, Sayyid 'Abd Allah az-Zawawi, Sayyid Husain al-Habsyi, serta Syaikh Shaleh Bafadhal. Di antara semua gurunya, tiga tokoh yang sangat memengaruhi pemikiran Hasyim adalah Sayyid Alawi ibn Ahmad as-Saqqaf, Sayyid Husain al-

¹⁸⁰ Firdaus, h. 331.

¹⁸¹ Muhammad Asad Shihab, *Hadiratus Syekh Muhammad Hasyim Aryari: Perintis Kemerdekaan Indonesia, Terj, KH. A. Musthafa Bisri* (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1994), h. 27.

Habsyi, dan Syaikh Mahfudz at-Tarmasi (wafat 1920),¹⁸² yang merupakan ulama Indonesia pertama yang dipercaya mengajar *Shahih al-Bukhari* di Makkah karena keahliannya dalam ilmu hadis. Keahlian tersebut diwariskan kepada Hasyim, bahkan ia mendapatkan ijazah resmi dari Syaikh Mahfudz untuk mengajarkan kitab *Shahih al-Bukhari*. Syaikh Mahfudz adalah penjaga terakhir dari rantai sanad hadis yang tersambung langsung kepada Nabi Muhammad SAW dalam 23 generasi penerus. Selain ilmu hadis, Hasyim juga mempelajari Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di bawah bimbingan Syaikh Mahfudz, yang mewarisi ajaran ini dari Syaikh Nawawi al-Bantani, yang sebelumnya memperolehnya dari Syaikh Khatib Sambas.¹⁸³

¹⁸² Zuhairi Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, Dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2010), h. 47-49.

¹⁸³ Basit Adnan, *Kemelut Di NU: Antara Kyai Dan Politisi, Dan Khuluq. Fajar Kebangunan Ulama* (Solo: CV, Mayasari, 1982), h. 24.

BAB III : BIOGRAFI KH. HASYIM ASY'ARI

A. Sejarah Kehidupan KH. Hasyim Asy'ari

Nama asli KH. Hasyim Asy'ari adalah Muhammad Hasyim. Ia lahir pada 14 Februari 1871 M atau bertepatan dengan 24 Dzulqad'ah 1287 H. Ayahnya bernama KH. Asy'ari, dan ibunya bernama Halimah. Dari garis keturunan ayah, Muhammad Hasyim adalah putra dari Asy'ari bin Abu Sarwan bin Abdul Wahid bin Abdul Halim bin Pangeran Sambo. Sementara dari pihak ibu, KH. Hasyim Asy'ari masih memiliki hubungan darah dengan keluarga bangsawan Kesultanan Demak, yakni Sultan Pajang Jaka Tingkir, yang merupakan putra dari Brawijaya V. Ayahnya dikenal sebagai seorang ulama dan pengasuh Pondok Pesantren Keras di Jombang. KH. Hasyim dilahirkan dan dibesarkan di lingkungan pesantren. Kakek buyutnya, Kiai Sahih, dikenal sebagai pendiri Pondok Pesantren Tambak Beras, Jombang. Sementara kakeknya dari pihak ibu, Kiai Usman, adalah seorang ulama terkemuka dan pendiri Pondok Pesantren Gedang.¹⁸⁴

Selama dalam kandungan ibunya, Hasyim diyakini telah menunjukkan tanda-tanda istimewa. Masa kehamilan sang ibu berlangsung selama 14 bulan, sebuah hal yang tidak biasa. Dalam tradisi masyarakat Jawa, masa kehamilan yang panjang sering kali diyakini sebagai pertanda bahwa anak yang akan lahir kelak memiliki keistimewaan. Ibunya juga pernah bermimpi melihat bulan purnama jatuh dari langit dan mengenai perutnya secara langsung. Mimpi itu diceritakan kepada anggota keluarga, yang kemudian menganggapnya sebagai isyarat bahwa anak yang dikandung akan menjadi sosok luar biasa. Setelah Hasyim lahir dan diberi nama Muhammad Hasyim, berbagai tanda kecemerlangan mulai tampak dalam kesehariannya. Ketika bermain bersama anak-anak lain, ia kerap menjadi penengah saat terjadi perselisihan, menegur teman yang melanggar aturan permainan, serta menunjukkan kepemimpinan yang kuat. Ia juga dikenal gemar menolong dan melindungi orang lain sejak usia dini.¹⁸⁵

KH. Hasyim Asy'ari adalah anak ketiga dari sepuluh bersaudara, yang terdiri atas Nafi'ah, Ahmad Saleh, Radiah, Hassan, Anis, Fatanah, Maimunah, Maksun, Nahrawi, dan Adnan. Sejak kecil, ia dibesarkan dengan penuh kasih sayang oleh kedua orang tuanya, serta oleh kakek dan neneknya, di Desa Gedang. Di masa itu, ia mulai diperkenalkan dengan Al-Qur'an, diajarkan akhlak mulia, nilai-nilai kepemimpinan, serta semangat perjuangan. Ketika berusia 6 tahun, ayahnya mengajaknya pindah ke Desa Keras. Di sana, ia menerima pendidikan langsung dari sang ayah, terutama

¹⁸⁴ Abdul Hadi, *KH. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: Diva Press, 2018), h. 17-18.

¹⁸⁵ Hadi, h. 18-20.

dalam hal pengembangan ilmu melalui pendirian masjid dan pesantren. Selama tinggal di lingkungan pesantren hingga usia 13 tahun,¹⁸⁶ ia juga mulai belajar dasar-dasar ilmu agama dan memahami nilai-nilai sosial serta budaya. Memasuki usia 15 tahun, KH. Hasyim Asy'ari mulai melakukan perjalanan menuntut ilmu ke berbagai pesantren di Pulau Jawa. Beberapa pesantren yang ia kunjungi antara lain Pesantren Wonokoyo di Probolinggo, Pesantren Langitan di Tuban, Pesantren Trenggilis di Semarang, Pesantren Siwalan Panji di Sidoarjo, serta beberapa pesantren di Madura.

Selama belajar di Pesantren Siwalan Panji, ia memperdalam ilmunya di bawah bimbingan Kiai Ya'kub. Ia tinggal di pesantren ini selama lima tahun. Karena terkesan dengan kecerdasan dan akhlaknya, Kiai Ya'kub bahkan memintanya untuk menikah dengan putrinya. Setelah menyelesaikan pendidikan di pesantren tersebut, KH. Hasyim Asy'ari melanjutkan pengembaraan intelektualnya ke Makkah. Di sana, ia mendalami ilmu fikih dalam mazhab Syafi'i dan memperkuat keilmuannya dalam bidang hadis, terutama melalui kajian kitab Shahih Bukhari dan Muslim.¹⁸⁷ Setelah menikah, pada tahun 1891 ketika usianya menginjak 21 tahun, KH. Hasyim Asy'ari bersama istrinya menunaikan ibadah haji ke Makkah dengan biaya dari mertuanya. Mereka tinggal di Makkah selama tujuh bulan. Namun, kepulangannya ke tanah air harus dilalui seorang diri karena istrinya wafat setelah melahirkan seorang putra yang diberi nama Abdullah. Perjalanan pulang tersebut menjadi pengalaman yang sangat menyedihkan, karena putranya pun meninggal dalam usia dua bulan.

Dua tahun kemudian, pada 1893, KH. Hasyim kembali berangkat ke Makkah, kali ini ditemani oleh saudaranya yang bernama Anis. Namun, saudaranya itu juga meninggal dunia di tanah suci. Meskipun harus menghadapi kesendirian, KH. Hasyim memutuskan untuk tetap tinggal di Makkah selama tujuh tahun. Selain melaksanakan ibadah haji, ia juga memperdalam ilmu-ilmu keislaman dari para ulama besar seperti Syaikh Nawawi al-Bantani, Syaikh Ahmad Khatib, dan Syaikh Mahfudh at-Tarmasi. Bahkan, ia sempat melakukan khalwat (menyendiri) di Gua Hira. Selama di Makkah, KH. Hasyim Asy'ari juga mulai mengajar, yang menjadi titik awal perjalanan kariernya dalam dunia pendidikan. Pada tahun 1900, ia kembali ke tanah air dan mulai mengajar di pondok pesantren yang sebelumnya telah didirikan oleh ayah dan kakeknya.

¹⁸⁶ M. Ishom Hadzik, *Mengenal KH. Hasyim Asy'ari Dan Pondok Pesantren Tebuireng* (Jombang: TNP, 2019), h. 3-4.

¹⁸⁷ Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama (Biografi KH Hasyim Asy'ari)* (Yogyakarta: LKiS, 2000), h. 18.

Kemudian, antara tahun 1903 hingga 1906, beliau melanjutkan aktivitas mengajarnya di rumah mertuanya yang terletak di Kemuring, Kediri.¹⁸⁸

KH. Hasyim Asy'ari menikah sebanyak tujuh kali selama hidupnya, dan semua istrinya berasal dari kalangan keluarga kiai. Hal ini memperkuat jalinan hubungan beliau dengan berbagai pesantren. Istri pertamanya adalah Khadijah, putri dari Kiai Ya'qub yang memimpin Pesantren Siwalan Panji di Sidoarjo. Setelah Khadijah wafat, beliau menikahi Nafisah, putri Kiai Romli dari Kemuring, Kediri. Istri ketiganya adalah Nafiqah, anak dari Kiai Ilyas dari Pesantren Sewulan, Madiun. Kemudian, istri keempatnya adalah Masrurah, putri dari saudara Kiai Ilyas yang memimpin Pesantren Kapurejo di Kediri. KH. Hasyim dikenal luas karena kiprahnya dalam dakwah Islam. Pada 26 Rabi'ul Awal 1320 H atau bertepatan dengan 6 Februari 1906 M, KH. Hasyim Asy'ari mendirikan pesantren yang dinamakan "Tebuireng". Nama ini diambil dari Desa "Keboireng", sebuah wilayah yang dahulu dikenal sebagai tempat para pelaku kejahatan seperti perampok dan pencuri. Selain itu, kawasan tersebut juga banyak ditumbuhi tanaman tebu. Dari sinilah nama "Tebuireng" berasal. KH. Hasyim menjadikan Pesantren Tebuireng sebagai pusat pembaruan dalam pendidikan Islam tradisional.¹⁸⁹

Di pesantrennya, KH. Hasyim tidak hanya mengajarkan ilmu agama, tetapi juga memberikan pendidikan umum. Para santri diajarkan membaca huruf latin, menulis, membaca buku-buku umum, berorganisasi, dan berlatih pidato. Gagasan pembaruan ini awalnya mendapat penolakan dari sebagian masyarakat karena dianggap sebagai bid'ah. Ia sempat menerima kecaman, ancaman, upaya menjatuhkan, bahkan pesantrennya pernah dibakar. Namun, hal tersebut tidak menyurutkan tekadnya. Ia meyakini bahwa mengajarkan agama adalah upaya menyempurnakan manusia. KH. Hasyim terus berjuang membina dan mendidik para santri agar kelak siap mengabdikan dan berperan di tengah masyarakat. Itulah tujuan utama dari perjuangannya. Meskipun pernah diragukan, KH. Hasyim berhasil membuktikan bahwa Pesantren Tebuireng berkembang pesat, terutama karena para santri angkatan pertamanya sukses mendirikan pesantren-pesantren besar di berbagai daerah.

Pada tanggal 31 Januari 1926, KH. Hasyim Asy'ari bersama para tokoh Islam tradisional mendirikan sebuah organisasi bernama *Nahdlatul Ulama* (NU), yang berarti "Kebangkitan Ulama". Organisasi ini dengan cepat mengalami perkembangan pesat dan berhasil menarik banyak

¹⁸⁸ Khuluq, h. 19-20.

¹⁸⁹ Salman Iskandar, *55 Tokoh Muslim Indonesia Paling Berpengaruh* (Solo: Tinta Madina, 2011), h. 123-124.

anggota ke dalam strukturnya. Seiring berdirinya NU, pengaruh KH. Hasyim Asy'ari semakin meluas, yang terlihat dari dukungan kuat para ulama, terutama dari wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur. Banyak tokoh agama dari berbagai daerah sangat menghormati dan menaruh respek terhadap kewibawaan beliau. Hingga saat ini, Nahdlatul Ulama terus berkembang dan menjadi jembatan penting dalam menyebarkan ajaran Islam, baik di pedesaan maupun di wilayah perkotaan di Pulau Jawa. Meski KH. Hasyim Asy'ari merupakan figur sentral dalam NU, beliau tetap menjunjung tinggi sikap toleransi terhadap kelompok-kelompok Islam lainnya. Namun, yang sangat beliau kecam adalah terjadinya perpecahan di kalangan umat Islam.¹⁹⁰

KH. Hasyim Asy'ari wafat pada tanggal 7 Ramadan 1366 H, bertepatan dengan 25 Juli 1947 M, akibat tekanan darah tinggi. Kabar yang membuat beliau terpukul datang dari Jenderal Sudirman dan Bung Tomo, yang memberitahukan bahwa pasukan Belanda di bawah pimpinan Jenderal Spoor telah kembali ke Indonesia dan menang dalam pertempuran di Singosari, Malang. Mendengar berita tersebut, beliau mengalami shock yang memicu serangan stroke hingga akhirnya meninggal dunia. Atas pengabdian dan perjuangannya, pemerintah Indonesia menetapkan KH. Hasyim Asy'ari sebagai Pahlawan Kemerdekaan Nasional melalui Surat Keputusan Presiden Republik Indonesia No. 294 Tahun 1964, tertanggal 17 November 1964.¹⁹¹

B. Latar Belakang Pendidikan KH. Hasyim Asy'ari

Pada masa KH. Hasyim Asy'ari, masyarakat pribumi Indonesia mengenal dua jenis sistem pendidikan yang berkembang. Pertama adalah sistem pendidikan pesantren, yang diperuntukkan bagi para santri Muslim dan berfokus pada pengajaran ilmu-ilmu keagamaan. Kedua, terdapat sistem pendidikan ala Barat yang dikenal sebagai sekolah-sekolah Belanda atau Holland Inlandsche Scholen. Sekolah ini mulai didirikan sejak tahun 1914 dan hanya ditujukan bagi anak-anak dari kalangan priyayi tinggi, karena jumlah sekolah yang sangat terbatas. Masa pendidikan berlangsung selama tujuh tahun, dan setelahnya para siswa diharapkan melanjutkan studi ke Belanda untuk memperoleh pendidikan yang lebih bermutu. Berbeda dengan wilayah-wilayah seperti Eropa dan Asia Timur, misalnya Cina dan Arab, yang memiliki akses lebih mudah terhadap pendidikan Barat yang berkualitas, mayoritas masyarakat pribumi Indonesia terutama yang beragama Islam tidak mendapatkan peluang serupa.¹⁹² Kalaupun ada

¹⁹⁰ Iskandar, h. 125-126.

¹⁹¹ Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama (Biografi KH Hasyim Asy'ari)*, h. 16-25.

¹⁹² Khuluq, h. 26.

kesempatan, banyak pribumi muslim enggan memasuki sekolah Belanda karena dianggap sekuler dan tidak sesuai dengan nilai-nilai keagamaan. Akibatnya, sistem pendidikan pesantren menjadi pilihan utama bagi masyarakat pribumi muslim.¹⁹³ Pesantren menjadi pusat pendidikan bagi mayoritas muslim pribumi. Jumlah pesantren yang banyak mampu menampung banyak santri. Kualitas pendidikan pesantren ditentukan oleh reputasi pemimpinnya, kemampuan menarik santri, dan tingkat keilmuan agamanya. Pada tingkatan dasar, santri diajarkan cara membaca Al-Qur'an dan dasar-dasar keimanan. Santri yang cerdas dapat melanjutkan ke pesantren tingkat menengah, sementara sebagian lainnya berkesempatan melanjutkan pendidikan ke Mekkah atau Kairo.¹⁹⁴

Ketika KH. Hasyim Asy'ari berusia enam tahun, ayahnya mendirikan Pondok Pesantren Keras yang terletak di wilayah selatan Jombang. Pendidikan dasar ia peroleh langsung dari ayahnya hingga mencapai usia 15 tahun, di mana saat itu ia telah mempelajari ilmu-ilmu dasar seperti tauhid, fikih, tafsir, dan hadits. Setelah menamatkan pendidikan awalnya, KH. Hasyim Asy'ari melanjutkan pencarian ilmunya ke berbagai pondok pesantren di wilayah Jawa dan Madura, di antaranya Pesantren Wonokoyo (Probolinggo), Langitan (Tuban), Trenggilis, Kademangan (Bangkalan, Madura), serta Siwalan Panji (Sidoarjo). Di berbagai pesantren tersebut, semangat belajar KH. Hasyim Asy'ari semakin menguat, khususnya dalam mendalami bahasa Arab, fikih, dan tasawuf. Selama tiga tahun, ia belajar langsung di bawah bimbingan Kiai Khalil Bangkalan untuk memperdalam pemahaman dalam bidang-bidang tersebut. Kemudian, ia mengkhususkan diri dalam studi fikih selama dua tahun di Pesantren Siwalan Panji bersama Kiai Ya'qub.¹⁹⁵ Selain menguasai berbagai disiplin ilmu seperti tauhid, fikih, bahasa Arab, tafsir, dan hadits, KH. Hasyim Asy'ari juga sempat berguru kepada KH. Ahmad Dahlan pendiri Muhammadiyah di Semarang. Pendidikan lanjutannya diteruskan ke tanah Hijaz, di mana ia menghabiskan waktu tiga tahun bersama Kiai Alwi, saudara iparnya sekaligus sahabat seperjuangannya dalam mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng.¹⁹⁶

Selama menimba ilmu di Mekkah, KH. Hasyim Asy'ari berguru kepada Syekh Mahfudz Termas, seorang ulama asal Indonesia yang dikenal sebagai pengajar Sahih Bukhari di kota suci tersebut. Dari Syekh Mahfudz, ia memperoleh ijazah untuk mengajar Sahih Bukhari, yang sanadnya

¹⁹³ Dkk Syamsu Nahar, *Gugusan Ide-Ide Pendidikan Islam KH. Hasyim Asy'ari* (Indramayu: Penerbit Adab, 2020), h. 19.

¹⁹⁴ Syamsu Nahar, h. 20.

¹⁹⁵ Syamsu Nahar, h. 21-22.

¹⁹⁶ Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, Dan Kebangsaan*, h. 65.

tersambung hingga 23 generasi perawi sebelumnya. Selain itu, KH. Hasyim Asy'ari juga mempelajari Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Namun, ia menolak bentuk-bentuk praktik tasawuf yang dianggap menyimpang atau yang dinilai dapat mengganggu disiplin pendidikan di lingkungan pesantren. Dalam bidang fikih, ia memperdalam pemahaman terhadap mazhab Syafi'i melalui bimbingan Ahmad Khatib, seorang ulama terkemuka yang juga menguasai ilmu astronomi ('ilm al-falak), matematika ('ilm al-ḥisāb), dan aljabar (al-jabr). KH. Hasyim Asy'ari juga menimba ilmu dari tokoh besar lainnya seperti Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh Shata, dan Syekh Dagistani, yang semuanya merupakan ulama berpengaruh pada masa itu. Pengalaman belajarnya di wilayah Hijaz tidak hanya memperkaya pengetahuannya dalam ilmu-ilmu keislaman, tetapi juga membuka wawasannya terhadap dinamika politik yang berkembang di kawasan tersebut.¹⁹⁷

C. Jaringan Keilmuan Tasawuf dan Tarekat Melalui Guru-Guru KH. Hasyim Asy'ari

Dalam hal ini, akan mempetakan guru-guru KH. Hasyim Asy'ari dari sudut keilmuan tasawuf dan tarekat, ialah sebagai berikut

1. Syekh Ahmad Khatib Sambas

Corak keilmuan dan arah gerakan para murid Syekh Ahmad Khatib Sambas tidak bersifat seragam. Kenyataannya, banyak dari murid-murid beliau yang tidak hanya mendalami tasawuf, tetapi juga menguasai berbagai cabang ilmu keislaman lainnya. Hal ini sejalan dengan profil Syekh Ahmad Khatib sendiri yang dikenal sebagai seorang ulama ensiklopedis, menguasai hampir seluruh disiplin keilmuan Islam. Oleh karena itu, sangat wajar jika para muridnya mengembangkan keilmuan sesuai dengan bakat, kapasitas, dan minat masing-masing. Demikian pula dalam hal kontribusi kebangsaan, para murid beliau tidak bisa disamakan dalam satu pola atau bentuk perjuangan. Sikap dan strategi mereka sangat ditentukan oleh tantangan serta konteks sosial-politik zamannya. Beberapa murid memilih jalur perlawanan fisik dan perjuangan bersenjata sebagai bentuk perlawanan terhadap penjajahan, karena situasi saat itu memang menuntut tindakan semacam itu. Namun, tokoh-tokoh seperti Nawawi Banten, Khalil Bangkalan, dan Muhammad Jabir di Sambas memilih mengekspresikan kecintaan terhadap tanah air melalui jalur pendidikan dan

¹⁹⁷ Syamsu Nahar, *Gugusan Ide-Ide Pendidikan Islam KH. Hasyim Asy'ari*, h. 23-24.

pengembangan intelektual. Meskipun bentuknya berbeda, semuanya bermuara pada semangat nasionalisme dan pengabdian kepada bangsa.¹⁹⁸

Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah kemungkinan besar didirikan oleh seorang tokoh asal Indonesia, yakni Ahmad Khatib bin ‘Abd al-Ghaffar Sambas, yang menetap dan mengajar di Makkah pada pertengahan abad ke-19. Meskipun Ahmad Khatib tidak meninggalkan karya tulis secara langsung, ajaran-ajarannya berhasil dihimpun dan dilestarikan oleh dua orang muridnya melalui risalah-risalah pendek berbahasa Melayu. Risalah-risalah tersebut menjelaskan secara sistematis dan jelas teknik-teknik serta praktik spiritual dalam tarekat ini. Di antara karya tersebut, Fath al-‘Arifin dianggap sebagai sumber paling otoritatif dan kredibel oleh para khalifah tarekat pada masanya. Karena keistimewaannya dalam bidang tasawuf, Ahmad Khatib dipercaya untuk menggantikan posisi gurunya sebagai mursyid tarekat di Makkah. Ia tidak hanya mengajar di kawasan Jabal Qubais, tetapi juga aktif dalam dinamika sosial-politik dunia Islam. Salah satu bentuk keterlibatannya adalah ketika ia bersama sejumlah ulama Nusantara menulis surat ucapan terima kasih kepada Sultan Abdul Majid Khan melalui Gubernur Ottoman di wilayah Hijaz, Hasib Pasha. Surat tersebut merupakan bentuk apresiasi atas pelayanan yang baik kepada para jamaah haji serta penyediaan fasilitas pendidikan di Jabal Abu Qubais untuk para penuntut ilmu asal Nusantara. Para penandatanganan surat ini mewakili berbagai wilayah, seperti Sumatera (Palembang), Jawa (Banten), Kalimantan (Sambas), Sulawesi, dan juga Yaman.¹⁹⁹

2. Kyai Saleh Darat

Tasawuf yang diajarkan oleh Kiai Saleh Darat merupakan bentuk tasawuf yang selaras dan tidak terpisah dari syariat. Menurut pandangannya, setiap orang yang ingin mengamalkan ajaran tasawuf harus terlebih dahulu menguasai ilmu syariat secara menyeluruh. Hal ini tercermin dalam keyakinannya bahwa meskipun seseorang telah mencapai maqam kewalian, ia tetap berkewajiban melaksanakan perintah agama dan menjauhi larangan-Nya. Bagi siapa saja yang meyakini bahwa kewajiban syariat menjadi gugur setelah mencapai tingkatan spiritual tertentu, maka ia termasuk dalam golongan *mulahhidin* (orang-orang zindik/kafir), sebagaimana ditegaskan dalam karya As-Samarani (1332: 56). Lebih lanjut, tasawuf yang dikembangkan oleh Saleh Darat cenderung

¹⁹⁸ Nopi Purwanti Erwin Mahrus, Suriadi, “Kontribusi Syekh Ahmad Khatib Sambas (1803-1875) Dalam Menanamkan Nilai Pendidikan Cinta Tanah Air Dan Bela Negara Kepada Murid-Muridnya Di Nusantara,” *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* Vol.8, no. N0.2 (n.d.): h. 260.

¹⁹⁹ Erwin Mahrus, Suriadi, h. 251.

berorientasi pada tasawuf akhlaqi, bukan tasawuf falsafi. Hal ini terlihat dari penekanan isi ajarannya yang lebih banyak berfokus pada pembinaan karakter dan moralitas individu Muslim. Model tasawuf ini berupaya membimbing manusia untuk menjauhi sifat-sifat tercela (akhlaq madzmumah), baik yang bersifat batiniah seperti kesombongan, riya', 'ujub, prasangka buruk, dan kikir maupun maksiat lahiriah yang melibatkan anggota tubuh seperti mata, lisan, dan kaki. Secara khusus, corak tasawuf ini menitikberatkan pada proses penyucian jiwa (tazkiyat al-nafs) sebagai bagian inti dari perjalanan spiritual. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa Kiai Saleh Darat merupakan salah satu tokoh yang mewarisi semangat al-Ghazali di Nusantara, yakni tokoh yang mengintegrasikan nilai-nilai lokal dalam kerangka ajaran Islam yang universal.²⁰⁰

Pada masa kehidupan KH. Saleh Darat, salah satu tarekat yang dikenal dan dijalankannya adalah Tarekat Naqshabandiyah al-Khalidiyah atau al-Rabbaniyah. Untuk mengikuti tarekat ini, seorang salik (pejalan spiritual) diwajibkan menjalani khalwat (menyepi) selama minimal 20 hari, bisa juga 40 hari, bahkan hingga 60 hari sebagai bentuk latihan spiritual. Pernyataan KH. Saleh Darat yang menyebut bahwa Tarekat Naqshabandiyah al-Khalidiyah merupakan bentuk organisasi tarekat terbaik tentu menjadi sesuatu yang cukup mengejutkan, atau paling tidak, menarik untuk dicermati. Hal ini mengingat bahwa tarekat tersebut tidak sepopuler tarekat-tarekat besar lain yang telah mengakar kuat di Indonesia, seperti Qadiriyyah, Shadhiliyyah, Naqshabandiyah (dalam bentuknya yang lebih umum), Khalwatiyyah, Sammaniyyah, Tijaniyyah, serta gabungan Qadiriyyah wa Naqshabandiyah. Pilihan KH. Saleh Darat terhadap Tarekat Naqshabandiyah al-Khalidiyah sebagai tarekat terbaik dapat dipandang sebagai pemikiran yang orisinal dan sekaligus kontekstual. Lingkungan sosial dan politik pada masa itu di bawah tekanan kolonialisme Belanda mendorong beliau untuk menilai bahwa setiap pemikiran keagamaan, termasuk tasawuf dan tarekat, semestinya memberikan kontribusi terhadap upaya membangkitkan semangat perlawanan terhadap penjajahan.²⁰¹

3. Sayyid Abu Bakar bin Muhammad Syatha' Ad-Damyathi

Kitab Kifayatul Atqiya' wa Minhaj al-Aşfiya' 'Ala Hidayatil Adzkiya' Ila Tariqil Awliya', yang lebih dikenal sebagai Kifāyatul Atqiyā', merupakan karya perdana Sayyid Abu Bakar bin Muhammad Syathā' ad-Dimyāṭī. Karya ini membahas secara mendalam tema tasawuf dan akhlak,

²⁰⁰

²⁰¹ Muslich Shabir, "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang Kajian Atas Kitab Minhaj Al-Atqiya'," *Internatioal Journal Ihya' 'ulum Al-Din* vol 19, no. no 1 (2017): h. 216.

dan telah menjadi rujukan penting di kalangan ulama dalam kajian tasawuf akhlāqī. Secara umum, kitab ini memuat sembilan wasiat utama yang harus dijalani seseorang untuk menjadi kekasih Allah (waliyullah). Kitab ini sebenarnya merupakan sebuah syarah (penjelasan) atas nazham (puisi keagamaan) berjudul *Hidāyatul Adzkiyā' Ilā Ṭarīqil Awliyā'* karya Syekh Zainuddin, yang kemudian dijelaskan secara rinci oleh Syekh Abu Bakar. Syarah ini terdiri dari empat jilid dan menjelaskan berbagai adab serta etika yang perlu dimiliki oleh seorang salik (pencari jalan spiritual) dalam perjalanannya menuju maqam kewalian. Motivasi Syekh Abu Bakar dalam menulis syarah ini berangkat dari kebimbangannya ketika hendak mendalami ilmu agama, khususnya antara memilih mempelajari ilmu fikih terlebih dahulu atau langsung mendalami tasawuf. Dalam kegelisahan tersebut, pada malam Rabu tanggal 24 Sya'ban 914 H, beliau bermimpi bertemu dengan seseorang yang berkata: "Tasawuf lebih layak untuk diutamakan. Karena, jika seseorang ingin menyeberangi sungai yang deras, pertama-tama ia harus bergerak melawan arus untuk memahami arah dan kekuatan alirannya, agar ia bisa menyeberangi sungai itu dengan selamat dan sampai ke tujuannya." Dari mimpi tersebut, Syekh Abu Bakar menyimpulkan bahwa jalan terbaik untuk meraih tujuan spiritual adalah dengan memulai dari tasawuf.²⁰²

4. Sayyid Aḥmad bin Zaini Dahlan

Sebagai mufti agung mazhab Syafi'i di Makkah antara tahun 1871 hingga 1886, Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (1232–1304 H/1816–1886 M) tidak hanya dikenal sebagai tokoh terkemuka dalam membela Ahl al-Sunnah dalam menghadapi polemik anti-Wahhabi, tetapi juga sebagai pusat rujukan sanad dalam bidang tasawuf dan tarekat. Ribuan pencari ilmu dari kawasan Timur Tengah, Afrika Timur, India, dan terutama Nusantara menjadikan beliau sebagai rujukan utama dalam disiplin ini. Jaringan keilmuan inilah yang kemudian menjadikan hampir seluruh ulama pesantren pada abad ke-19 dan 20 bersambung sanad keilmuannya kepada beliau. Dalam kapasitasnya sebagai mufti Syafi'i, Syekh Ahmad bin Zaini Dahlan dengan tegas menolak paham pembaruan yang dibawa oleh gerakan Wahhabi. Salah satu karya pentingnya, *al-Durar al-Saniyyah fī al-Radd 'alā al-Wahhābiyyah*, membantah keras pandangan Wahhabi yang

²⁰² M Syarif, "Pemikiran Abu Bakar Bin Al-Markhum Muhammad Syato' Tentang Karakter Dalam Kitab *Kifayatul Atqiya' Wa Minhaju Asfiya'*," *Intelektual Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 10, no. No. 2 (n.d.): h. 186-187.

melarang ziarah ke makam Nabi Muhammad, serta praktik tawassul dan tabarruk kepada Nabi, para sahabat, dan para ulama.²⁰³

Dalam sejumlah risalah yang menentang gerakan Wahhabi, seperti *Fitnat al-Wahhābiyyah*, Syekh Ahmad ibn Zaini Dahlan menegaskan bahwa amalan seperti tawassul, tabarruk, dan ziarah merupakan bagian yang sah dari syariat Islam dan sama sekali tidak mengandung unsur syirik. Beliau menerapkan metode pendidikan spiritual yang ketat, yakni mewajibkan para murid untuk terlebih dahulu menyelesaikan studi fiqh dari empat mazhab sebelum diperbolehkan mengamalkan wirid tarekat. Metode ini kemudian dicatat oleh muridnya, Syekh Utsmān ad-Dimyāī, dalam karya *Nafḥat al-Rahmān*. Pendekatan tersebut menjadikan jaringan sufistik yang dibangunnya dikenal sangat disiplin dan moderat. Syekh Ahmad ibn Zaini Dahlan adalah seorang ulama terkemuka di Makkah yang diakui luas atas keluasan ilmunya, ketulusan, dan sifat wara' yang tinggi. Karena kealiman dan kepribadiannya yang mulia, banyak murid datang untuk menimba ilmu darinya. Salah satu murid beliau yang paling menonjol dan dikenal luas di kalangan pesantren adalah Sayyid Bakr ibn Muhammad Syata al-Makki, penulis *Hāsiyyah I'ānat al-Ṭālibīn*, sebuah karya komentar penting atas kitab *Faṭḥ al-Mu'īn*.²⁰⁴

Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan dari Makkah menguasai beberapa tarekat. Pertama, ia terkait dengan Tarekat Qadiriyyah, yang secara nasab merupakan keturunan ke-17 dari Sultan al-Awliya' Abd al-Qadir al-Jilani (lihat *Tāj al-A'rās*, jilid 2, hlm. 702). Kedua, ia juga terafiliasi dengan Tarekat Naqsyabandiyah, dengan guru utama dalam tasawufnya adalah Abdullah Sirāj al-Hanqī, seorang mursyid Naqshbandi-Khālidi. Melalui sanad ini, Sayyid Ahmad membaiai Syekh Abd al-Wahhab Rokan, tokoh pembaru tarekat Naqshbandiyah di Sumatra yang dalam biografi disebut sebagai "Syekh Saidi Syarif Dahlan." Ketiga, beliau juga memiliki ikatan dengan Tarekat Bā' Alawiyah, di mana ia menerima ijazah dan khirqah dari Habib Muhammad bin Husayn al-Habshi serta sanad dari Habib Umar al-Jufri dan Habib Abd al-Rahman al-Saggaf. Dengan demikian, tarekat yang dianut oleh Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan bersifat multinetwork, yaitu Qādirī dari sisi nasab, Naqshbandī dalam praktik sulūk, dan Bā' Alawī dalam dimensi maḥabbah, yang kesemuanya disinergikan untuk mempertahankan tradisi Ahl al-Sunnah wal Jamaah di pusat dunia Islam abad ke-19. Dalam beberapa sumber juga disebutkan bahwa Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan mengikuti tarekat Qādirīyah wa Naqshbandīyah.

²⁰³ Sirojuddin Abbas, *Sejarah Dan Keagungan Mazhab Syafi'i* (Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010), h. 244.

²⁰⁴ Sayyid Abu Bakar Syatha Al-Dimyathi, *Nafḥat Al-Rahman* (Berut: Dar al-Fikr, 1991), h. 29.

Hal ini diperkuat oleh silsilah tarekat Qādirīyah wa Naqshbandīyah yang diterima oleh Tuan Guru Haji Muhammad Turmuzi Badaruddin. Dalam silsilah tersebut, nama Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan tercantum pada urutan ke-40, tepat setelah Usman bin Hasan ad-Dimyati, sehingga ada kemungkinan beliau pernah belajar dan menerima ijazah tarekat dari Usman bin Hasan ad-Dimyati.²⁰⁵

5. Syaikh Mahfudz at-Tarmasi

Syaikh Mahfudz at-Tarmasi lahir di Tremas, Pacitan, Jawa Timur, pada 12 Jumadil Ula 1258 H (1868 M). Nama lengkapnya adalah Muhammad Mahfudz bin Abdullah bin Abd. Mannan Al-Termasi. Sejak kecil, ia dibesarkan oleh ibunya karena ayahnya sedang berada di Mekkah. Di bawah bimbingan ibu dan bibinya, Syaikh Mahfudz berhasil menghafal Al-Qur'an dan menguasai dasar-dasar ilmu agama. Pada usia 6 tahun, ia dibawa ke Mekkah oleh ayahnya untuk belajar berbagai disiplin ilmu. Setelah beberapa tahun, ia kembali ke Jawa untuk belajar kepada Kiai Saleh Darat di Semarang. Sebelum melanjutkan studi ke Mekkah, ia terlebih dahulu menimba ilmu dari Kiai Sholeh Darat, terutama dalam mempelajari sejumlah kitab terkenal seperti Tafsir Jalalain dan Syarah al-Hikam. (Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara Disertai Pemikiran dan Pengaruh Mereka*, (Yogyakarta, DIVA Press, 2016), h. 250) Syaikh Mahfudz kemudian dikenal sebagai ulama terkemuka yang pemikirannya masih dipelajari hingga kini. Saat wafat, ribuan umat Islam turut mengiringi jenazahnya.²⁰⁶

Dalam sumber lain, khususnya dalam kitab *Kifāyatu al-Mustafīd lima Ala min al-Asanid* karya Syaikh Mahfudz sendiri, diketahui bahwa meskipun beliau mengajarkan tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, dirinya adalah penganut tarekat Syādziliyyah. Hal ini dapat dibuktikan melalui *Hizib al-Bahr* yang beliau terima dari gurunya, Sayyid Abi Bakar Syathā al-Makki, yang sanadnya bersambung hingga kepada Imam Abu al-Hasan al-Syadzili. Meskipun KH. Hasyim Asy'ari telah mempelajari ajaran tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, beliau sendiri tidak pernah secara eksplisit menyatakan mengikuti salah satu tarekat tertentu. Namun dalam praktik spiritualnya, beliau lebih condong kepada tarekat Syādziliyyah. Bahkan, terdapat keterkaitan spiritual antara KH. Hasyim Asy'ari dan Syaikh Mahfudz dalam tarekat ini. Hal tersebut diperkuat dalam kitab *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, yang menyebutkan

²⁰⁵ haji lalu ibrahim m. Thoyyib, *Thariqat Qadiriyyah Dan Naqsaandiyah* (Kitab, 1999), h 63-64.

²⁰⁶ Hadi, KH. Hasyim Asy'ari, h. 22.

bahwa dalam hal tasawuf, KH. Hasyim mengikuti pendekatan Imam al-Ghazali dan Imam Abu al-Hasan al-Syadzili.²⁰⁷

6. Syaikh Nawawi al-Bantani

Syaikh Nawawi al-Bantani, yang bernama asli Muhammad bin Umar bin Arabi bin Ali, lahir di Tanara, Serang, Banten, pada tahun 1230 H (1813 M). Ia dibesarkan di lingkungan keluarga religius dan mendapat pendidikan agama dari ayahnya, Umar bin Arabi, dan ibunya, Zubaidah. Pada usia 15 tahun, ia pergi ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji bersama saudara-saudaranya. Namun, ia memutuskan menetap di Mekkah untuk memperdalam ilmu agama. Ia dikenal sebagai "hamba ilmu pengetahuan" karena keseriusannya dalam belajar dari berbagai guru.²⁰⁸ Tasawuf diterjemahkan oleh Syekh Nawawi ialah pendidikan moral.²⁰⁹ Dalam sejumlah karya tasawufnya, Syekh Nawawi menggambarkan beragam cara bagi seorang hamba untuk mendekat kepada Allah melalui ketaatan penuh mulai dari penguatan rukun iman: percaya kepada Allah, malaikat-Nya, rasul-Nya, kitab-kitab-Nya, hari kiamat, hingga takdir baik dan buruk. Melalui *Nasâ'ih al-'Ibâd* ia menaburkan petunjuk dan nasihat yang mengantar manusia pada pemahaman hakikat. Sejalan dengan hakikat tasawuf, Nawawi juga menekankan berbagai adab, seperti etika menuntut ilmu, tata cara berbicara, hubungan murid-guru, serta etika keseharian, yang diuraikan dalam *Tanqîh al-Qaul* dan *Qamî' al-Tugyan*. Pada ranah eksoterik, jalur-jalur spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah beserta keutamaannya dibahas dalam *Salâlim al-Fuḍalâ'*. Keseluruhan pemikiran tersebut menegaskan fokus Syekh Nawawi pada tasawuf amaliyah yaitu paduan nyata antara pengamalan syariat, perjalanan tarekat, dan pencapaian hakikat.²¹⁰

Dalam tradisi tarekat, Syekh Nawawi al-Bantani tidak membentuk tarekat baru, melainkan menyempurnakan metode sulūk dari Tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah dan mengintegrasikannya ke dalam sistem pendidikan pesantren. Pendekatannya berpijak pada fikih mazhab Syafi'i, diperkuat dengan amalan dzikir khas Qadiriyyah, dan tersusun dalam kerangka sembilan maqām (tingkatan spiritual). Model spiritual inilah yang menjadi jembatan bagi para santri di Nusantara dari Banten hingga Jombang untuk mengharmonikan ketaatan syariat dengan praktik batiniyah secara proporsional hingga hari ini. Syekh Nawawi sendiri menerima baiat

²⁰⁷ Hasyim Asy'ari, *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah, Irsyd Al-Sāri Fi Jam'i Musannafāt Al-Syikh Hasyim Ays'ari* (Jombang: Maktabah al-Turast al-Islami, 2007), h. 9.

²⁰⁸ Hadi, KH. *Hasyim Asy'ari*, h. 23.

²⁰⁹ Ustadz Rizem Aizid, *Biografi Ulama Nusantara* (Yogyakarta: Diva Press, 2016), h. 151.

²¹⁰ Aizid, h. 150.

langsung dari Syekh Ahmad Khatib Sambas (1811–1878), seorang mursyid yang menggabungkan ajaran Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah (TQN). Namun, karena Syekh Nawawi lebih memusatkan perhatian pada bidang pendidikan dan karya tulis, ia tidak diangkat sebagai mursyid. Posisi tersebut kemudian dipercayakan kepada sepupunya, yakni Syekh ‘Abdul Karim al-Bantani.²¹¹

7. KH. Muhammad Khalil Bangkalan

KH. Muhammad Khalil Bangkalan, atau lebih dikenal sebagai Syaikhona Kholil, lahir di Lagundih, Bangkalan, Madura, pada 11 Jumadil Akhir 1819 H (1235 M). Ia adalah putra K.H. Abdul Latif, seorang kiai di Bangkalan yang memiliki garis keturunan Sunan Gunung Jati. Sejak muda, Syaikh Kholil sudah mampu menghafal 1000 bait syair Alfiah karya Ibnu Malik, menjadikannya ulama ahli tata bahasa Arab. Ia juga menuntut ilmu di Mekkah sebelum kembali ke Madura untuk mengasuh pesantren di Kademangan, Bangkalan. Pesantrennya melahirkan banyak ulama besar, termasuk KH. Hasyim Asy'ari yang kelak mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng Jombang dan Nahdlatul Ulama.²¹² Sesungguhnya, pemikiran sufistik Kiai Kholil telah termanifestasikan secara nyata dalam praktik sulūk (laku spiritual) yang ia jalani. Namun demikian, representasi sulūk tersebut seringkali tereduksi oleh dominasi narasi-narasi kekeramatan yang lebih diminati oleh para pengagumnya. Oleh karena itu, untuk menggali dan merekonstruksi pemikiran tasawuf Kholil secara utuh, diperlukan pendekatan yang lebih segar dan kontekstual. Laku spiritual Kholil, sebagai bentuk konkret dari perilaku seorang sufi, dapat dipahami sebagai bagian dari wacana diskursif. Dalam perspektif analisis wacana yang dikembangkan oleh Michel Foucault, diskursus tidak hanya mencakup teks tertulis atau ujaran verbal, tetapi juga meliputi tindakan dan perilaku sebagai bagian dari konstruksi makna.²¹³

Selama berada di Mekkah, Kiai Kholil menjalani riyādah yang sangat disiplin sebagaimana yang lazim dilakukan oleh para sufi. Salah satu bentuk laku spiritualnya adalah menjaga kesucian Tanah Haram secara ketat ia tidak pernah membuang air besar maupun kecil di dalam wilayah suci tersebut. Setiap kali hendak buang hajat, Kholil terlebih dahulu keluar dari batas Tanah Haram. Kisah ini sejalan dengan riwayat tentang Abu ‘Amr al-Zajjaji, seorang tokoh sufi yang meskipun menetap di Mekkah, tetap memilih keluar dari kawasan Tanah Haram untuk buang air sebagai

²¹¹ Eko Zulfikar, “Khazanah Tasawuf Nusantara Dalam Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani,” *Spiritualita* 4, no. no.1 (2020): h. 5.

²¹² Hadi, *KH. Hasyim Asy'ari*, h. 24-25.

²¹³ Mills Sara, *Michel Foucault* (London-New York: Routledge, 2005), h. 65.

bentuk penghormatan terhadap kesuciannya.²¹⁴ Perlu menempuh jarak sekitar 6 kilometer untuk keluar dari wilayah Tanah Haram. Tentu, hal ini tidak mudah dilakukan tanpa tekad kuat dan pengalaman spiritual yang mendalam, terutama mengingat pada masa itu belum tersedia sarana transportasi cepat seperti sekarang. Fakta ini juga memperkuat dugaan bahwa Kiai Kholil menjalani kehidupan di Makkah dengan laku puasa dan tirakat menahan lapar. Praktik lapar ini merupakan salah satu metode yang kerap ditempuh oleh para sufi guna menundukkan hawa nafsu yang dipandang sebagai musuh utama dalam perjalanan spiritual karena menjadi hijāb (tabir penghalang) antara hamba dan Allah. Kisah serupa juga tercatat dalam kitab al-Luma karya tasawuf klasik yang ditulis oleh Siraj al-Din al-Tusi, yang mengisahkan pengalaman al-Zajjaji dalam menempuh jalan sufi melalui tirakat.²¹⁵

Mengenai afiliasi tarekat yang dianut oleh Kiai Kholil, muridnya yaitu Kiai As'ad Syamsul 'Arifin menjelaskan bahwa Kiai Kholil, bersama Abdul Karim dari Banten dan Kiai Tolchah dari Cirebon, pernah berbaiat kepada Syekh Ahmad Khatib Sambas, pendiri Tarekat Qādirīyah wa Naqsyabandīyah (TQN). Setelah kembali ke tanah air, ketiganya kemudian menyebarkan ajaran tarekat TQN di wilayah masing-masing. Berdasarkan kesaksian Kiai As'ad, ketika Kiai Kholil melaksanakan zikir dalam sebuah ruangan yang lampunya sengaja dipadamkan, sering kali tampak cahaya biru yang memancar dan menerangi ruangan tersebut. Terkait afiliasi tarekat Kholil, seperti dijelaskan oleh muridnya, Kiai As'ad Syamsul 'Arifin, bahwa Kholil bersama Abdul Karim Banten dan Kiai Tolchah Cirebon pernah berbaiat pada Ahmad Khatib Sambas (pendiri Tarekat QādirīyahNaqshabandīyah [TQN]). Setelah pulang ke Indonesia, masing-masing menyebarkan tarekat TQN di daerahnya sendiri-sendiri. Menurut kesaksian Kiai As'ad, ketika Kholil melakukan zikir di dalam sebuah ruangan dan lampu dimatikan, maka sering terlihat sinar biru yang menerangi ruangan tersebut.²¹⁶

8. Syaikh 'Abd al-Shakur Surabaya

Syaikh 'Abd al-Shakur Surabaya adalah seorang ulama asal Jawa yang dikenal sebagai mursyid Tarekat Khalwatiyah dan guru ilmu syariat dengan penekanan pada hadis. Meskipun menjadi pembimbing tarekat bagi banyak kiai Jawa di Makkah, ia tidak menyebarkan tarekat tersebut saat

²¹⁴ Abu Nasr Al-Tusi, *Al-Luma'* (Kairo: Maktabat al-Tawfiqīyah, 2009), h. 157.

²¹⁵ Fuad Amin, *Syaikhona Khalil Bangkalan Penentu Berdirinya NU* (Surabaya: Khalista, 2012), h. 29.

²¹⁶ Saifur Rahman, *Surat Kepada Anjing Hitam: Biografi Dan Karomah Kiai Kholil Bangkalan* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), h. 27-28.

kembali ke Indonesia dan lebih dikenal sebagai "guru ladi". Ia datang ke Makkah dalam usia muda dengan bekal minim, dan diterima menjadi murid sekaligus pelayan oleh ulama besar Sayyid Muhammad Shatta, ayah dari penulis *I'ana al-Ṭālibīn*. Pengabdianannya yang sangat tulus, seperti tidur di dekat kamar mandi agar bisa segera melayani gurunya di malam hari, menunjukkan dedikasi luar biasa dan membuat gurunya sangat terharu hingga memeluknya. Setelah wafatnya sang guru, Syaikh 'Abd al-Shakur mencapai derajat tinggi dalam ilmu Islam. Ia dikenal sangat fasih berbahasa Arab dan juga menguasai bahasa Melayu, meskipun terdengar sebagai penutur asing. Sebagai bentuk penghormatan, Syaikh Shatta bahkan menikahkan tiga putrinya secara berturut-turut dengan 'Abd al-Shakur setelah masing-masing wafat. Dari pernikahan itu lahir dua anak perempuan.²¹⁷

Meski sangat menguasai bahasa Arab, ia tetap memiliki kecenderungan kuat terhadap tasawuf. Ia menguasai gramatika Arab, logika, puisi, fikih, dan akidah, dan mengajar dengan pendekatan sufistik. Ia mendorong murid-muridnya untuk membaca karya-karya seperti *al-Ghazali* dan *Ibn 'Athillah*. Untuk para santri awam dari Jawa, ia lebih menekankan pada dasar-dasar fikih dan ajaran keislaman yang disertai dengan nilai-nilai spiritual. Tempat tinggalnya yang mewah didekat Masjidil Haram menjadi tempat tujuan banyak peziarah dari berbagai kalangan. Ia memiliki hubungan erat dengan ulama besar seperti Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan. Banyak orang Jawa datang untuk menimba ilmu atau sekadar mencari "berkah." Ia mengajar dengan penuh khidmat dan memberikan pengajaran yang disesuaikan dengan latar belakang murid baik dengan bahasa daerah maupun bahasa Arab yang fasih. Seperti halnya keluarga ulama besar lainnya, nama Syaikh 'Abd al-Shakur juga digunakan dalam pengurusan izin haji, namun secara berbeda. Para kerabatnya menarik jamaah dengan mengatasnamakan "berkah" dari sang Syaikh, meskipun sebenarnya dipimpin oleh tokoh lain. Menurut sahabat-sahabatnya, Syaikh 'Abd al-Shakur tidak mengetahui praktik ini dan akan menolaknya jika tahu. Putranya, **Abu al-Abrar Al-Hasan** (1887–1934), juga menjadi ulama dan pernah menjadi guru dari **Habib Salim bin Jindan**. Dalam catatan nasab yang ditulis Habib Salim, Al-Hasan masih merupakan keturunan dari **Sunan Ampel**.²¹⁸

²¹⁷ Karyadi, "Guru Tasawuf KH.M. Hasyim Asy'ari Di Makkah: Menyelisik Catatan C. Snouck Hurgronje Tentang Syekh 'Abd Al-Shakur Surabaya," h. 186.

²¹⁸ Karyadi, h. 189.

D. Pemikiran-Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari

1. Pemikiran dalam Bidang Pendidikan

Selain mendirikan Pondok Pesantren Tebuireng, KH. Hasyim Asy'ari juga menerapkan metodologi tradisional dalam sistem pendidikannya. Ia menggunakan sistem pendidikan Islam klasik yang berfokus pada aspek normatif, tradisi belajar mengajar, serta etika dalam proses pembelajaran. Pemikirannya tentang pendidikan tertuang dalam kitab *Adabul 'Alim wal Muta'allim*. Dalam kitab tersebut, terlihat jelas pengaruh tradisi pendidikan Islam klasik serta pemikiran para ulama masa klasik, seperti Imam al-Ghazali dan Az-Zarnuji.²¹⁹

2. Pemikiran dalam Bidang Keagamaan

Dalam bidang keagamaan, KH. Hasyim Asy'ari menekankan pentingnya mengikuti sistem madzhab. Menurutnya, memahami ajaran Al-Qur'an dan Sunnah harus dilakukan melalui pendekatan madzhab, karena dianggap sebagai sikap yang positif dan terstruktur. Ia menekankan pentingnya berpegang pada empat madzhab utama, yaitu Syafi'i, Maliki, Hambali, dan Hanafi, yang menjadi ciri khas paham Ahlussunah wal Jama'ah serta NU.²²⁰

3. Pemikiran dalam Bidang Teologi

Dalam kitab *Al-Risalah at-Tauhidyyah* dan *Al-Qaid fi Bayan Ma Yajib min al-Qaid*, KH. Hasyim Asy'ari menjelaskan tiga tingkatan dalam memahami konsep tauhid (keesaan Allah). Tingkat pertama adalah pujian atas keesaan Allah, yang dimiliki oleh kaum awam. Tingkat kedua adalah pengetahuan mendalam tentang keesaan Allah, yang dikuasai oleh para ulama. Sementara tingkat ketiga adalah kesadaran mendalam akan keesaan Allah, yang hanya dimiliki oleh para sufi.²²¹

4. Pemikiran dalam Bidang Tarekat

Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tentang tarekat dituangkan dalam kitab *Durar al-Muntasyirah fi Masail at-Tis'a Asyarah*. Kitab ini berisi panduan praktis bagi umat Islam agar berhati-hati dalam memasuki dunia tarekat,

²¹⁹ Hadi, KH. *Hasyim Asy'ari*, h. 25-26.

²²⁰ Hadi, h. 26.

²²¹ Hadi, h. 27.

serta menjelaskan konsep wali-wali Allah yang dijadikan acuan oleh kaum tarekat.²²²

E. Karya-Karya KH. Hasyim Asy'ari

KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai ulama yang produktif dalam menulis karya. Ia memiliki wawasan keilmuan yang luas dan mendalam, serta menguasai berbagai bidang ilmu, menjadikannya sosok panutan bagi para ulama, baik di masanya maupun generasi berikutnya. Berkat kecerdasannya, KH. Hasyim Asy'ari berhasil menulis banyak karya dalam bentuk buku dan kitab, di antaranya:

1. Adabul Alim Wal Muta'allim

Kitab ini merupakan salah satu karya KH. Hasyim Asy'ari yang berisi pedoman bagi para penuntut ilmu dan pelajar dalam menjalani proses pembelajaran. Penyusunan kitab ini didasarkan pada ringkasan dari beberapa karya klasik yang berpengaruh, seperti Adab al-Muta'allim karya Syekh Muhammad bin Sahnun, Ta'lim al-Muta'allim fi Thariqat al-Ta'allum karya Syekh Burhanuddin Az-Zarnuji, serta Tadzkirot al-Sami' wa al-Mutakallim fi Adab al-'Alim wa al-Muta'allim karya Syekh Ibnu Jama'ah. Kitab ini terdiri dari delapan bab dan diterbitkan oleh Maktabah at-Turats al-Islami, Tebuireng. Pada bagian penutup, disertakan pula kata pengantar dari sejumlah ulama terkemuka, seperti Syekh Sa'id bin Muhammad al-Yamani, Syekh Abdul Hamid Sinbal Hadidi, Syekh Hasan bin Sa'id al-Yamani, dan Syekh Muhammad 'Ali bin Sa'id al-Yamani.

2. Al-Tanbihaat al-Wajibat Iiman Yushna" al-Maulid bi al-Munkarat

Kitab ini membahas berbagai peringatan penting yang ditujukan kepada para penyelenggara perayaan Maulid Nabi, khususnya jika dalam pelaksanaannya tercampur dengan hal-hal yang bersifat kemungkar. Pada halaman awal kitab, terdapat mukadimah dari tim Lajnah Ulama al-Azhar, Mesir. Karya ini diselesaikan pada tanggal 14 Rabi'ul Tsani 1355 H dan diterbitkan oleh Maktabah at-Turats al-Islami Tebuireng pada tahun 1415 H.²²³

²²² Hadi, h. 27-28.

²²³ Fadriati, *Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam (Klasik Dan Kontemporer)* (Batusangkar: IAIN Batusangkar, 2016), h. 90.

3. Al-Risaalah al-jaami'ah

Risalah Ahl Sunnah Wal Jama'ah membahas sejumlah hadits yang berkaitan dengan keadaan saat kematian dan tanda-tanda hari kiamat, serta dilengkapi dengan penjelasan hadits-hadits terkait isu tersebut.

4. Al-Nur al Mubin fi Mahabbati Sayyidi al-Nursalin

Kitab ini menjelaskan makna cinta kepada Rasulullah SAW melalui pembahasan biografi Nabi Muhammad SAW serta cara-cara untuk mengikuti dan meneladani beliau dalam kehidupan sehari-hari. Caranya adalah dengan membaca shalawat dan menjalankan sunnah-sunnahnya.

5. Hasyiyah Ala Fathi al-Rahman serta disertai syarah Risalati al-Waliy Ruslaani karangan Syaikh al-Islam Zakariyyah al-Anshariy.

6. Al-Durar al-Munqatsirah fil al-Masa'il al-Ti'I Asyarah

Kitab ini mengulas berbagai persoalan seputar tarekat dan kewalian dalam bentuk dialog tanya jawab, yang terbagi ke dalam 19 topik pembahasan. Pada dekade 1970-an, kitab ini diterjemahkan oleh Dr. KH. Thalhah Mansoer atas permintaan KH. M. Yusuf Hasyim, dan kemudian diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus.²²⁴

7. Al-Tibyan fi al-Nahyiy an Muqaathi'ati al-Arham wa al-Aqaarib wa al-ikhwan

Kitab ini membahas secara mendalam mengenai adab dan tata cara menjalin hubungan silaturahmi. Di dalamnya diuraikan pentingnya menjaga ikatan persaudaraan serta konsekuensi yang mungkin timbul apabila seseorang berupaya memutuskan hubungan tersebut. Kitab ini disusun pada hari Senin, tanggal 20 Syawal 1260 H, dan diterbitkan oleh Maktabah al-Turats al-Islami, Pesantren Tebuireng.

8. Al-Risalah al-Tauhidiyyah

Buku kecil ini menguraikan aqidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah.

9. Al-Qalaa'id

Buku ini membahas kewajiban-kewajiban yang harus dijalankan dalam berakidah.

²²⁴ Fadriati, h. 91.

10. *Al-Risalah fi at-Tasawwuf*

Kitab ini mengupas tentang tasawuf, ma'rifat, syariat, thariqah, dan haqiqat. Ditulis dalam bahasa Jawa dan dicetak bersamaan dengan kitab *Al-Risalah fi al-'Aqid*.

11. *Mawaidz*

12. *Muqaddimah al-Qanun al-Asasi li Jam'iyat Nahdlatul Ulama*.

13. *Risalah fi Ta'kid al-Akhdzi bi Mazhab al-A'immah al-Arba'ah*.

Dalam karyanya ini, KH. Hasyim Asy'ari tidak hanya memaparkan ajaran-ajaran dari empat mazhab utama Syafi'i, Maliki, Hanafi, dan Hanbali melainkan juga menjelaskan argumentasi yang mendasari kelayakan pemikiran para imam mazhab tersebut untuk dijadikan sebagai pedoman dalam beragama.²²⁵

²²⁵ Dkk Zoenuri Siroj, *Adabul Alim Wal Muta'allim* (Jombang: CV Megah Jaya, 2006), h. 1-2.

BAB IV : GENEALOGI PEMIKIRAN SUFISME KH. HASYIM ASY'ARI

A. Sanad Keilmuan Sufisme KH Hasyim Asy'ari

Pada hakikatnya, setiap pencari ilmu memiliki sanad atau mata rantai keilmuan yang menghubungkannya dengan para guru yang menjadi sumber otoritas keilmuannya. Dalam konteks ini, penelitian ini akan menelusuri sanad keilmuan tasawuf KH. Hasyim Asy'ari, yang diperoleh dari sejumlah guru, baik yang berasal dari lingkungan Nusantara maupun dari kawasan Timur Tengah. Sejak usia 15 tahun, KH. Hasyim Asy'ari telah memulai perjalanannya dalam menuntut ilmu dengan berkelana dari satu pesantren ke pesantren lainnya. Perjalanan intelektualnya diawali di Pesantren Wonokoyo (Probolinggo), kemudian dilanjutkan ke Pesantren Langitan (Tuban), dan selanjutnya ke Pesantren Trenggilis (Semarang). Merasa ilmunya masih belum memadai, beliau pun melanjutkan pendidikannya ke Pesantren Kademangan di Bangkalan, Madura, sebelum akhirnya menuntut ilmu ke Timur Tengah. Informasi mengenai sanad keilmuan tasawuf KH. Hasyim Asy'ari ini juga diperoleh dari penuturan Gus Fahmi Amrullah Hadzik cucu KH. Hasyim dari pernikahan putrinya, Hj. Khodijah, dengan KH. Hadzik. Dalam sebuah wawancara, Gus Fahmi menyebut bahwa jalur keilmuan tasawuf KH. Hasyim bersambung kepada tiga tokoh ulama besar, yaitu Syaikhona Kholil Bangkalan, Syaikh Mahfudz al-Tarmasi, dan Syaikh Nawawi al-Bantani. Selain itu, berdasarkan beberapa sumber literatur, disebutkan pula satu nama lain sebagai guru tasawuf KH. Hasyim, yakni Syaikh 'Abd al-Shakūr dari Surabaya. Ulasan mengenai masing-masing guru tersebut akan dipaparkan lebih lanjut pada bagian berikutnya.

1. Syaikhona Kholil Bangkalan

Syaikhona Kholil Bangkalan merupakan salah satu ulama terkemuka yang memainkan peran strategis dalam perkembangan pendidikan Islam di Indonesia. Ia dikenal sebagai salah satu dari enam tokoh sentral yang memberikan kontribusi besar terhadap kemajuan sistem pendidikan pesantren di Nusantara. Hal ini sebagaimana diungkapkan dalam buku Syaikhona Cholil Bangkalan: Riwayat Hidup dan Karya Tulis, yang merujuk pada penelitian Zamakhsyari Dhofir (1982). Dalam kajian tersebut, disebutkan enam ulama besar yang dikenal luas sebagai pionir dalam pengembangan pesantren di Indonesia, yaitu: Syaikhona Kholil dari Bangkalan, Syaikh Ahmad Khatib dari Minangkabau, Syaikh Nawawi al-Jawi dari Banten, Syaikh KH. Mahfudz at-Tarmasi dari Termas (Pacitan),

Syaikh KH. Abdul Karim dari Banten, dan Syaikh KH. Hasyim Asy'ari dari Jombang.²²⁶

Semasa hidupnya, Syaikhona Kholil dikenal sebagai ulama yang sangat mendalam ilmunya, khususnya dalam dua bidang utama, yaitu ilmu tata bahasa Arab yang mencakup nahwu, sharaf, balaghah, dan arud serta ilmu fikih. Selain menguasai kedua bidang tersebut, beliau juga dikenal luas dalam disiplin ilmu tasawuf. Ilmu tasawuf ini beliau pelajari sejak masa belajarnya di tanah Jawa. Dikisahkan bahwa beliau bahkan rela berjalan kaki dari Pondok Candi ke Sidogiri demi mempelajari Ihya' Ulumiddin, karya terkenal Imam Al-Ghazali, di bawah bimbingan KH. Noer Hasan. Karena penguasaannya dalam bidang tasawuf, beliau sangat dihormati hingga salah seorang guru besar tarekat menyatakan bahwa Syaikhona Kholil adalah guru spiritual mereka. Nama beliau bahkan tercatat sebagai tokoh ketiga dalam silsilah khalifah Tarekat Naqsyabandiyah di Singkawang, Kalimantan Barat.²²⁷

Namun demikian, menurut kesaksian para keturunannya, Syaikhona Kholil tidak pernah secara langsung mengajarkan atau memberi contoh praktik tasawuf kepada para santrinya. Setelah menyerahkan pengelolaan pesantren yang pertama kali beliau dirikan, Syaikhona Kholil kemudian pindah dari Jengkibuan dan mendirikan kembali sebuah pondok pesantren di lokasi yang berbeda. Kali ini beliau memilih daerah Kademangan, yang letaknya tidak jauh dari pondok sebelumnya. Kademangan merupakan lokasi yang sangat strategis untuk pendirian pesantren karena hanya berjarak sekitar 200 meter dari pusat kota Bangkalan, tepatnya dekat dengan alun-alun kota. Sebagaimana ketika mendirikan pesantren pertamanya, Syaikhona Kholil tidak memerlukan waktu lama untuk menarik minat para santri. Dalam kurun waktu yang tidak terlalu lama, pesantren tersebut berhasil menarik perhatian santri tidak hanya dari wilayah Madura, tetapi juga dari berbagai daerah di luar pulau. Salah satu buktinya adalah kehadiran KH. Hasyim Asy'ari, yang berasal dari Jombang, sebagai santri pertama di Pesantren Kademangan, disusul oleh banyak santri lainnya dari berbagai penjuru Nusantara.²²⁸

Di bawah bimbingan KH. Kholil Bangkalan, Hasyim Asy'ari sempat mendalami ilmu tata bahasa dan sastra Arab, fikih, serta tasawuf selama kurang lebih tiga tahun. Namun, ada sumber lain yang menyebutkan bahwa masa mondok beliau di pesantren KH. Kholil tidak berlangsung lama. Hal ini dikarenakan KH. Kholil menilai bahwa Hasyim Asy'ari sudah cukup

²²⁶ Mokh. Syaiful Bakhri, *Syaikhona Cholil Bangkalan: Riwayat Hidup Dan Karya Tulis*, Cet. I, (Cipta Pustaka, 2008), h. 13.

²²⁷ Bakhri, h. 17.

²²⁸ Zarkazi, "Adab Pernikahan Menurut Syaikhona Kholil Bangkalan Dalam Kitab Al-Silah Fi Bayani Al-Nikah" (IAIN MADURA, 2020), h. 12.

mumpuni dalam menguasai ilmu yang dipelajari, bahkan dianggap telah layak untuk menyebarkan dan mengajarkannya kepada orang lain. Karena itu, sang guru kemudian memerintahkannya untuk pulang dan mulai mengamalkan serta mengajarkan ilmu yang telah diperoleh selama menjadi santri.²²⁹ Setelah kurang lebih lima tahun menimba ilmu di Madura, sekitar tahun 1307 H/1891 M, KH. Hasyim Asy'ari kembali ke Pulau Jawa. Sekembalinya, beliau melanjutkan pendidikannya di Pesantren Siwalan, Sono, Sidoarjo, yang diasuh oleh KH. Ya'qub seorang ulama yang dikenal memiliki keahlian mendalam dalam bidang ilmu nahwu dan shorof. Selama masa belajarnya, KH. Hasyim Asy'ari tidak hanya mendalami ilmu hadis dari Syaikh Mahfudz at-Tarmasi, tetapi juga menerima ajaran tasawuf melalui tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah yang diajarkan oleh gurunya tersebut.²³⁰

2. Syaikh Mahfudz at-Tarmasi

Syaikh Mahfudz al-Tarmasi merupakan salah satu ulama terkemuka yang berperan signifikan dalam mata rantai penyebaran ilmu hadis di kawasan Nusantara. Peran strategis ini didasarkan pada kenyataan bahwa, di antara banyak ulama Nusantara yang menempuh rihlah ilmiah ke Timur Tengah dan bermukim di Mekkah, hanya beliau yang secara khusus mengkhususkan diri dalam disiplin ilmu hadis, terutama dalam aspek dirayah—yakni kajian kritis terhadap isi dan kandungan hadis. Syaikh Mahfudz juga tercatat sebagai ulama Indonesia pertama yang mengajarkan Shahih al-Bukhari kepada murid-murid asal Nusantara, termasuk salah satunya KH. Hasyim Asy'ari. Hubungan intelektual antara Syaikh Mahfudz dan KH. Hasyim inilah yang menjadi cikal bakal terbentuknya jejaring ulama hadis di Indonesia. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai ahli hadis generasi ke-24 dalam mata rantai sanad periwayatan Shahih al-Bukhari.²³¹

Syaikh Mahfudz al-Tarmasi dikenal sebagai sosok ulama yang sangat produktif dalam bidang penulisan. Keturunannya bahkan menggambarkan beliau sebagai mata air yang tak pernah kering, dengan karya-karyanya diibaratkan sebagai aliran air yang terus mengalir tanpa henti. Beberapa karya monumentalnya antara lain Hasyiyah al-Tarmasi (yang terdiri atas tujuh jilid), Bughyatul Adiklya, Kifayatul Mustafid, Manhaj Dzawin Nazhar, serta Tanwir al-Shadr Bi Qira'ati al-Imam Ibn Umar. Sebagai seorang intelektual muslim, Syaikh Mahfudz menguasai berbagai cabang keilmuan, sedikitnya sepuluh disiplin ilmu menjadi bidang keahliannya,

²²⁹ Hadzir Ishom, *K.H. Hasyim Asy'ari Figur Ulama Dan Pejuang Sejati*, n.d., h. 13.

²³⁰ Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama (Biografi KH Hasyim Asy'ari)*, h. 30.

²³¹ H.M. Bibit Suprpto, *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya Dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara* (Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009), h. 467.

seperti fikih, ushul fikih, tauhid, tasawuf, sirah nabawiyah, hadis, musthalah hadis, ilmu faraidh (waris), tajwid, dan akhlak. Kendati pengaruh dan ketokohnya tidak setenar Syaikh Nawawi al-Bantani dalam ranah publik keulamaan, namun karya-karyanya tetap mendapat tempat yang istimewa di kalangan kiai pesantren. Karya-karya tersebut sering dijadikan rujukan utama dalam diskusi-diskusi fiqih, khususnya yang berkaitan dengan persoalan hukum Islam dalam praktik kehidupan sehari-hari. Hal penting yang perlu dicatat oleh para intelektual kontemporer adalah bahwa karya-karya Syaikh Mahfudz al-Tarmasi kini telah menjadi literatur rujukan di sejumlah universitas ternama di Maroko dan Arab Saudi.²³²

Namun demikian, hingga saat ini pemikiran serta warisan intelektual Syaikh Mahfudz al-Tarmasi masih jarang mendapatkan kajian yang mendalam. Di kalangan intelektual kontemporer, nama beliau pun belum dikenal luas. Kalaupun dikenal, umumnya hanya sebatas permukaan, tanpa pemahaman yang utuh dan cenderung terfragmentasi. Padahal, beliau merupakan salah satu tokoh intelektual besar pada masanya. Ketokohnya tercermin dari kiprahnya sebagai pengajar ilmu hadis di kawasan Haramain. Tak sedikit pelajar asal Nusantara yang berguru kepadanya, termasuk KH. Hasyim Asy'ari dari Pesantren Tebuireng, Jombang, yang secara khusus mempelajari ilmu hadis langsung dari beliau. Informasi penting lainnya ditemukan dalam karya beliau sendiri, *Kifāyatu al-Mustafid lima Ala min al-Asanid*, yang menunjukkan bahwa meskipun Syaikh Mahfudz mengajarkan tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah kepada murid-muridnya, secara pribadi beliau adalah pengamal tarekat Syādziliyyah. Hal ini dibuktikan melalui sanad Hizb al-Bahr yang diterimanya dari Sayyid Abi Bakar Syathā al-Makki, yang bersambung hingga kepada Imam Abu al-Hasan al-Syadzili. Sementara itu, meskipun KH. Hasyim Asy'ari mempelajari ajaran tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, beliau tidak pernah secara eksplisit menyatakan afiliasi terhadap tarekat tertentu. Namun dalam praktik spiritualnya, beliau cenderung menunjukkan kedekatan dengan pendekatan tarekat Syādziliyyah. Keterhubungan spiritual antara KH. Hasyim Asy'ari dan Syaikh Mahfudz dalam tarekat ini diperkuat dalam karya *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*, yang menyebutkan bahwa dalam aspek tasawuf, KH. Hasyim mengikuti metode dan pendekatan Imam al-Ghazali serta Imam Abu al-Hasan al-Syadzili.²³³

²³² Abdurrahman Mas'ud, *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 168.

²³³ Asy'ari, *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah, Irsyd Al-Sāri Fi Jam'i Musannafāt Al-Syikh Hasyim Ays'ari*, h. 9.

3. Syaikh Nawawi Al-Bantani

KH. Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama (NU), dikenal memiliki hubungan intelektual yang erat dengan sejumlah ulama besar Nusantara yang bermukim di Makkah, salah satunya adalah Syaikh Nawawi al-Bantani. Dalam konteks studi keilmuan di Makkah, KH. Hasyim Asy'ari mewarisi tradisi keilmuan Syaikh Nawawi, termasuk dalam aspek tasawuf yang bercorak moderat dan memiliki sanad yang jelas hingga kepada Syaikh Ahmad Khatib Sambas. Meskipun relasi antara KH. Hasyim dan Syaikh Nawawi dalam bidang tasawuf tidak sepopuler keterkaitan mereka dalam ilmu fikih atau hadis, kontribusinya tetap signifikan dalam membentuk corak sufisme KH. Hasyim Asy'ari yang moderat dan berlandaskan pada prinsip-prinsip syariat. Syaikh Nawawi al-Bantani (1813–1897), seorang ulama asal Banten yang menetap di Makkah, dikenal luas sebagai pakar tafsir, fikih, ushul fikih, dan tasawuf. Ia mengajar ribuan murid dari berbagai penjuru dunia, termasuk dari Nusantara, dan menghasilkan lebih dari 100 karya tulis dalam berbagai disiplin ilmu Islam. KH. Hasyim Asy'ari menimba ilmu dari Syaikh Nawawi selama masa studinya di Makkah sekitar tahun 1892. Meskipun tidak banyak dokumen eksplisit yang menyatakan bahwa KH. Hasyim mempelajari tasawuf secara langsung dari Syaikh Nawawi, sejumlah fakta menunjukkan bahwa beliau memang berguru kepada Syaikh Nawawi, khususnya dalam bidang fikih dan tafsir. Melalui jalur ini pula, KH. Hasyim Asy'ari memperoleh sanad keilmuan yang tersambung kepada Syaikh Ahmad Khatib Sambas pendiri tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Nusantara karena Syaikh Nawawi sendiri merupakan salah satu murid dari Syaikh Sambas.²³⁴

Beberapa peneliti menyebut bahwa jika pun KH. Hasyim tidak secara formal berbai'at dalam tarekat, ia tetap mewarisi ajaran tasawuf moderat dari jalur intelektual Syaikh Nawawi, yaitu tasawuf yang berbasis syari'at dan menolak praktik-praktik ekstrem atau kultus individu. Hal tersebut sebagai mana perkataan Mohamad Anang Firdaus dalam bukunya *Kiai sufi*, dalam buku tersebut di utarakan "Guru saya (KH. Hasyim) memang tidak mengambil bai'at tarekat, beliau hanya mengaji dan belajar kepada Syaikh Mahfudz dan Syaikh Nawawi. Namun dari mereka beliau menyerap tasawuf yang lurus dan bersandar pada syari'at."²³⁵ Tasawuf Syari'ah Syaikh Nawawi dalam karyanya seperti *Nashaihul Ibad* dan *Mirqat al-Su'ud* menekankan pentingnya akhlak dan pembersihan hati, tetapi selalu dalam bingkai syari'at. Penolakan terhadap kultus mursyid: Ajaran ini selaras dengan pandangan KH. Hasyim yang sangat kritis

²³⁴ Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830–1945)* (Yogyakarta: Pustaka Compass, 2016), h. 157.

²³⁵ Mohamad Anang Firdaus, *Kiai Sufi: Biografi KH. Zubaidi Mushlih Jombang*. (Yogyakarta: Lkis, 2018), h. 97.

terhadap pemberian otoritas berlebihan kepada mursyid, sebagaimana dijelaskan dalam al-Durar al-Muntatsirah.

4. Syaikh 'Abd al-Shakur Surabaya

Diketahui bahwa Kiai Hasyim juga menimba ilmu dari sejumlah guru lain saat berada di Makkah. Salah satu gurunya yang menonjol dalam bidang tasawuf adalah Syaikh 'Abd al-Shakur dari Surabaya, meskipun sosok ini tidak banyak tercatat dalam sejarah. Keberadaan Syaikh 'Abd al-Shakūr sebagai guru tasawuf Kiai Hasyim diperoleh dari salah satu karya tulis peninggalan Kiai Hasyim yang kini tersimpan di Perpustakaan Tebuireng, yaitu kitab *Syarḥ al-Ḥikam*.²³⁶ Meskipun kitab tersebut dicetak seperti lazimnya kitab-kitab terbitan Kairo, Mesir, namun di dalamnya ditemukan informasi penting yang secara filologis termasuk dalam kategori parateks. Berikut adalah kutipan teks yang dimaksud:²³⁷

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه كما يحب ربنا ويرضى اللهم
صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد
وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد كلما
ذكرك الذاكرون وغفل عن ذكر الغافلون وصل وسلم على سائر النبيين آل كل وسائر
الصالحين نهاية ما ينبغي أن يسئله السائلون اللهم إنا نسألك من خير ما سألك منه
نبيك محمد صلى الله عليه وسلم ونعوذ بك من شر ما استعاذك منه نبيك محمد صلى الله
عليه وسلم، أما بعد فقد قرأت متنا لحكم بشرح الشيخ عبد الله الشر قاوي في رمضان
عام وثلاثمائة وثمانية عشر دحلان عن الشيخ عثمان بن حسن الدمياطي عن الشيخ محمد
ابن علي عن منصور الشنواني عن الشيخ محمد السمانودي عن الشيخ محمد البديري عن
الشيخ علي الشبراملسي عن البرهان إبراهيم اللقاني عن أبي النجا سالم السنهوري عن
النجم الغيطي عن شيخ الإسلام زكريا الأنصاري عن العز عبد الرحيم الفرات عن تاج
الدين عبد الوهاب السبكي عن والده تقي الدين علي ابن عبد الكافي السبكي عن مؤلفها
تاج الدين أحمد ابن محمد بن عبد الكريم ابن عطاء الله السكندري رحمه الله تعالى ونفعنا
به وبعلمه وأعاد علينا من بركا ته أمين

²³⁶ Karyadi, "Guru Tasawuf KH.M. Hasyim Asy'ari Di Makkah: Menyelisik Catatan C. Snouck Hurgronje Tentang Syekh 'Abd Al-Shakur Surabaya," h. 193.

²³⁷ Muhammad Hasyim Asy'ari, *Manuskrip Syarḥ Al-Ḥikam Ibn 'Athāillāh Al-Sakandarī*, n.d.

“Dengan menyebut nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Maha Penyayang. Segala puji bagi Allah dengan pujian yang banyak, baik, dan penuh berkah, sebagaimana yang dicintai dan diridai oleh Tuhan kita. Semoga shalawat tercurah kepada Nabi Muhammad beserta keluarganya, sebagaimana Allah telah melimpahkan shalawat kepada Nabi Ibrahim dan keluarganya. Begitu pula, semoga keberkahan tercurah kepada Nabi Muhammad dan keluarganya, sebagaimana Allah telah memberkahi Nabi Ibrahim dan keluarganya di seluruh alam semesta. Sesungguhnya Engkaulah Yang Maha Terpuji lagi Maha Mulia dalam jumlah sebanyak orang-orang yang mengingat dan sebanyak orang-orang yang lupa. Semoga Allah senantiasa melimpahkan shalawat dan salam kepada seluruh nabi, keluarga mereka, serta seluruh orang-orang saleh hingga akhir zaman, sebagaimana layaknya permohonan yang sepantasnya dimohonkan. Ya Allah, kami memohon kepada-Mu segala bentuk kebaikan yang telah dimohonkan oleh Nabi-Mu Muhammad SAW, dan kami berlindung kepada-Mu dari segala keburukan yang pernah beliau mohonkan perlindungan darinya. Amma ba’du. Dengan ini saya menyampaikan bahwa saya telah membaca Matn al-Hikam disertai syarah karya Syaikh Abdullah Asy-Syarqawi pada bulan Ramadan tahun 1318 H (1901 M), di hadapan guru saya, Syaikh ‘Abd al-Shakūr dari Surabaya, di kediamannya di Makkah, dari awal hingga akhir kitab. Dari beliau, saya menerima ijazah keilmuan yang sanadnya bersambung hingga kepada pengarang kitab, Tajuddin Ahmad bin Muhammad bin Abdulkarim Ibn ‘Atha’illah al-Sakandari. Rangkaian sanad tersebut melewati sejumlah ulama besar, di antaranya: Sayyid Ahmad bin Zaini Dahlan (Mufti Tanah Suci), Syaikh Utsman bin Hasan al-Dimyathi, Syaikh Muhammad bin Ali, Manshur al-Syanwani, Syaikh Muhammad al-Samanudi, Syaikh Muhammad al-Badiri, Syaikh Ali al-Syibramalisi, al-Burhan Ibrahim al-Laqqani, Abu al-Naja Salim al-Sanhuri, al-Najm al-Ghaithy, Syaikhul Islam Zakariya al-Anshari, al-‘Izz Abdurrahim al-Farrat, Tajuddin Abd al-Wahhab al-Subki, Taqiyuddin Ali bin Abdilkafi al-Subki, hingga akhirnya kepada Ibn ‘Atha’illah al-Sakandari. Semoga Allah melimpahkan rahmat kepada mereka semua, memberikan manfaat kepada kita melalui ilmu mereka, dan mengalirkan keberkahan mereka kepada kita. Amin.²³⁸

B. Corak Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari

1. Sufisme Sunni KH. Hasyim Asy'ari

Menurut Samsu Niam dalam tulisannya yang berjudul "Karakteristik Sufisme K.H. Hasyim Asy'ari," latar belakang munculnya pemikiran tasawuf KH. Hasyim Asy'ari dipicu oleh maraknya aliran tasawuf yang

²³⁸ Asy'ari.

menyimpang, praktik kebatinan, klaim kewalian pribadi, serta pengaruh kristenisasi yang didukung oleh pemerintah kolonial Belanda. Fenomena tersebut menimbulkan kebingungan di kalangan umat Islam. Untuk merespons situasi ini, KH. Hasyim Asy'ari berusaha menjelaskan perbedaan antara tasawuf yang lurus dengan tasawuf yang menyimpang dari ajaran Islam. Samsu Niam mengidentifikasi tiga aspek utama dalam pemikiran tasawuf KH. Hasyim, yakni konsep tarekat, pemahaman tentang kewalian, dan tradisi haul. Akar pemikiran sufistik KH. Hasyim dapat ditelusuri pada warisan intelektual dua tokoh besar dalam tradisi tasawuf, yaitu Imam Abu Hamid Al-Ghazali dan Al-Junaid Al-Baghdadi. Keduanya dikenal sebagai pengkritik keras terhadap bentuk tasawuf ekstrem dan liberal yang dikembangkan oleh tokoh-tokoh seperti Abu Yazid Al-Bustami dan Al-Hallaj. Kritik ini khususnya diarahkan pada konsep wahdat al-wujud pemahaman tentang peniadaan diri (fana) yang berujung pada penyatuan dengan Tuhan (ittihad) dan keyakinan akan penitisan Tuhan dalam diri manusia (hulul). Pandangan semacam ini menyebabkan Al-Hallaj dijatuhi hukuman mati, sementara Al-Bustami mengalami pengasingan. Sebaliknya, Al-Ghazali dan Al-Junaid menegaskan bahwa dalam tasawuf, perjalanan spiritual (maqamat) hanya sampai pada tingkatan mahabbah (cinta kepada Tuhan) dan ma'rifah (pengetahuan spiritual),²³⁹ yang tetap mengakui keberjarakan antara manusia dan Tuhan. Menurut Al-Junaid, kesadaran tertinggi dalam tasawuf adalah kemampuan menerima cobaan maupun kenikmatan hidup sebagai bentuk pengabdian yang utuh kepada Allah.

Konsep tasawuf yang dikembangkan kemudian memperoleh penerimaan luas di tengah masyarakat Indonesia dan memperoleh wadah kelembagaan melalui organisasi Nahdlatul Ulama (NU), yang menjadikan Al-Junaid al-Baghdadi dan Imam Al-Ghazali sebagai figur utama dalam tradisi sufistik mereka. Sejak awal kedatangan Islam di Nusantara, ajaran tasawuf Sunni telah diperkenalkan oleh para sufi pengembara, seperti Wali Songo, yang menurunkannya secara berkesinambungan melalui sistem pendidikan pesantren. Seiring waktu, corak tasawuf Sunni ini berkembang menjadi arus utama dalam kehidupan keagamaan masyarakat Indonesia. KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai tokoh sentral yang membela paham Ahlus Sunnah wal Jama'ah serta turut memperkuat eksistensi tasawuf Sunni di tengah berbagai aliran lain yang berkembang di Nusantara. Beliau mengintegrasikan ajaran tarekat, fikih Mazhab Syafi'i, dan teologi Asy'ariyah ke dalam kerangka tasawuf yang diyakininya mampu menjaga kemurnian ajaran Islam. Namun demikian, dalam perjalanannya, sejumlah tarekat di Indonesia mulai mengalami deviasi dari ajaran salaf yang murni.

²³⁹ Sayyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Paperbacks, 1980), h. 63.

Melihat situasi tersebut, KH. Hasyim Asy'ari berupaya mengembalikan pemahaman Islam kepada ajaran yang autentik, mencakup aspek akidah, syariat, dan tasawuf. Sufisme yang dianut dan diajarkan oleh KH. Hasyim merupakan kelanjutan dari tradisi tasawuf Sunni yang diwarisinya dari para guru besar, termasuk tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang ia pelajari dari Syaikh Nawawi al-Bantani. Tradisi ini merupakan kesinambungan dari warisan spiritual yang dibangun oleh Al-Junaid, Al-Ghazali, dan para wali terdahulu seperti Wali Songo.²⁴⁰

2. Konsep Tasawuf dan Tarekat KH. Hasyim Asy'ari dalam Kitab Risalah Fi Al-Tasawwuf

Mengenai konsep tasawuf dan tarekat dalam kitab ini, KH. Hasyim Asy'ari berpendapat dengan merujuk kepada salah satu kitab yang bernama kitab Syarah Risalah Qusyairiyah karangan Syaikh Qadhil Qudhoti Abu Yahya Zakariyya Al-Ansori. Adapun nama lain dari kitab tersebut dikenal dengan sebutan Ahkam al-Dalalah 'Ala Tahrir al-Risalah, yang mana merupakan syarah atas kitab Risalah al-Qusyairiyah karya Imam Al-Qusyairi yang membahas maqomat (tingkatan spiritual) dan ahwal (keadaan spiritual) kaum sufi. Dalam kitab risalah Qusyairiyah ini ditujukan kepada kelompok masyarakat yang terjun ke dunia tasawuf secara taklid, yakni mereka yang menjalankan ajaran tasawuf tanpa pemahaman yang benar mengenai hakikat (haqiqat) dan jalan (thariqat) spiritual yang mendasarinya. Kelompok ini sering kali melakukan praktik sufistik di tengah kekeliruan yang dilakukan oleh sebagian orang yang mengklaim diri sebagai sufi, atau terjebak dalam paham-paham spiritual yang tampak seolah-olah memiliki dasar keagamaan, padahal sesungguhnya tidak bersandar pada nash (dalil) dari Al-Qur'an, hadis, akal sehat, maupun argumentasi yang sah. Masalah seperti ini tidak hanya terjadi dalam tasawuf, tetapi juga menjadi tantangan dalam setiap mazhab, aliran pemikiran, dan thariqat. Di antara para pengikut ajaran tersebut, ada yang berusaha meluruskan dan memperbaiki pemahaman serta pengamalannya, namun ada juga yang justru memperburuknya dengan tindakan-tindakan amoral dan menyimpang.²⁴¹

Oleh karena itu, kehadiran risalah ini merupakan seruan akan kebenaran yang murni, lahir dari hati yang disinari cinta kepada Allah dan Rasul-Nya. Ia hadir untuk menunjukkan kebenaran sejati yang menerangi jalan Islam, sekaligus sebagai peringatan bagi mereka yang menyalahgunakan atau tidak memahami ajaran tasawuf. Risalah ini membuka mata para pembaca tentang hakikat tasawuf sejati dalam bentuk

²⁴⁰ Solihin, *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*.

²⁴¹ Umar Faruq, *Risalah Qusyairiyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, ed. A. Ma'ruf Asrori (Jakarta: Pustaka Amani, 2007), h. 17.

amalan, spiritualitas, kehalusan batin, dan praktik ritual dalam Islam. Sesungguhnya, ruh Islam sebagaimana digambarkan dalam beberapa ayat Al-Qur'an, tercermin dalam ajaran tasawuf yang benar. Dalam karya KH. Hasyim Asy'ari berjudul *Risalah fi al-Tasawwuf*, yang pertama kali diterbitkan oleh Matba'ah al-Saniyyah Tebuireng, Jombang, pada tanggal 26 Dzul Hijjah 1347 H (5 Juni 1929 M), dan kemudian dicetak ulang oleh Matba'ah Syaikh Salim bin Sa'd bin Nabhan, Surabaya, pada tahun 1356 H (1938 M), beliau menyampaikan pernyataan sebagai berikut.²⁴²

(معرفة) اغكع نامي معرفة فونیکا: مانف إفون ماناه دوما تغ وجود ایفون کو ستي الله سارانا
فرصة كالیان سدايا نیفون کاسمفورنان تور ماها سوچی تکسیفون تبه سکیع سوما دایانی
کاکبراعن کلوان لانتاران فتن ۲ دلیل لن فرتاندا اغکع عقلي لن سکیع دلیل قرآن لن سکیع دلیل
حدیث اغکع دی فون تامفی سکیع کوستی کنج نی محمد صلی الله علیه وسلم

“Yang dimaksud dengan ma’rifat adalah keyakinan yang teguh dalam hati mengenai keberadaan Allah beserta seluruh sifat kesempurnaan-Nya. Ma’rifat juga mencakup keimanan bahwa Allah sama sekali tidak memiliki kekurangan, sebagaimana telah dijelaskan melalui dalil-dalil rasional (‘aqli) dan tekstual (naqli) yang disampaikan oleh Nabi Muhammad SAW.”

(شريعة) اغکع نامي شريعة فونیکا یومرافي فینتن ۲ حکم ای فون اکام اسلام واجب لن حرام
لن سنة لن مکروه لن ونع لن صحیح لن بطل. سرطا علمفی ففرینتهن إتیون کادوس صلاة
کغسل وقت لن سأسامینیفون لن نبیہی چچکا هانیفون ددوس زنا لن
سأسامنفون

“Yang dimaksud dengan syariat adalah pemahaman terhadap seluruh ketentuan hukum dalam ajaran Islam, termasuk hukum wajib, haram, sunnah, makruh, mubah, sah, dan batal. Syariat juga mencakup pelaksanaan perintah-perintah Allah, seperti menunaikan salat lima waktu, serta menjauhi larangan-larangan-Nya, seperti perbuatan zina dan tindakan terlarang lainnya.”²⁴³

²⁴² Karyadi, “Guru Tasawuf KH.M. Hasyim Asy’ari Di Makkah: Menyelisik Catatan C. Snouck Hurgronje Tentang Syekh ‘Abd Al-Shakur Surabaya,” h. 199.

²⁴³ Fathurrochman Karyadi, *Beragama Yang Baik Dan Benar Menurut Hadratus Syekh, Diterjemahkan Dari Empat Karya KH. M. Hasyim Asy’ari Berbahasa Jawa*, Jombang (Pustaka Tebuireng, 1431), h. 32.

(طريقة) اعكع نامي طريقة فونیکا: علامفاهي شريعة كلاوان فتاتي ٢ تكسيفون باهوركصا
علامفاهي سدايا ففرينتاهاان سنة نبهبي چچكاهان سناجان مكروه سرطا نبهبي باراع شبة
تكسيفون براع كع بوين تراغ حلالي توين حرامي

“Yang dimaksud dengan tarekat adalah pelaksanaan syariat secara sungguh-sungguh dan penuh kehati-hatian. Hal ini berarti menjaga konsistensi dalam melaksanakan segala perintah Allah, termasuk yang bersifat sunnah, serta menghindari semua bentuk larangan, meskipun hanya makruh. Selain itu, tarekat juga mencakup sikap menjauhkan diri dari hal-hal yang bersifat syubhat, yaitu perkara yang masih belum jelas status halal atau haramnya.”²⁴⁴

(حقیقة) اعكع نامي حقیقة فونیکا فمند عیفون مانه داتع كفقرانان ایفون كوستي الله
تعالی اعدالم سوما دایانی كع موجود سألینتوني غوستي الله كلوان سكينتن نیغالی مانه
ایفون اعكینیفون جومنی كوستي الله داتع سومادیانی مخلوق كلوان موجوداكن لن
نتفاكن كادوس مقام إحسان كع كسبات وونتن حدیث "أَنَّ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ"
أرتوسیفون أرف یمباه سیرا إع كوستي الله كایا ٢ ستوهونی سیرا ایك نیغالی سیرا إع
كوستي الله تعالی

“Hakikat merujuk pada kemampuan mata hati dalam menyaksikan keesaan Allah SWT secara mendalam. Pada tingkat ini, seseorang tidak lagi memandang keberadaan selain Allah, dan sepenuhnya menyadari bahwa hanya Allah-lah yang Mahakuasa dan menciptakan seluruh makhluk. Mereka yang mencapai tingkat kesadaran spiritual ini berada pada maqam ihsan, sebagaimana dijelaskan dalam potongan hadis: "Engkau menyembah Allah seakan-akan engkau melihat-Nya." Maksud dari pernyataan tersebut adalah bahwa dalam kondisi ihsan, seseorang beribadah kepada Allah dengan kesadaran yang seolah-olah sedang menyaksikan-Nya secara langsung.”²⁴⁵

²⁴⁴ Karyadi, h. 33.

²⁴⁵ Karyadi, h. 33.

ووندينغ شريعة فونیکا ظاهري حقيقة، فونیکا باطني شريعة، دادوس شريعة لن حقيقة فونیکا كداه كمقال بوتن كيفيغ فيسه ٢. فوندي ٢ شريعة اعكع بوتن ديفون تانداني كلوان حقيقة فونیکا شريعة بوتن كترامي معكاه كوستي الله تعالى فوندي ٢ حقيقة اعكع بوتن ديفون سارخي كلوان شريعة فونیکا حقيقة بجات بوتن وونتن فائدهيفون أويت حقيقة فونیکا مينوغكا ريس شريعة فونیکا مينوغكا چغكا اغانيفون كريبيا. حقيقة فونیکا سكيغ كترمتوهانيفون كاهوفا باطن. شريعة فونیکا قنداملان فون كاهوفا ظاهر دادوس تيغع بوتن كداه حقيقة اعكيه بوتن كداه شريعة تيغع بوتن كداه شريعة اعكيه بوتن كداه حقيقة

“Jika diibaratkan, syariat adalah aspek lahiriah atau kulit dari hakikat, sementara hakikat merupakan inti atau batin dari syariat. Oleh karena itu, keduanya tidak dapat dipisahkan dan harus saling menyatu. Syariat yang tidak disertai dengan hakikat tidak akan diterima oleh Allah, sebagaimana hakikat yang tidak berlandaskan syariat akan dianggap sebagai kesesatan dan tidak membawa manfaat apa pun. Hakikat dapat dianalogikan sebagai kerangka, sedangkan syariat adalah bentuk fisiknya. Hakikat berpengaruh terhadap aspek batin seseorang, sementara syariat mengatur aspek lahiriahnya. Dengan demikian, seseorang yang tidak memiliki hakikat sejatinya juga tidak memiliki syariat, dan sebaliknya, tanpa syariat, tidak ada hakikat. Dalam Risalah fi al-Tasawwuf, KH. Hasyim Asy’ari tidak memosisikan tasawuf sebagai ajaran yang berdiri sendiri, melainkan sebagai bagian integral dari empat elemen utama dalam spiritualitas Islam: ma’rifat, syariat, tarekat, dan hakikat. Beliau tidak memahami tarekat sebagaimana yang lazim dipraktikkan dalam bentuk formal seperti pembaiatan, wirid khusus, atau afiliasi kepada tarekat tertentu melalui guru mursyid. Sebaliknya, Kiai Hasyim menekankan tarekat sebagai jalan keilmuan yang fundamental, sebagaimana dijelaskan dalam karyanya al-Durrah al-Muntaşirah. Dalam kitab tersebut ia lebih mengarahkan tarekat kepada “Sullam-Safinah-Bidayah”, yaitu pendekatan yang berfokus pada penguasaan ilmu-ilmu elementer terlebih dahulu.

3. Bentuk-Bentuk Riyadah Dalam Konsep Tasawuf KH. Hasyim Asy’ari

Riyadah, atau latihan-latihan mistik, merupakan upaya melatih jiwa agar terbiasa menjauhi hal-hal yang dapat mencemari hati. Selain itu, riyadah juga berarti proses internalisasi sifat-sifat terpuji sekaligus usaha meninggalkan sifat-sifat buruk. Dalam pandangan para sufi, riyadah termasuk metode pembinaan jiwa yang bertujuan untuk membersihkan diri dari penyakit hati melalui pendidikan akhlak dan terapi spiritual. Menurut para sufi, untuk dapat membersihkan diri dari sifat-sifat buruk, dibutuhkan

kesungguhan atau mujâhadah. Melalui proses riyadah ini, seseorang akan mampu membentuk kepribadian yang bersih secara spiritual, berakhlak mulia, dan senantiasa melakukan amal saleh. Riyadah juga diartikan sebagai latihan mental melalui zikir dan tafakkur secara intens, serta pembiasaan diri dengan sifat-sifat baik yang tercakup dalam maqâm. KH. Hasyim Asy'ari ialah sosok kyai yang sangat dihormati di golongan pesantren, terutama karena keteguhannya dalam menjalankan riyadah. Ia dikenal sebagai tokoh penting dalam perjuangan kemerdekaan Indonesia. Salah satu sumber karismanya berasal dari berbagai bentuk riyadah yang ia amalkan dalam kesehariannya.²⁴⁶

a. Bertahannus di Gua Hira

Diantara bentuk riyadah yang dilakukan oleh KH. Hasyim Asy'ari selama berada di Makkah adalah bertahannus di Gua Hira. Kebiasaan ini dilakukannya saat keberangkatan kedua ke Makkah bersama adiknya, Anis. Pada waktu itu, Kiai Hasyim belum menikah, sehingga hanya ditemani oleh Anis. Namun, beberapa waktu kemudian, Anis meninggal dunia, dan peristiwa tersebut semakin memperkuat hubungan spiritual Kiai Hasyim dengan Allah SWT. Alih-alih terus meratapi kesedihannya, Kiai Hasyim memilih untuk memperdalam ibadahnya di Makkah. Salah satu caranya adalah dengan bertahannus di Gua Hira, ialah tempat bersejarah yang berada di Jabal Nur, sekitar 10 kilometer²⁴⁷ dari tempat tinggalnya. Setiap hari Sabtu tepatnya diwaktu pagi, ia berangkat ke Gua Hira dengan menjinjing perbekalan makanan guna kebutuhan selama enam hari. Kiai Hasyim menghabiskan waktunya di gua tersebut hingga hari Jumat, kemudian turun untuk menunaikan salat Jumat di Masjidil Haram. Kegiatan bertahannus ini dilaksanakan beliau selama berbulan-bulan, terutama setelah keberangkatannya ke Makkah pada tahun 1893. Praktik ini sejalan dengan karakteristik tasawuf akhlaqi, yakni menekankan penguatan hubungan spiritual dan pengendalian diri melalui meditasi dan refleksi diri.²⁴⁸

b. Berziarah di Makam Nabi

Selama masa pencariannya akan ilmu di Makkah, KH. Hasyim Asy'ari memiliki kebiasaan khusus, yakni rutin melakukan ziarah dan berdoa di makam Nabi Muhammad SAW. Meskipun kesibukannya di Makkah cukup padat, beliau tetap meluangkan waktu untuk berkunjung ke makam

²⁴⁶ Hakam, "KH. Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadah Dalam Tasawuf Akhlaqi," h. 157.

²⁴⁷ Misrawi, *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, Dan Kebangsaan*, h. 46.

²⁴⁸ Abdullah Hakam, "K.H Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadah Dalam Tasawuf Akhlaqi," *Teosofi* Volume 4, no. Nomor 1 (n.d.): h. 157.

Rasulullah, biasanya dilakukan setiap satu hingga dua bulan sekali. Dalam ziarahnya, KH. Hasyim Asy'ari selalu menekankan pentingnya keikhlasan niat, yang tidak hanya untuk berziarah semata,²⁴⁹ tetapi juga untuk beribadah di Masjid Nabawi, melaksanakan salat di dalamnya, serta mencari keberkahan di area Raudhah dan mimbar Nabi. Kebiasaan ini sejalan dengan nilai-nilai tasawuf akhlaqi yang diajarkan Imam Al-Ghazali, yang menekankan pentingnya penghormatan kepada Nabi serta memperlambat ikatan spiritual melalui doa dan ziarah.²⁵⁰

c. Berpuasa dan Sedikit Makan

Pada saat usia muda, KH. Hasyim Asy'ari telah dikenal mashur sebagai pribadi yang religius serta sangat menaruh perhatian pada kehidupan akhirat. Ia membiasakan diri menjalani latihan spiritual, salah satunya dengan berpuasa sebagai sarana menahan hawa nafsu kebiasaan ini merupakan warisan dari ibundanya, Nyai Halimah. Di luar waktu puasa pun, Kiai Hasyim menerapkan pola hidup sederhana dengan makan dalam porsi kecil. Ia hanya makan dua kali sehari: sarapan dengan secangkir kopi susu dan makan malam usai mengajar. Dalam karyanya *Adâb al-‘Âlim wa al-Muta‘allim*, beliau menasihati para penuntut ilmu agar tidak berlebihan dalam makan. Menurutnya, perut yang kenyang dapat menghambat semangat beribadah dan membuat tubuh menjadi malas untuk belajar. Ia menekankan bahwa makan secara wajar akan membantu menjaga kesehatan dan menghindarkan dari berbagai penyakit yang timbul akibat makan berlebihan. Kiai Hasyim juga menegaskan bahwa para wali, imam, dan ulama besar tidak pernah dikenal karena banyak makan justru, sifat rakus lebih mencerminkan tabiat binatang yang tidak memiliki akal. Pandangan ini selaras dengan ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh Imam Al-Ghazali, yang menyerukan pola hidup sederhana serta menahan diri dari sikap berlebihan, termasuk dalam urusan makan serta minum.²⁵¹

d. Salat Tahajjud Berjamaah

Sebagai pemimpin pondok pesantren, KH. Hasyim Asy'ari secara rutin memimpin pelaksanaan salat berjamaah lima waktu, mulai dari salat Zuhur, Asar, Maghrib, Isya, hingga Subuh. Tradisi ini menjadi bagian dari tanggung jawab seorang pengasuh pesantren, kecuali jika beliau berhalangan atau memiliki kesibukan lain, maka tugas tersebut dilimpahkan kepada wakilnya. Tak hanya salat wajib, Kiai Hasyim juga dikenal

²⁴⁹ M. Sanusi, *Kebiasaan-Kebiasaan Inspiratif K.H. Ahmad Dahlan Dan K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: Diva Press, 2013), h. 206.

²⁵⁰ Hakam, "K.H Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadah Dalam Tasawuf Akhlaqi," h. 158.

²⁵¹ Hakam, h. 158.

istikamah dalam memimpin salat sunnah Tahajjud. Setiap malam menjelang Subuh, beliau senantiasa bangun lebih awal untuk berwudu dan membangunkan para santri agar ikut menunaikan salat malam. Kebiasaan mulia ini terus beliau lakukan secara konsisten setiap hari, bahkan tetap terjaga hingga usia lanjut. Bahkan ketika kondisinya mulai lemah dan harus menggunakan tongkat, Kiai Hasyim tetap berusaha membangunkan santri-santrinya untuk Tahajjud.²⁵² Salat Tahajjud merupakan ibadah sunnah yang sangat ditekankan dalam Al-Qur'an, dan bagi Kiai Hasyim, amalan ini menjadi bagian dari kebiasaan harian yang senantiasa beliau jaga tanpa pernah terlewatkan.²⁵³

e. Menjalin Silaturahmi Dengan Tetangga

Selama memimpin Pondok Pesantren Tebuireng, KH. Hasyim Asy'ari secara konsisten menjalin hubungan silaturahmi dengan masyarakat di sekitar pesantren. Tujuan dari upaya ini adalah untuk memperkuat dukungan dan penerimaan masyarakat terhadap keberadaan pesantren, sekaligus menjalankan misi dakwah Islam yang telah menjadi komitmennya sejak awal pendirian pesantren tersebut. Di tengah padatnya aktivitas mengurus pendidikan santri, Kiai Hasyim tetap meluangkan waktu untuk keluar dari lingkungan pesantren, menyapa warga sekitar, serta memperhatikan kondisi sosial mereka. Ia menjadikan silaturahmi sebagai sarana untuk mendekatkan diri dengan masyarakat yang saat itu masih banyak terpengaruh oleh praktik-praktik yang jauh dari nilai-nilai keislaman. Melalui pendekatan yang penuh empati dan keakraban ini, beliau berhasil menyentuh hati banyak orang dan menyampaikan ajaran Islam dengan cara yang lembut dan mengena. Secara bertahap, kondisi sosial di lingkungan sekitarnya pun mulai menunjukkan perubahan yang positif. Tradisi membangun silaturahmi seperti ini juga merupakan amalan yang sangat dianjurkan oleh Rasulullah SAW.²⁵⁴

f. Salat Tarawih Dengan Menghatamkan Al-Qur'an

Salah satu bentuk kebiasaan ibadah KH. Hasyim Asy'ari tampak dari cara beliau menunaikan salat Tarawih. Setiap kali memasuki bulan Ramadan, beliau melaksanakan Tarawih sebanyak 20 rakaat disertai dengan tiga rakaat salat Witir, sesuai dengan anjuran sunnah Rasulullah SAW. Meskipun praktik ini sudah lazim di kalangan para ulama pada masa itu, Kiai Hasyim memiliki keistimewaan tersendiri: beliau membiasakan

²⁵² Zuhairi Misrawi, *Hadratussyayikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2010), h. 62-64.

²⁵³ Hakam, "KH. Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadhah Dalam Tasawuf Akhlaqi," h. 159.

²⁵⁴ Hakam, h. 159-160.

pelaksanaan Tarawih dengan mengkhawatirkan seluruh 30 juz al-Qur'an sepanjang bulan Ramadan, meskipun dirinya bukan seorang hafiz. Tradisi ini mencerminkan komitmen beliau dalam memperdalam dimensi spiritual dan meningkatkan kualitas ibadah selama bulan suci tersebut.²⁵⁵

g. Menjaga Salat Istikharah

Dalam menghadapi berbagai pilihan sulit, KH. Hasyim Asy'ari tidak hanya mengandalkan musyawarah, tetapi juga senantiasa melaksanakan salat Istikharah. Sebagai tokoh umat, pemimpin pesantren, sekaligus pendidik, beliau kerap berada dalam situasi yang menuntut kehati-hatian dan pemikiran yang mendalam. Dalam kondisi semacam itu, Kiai Hasyim menjadikan salat Istikharah sebagai sarana untuk memohon petunjuk dan bimbingan dari Allah SWT. Tindakan ini selaras dengan sabda Nabi Muhammad SAW yang menyatakan bahwa, "Tidak akan kecewa orang yang mengerjakan salat Istikharah, tidak akan menyesal orang yang bermusyawarah, dan tidak akan jatuh miskin orang yang hidup sederhana" (HR. Thabrani).²⁵⁶ Kiai Hasyim sangat memahami bahwa setiap keputusan penting harus dilandasi pertimbangan yang matang, apalagi ketika menghadapi keraguan dalam menentukan pilihan.

h. Menjaga Salat Berjamaah

Seperti halnya para ulama lainnya, KH. Hasyim Asy'ari sangat menaruh perhatian terhadap pelaksanaan salat berjamaah dan senantiasa mendorong para santrinya untuk menunaikannya secara konsisten. Ibadah secara berjamaah telah menjadi bagian tak terpisahkan dari kehidupannya, mulai sejak usia muda hingga menjelang akhir hayatnya. Pada tahun 1947, meski tengah menderita sakit, Kiai Hasyim tetap memaksakan diri untuk berwudu dan melangkah ke masjid demi menjalankan salat berjamaah, meskipun kesehatannya semakin menurun. Ketika salah satu anggota keluarganya menyarankan agar beliau cukup salat di rumah, Kiai Hasyim menjawab, "Kalian tahu, api neraka lebih panas dari penyakit ini." Usai salat dan kembali ke rumah, beliau beristirahat sembari memberikan nasihat. Beliau mengatakan bahwa air mata yang jatuh bukanlah karena sakit ataupun perpisahan dengan keluarga, melainkan karena merasa belum cukup beramal, padahal begitu banyak perintah Allah yang belum ia tunaikan. Rasa malu dan takut untuk menghadap Sang Khaliq tanpa bekal kebaikan itulah yang membuatnya menangis.²⁵⁷ Kebiasaan Kiai Hasyim

²⁵⁵ Hakam, h. 159-160.

²⁵⁶ Sanusi, *Kebiasaan-Kebiasaan Inspiratif K.H. Ahmad Dahlan Dan K.H. Hasyim Asy'ari*, h. 206.

²⁵⁷ Aziz Masyhuri, *99 Kiai Pondok Pesantren Nusantara; Riwayat, Perjuangan, Dan Doa* (Yogyakarta: Kutub, 2006), h. 259.

dalam menjaga salat berjemaah ini sepenuhnya sejalan dengan nilai-nilai yang diajarkan dalam Al-Qur'an dan hadis Nabi Muhammad SAW.

i. Amalan Wirid

Pada masa KH. Hasyim Asy'ari, Indonesia terutama wilayah sekitar Tebuireng masih berada di bawah penjajahan asing. Kehadiran Kiai Hasyim dengan gagasan keagamaannya dan perannya sebagai pendidik Islam tidak diterima oleh kelompok preman maupun pihak penjajah. Karena itu, gerak-geriknya selalu dalam pantauan, dan para santri pun kerap menjadi sasaran intimidasi serta kekerasan dari pihak-pihak tersebut. Untuk melindungi para santri dari ancaman dan tipu daya musuh secara spiritual, Kiai Hasyim memberikan wirid-wirid khusus yang harus diamalkan.²⁵⁸ Dalam tradisi sufi, setiap murid umumnya memiliki seorang pembimbing ruhani, dan pengamalan wirid tertentu merupakan bagian dari jalan spiritual untuk mendekatkan diri kepada Allah. Para sufi terdahulu, seperti Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani, sangat menekankan pentingnya memperbanyak bacaan dzikir, shalawat, dan ayat-ayat Al-Qur'an sebagai bentuk penguatan spiritual. Kiai Hasyim pun menekankan hal serupa: untuk meraih kedekatan dengan Allah SWT, seseorang harus tekun dalam mengamalkan bacaan istighfar, memperbanyak shalawat kepada Nabi Muhammad SAW, serta rutin berdzikir sesuai sunnah, terutama di waktu pagi dan sore, sebagaimana telah disebutkan sebelumnya.

وتلاوة القرآن بالحضور والتدبر، والإكثار من الاستغفار والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم،
وملازمة أذكار السنة صباحا ومساء،

Memperbanyak membaca al-Qur'an dengan penuh kesadaran dan kehadiran hati di hadapan Allah, disertai perenungan terhadap maknanya; memperbanyak istighfar; membaca shalawat kepada Nabi Muhammad SAW; serta menjaga amalan dzikir sunnah di waktu pagi dan sore.²⁵⁹ Inilah beberapa bentuk amalan yang sangat dianjurkan untuk diamalkan secara rutin. diantaranya sebagai berikut:

اللهم بك نصبح وبك نمسي وبك نحيا وبك نموت واليك النشور / المصير أصبحنا وأصبح
امسينا وأمسى الملك لله والحمد لله والكبرياء والعظمة لله والخلق والليل والنهار وما سكن

²⁵⁸ Hakam, "KH. Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadhah Dalam Tasawuf Akhlaqi," h. 259.

²⁵⁹ Syaikh Muhammad Hasyim Asy'ari, *Risalah Jami'ah Al-Maqashid, Irsyd Al-Sari Fi Jam'i Musannafat Al-Syikh Hasyim Ays'ari*, n.d., h. 36.

فيها الله اللهم ما أصبح / أمسى بي من نعمة أو بأحد من خلقك فمنك وحدك لا شريك لك فلك الحمد ولك الشكر X٣

Doa di atas merupakan bacaan yang dianjurkan untuk dijadikan dzikir pada waktu pagi dan sore. Lafaz al-nusyūr digunakan saat dzikir pagi, sedangkan pada sore hari diganti dengan al-mashīr. Demikian pula lafaz aṣḥānā wa aṣḥāḥa yang dibaca di pagi hari, diganti menjadi amsainā wa amsā ketika dibaca di waktu sore.²⁶⁰

اللهم إني أصبحت أمسيت أشهدك وأشهد حملة عرشك وملا نكتك وجميع خلقك أنك أنت الله لا إله إلا أنت وحدك لا شريك لك وأن محمدا عبدك ورسولك X٤
رضيت بالله ربا وبالإسلام ديناً وبسيدنا محمداً عبدك ورسولاً X٣

Adapun beberapa bacaan yang bersumber dari al-Qur'an adalah sebagai berikut:

أَمِنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ، وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ وَآمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَإَتْ يَدَاكَ بِكَيْبِهِ وَكُتِبَ لَهُ رُؤُسُهُ لَا تَفْرُقَ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُؤُسِهِ، وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ. لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ X٣

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ تُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَكَذَلِكَ تُخْرِجُونَ X٣²⁶¹

Membaca surah Yasin. 3x

أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم X٣

لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

²⁶⁰ Asy'ari, h. 36.

²⁶¹ QS. Al-Rum (30) (17-19)

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ
 سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا
 فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ X²⁶²

Membaca surah al-Ikhlâs, serta surah al-Ma'dzûtain. 3x

Beberapa amalan bacaan lainnya yang juga direkomendasikan oleh KH. Hasyim Asy'ari:

بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّهُ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ
 X³

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ غَضَبِهِ وَعِقَابِهِ وَشَرِّ عِبَادِهِ وَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَنْ
 يُجْزَئُونِ X³

اسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ X³
 سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ X³

سُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ عَدَدُ خَلْقِهِ وَرِضَا نَفْسِهِ وَزِنَةُ عَرْشِهِ وَمَدَادُ كَلِمَاتِهِ X³

سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ X¹⁰⁰

لَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ X¹⁰⁰

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ الْمُبِیُّ X¹⁰⁰

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ
 قَدِيرٌ X³ / X¹⁰⁰

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ عَبْدِكَ وَنَبِيِّكَ وَحَبِيبِكَ وَرَسُولِكَ النَّبِيِّ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ
 وَسَلِّمْ X³ / X¹⁰⁰

²⁶² Al-Hasyar (59) (21-24)

Rangkaian amalan di atas dapat dipahami sebagai bentuk tarekat atau jalan spiritual yang ditempuh oleh KH. Hasyim Asy'ari dalam upayanya mendekatkan diri kepada Allah. Pola amalan tersebut menunjukkan kemiripan dengan praktik tarekat Syādzilyah. Karena itu, sangat mungkin bahwa Kiai Hasyim mengamalkan ajaran tarekat tersebut, meskipun secara prinsip beliau merupakan seorang sufi yang tidak terikat secara formal pada satu tarekat tertentu. Meski demikian, beliau tidak pernah mewajibkan maupun melarang para muridnya untuk mengikuti tarekat tertentu. Dugaan keterkaitan Kiai Hasyim dengan tarekat Syādzilyah juga diperkuat oleh catatan perjalanan keilmuannya saat menuntut ilmu di Makkah. Hasyim Asy'ari telah menerima ajaran tarekat secara langsung dari gurunya, Syeikh Mahfud Tarmes. Hal ini semakin memperkuat kemungkinan bahwa pengamalan tarekat Syadzilyah yang dilakukan Hasyim Asy'ari berasal dari Syeikh Mahfud, yang juga merupakan pembimbingnya. Syeikh Mahfud sendiri mendapatkan ajaran tersebut secara langsung dari al-Sayyid Abi Bakar Syatha al-Makki, yang sanadnya bersambung hingga Imam Abi al-Hasan al-Syadzili. Bukti lainnya adalah kebiasaan KH. Hasyim Asy'ari yang sering melantunkan bacaan istighotsah dan hizbul falah, yang juga merupakan bagian dari tradisi tarekat tersebut. Berikut ini adalah bacaan istighotsah dan hizbul falah yang sering beliau baca:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَسْمَاءُ الْحُسْنَى X١

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ X٣

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ X١١

يَا اللَّهُ يَا حَيُّ يَا قَيُّومُ، يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ X١١

بِسْمِ اللَّهِ بِعَوْنِ اللَّهِ اللَّهُ يَا حَفِیْظُ X١١

إِهْتِنَا يَا سَيِّدَنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ الظَّالِمِينَ الْمُتَافِقِينَ X١١

يَا حَنَّانُ يَا مَنَّانُ يَا دَيَّانُ X٩

السَّلَامُ عَلَيْكُمْ يَا رِجَالَ الْغَيْبِ يَا أَيُّهَا الْأَرْوَاحُ الْمُقَدَّسَةُ أَعْيُنُونِي بِالْعَوْتَةِ، وَأَنْظُرُونِي بِالنَّظَرَةِ، يَا زُقَبَاءَ يَا نُقَبَاءَ يَا نُجَبَاءَ يَا أَبْدُلَ يَا أَوْتَادُ يَا عَوْتُ، يَا قُطْبَ أَعْيُنُونِي بِالْعَوْتَةِ بِحَقِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ X٣

يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ، بَلِّغْ عَلَى مُسْلِمِينَ X٣

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وِليٌّ مِنَ الذَّلِيلِ وَكَبِّرَهُ تَكْبِيرًا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَذَا نَا لِهَذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِيَ لَوْ لَا أَنْ هَذَا نَا اللَّهُ لَقَدْ جَاءَتْ رُسُلٌ رَبَّنَا بِالْحَقِّ جَزَى اللَّهُ عَنَّا سَيِّدَنَا وَنَبِيَّنَا مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْضَلَ مَا هُوَ أَهْلُهُ . ثَلَاثًا . رَبَّنَا لَا تُرِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ . ثَلَاثًا . أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ الثَّمَامَاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ثَلَاثًا . بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ثَلَاثًا . سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ وَلَا حَوْلَ وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ . ثَلَاثًا . اسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ . ثَلَاثًا . اسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَظِيمَ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ بَدِيعَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ جَمِيعِ جُزْمِي وَطُلْمِي وَمَا جَنَيْتُهُ عَلَى نَفْسِي وَآتَوْبُ إِلَيْهِ ثَلَاثًا . لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ . عَشْرًا تَبْنُنَا يَا رَبِّ بِقَوْلِهَا وَانْفَعْنَا يَا مَوْلَايَ بِفَضْلِهَا وَاجْعَلْنَا مِنْ خَيْرِ أَهْلِهَا وَاحْشُرْنَا فِي زُمْرَةِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ آمِينَ . ثَلَاثًا تَرَحَّمْ بِهَا الْوَالِدِينَ آمِينَ بِبَرَكَاتِ الصَّالِحِينَ بِجُودِكَ ثُبَّ عَلَيْنَا يَا غَالِمًا بِحَالِنَا يَا رَبِّ أَقْبَلْ صَرْفَتَنَا يَا رَبِّ اغْفِرْ ذَنْبَنَا نَسْأَلُكَ رَبَّنَا بِخَاتَمِ التَّيِّبِينَ وَالشُّكْرِ لِلَّهِ عَلَى فَضْلِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

فونيكاً ويريدان حزب الفلاح للاستاذ الأكبر أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنه . سينتن كع مداوما كن ما هوس فونيكاً حزب بعد صلاة الصبح وبعد صلاة العصر وعند ارادة النوم ان شاء الله تعالى كا قاريقان كا بكجان في الدنيا والآخر وأجزت لمن وقع هذا الحزب في يده وهو اهل للاجازة بحق الجزاتي عن شيخنا العلامة محمد محفوظ بن عبد الله الجاوى ثم الملكي عن السيد محمد آمين ابن السيد احمد المداني عن الشيخ عبد الغنى النقشبندى عن الشيخ اسماعيل ابن ادريس الرومي ثم المدنى عن الشيخ صالح الفلان عن ابن سنة عن مولاى الشريف محمد بن عبد الله الو ولاقى عن أبى عثمان سعيد قدوره عن سعيد ابن أحمد المقرى عن عبد الرحم ابن على عن البرهان القلقشندى عن أبى العباس أحمد بن محمد ابن أبى بكر الواسطى عن الخطيب صدر الدين

أبي الفتح محمد ابن احمد الميديمي عن أبي العباس أحمد المرسى عن مؤلفه سيدي أبي الحسن علي بن عبد الله ابن عبد الجبار الشاذلي الشريف الحسنى رضى الله عن الجميع ونفعنا بهم وأمدنا بأسرارهم واعد علينا من بركاتهم آمي

الفقير اليه تعالى محمد هاشم اشعري - خادم العلم بتبوا يرغ كتبه : محمد هشام دوام
٢ رجب ١٤١٩-٢٣ أكتوبر ١٩٩٨
مسستقم عن كيا هي يو سف هاشم عن كيا هي هاشم اشعري

C. Tarekat KH. Hasyim Asy'ari

1. Pengertian Tarekat

Dalam pembahasan tasawuf, istilah *tarekat* hingga abad ke-11 Masehi (5 Hijriyah) digunakan untuk menggambarkan jalan yang lurus yang ditempuh oleh calon sufi untuk mencapai tujuan utama, yaitu mendekatkan diri sedekat mungkin kepada Allah atau berada di hadirat-Nya tanpa terhalang oleh penghalang atau hijab. Upaya menempuh jalan lurus ini disebut *suluk*, dan orang yang menjalani suluk disebut *sālik*. Dengan kata lain, tarekat dapat dimaknai sebagai kebiasaan atau tradisi (sunnah), perjalanan hidup spiritual (*sīrah*), maupun sebagai bentuk komunitas keagamaan yang terorganisir. Menurut M. Amin Syukur, tarekat merupakan praktik keagamaan yang bersifat esoterik atau mengedepankan pengalaman batiniah, yang dijalani oleh seorang *sālik* (pejalan spiritual) melalui wirid dan zikir tertentu. Amalan-amalan ini diyakini memiliki sanad atau mata rantai spiritual yang tersambung secara turun-temurun dari satu guru ke guru lainnya, hingga sampai kepada Nabi Muhammad SAW, Malaikat Jibril, dan akhirnya kepada Allah SWT. Dalam tradisi tarekat, mata rantai ini dikenal sebagai silsilah atau jalur transmisi ruhani. Oleh karena itu, tarekat dalam konteks ini dipandang sebagai suatu lembaga tasawuf yang memiliki struktur dan sistem pewarisan spiritual.

L. Massignon menyatakan bahwa dalam tradisi tasawuf, istilah tarekat memiliki dua pengertian utama. Pertama, pada abad ke-9 dan ke-10 Masehi, tarekat merujuk pada metode pembinaan akhlak dan jiwa bagi mereka yang ingin menapaki jalan kesufian. Kedua, setelah abad ke-11 M, makna tarekat berkembang menjadi sebuah gerakan yang utuh, yang memberikan pembinaan spiritual dan fisik kepada sekelompok Muslim berdasarkan ajaran dan keyakinan tertentu. Sementara itu, Abdul Halim Mahmud menjelaskan bahwa tarekat berasal dari kata *al-tharīqah* (jalan), yang menekankan pentingnya perjuangan dalam membersihkan diri dari

sifat-sifat tercela, melepaskan keterikatan terhadap dunia, serta berupaya dengan tekad kuat untuk mendekatkan diri kepada Allah. Senada dengan itu, Aziz Masyhur juga mengemukakan dua makna tarekat. Pertama, sebagai metode pembinaan rohani individu yang bertujuan mendekatkan diri kepada Tuhan. Kedua, sebagai bentuk persaudaraan kaum sufi (sufi brotherhood) yang terorganisasi dalam lembaga-lembaga formal seperti zawiyah, rubath, atau khānaqah.²⁶³

2. Instrumen Tarekat

Secara garis besar, dalam struktur organisasi tarekat terdapat sejumlah unsur penting, antara lain: Mursyid (pembimbing spiritual), murid (pengikut), baiat (ikrar kesetiaan), silsilah (rantai transmisi keilmuan), ajaran atau doktrin, serta zawiyah (tempat pengajaran dan pembina an spiritual).

a. Mursyid

Dalam tradisi tarekat, istilah mursyid merujuk pada seorang guru spiritual yang memiliki wewenang membimbing murid setelah memperoleh izin dan ijazah dari mursyid di tingkat yang lebih tinggi. Rantai otoritas ini bersambung hingga kepada guru utama (Shahibut Tarekat) yang nasab keilmuannya terhubung sampai kepada Rasulullah SAW. Peran utama seorang mursyid adalah membimbing para murid dalam amalan zikir atau wirid tarekat.²⁶⁴ Secara umum, mursyid berarti seseorang yang memberi petunjuk atau menunjukkan jalan kebenaran. Dalam praktik tasawuf dan tarekat, kata ini kerap disamakan dengan istilah Arab Syaikh, yang juga berarti guru. Mursyid memiliki posisi yang sangat penting, tidak hanya dalam membina aspek lahiriah dan sosial murid agar tetap berada dalam koridor ajaran Islam dan terhindar dari dosa, tetapi juga dalam membimbing perkembangan spiritual mereka. Ia berfungsi sebagai perantara antara murid dan Tuhan dalam hal ibadah. Seorang mursyid ideal harus memiliki pemahaman mendalam mengenai ajaran tarekat serta jiwa yang suci dan bersih secara rohani.²⁶⁵

b. Murid

Murid dalam konteks tarekat adalah sebutan bagi seseorang yang telah menerima talqin zikir dari guru mursyidnya dan mengamalkan wirid-wirid

²⁶³ A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliaran Tarekat Dalam Tasawuf* (Surabaya: IMTIYAZ, 2011), h. 2.

²⁶⁴ A. Aziz Masyhuri, h. 33.

²⁶⁵ Abdul Wadud Kasyul Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, Dan Gerakan Tarekat Di Indonesia* (Yogyakarta: Forum, 2013), h. 13.

tertentu sesuai dengan ajaran tarekat tersebut. Dengan kata lain, murid adalah orang yang sudah melakukan baiat kepada mursyid untuk menjalankan ajaran tarekat. Dalam dunia tarekat, hubungan antara murid dan mursyid sangatlah penting karena tidak hanya berlaku di dunia saja, tetapi juga diyakini akan berlanjut hingga kehidupan akhirat. Para penganut tarekat percaya bahwa mursyid memiliki peran krusial dalam membantu menyelamatkan muridnya di akhirat kelak.²⁶⁶

c. Baiat

Baiat adalah janji yang diucapkan oleh seorang murid (salik) kepada mursyidnya untuk menaati semua aturan yang telah ditetapkan oleh mursyid tersebut. Baiat menjadi langkah awal yang harus dijalani murid saat memasuki dunia tarekat. Dalam baiat, murid mengucapkan sumpah kesetiaan kepada gurunya sebagai simbol penyucian diri sekaligus pengakuan resmi sebagai murid yang berhak mengamalkan ilmu tarekat. Selain pengucapan sumpah, murid juga diajarkan kewajiban untuk taat kepada mursyid yang membaitnya. Dengan melakukan baiat, seseorang secara formal menjadi anggota tarekat, membangun ikatan spiritual dengan mursyidnya, serta menjalin persaudaraan mistis dengan sesama anggota tarekat lainnya.²⁶⁷

d. Silsilah

Silsilah dalam tarekat adalah rangkaian panjang nama-nama guru yang menunjukkan keterkaitan langsung seorang guru dengan Nabi Muhammad melalui para tokoh besar tarekat seperti Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani, Al-Syadzili, dan lainnya. Ketika seorang murid melaksanakan baiat, ia secara otomatis masuk ke dalam silsilah tersebut yang berkesinambungan. Hal ini menjadi bukti bahwa murid itu resmi tergabung dalam tarekat tertentu dan diperbolehkan mengamalkan ajaran-ajaran yang diajarkan dalam tarekat tersebut.²⁶⁸

e. Doktrin/Ajaran Tarekat

Dalam doktrin tarekat, ajarannya terbagi menjadi dua jenis, yaitu ajaran khusus dan ajaran umum. Pertama, ajaran khusus adalah amalan yang wajib dijalankan oleh anggota tarekat tertentu dan tidak boleh dipraktikkan oleh orang di luar tarekat tersebut atau oleh pengikut tarekat lain. Amalan ini bisa dilakukan secara individu maupun secara berjamaah. Kedua, ajaran

²⁶⁶ A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliaran Tarekat Dalam Tasawuf*, h. 39.

²⁶⁷ Abdul Wadud Kasyful Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan* (Yogyakarta: Forum, 2013), h. 17-18.

²⁶⁸ Humam, h. 19.

umum adalah amalan-amalan yang menjadi tradisi dalam tarekat, tetapi juga biasa dilakukan oleh umat Islam di luar tarekat tersebut. Amalan umum ini juga bisa dijalankan secara sendiri maupun berjamaah. Perbedaan antara ajaran khusus dan umum dapat dikenali melalui proses baiat atau talqin. Jika seseorang telah mengikuti proses baiat dalam suatu tarekat, maka dia akan diajarkan amalan-amalan yang memiliki ciri khas khusus dari tarekat itu, meskipun ajaran tersebut juga dapat diamalkan oleh umat Islam yang bukan pengikut tarekat tersebut.²⁶⁹

f. Zawiyah

Zawiyah dalam konteks tarekat adalah tempat tinggal para sufi yang digunakan untuk melakukan berbagai kegiatan ibadah, seperti zikir, doa, shalat, membaca kitab suci, dan aktivitas spiritual lainnya. Dalam pandangan tasawuf, zawiyah dianggap sebagai tempat bagi para sufi untuk menempa diri dan menyendiri demi memperkuat hubungan dengan Allah. Di tempat ini, mereka berzikir dalam jangka waktu tertentu. Namun, konsep zawiyah sebagai bangunan khusus ini mendapat kritik dari tarekat Naqsyabandiyah dan beberapa pengikut tasawuf modern. Mereka menilai bahwa konsep tersebut dapat menghambat terbentuknya manusia yang holistik dan seimbang. Sesekali menyepi di zawiyah untuk introspeksi diri memang bermanfaat, tetapi jika terus-menerus berada di sana, seseorang bisa menjadi eksklusif, terisolasi dari masyarakat, dan terlalu fokus pada diri sendiri.²⁷⁰

3. Sejarah Munculnya Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Jombang

Sebelum membahas sejarah masuknya Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jombang, terlebih dahulu akan dijelaskan mengenai asal-usul kemunculan tarekat tersebut di Indonesia. Setelah itu, barulah akan diuraikan proses penyebarannya di Jombang.

a. Sejarah Masuk Dan Berkembangnya Tarekat Di Nusantara

Islamisasi di Indonesia mulai berkembang ketika tasawuf menjadi pemikiran dominan dalam dunia Islam. Pemikiran sufi terkemuka seperti Ibn Arabi dan al-Ghazali sangat berpengaruh pada para penulis Muslim Indonesia awal, yang sebagian besar adalah pengikut tarekat.²⁷¹ Salah satu

²⁶⁹ A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliaran Tarekat Dalam Tasawuf*, h. 9.

²⁷⁰ Ahmad Najib Burhani, *Tarekat Tanpa Tarekat: Jalan Baru Menuju Sufi* (Jakarta: Pt Serambi Ilmu Semesta, 2002), h. 88-89.

²⁷¹ Ri'san Rusli, *Tasawuf Dan Tarekat: Studi Pemikiran Dan Pengalaman Sufi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), h. 201.

bukti penyebaran Islam bercorak tasawuf di Indonesia terlihat pada masa kejayaan Kesultanan Aceh pada abad ke-16 dan 17 Masehi. Pada masa itu, pemerintahan Aceh didukung oleh para sufi dan Syaikh tarekat seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, Abd Rauf Singkel, dan Nuruddin al-Raniri, yang mengikuti tarekat Qadiriyyah dan Syattariah. Aceh saat itu menjadi pusat pendidikan Islam, termasuk pengajaran tasawuf dan tarekat. Para sufi dan Syaikh tarekat ini kemudian menyebarkan ajaran Islam ke berbagai wilayah Indonesia melalui murid-murid mereka.²⁷²

Kemunculan tarekat di Indonesia semakin jelas pada abad ke-17 dengan hadirnya Syaikh Hamzah Fansuri (w. 1610), seorang sufi pertama di wilayah Melayu-Indonesia.²⁷³ Ia berasal dari Barus dan dikenal pada masa pemerintahan Sultan Alauddin Ri'ayat Syah di Aceh pada akhir abad ke XVI (1588-1604). Dalam pengembaraannya, Hamzah Fansuri mempelajari dan menyebarkan ajaran tasawuf.²⁷⁴ Salah satu murid Hamzah Fansuri yang berpengaruh adalah Syamsuddin al-Sumatrani (1575-1630 M), pengikut tarekat Qadiriyyah yang juga menjadi penasihat Sultan Iskandar Muda.²⁷⁵ Setelah masa Hamzah, muncul tokoh lain bernama Nuruddin (w. 1096–1658) yang dikenal sebagai seorang Syaikh dalam tarekat Rifa'iyah, yang didirikan oleh Ahmad Rifa'i (w. 578–1181). Meski demikian, Nuruddin al-Raniri tidak hanya terkait dengan tarekat Rifa'iyah, karena ia juga memiliki silsilah keilmuan dalam tarekat Aydrusiyah dan Qadariyyah. Setibanya di Aceh, al-Raniri langsung diangkat sebagai Syaikh Islam, menggantikan posisi Syam al-Din Sumatrani.²⁷⁶ Sementara itu, di Sulawesi Selatan muncul seorang tokoh sufi terkemuka, yakni Yusuf al-Makasari (w. 1627 M), yang dikenal sebagai pengenalan awal tarekat Khalwatiyyah di Indonesia. Ia bahkan mendapat gelar Al-Tai Al-Khalwati, yang berarti “Mahkota Tarekat Khalwatiyyah”.²⁷⁷ Selain itu, Yusuf al-Makasari pernah berbaiat dalam tarekat Qadariyyah saat berada di Aceh. Ketika melanjutkan perjalanan ke Yaman, ia mempelajari tarekat Naqsyabandiyah dari Syaikh Muhammad 'Abd al-Baqi. Di Madinah, ia juga menimba ilmu tarekat dari Ibrahim al-

²⁷² Ri'san Rusli, h. 203.

²⁷³ Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, Dan Gerakan Tarekat Di Indonesia*, h. 32.

²⁷⁴ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006), h. 73.

²⁷⁵ Mulyati, h. 80.

²⁷⁶ Ri'san Rusli, *Tasawuf Dan Tarekat: Studi Pemikiran Dan Pengalaman Sufi* (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), h. 206.

²⁷⁷ Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, Dan Gerakan Tarekat Di Indonesia*, h. 33.

Kurani, seorang tokoh Naqsyabandiyah, meskipun ia menyebut gurunya ini sebagai Syaikh dalam tarekat Syattariyah.²⁷⁸

Salah satu tokoh penting dalam penyebaran tarekat di Palembang adalah Syaikh Abd al-Samad al-Palembani (w. 1758 M). Ia merupakan ulama berpengaruh yang menjadi murid dari Syaikh Muhammad Samman, pendiri tarekat Sammaniyah. Peran sentralnya adalah dalam memperkenalkan dan menyebarkan tarekat Sammaniyah, khususnya di wilayah Palembang dan Aceh pada masa awal. Hal ini menunjukkan bahwa perkembangan Islam di Indonesia berjalan seiring dengan penyebaran tarekat sebagai salah satu sarana masuknya Islam ke kawasan Asia, terutama Indonesia. Di antara tarekat yang berkembang dan mendapat perhatian luas di Indonesia adalah Tarekat Qadiriyyah, dinamakan sesuai dengan pendirinya, Syaikh Abd al-Qadir al-Jailani, yang memiliki nama lengkap al-Imam Muhyiddin Abu Muhammad Abu Shalih Abdul Qadir bin Abi Shalih Musa Jangki Dausat al-Jilani. Ia lahir di Busytiru, wilayah Jilan pada tahun 470 H./1077 M. dan wafat di Baghdad pada tahun 561 H./1166 M.²⁷⁹ Tarekat ini masuk ke Indonesia melalui Syaikh Hamzah Fansuri dan kemudian menyebar ke wilayah Jawa, terutama Cirebon dan Banten. Bukti pengaruh tarekat ini di Banten antara lain adalah tradisi pembacaan kitab manaqib Abd al-Qadir al-Jilani pada momen-momen tertentu dalam kegiatan keagamaan.²⁸⁰

Tarekat Rifa'iyah, dikaitkan dengan pendirinya Syaikh Ahmad al-Rifa'i (w. 578 H). Di Indonesia, tarekat ini disebarkan oleh Syaikh Nuruddin al-Raniri dan berkembang pesat di wilayah Aceh dan Minangkabau. Tarekat Syadziliyyah, yang tidak dapat dipisahkan dari sosok pendirinya, Abu al-Hasan al-Syadzili. Tarekat ini dinamakan berdasarkan nama pendirinya. Ia dilahirkan di desa Ghumara, bagian utara Maroko pada tahun 593 H./1195 M.²⁸¹ dan wafat pada awal bulan Dzulqa'dah tahun 656 H./1258 M. Tarekat Naqsyabandiyah, berasal dari nama Baha' al-Din Naqsyaband (717–791 H./1318–1389 M), pendiri tarekat ini. Ulama Indonesia pertama yang menyebut tarekat ini adalah Syaikh Yusuf al-Makassari, yang mempelajarinya di Nuhita, Yaman, melalui Syaikh Abd al-Baqi' al-Majazi al-Yamani. Di Madinah, ia berbaiat kepada Syaikh Ibrahim al-Kurani. Dalam bukunya Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia,

²⁷⁸ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis Dan Sosiologi*, trans. Penerbit Mizan (Bandung, 1992), h. 34.

²⁷⁹ Sabilus Salikin Tim Penyusun, *Ensiklopedi Thariqah/Tashawwuf* (Pasuruan: Pondok Pesantren Ngalah, 2012), h. 278.

²⁸⁰ Sri Mulyani Dkk, *Mengenai Dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah Di Indonesia* (Jakarta: Prenada Media, 2005), h. 13.

²⁸¹ Dkk, h. 57-58.

Martin menjelaskan bahwa Syaikh Yusuf al-Makassari hanya menuliskan teknik-teknik meditasi dan aturan-aturan zikir dalam manuskripnya, tanpa menyebutkan secara eksplisit prinsip-prinsip ajaran tarekat Naqsyabandiyah dalam tulisan lainnya.²⁸²

Tarekat Tijaniyah, dinisbatkan kepada Sayyid Ahmad al-Tijani, yang dikenal pula dengan nama Ibnu Umar atau Abu Abbas Ahmad. Ia dilahirkan pada tahun 1150 H./1737 M. di Ain Madhi, sebuah wilayah di selatan Aljazair, dan wafat pada hari Kamis, 17 Sya'ban 1230 H., dimakamkan di kota Fes, Maroko. Perkembangan tarekat ini di Indonesia belum diketahui secara jelas. Namun, ada dua indikasi awal penyebarannya, yaitu kedatangan Syaikh Ali bin Abd Allah al-Tayyib yang kehadirannya di Indonesia belum terkonfirmasi secara pasti dan adanya pengajaran tarekat Tijaniyah di pesantren Buntet, Cirebon.²⁸³ Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah didirikan oleh Syaikh Khatib al-Sambasi (1802-1872 M) sebagai hasil penggabungan dua tarekat besar, yaitu Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah. Di Indonesia, tarekat ini mulai berkembang sekitar pertengahan abad ke-19, tepatnya pada tahun 1853, ketika murid-murid Syaikh Khathib al-Sambas kembali dari Makkah ke tanah air. Di Kalimantan Barat, penyebaran tarekat ini dilakukan oleh dua muridnya, yaitu Syaikh Nuruddin dan Syaikh Muhammad Sa'ad. Sementara itu, di Pulau Jawa, penyebaran tarekat ini dilakukan oleh para kiai dan haji yang umumnya memiliki lembaga pendidikan atau majelis spiritual, sehingga memudahkan proses pengajaran tarekat ini. Pada tahun 1970-an, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah mengalami perkembangan pesat di empat wilayah utama Jawa, yaitu: Rejoso (Jombang) di bawah pimpinan Kiai Musta'in Romli, Mranggen (Demak) dipimpin oleh Kiai Muslikh, Suryalaya (Tasikmalaya) dipimpin oleh Abah Anom, Pangentongan (Bogor) di bawah Kiai Thohir Falak. Di Rejoso, tarekat ini mengikuti jalur Ahmad Hasbullah. Di Suryalaya, jalurnya melalui Kiai Tholhah, sedangkan jalur lain melalui Syaikh Abdul Karim dan para khalifahannya.²⁸⁴

Menurut Aziz Masyhuri dalam bukunya *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, tarekat-tarekat yang dianggap mu'tabarrah (terpercaya) antara lain: Abbasiyah, Ahmadiyah, Akbariyah, Alawiyah, Bairumiyah, Bakdasyiyah, Bakriyah, Bayumiyah, Buhuriyah, Dasuqiyah, Ghibiyah, Ghazaliyah, Haddadiyah, Hamzawiyah, Idrisiyah, Idrusiyah, Isawiyah,

²⁸² Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis Dan Sosiologis* (Bandung: Penerbit Mizan, 1992), h. 41.

²⁸³ Dkk, *Mengenal Dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarrah Di Indonesia*, h. 222.

²⁸⁴ Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, Dan Gerakan Tarekat Di Indonesia*, h. 123-124.

Jalwatiyah, Justiyah, Kalsyaniyah, Qadiriyyah, Khalwatiyah, Khalidiyyah wan-Naqsyabandiyah, Kubrawiyah, Madbuliyah, Malawiyah, Maulawiyah, Qadiriyyah wan-Naqsyabandiyah, Rifa'iyah, Rumiyyah, Sa'diyah, Samaniyyah, Sumbuliyah, Sya'baniyyah, Syadiliyyah, Syattariyyah, Suhrawardiyyah, Tijaniyyah, Umariyyah, Usyaqiyah, Utsmaniyyah, Uwaisiyah, Zainiyah, Tarekat Ahli Baca Al-Qur'an, Sunnah, Dalailul Khairat, Pengajian Fathul Qarib, dan Kifayatul Awam.²⁸⁵

b. Sejarah Munculnya Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Indonesia

Penelusuran terhadap Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia tidak bisa dipisahkan dari sejarah penyebaran Islam di Nusantara, khususnya di Pulau Jawa. Sejak awal masuknya Islam, perkumpulan tarekat sudah mulai berkembang di wilayah ini. Bahkan, banyak yang berpendapat bahwa penyebaran Islam di Nusantara dipelopori oleh kaum sufi. Martin Van Bruinessen, seorang ahli kajian Islam dari Belanda, mengungkapkan bahwa tarekat memiliki peran signifikan dalam proses islamisasi di Indonesia.²⁸⁶ Kemunculan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Indonesia dipelopori oleh Syaikh Ahmad Khatib Sambas pada pertengahan abad ke-19.²⁸⁷ Beliau adalah seorang ulama besar dari Kalimantan yang mendalami fiqh, tauhid, dan tasawuf serta menetap di Mekkah hingga akhir hayatnya. Ia dikenal sebagai mursyid Tarekat Qadiriyyah, namun ada juga yang menyebutnya sebagai mursyid Tarekat Naqsyabandiyah.²⁸⁸ Di bawah kepemimpinan Syaikh Ahmad Khatib Sambas, tarekat ini berkembang pesat, terutama di Banten dan wilayah-wilayah lain seperti Sumatera Selatan hingga Lombok. Ia memiliki banyak pengikut. Setelah wafat pada tahun 1873, kepemimpinan diteruskan oleh Abdul Karim dari Banten sebagai syaikh utama yang berkedudukan di Mekkah. Selain itu, ada dua khalifah utama lainnya, yaitu Syaikh Thalhan dari Cirebon dan Syaikh Ahmad Hasbullah dari Madura. Ketika Abdul Karim wafat, kepemimpinan tarekat ini terpecah menjadi beberapa cabang yang berdiri sendiri.²⁸⁹ Pada sekitar tahun 1970, terdapat empat pusat besar Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pulau Jawa, yaitu Rejoso (Jombang) yang dipimpin oleh Kyai Musta'in Romli,

²⁸⁵ A. Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliaran Tarekat Dalam Tasawuf*, h. 47-48.

²⁸⁶ Anang Firdaus, *Biografi KH. Adlan Ali: Karomah Sang Wali* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2014), h. 91-92.

²⁸⁷ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 214. Lihat Juga Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat* (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), h. 89.

²⁸⁸ Kharisudin Aqib, *(Al Hikmah) Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah* (Surabaya: Dunia Ilmu, 1997), h. 53.

²⁸⁹ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), h. 314.

Mranggen (dekat Semarang) oleh Kyai Muslikh, Suryalaya (Tasikmalaya) oleh Abah Anom, dan Pangentongan (Bogor) oleh Kyai Thohir Falak. Jalur Rejoso (Jombang) berhubungan dengan Ahmad Hasbullah dari Madura, Suryalaya mengikuti jalur Kyai Tholhah dari Cirebon, sedangkan jalur lainnya berasal dari Syaikh Abdul Karim dari Banten.²⁹⁰

c. Sejarah Masuknya Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Di Jombang

Jika ditinjau dari segi sejarahnya, Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah memiliki pengaruh yang cukup besar di kalangan masyarakat Jawa, terutama di Jawa Timur. Sejak awal, pusat utama tarekat ini berada di Pesantren Darul Ulum Rejoso, Jombang.²⁹¹ Dari pesantren ini, ajaran tarekat tersebut menyebar ke berbagai wilayah Indonesia hingga ke luar negeri. Pesantren Rejoso ini menjadi pusat kemursyidan yang berakar dari Syaikh Ahmad Hasbullah di Mekkah, salah satu khalifah Syaikh Abdul Karim Banten. Pesantren Darul Ulum Rejoso didirikan oleh Kyai Tamim, seorang ulama asal Bangkalan, Madura. Ketika menantunya, Muhammad Khalil, pergi berhaji, ia bertemu dengan Syaikh Ahmad Hasbullah bin Muhammad yang kemudian membai'atnya untuk masuk Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah sekaligus mengangkatnya sebagai khalifah. Sejak saat itu, Rejoso menjadi pusat penting perkembangan tarekat tersebut. Menjelang wafatnya, Kyai Khalil menyerahkan kepemimpinan tarekat kepada iparnya, Kyai Ramli bin Tamim, putra pendiri Pesantren Rejoso.²⁹²

Kyai Ramli Tamim adalah murid KH. Hasyim Asy'ari yang pernah menjadi menantu beliau melalui pernikahannya dengan Nyai Azzah, putri KH. Hasyim. Pada awalnya, Kyai Ramli bersikap skeptis terhadap tarekat, mengikuti pandangan gurunya yang kurang mendukung gerakan tarekat di Jawa. Namun, seiring waktu, Kyai Ramli justru menjadi penyebar aktif Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah dan berhasil menarik banyak pengikut dari seluruh Jawa Timur dan Madura.²⁹³ Pada masa kepemimpinan Kiai Romli Tamim, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah mengalami perkembangan yang sangat pesat di wilayah Jawa Timur. Beliau memiliki banyak khalifah, dan salah satu yang paling menonjol adalah KH. Usman al-Ishaqi. KH. Usman bermukim di Surabaya dan

²⁹⁰ Bruinessen, *Kitab Kuning*, 214. Lihat Juga Ajid Thohir, *Gerakan Politik Kaum Tarekat*, h. 218.

²⁹¹ Martin Van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1993), h. 178.

²⁹² Firdaus, *Biografi KH. Adlan Ali: Karomah Sang Wali*, h. 94-95.

²⁹³ Firdaus, h. 95.

mendirikan Pondok Pesantren Jatipurwo di kawasan Sawahpulo. Setelah Kiai Romli Tamim wafat, KH. Usman bersama dengan putra Kiai Romli, yaitu KH. Musta'in Romli, melanjutkan kepemimpinan sebagai mursyid tarekat tersebut. Namun, pada masa kepemimpinan KH. Musta'in Romli, terjadi gejala di dalam tubuh tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah di Jawa Timur, meskipun saat itu tarekat ini sudah berkembang dengan sangat pesat.²⁹⁴ Meskipun KH. Musta'in memiliki pengaruh besar dan telah lama dikenal, wibawanya mulai meredup karena keterlibatannya dalam konflik politik. Akibatnya, banyak muridnya beralih dan memilih berbaiat kepada mursyid lain di daerah yang sama.²⁹⁵

Krisis ini dipicu oleh keputusan KH. Musta'in Ramli untuk menyatakan dukungan terhadap Golkar pada Pemilu 1977 dan mengarahkan para pengikutnya untuk mengikuti afiliasi politik tersebut. Keputusan tersebut memicu perpecahan dalam tubuh tarekat. Beberapa khalifah Kiai Romli Tamim yang semula mendukung kepemimpinan KH. Musta'in, kemudian menarik dukungan (murafaqah) dan memilih menjadi mursyid sendiri dengan berbaiat kepada KH. Muslikh bin Abdurrahman, seorang mursyid tarekat Qadiriyah wa Naqsyabandiyah dari Jawa Tengah. Peristiwa ini mendorong Pengurus Wilayah Nahdlatul Ulama (NU) Jawa Timur untuk mengambil kebijakan mengangkat mursyid di setiap kabupaten atau wilayah tingkat II. Selain itu, dinamika tersebut juga menjadi latar belakang terbentuknya Jami'iyyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah al-Nahdliyah, yaitu organisasi tarekat yang tetap setia mengikuti arah politik NU.²⁹⁶

Kemelut politik yang muncul di kalangan pengurus dan warga Nahdlatul Ulama (NU) dipicu oleh masuknya KH. Musta'in Ramli seorang tokoh NU berpengaruh yang memiliki banyak pengikut ke dalam partai Golkar. Sejak saat itulah, muncul gerakan tarekat baru dari lingkungan Pesantren Tebuireng. Salah satu tokoh yang berperan penting dalam gerakan ini adalah KH. Adlan Aly, seorang kiai yang memiliki keterkaitan erat dengan pesantren tersebut. Meskipun sebelumnya beliau sudah mengamalkan tarekat, namun belum pernah diangkat sebagai khalifah. Ia kemudian ditokohkan sebagai guru tarekat alternatif. KH. Adlan Aly awalnya adalah pengamal tarekat Rejoso dan menerima bai'at langsung dari KH. Ramli Tamim saat menimba ilmu di Pesantren Tebuireng. Ia juga memperoleh pelatihan tarekat serta ijazah sebagai mursyid dari KH. Muslikh Abdurrahman, seorang mursyid Qadiriyah wa Naqsyabandiyah

²⁹⁴ Aqib, (*Al Hikmah*) *Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah Wa Naqshabandiyah*, h. 58-59.

²⁹⁵ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*, h. 96-97.

²⁹⁶ Aqib, (*Al Hikmah*) *Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyah Wa Naqshabandiyah*, h. 59.

terkemuka dari Mranggen, Demak, Jawa Tengah. KH. Muslikh kemudian menunjuk KH. Adlan Aly sebagai khalifahnya untuk wilayah Jawa Timur. Dalam beberapa tahun berikutnya, sepuluh orang badal yang sebelumnya loyal kepada KH. Musta'in Ramli memindahkan bai'at mereka kepada KH. Adlan Aly, atas desakan dari kalangan aktivis NU. Sejak saat itu, kegiatan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jombang terpecah menjadi dua kelompok yang berbeda.²⁹⁷

Ada dua pandangan terkait latar belakang munculnya gerakan tarekat baru di Cukir. Versi pertama menyebutkan bahwa pemisahan diri dari tarekat Rejoso yang dipimpin oleh KH. Musta'in Ramli tidak semata karena alasan politik yaitu keterlibatannya dengan Golkar melainkan karena adanya persoalan dalam sanad ajaran tarekat. Menurut kelompok ini, sanad atau silsilah tarekat Rejoso dianggap terputus (*munqathi'*), karena KH. Musta'in Ramli dinilai telah menghapus nama KH. Utsman al-Ishaqi dari rantai mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Padahal, KH. Utsman al-Ishaqi merupakan mursyid penting dari Kedinding Lor, Surabaya. Keutuhan sanad guru dalam tarekat sangat menentukan sah atau tidaknya amalan spiritual seorang murid. Jika silsilahnya terputus, maka seseorang harus berpindah (*intiqal*) kepada mursyid lain yang memiliki sanad yang tersambung dan sah (*muttashil*). Seperti yang ditegaskan oleh KH. Makki Maksum tokoh utama tarekat Cukir yang menggantikan KH. Adlan Aly setelah wafatnya pada tahun 1990 "kalau sanadnya *munqathi'*, maka umat akan dirugikan karena amalannya tidak akan diterima."²⁹⁸

Dalam silsilah sanad tarekatnya, KH. Musta'in Ramli mencantumkan nama ayahnya, KH. Ramli Tamim, tepat di atas dirinya. Hal ini menunjukkan bahwa ia mengklaim memperoleh ijazah sebagai mursyid langsung dari ayahnya, tanpa melalui perantara mursyid lain. Namun, pernyataan ini ditolak oleh tokoh-tokoh tarekat Cukir. Menurut mereka, KH. Musta'in Ramli sebenarnya tidak menerima ijazah mursyid secara langsung dari ayahnya, melainkan melalui murid ayahnya sendiri, yaitu KH. Utsman al-Ishaqi seorang tokoh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang bermukim di Kedinding Lor, Surabaya. KH. Makki Ma'shum mengisahkan bahwa KH. Ahyat Halimi dari Mojokerto dan dirinya sendiri dari Karangates, Kediri, pernah menerima pesan langsung dari KH. Ramli. Pesan tersebut berisi permintaan agar mereka mengantarkan KH. Musta'in kepada KH. Utsman al-Ishaqi untuk melengkapi lathifah tahapan dalam ajaran tarekat yang baru dua tahap

²⁹⁷ Firdaus, *Biografi KH. Adlan Ali: Karomah Sang Wali*, h. 103-104.

²⁹⁸ Mahmud Sujuthi, *Politik Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah Jombang* (Jogjakarta: Galang Press, 2001), h. 83.

diterima oleh KH. Musta'in dari ayahnya, padahal totalnya ada tujuh. Kelima tahapan yang belum disampaikan itulah yang diminta untuk disempurnakan oleh KH. Utsman. Selain itu, KH. Musta'in juga diminta untuk mengikuti bai'at muraqabah, yaitu latihan spiritual khusus dalam tarekat, sebanyak 20 kali, meskipun dapat diringkas menjadi lima kali. Dengan demikian, jika KH. Musta'in mencoret nama KH. Utsman al-Ishaqi dari silsilah tarekat dan mengklaim menerima ijazah mursyid langsung dari ayahnya, maka silsilahnya dianggap munqathi' (terputus). Inilah alasan yang mendorong sejumlah kiai merasa perlu untuk berpindah kepada mursyid lain yang memiliki sanad tarekat yang muttasil (tersambung secara sah dan utuh).²⁹⁹

Para pendukung KH. Musta'in Ramli beranggapan bahwa kemunculan kelompok Tarekat Cukir lebih disebabkan oleh persoalan politik, khususnya terkait keterlibatan KH. Musta'in dalam partai Golkar, ketimbang masalah sanad tarekat. Mereka membantah klaim bahwa sanad tarekat Rejoso terputus (munqathi'), dengan alasan bahwa memang benar KH. Musta'in sempat berguru kepada KH. Utsman untuk melengkapi tahapan lathifah yang belum sempurna, namun ijazah sebagai mursyid tetap diperolehnya langsung dari ayahnya, KH. Ramli Tamim, bukan dari KH. Utsman. Menurut mereka, sanad mursyid KH. Musta'in tetap sah dan bersambung (muttasil), karena proses penyempurnaan lathifah kepada KH. Utsman tidak menghapus kenyataan bahwa ijazah mursyid diberikan oleh ayahnya. Mereka bahkan membandingkan hal ini dengan pengalaman KH. Ramli sendiri, yang dahulu juga melengkapi lathifah-nya kepada KH. Siraj Pagotan Jombang, meskipun telah menerima ijazah mursyid dari KH. Khalil Rejoso. Namun, KH. Ramli tidak mencantumkan KH. Siraj dalam silsilah mursyidnya. Sementara itu, para pengikut tarekat Cukir yang berbaiat kepada KH. Adlan Aly memperoleh sanad tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang bersambung hingga KH. Muslih Abdurrahman dari Mranggen. Padahal sebelumnya, KH. Adlan Aly juga pernah berbaiat kepada KH. Ramli Tamim dari Rejoso. Sebenarnya, KH. Adlan tidak berniat untuk mendirikan tarekat baru, namun karena tekanan situasi politik yang semakin besar, ia akhirnya bersedia memimpin tarekat Cukir. Sosoknya yang kharismatik dianggap tepat untuk menjadi pemimpin spiritual baru, terutama di tengah kebingungan para anggota tarekat Rejoso akibat masuknya KH. Musta'in ke Golkar.³⁰⁰

Pada awalnya, aktivitas tarekat Cukir berlangsung di masjid Pesantren Tebuireng dan menarik banyak jamaah hingga memenuhi serambi masjid.

²⁹⁹ Firdaus, *Biografi KH. Adlan Ali: Karomah Sang Wali*, h. 105-106.

³⁰⁰ Firdaus, h. 107.

Namun, tidak lama kemudian kegiatan tersebut dipindahkan ke masjid Cukir, karena Pesantren Tebuireng memang tidak memiliki latar belakang sebagai pusat gerakan tarekat. Sejak dahulu, Tebuireng bersikap ambivalen terhadap ajaran tarekat. Di masa kepemimpinan KH. Hasyim Asy'ari, pengajaran tarekat tidak pernah diperbolehkan di pesantren tersebut. Bahkan KH. Hasyim dikenal cukup kritis terhadap tarekat, dan hal ini sempat menimbulkan ketegangan dengan tokoh-tokoh lain seperti KH. Khalil dari Pesantren Darul Ulum Rejoso.³⁰¹

Pada era 1980-an, tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah mengalami pertumbuhan yang signifikan di wilayah Jawa Timur. Perkembangannya berlangsung melalui dua jalur silsilah, masing-masing dipimpin oleh mursyid yang memiliki otoritas tersendiri. Jalur pertama mengikuti silsilah Syaikh Abdul Karim al-Bantani, sedangkan jalur kedua mengikuti silsilah Syaikh Ahmad Hasbu al-Maduri. Dari jalur pertama, kepemimpinan mursyid tertinggi dipegang oleh KH. Adlan Aly, yang kemudian dilanjutkan oleh KH. Makki Ma'sum. Kedua tokoh ini menerima bai'at kemursyidan dari KH. Muslih yang berasal dari Mranggen, Jawa Tengah. Sementara itu, jalur kedua dipimpin oleh KH. Musta'in Ramli, yang setelah wafatnya digantikan oleh adiknya, KH. Ahmad Dimiyati Ramli.³⁰² Kepemimpinan tarekat di Rejoso, Jombang, setelah meninggalnya KH. Musta'in Ramli sempat dilanjutkan oleh adiknya, KH. Rifai Ramli. Setelah KH. Rifai wafat, posisi mursyid kemudian dipegang oleh KH. Ahmad Dimiyati Ramli hingga saat ini. Kedua tokoh tersebut memperoleh bai'at kemursyidan dari KH. Ma'sum Ja'far dari Porong, Sidoarjo, yang merupakan salah satu khalifah KH. Ramli Tamim. KH. Ma'sum Ja'far tetap aktif menjalankan peran sebagai mursyid di Rejoso, Jombang, hingga kini.³⁰³

4. Tarekat Menurut Pandangan KH. Hasyim Asy'ari

a. Tarekat KH. Hasyim Asy'ari

Dalam berbagai literatur, dijelaskan bahwa KH. Hasyim Asy'ari memiliki keterkaitan dengan beberapa tarekat. Beberapa sumber menyebutkan bahwa beliau mengikuti Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Tarekat Syaziliyyah, serta tarekat dalam bentuk pendidikan seperti ta'lim wa ta'allum. Salah satu catatan menyebutkan bahwa KH. Hasyim Asy'ari mulai mengikuti Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah pada tahun 1892, ketika beliau menunaikan ibadah haji

³⁰¹ Abdurrahman Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah* (Yogyakarta: Lkis, 1997), h. 26-27.

³⁰² Aqib, (*Al Hikmah*) *Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah*, h. 60.

³⁰³ Aqib, h. 61.

ke Mekkah sekaligus menimba ilmu kepada Syaikh Mahfudz at-Tarmasi. Di Mekkah, KH. Hasyim Asy'ari berguru kepada Syaikh Mahfudz dari Termas, yang dikenal sebagai ulama Nusantara pertama yang mengajarkan Shahih Bukhari di Mekkah dan merupakan penerus sanad keilmuan hadis dari 25 generasi sebelumnya.³⁰⁴ Selain hadis, Syaikh Mahfudz juga mengajarkan tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah kepada KH. Hasyim Asy'ari. Ilmu tarekat ini diterimanya dari Syaikh Nawawi al-Bantani, yang sebelumnya memperoleh ajaran tersebut dari Syaikh Ahmad Khatib Sambas, seorang tokoh sufi dari Kalimantan Barat yang pertama kali menggabungkan dua tarekat tersebut.³⁰⁵

Dengan demikian, Syaikh Mahfudz menjadi penghubung mata rantai ajaran sufistik antara Syaikh Nawawi³⁰⁶ dan Syaikh Sambas dengan KH. Hasyim Asy'ari. Warisan pemikiran sufi yang bermazhab ini juga terlihat dalam pandangan KH. Hasyim Asy'ari, yang tetap memegang teguh prinsip-prinsip keilmuan syariat dalam praktik tasawufnya. Meskipun KH. Hasyim Asy'ari mengikuti tarekat tertentu, ia melarang praktik sufistik di lingkungan pesantrennya agar tidak mengganggu proses belajar para santri. Beliau juga menolak tarekat yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Salah satu contohnya adalah kritik beliau terhadap Kiai Romli, yang menurutnya terlalu berlebihan dalam memuliakan Kiai Khalil Bangkalan sebagai wali.³⁰⁷ Untuk memperkuat pandangannya, KH. Hasyim Asy'ari mengutip larangan gurunya, Syaikh Ahmad Khatib dari Minangkabau, terhadap beberapa bentuk praktik tarekat. Namun demikian, berbeda dengan pendekatan gurunya yang menolak praktik tarekat secara umum, KH. Hasyim Asy'ari tetap mengakui tasawuf selama tidak menyimpang dari ajaran Islam yang murni.

Keikutsertaan KH. Hasyim Asy'ari dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (QN) masih menjadi perdebatan. Salah satu murid beliau, KH. Zubaidi Mushlih pendiri Pondok Pesantren Mambaul Hikam di Jatirejo, Diwek, Jombang menyampaikan bahwa gurunya tidak pernah secara resmi melakukan baiat tarekat. Informasi ini didapat KH. Zubaidi dari Kiai Kholil Sokopuro, juga murid KH. Hasyim Asy'ari. Diceritakan bahwa Kiai Kholil pernah meminta pertimbangan kepada KH. Hasyim

³⁰⁴ Choirul Anam, *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama* (Sala: Jatayu, 1985), h. 60.

³⁰⁵ Imron Arifin, *Kepemimpinan Kiai* (Malang: Kalimashada, 1993), h. 71-72.

³⁰⁶ Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19* (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 117-27.

³⁰⁷ Abdurrahman Wahid, *K. H. Bisri Syansuri: Pecinta Fiqh Sepanjang Hayat, Dalam Humaidy Abdussamy Dan Ridwan Fakla AS (Ed.), Biografi 5 Rais 'Am Nahdlatul Ulama* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), h. 68.

setelah menerima surat dari ayahnya yang menyarankan agar ia mengikuti baiat tarekat QN kepada Kiai Romli Rejoso, mantan menantu sekaligus murid KH. Hasyim yang sudah menjadi mursyid tarekat tersebut. Alih-alih menjawab secara langsung, KH. Hasyim hanya memberikan sebuah kitab kepada Kiai Kholil dan berkata, “Ini kamu pelajari dulu, nanti kembali lagi.” Sekitar seminggu kemudian, Kiai Kholil kembali dan ditanya oleh KH. Hasyim, “Bagaimana?” Kiai Kholil menjawab, “Saya tidak sanggup, Kiai.” KH. Hasyim pun menanggapi dengan ringan, “Kalau tidak sanggup ya sudah.” Dalam kesempatan itu, KH. Hasyim kemudian berbagi pengalaman pribadi kepada santrinya. Ia menceritakan bahwa saat belajar di Mekkah, dirinya juga pernah mendapat surat dari ayahnya, Kiai Asy’ari, yang memintanya mengikuti tarekat di Jabal Qubaisy. Beliau lalu meminta nasihat kepada gurunya, Kiai Mahfudh at-Tarmasi. Kiai Mahfudh tidak melarang, namun menyampaikan, “Kamu sudah menguasai Shahih Bukhari-Muslim dan kitab-kitab lain, untuk apa ikut tarekat? Mengajarkan ilmu-ilmu itu saja sudah termasuk jalan tarekat.” Dari cerita itu, dapat disimpulkan bahwa KH. Hasyim Asy’ari tidak pernah secara formal mengamalkan tarekat hingga akhir hayatnya. Bagi beliau, aktivitas mengaji dan menyebarkan ilmu agama adalah bentuk pengamalan tarekat tersendiri.³⁰⁸

Salah satu pandangan yang menyatakan bahwa KH. Hasyim Asy’ari adalah pengamal tarekat Syaziliyah dapat ditemukan dalam kitab *Kifāyatu al-Mustafid limā ‘Alā min al-Asānīd* karya Syaikh Mahfudz at-Tarmasi. Meskipun Syaikh Mahfudz dikenal sebagai pengajar tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, beliau sendiri ternyata menganut tarekat Syaziliyah. Hal ini dibuktikan melalui amalan Hizib al-Bahr yang beliau terima dari gurunya, Sayyid Abi Bakar Syatha al-Makki, yang silsilahnya bersambung hingga kepada Imam Abu al-Hasan al-Syadzili. Adapun kutipan teks terkait hal ini adalah sebagai berikut.

وأما حزب البحر فمن شيخنا المذكور (السيد أبي بكر شطا المكي)، عن محمد بن إبراهيم أبي خضير، عن صالح البخاري، عن رفيع الدين القندهاري، عن محمد بن عبد الله المغربي عن عبد الله بن سالم البصري، عن محمد بن العلاء البابلي، عن عبد الرؤوف (ت ١٠٣١) عن النجم محمد بن أحمد الغيطي، عن الزين زكريا بن محمد الأنصاري، عن العز عبد الرحيم بن الفرات عن تاج عبد الوهاب بن علي، عن والده التقي علي بن عبد الكافي السبكي (ت ٧٥٦)، عن التاج

³⁰⁸ Anang Firdaus, *Kiai Sufi: Pecinta Al-Quran Dan Nabi Yang Patut Diteladani, Biografi KH. Adlan Ali* (Jombang: Pustaka Tebuireng, 2022), h. 168-169.

أحمد بن عطاء الله، عن أبي العباس أحمد بن عمر المرسي (ت ٦٨٦)، عن المؤلف القطب سيدي أبي الحسن علي بن عبد الله بن عبد الجبار الشاذلي (ت ٦٥٦) ³⁰⁹

Meskipun KH. Hasyim Asy'ari telah mempelajari Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah sebagaimana dijelaskan sebelumnya, beliau tidak pernah secara eksplisit menyatakan dirinya sebagai penganut tarekat tertentu. Dalam praktiknya, beliau justru lebih condong pada Tarekat Syaziliyyah. Hubungan ini juga terlihat dari adanya kesinambungan sanad antara beliau dan Syaikh Mahfudz Tremas dalam tarekat tersebut. Hal ini dijelaskan dalam kitab *Risālah Ahl al-Sunnah wa al-Jamaah*, yang menyebutkan bahwa dalam bidang tasawuf, KH. Hasyim Asy'ari mengikuti mazhab Imam al-Ghazali dan Imam Abi al-Hasan al-Syadzili.³¹⁰ Pernyataan ini dapat dilihat dalam kutipan tulisan beliau berikut:

قد كان مسلمو الأقطار الجاوية في الأزمان السالفة الخالية متفتحي الآراء والمذهب، ومتحدى المأخذ والمشرب، فكلهم في الفقه على المذهب النفيس مذهب الإمام محمد بن إدريس، وفي أصول الدين على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، وفي التصوف على مذهب الإمام الغزالي والإمام أبي الحسن الشاذلي رضي الله عنهم أجمعين

“Umat Islam di tanah jawa pada zaman dahulu umumnya seragam dalam pendapat dan madzhab. Dalam bidang fiqh mereka semua bermadzhab al-Nafīs yakni madzhab Imam Muhammad Idri. Dalam bidang Ushul al-Din bermadzhab Imam Abī al-Hasan al-Asy’arī. Dan di bidang Tashawuf mereka bermadzhab Imam al-Ghazali dan Imam Abī al-Hasan alSyadzili’. Tidak ada pernyataan eksplisit dalam teks tersebut yang menunjukkan bahwa KH. Hasyim Asy'ari adalah penganut Tarekat Syaziliyyah. Teks tersebut hanya menyebutkan bahwa masyarakat Jawa pada umumnya dalam bidang tasawuf mengikuti mazhab Imam Abi al-Hasan al-Syadzili. Namun, dalam karya lain, KH. Hasyim Asy'ari menjadikan prinsip-prinsip Tarekat Syaziliyyah sebagai landasan tasawufnya. Hal ini terlihat dalam kitab *Risālah Jāmi’ah al-Maqāshid*, di mana redaksinya serupa dengan dasar-dasar Tarekat Syaziliyyah yang tercantum dalam *Jāmi’ al-Ushūl fī al-Auliya’*.

³⁰⁹ Abi al-Faidl Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani Al-Makki, *Kifayatu Al-Mustafid Lima Ala Min Al-Asanidi* (Bairut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2008), h. 35-36.

³¹⁰ Asy'ari, *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah, Irsyd Al-Sāri Fi Jam'i Musannafāt Al-Syikh Hasyim Ays'ari*, h. 9.

Selain itu, dalam kitab *Kifāyatu al-Mustafīd limā 'Alā min al-Asānīd*, juga disebutkan bahwa KH. Hasyim Asy'ari merupakan salah satu murid khusus Syaikh Mahfudz Tremas. Redaksi teks tersebut adalah sebagai berikut:

وتخرج على يده خلق كثيرون منهم أخواه الكياهي رادين دحلان الساراني الفلكي والكياهي محمد دمياطي الترمسي (ت ١٣٥٤)، والكياهي خليل اللاسي كاتبه الخاص والكياهي دلهار المقلاني، والكياهي الحاج محمد هاشم بن أشعري الجومباني، والكياهي محمد فقيه بن عبد الجبار المسكومباني والأخوان الكياهي بيضاوي والكياهي عبد المهين ابنا عبد العزيز اللاسي، والكياهي نواوي الفاسرواني، والكياهي عباس بوتنات الشروني، الكياهي عبد المحيط بن يعقوب السيدرجاوي السرباوي ثم المكي³¹¹

Berdasarkan proses kaderisasi khusus oleh Syaikh Mahfudz Tremas sebagaimana disebutkan sebelumnya, tidak menutup kemungkinan bahwa tarekat Syaziliyah juga pernah diajarkan kepada KH. Hasyim Asy'ari. Namun, hingga saat ini tidak ditemukan teks yang secara eksplisit menyatakan bahwa Syaikh Mahfudz memberikan ijazah tarekat Syaziliyah kepada KH. Hasyim Asy'ari, sebagaimana ia mengijazahkan kitab *Shahih al-Bukhari* kepadanya. Meskipun KH. Hasyim Asy'ari tidak dikenal sebagai seorang mursyid atau pemimpin tarekat tertentu, beliau tetap dihormati oleh kalangan pesantren dan Nahdlatul Ulama (NU) karena dikenal sebagai seorang pengamal tasawuf dan sosok yang zuhud. Seperti gurunya, Syaikh Nawawi al-Bantani, KH. Hasyim Asy'ari tidak melarang murid-muridnya untuk mengamalkan ajaran tasawuf atau tarekat. Namun, ia juga sangat kritis terhadap praktik tarekat yang dianggap menyimpang dari syariat Islam. Beliau tidak menyukai penghormatan berlebihan yang dapat mengarah pada pengultusan individu, seperti yang sering terjadi dalam dunia tarekat terhadap seorang mursyid. KH. Hasyim Asy'ari sangat menentang sikap pengkultusan yang menganggap mursyid sebagai sosok yang keramat dan bebas dari kesalahan. Sikap inilah yang membuatnya melarang murid-muridnya untuk memanggilnya sebagai *syaikh sufi* dan melarang anak-cucunya mengadakan peringatan haul untuknya.³¹²

Dalam pandangannya terhadap tarekat, KH. Hasyim Asy'ari bersikap kritis terhadap praktik-praktik tarekat yang tidak sepenuhnya sesuai

³¹¹ Al-Makki, *Kifayatu Al-Mustafid Lima Ala Min Al-Asanidi*, h. 42.

³¹² Lathiful Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasyim Asy'ari* (Yogyakarta: LKIS, 2000), h. 66-67.

dengan syariat, namun ia tidak sepenuhnya menolak tarekat sebagaimana kaum modernis yang menganggapnya sebagai bid'ah. Walaupun ia tidak bertarekat, KH. Hasyim Asy'ari tetap menjalankan praktik-praktik tasawuf dalam kesehariannya. Sikap selektifnya terhadap tarekat dapat dilihat dalam karya *Ad-Dururul Muntatsiroh fil Masa'ilit Tis'a 'Asyaroh*,³¹³ di mana ia menekankan bahwa gelar wali tidak boleh diberikan secara sembarangan kepada seorang mursyid.

كترائن سكتع كتاب رسالة قشيرية : يجب على الولي حتى يكونَ وِلِيًّا فِي نَفْسِ الْأَمْرِ قِيَامُهُ بِحَقِّقِ
 اللَّهُ تَعَالَى وَ حَقِّقِ عِبَادِهِ عَلَى الْإِسْتِصَاءِ وَالْإِسْتِيفَاءِ بِجَمِيعِ مَا أَمَرَ بِهِ : اِرْتِنِي : وَاجِبِ اِعْتَسِي
 وَ لِي سَوْفِيَا اَنَا سَافَا وَ لِي اِيكُو وَ لِي تَمْنَانِ ، اَعْدِ الْمَ كَهَانَانِي فِرَكَرَا يَا اِيكُو اُولِيْمِي جُو مَنَعِي وَ لِي
 كَلْوَانِ حَقِّي اللَّهُ تَعَالَى لَنْ كَلْوَانِ حَقِّي كَوُولَانِي اللَّهُ تَعَالَى اِعْتَسِي غَاتُو كَا كِي لَنْ اِعْتَسِي بِمَفُورِنَا
 اَكِي كَلْوَانِ سَكَايِيَانِي بَرَاغِ كَعِ دِي فَرِينَتَاهَا كِي مَوْعَكَا سَفَا كَعِ غَاكُو وَ لِي تَنَفَا سَكْسِي مَانُوَة شَرِيْعَتِي
 مَوْعَكَا اِيكُو وَ وُوعَكَعِ كُورُوهُ اَنْ كَاوِي ٢ اِعْتَسِي كُوَسْتِي اللَّهُ تَعَالَى : كَتْرَاعِنِ سَكْتَعِ كِتَابِ نَتَاخِ
 الْاِفْكَارَا فَمَنْ الدَّعَى الْوَلَايَةَ بَدُونِ شَاهِدِ الْمَتَابَعَةِ فِدْعَوَاهُ زُورٌ وَبِهْتَانِ اِرْتِنِي : سَفَا وَ وُوعَكَعِ غَاكُو
 دَادِي وَ لِي اَوْرَا كَلْوَانِ كَسْكَسِيْنَانِ مَانُوَة شَرِيْعَتِي كِنَجْعِ نَبِي مَوْعَكَا غَاكُونِي وَ وُوعِ اِيكُو كُورُوهُ لَنْ
 كَاوِي ٢ اِعْتَسِي اللَّهُ تَعَالَى

KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai sosok yang sangat kritis terhadap praktik tarekat yang dinilai menyimpang dari prinsip-prinsip tasawuf sejati. Salah satu bentuk kritiknya adalah terhadap tarekat yang memberikan otoritas berlebihan kepada seorang mursyid. Meskipun KH. Hasyim Asy'ari tercatat sebagai pengikut tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, ia tetap selektif dalam menyikapi ajaran tarekat. Sebagai bentuk panduan bagi umat Islam agar berhati-hati dalam memasuki dunia tarekat, KH. Hasyim Asy'ari menulis tiga kitab, yaitu *Ad-Durar Al-Muntasyirah fi Masa'il Tis'ah Ashyarah*, *At-Tibyan fi An-Nahyi 'an Muqatha'at Al-Arham wa Al-Aqarib wa Al-Akhwan*, dan *Tamyiz Al-Haqq min Al-Bathil*. Menurut KH. Hasyim Asy'ari, praktik pengkultusan individu terhadap mursyid di dunia tarekat sangat berbahaya. Pengkultusan ini sering kali terjadi ketika seorang mursyid dianggap memiliki keanehan atau karomah tertentu, sehingga ia dilabeli sebagai "wali." Namun, KH. Hasyim Asy'ari menolak keras pemberian gelar wali kepada mursyid yang hanya mengandalkan karomah tanpa memegang teguh prinsip-prinsip syariat. Inilah yang membuat beliau melarang keluarganya untuk memperingati haul (hari kematiannya) secara berlebihan, karena

³¹³ Asy'ari, *Ad-Dururul Muntatsiroh Fil Masa'ilit Tis'a 'Asyaroh* (Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2008), h. 4.

menurutnya penghormatan semacam itu hanya akan melanggengkan pengkultusan individu.³¹⁴

Dalam bidang tasawuf, KH. Hasyim Asy'ari dikenal memiliki pandangan yang cukup rasional. Menurut beliau, menjadi seorang sufi membutuhkan syarat-syarat yang ketat, dan menjadi guru sufi (mursyid) bahkan lebih berat lagi. Hal ini menjadi pembeda antara KH. Hasyim dan banyak guru tarekat lainnya. Bagi beliau, seorang mursyid tetaplah manusia biasa, sehingga tidak layak dipuja-puja secara berlebihan atau dianggap suci tanpa cela. Beliau menolak bentuk penghormatan yang berlebihan terhadap guru tarekat, termasuk pemujaan yang cenderung mengkultuskan. Karena alasan ini pula, KH. Hasyim tidak mengizinkan keturunannya mengadakan haul atau peringatan tahunan wafatnya, yang lazim dilakukan di banyak pesantren tradisional.³¹⁵ Sikap tersebut mencerminkan komitmen KH. Hasyim dalam menjaga ajaran Islam dan umatnya dari penyimpangan. Kritiknya terhadap tiga hal yakni tarekat, konsep kewalian, dan peringatan haul bertujuan untuk mengembalikan tasawuf ke jalur yang sesuai dengan ajaran Islam. Ia ingin agar tasawuf dipahami dari sisi esensi atau substansinya, bukan sekadar bentuk budaya, sehingga tetap terikat pada prinsip-prinsip syari'at.³¹⁶

KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai seorang sufi yang moderat. Meskipun mengikuti ajaran tasawuf, beliau tetap bersikap kritis terhadap beberapa aspeknya. Ia menginginkan agar tasawuf senantiasa sejalan dengan syari'at dan prinsip-prinsip dasar Islam. Bagi KH. Hasyim, praktik tasawuf, khususnya tarekat yang berkembang luas di Jawa, perlu dilestarikan sebagai bagian dari warisan keislaman, namun harus tetap berada dalam koridor syari'at. Penekanan pada pentingnya keselarasan antara tarekat dan syari'at ini dilandasi oleh keprihatinan beliau terhadap realitas di masyarakat.³¹⁷ Menurut beliau, praktik tarekat di wilayah Jombang telah mengalami penyimpangan yang cukup serius, terutama dalam hal pemberian otoritas yang berlebihan kepada mursyid atau guru spiritual. Dalam kitab *al-Durar al-Muntatsirah fi Masa'il al-Tis'a 'Asharah*, KH. Hasyim mengkritik bahwa mursyid sering diberikan kekuasaan yang melampaui batas wajar, hingga menyerupai seorang pemimpin yang menyesatkan. Sikap ini dapat menimbulkan pengkultusan individu, yang bertentangan dengan nilai-nilai syari'at Islam. Karena itu, KH. Hasyim

³¹⁴ Dr. H. Syamsun Ni'am, *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*, h. 116-117.

³¹⁵ Herry Mohammad, *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20* (Jakarta: Gema Insani Press, 2006), h. 27.

³¹⁶ Dr. H. Syamsun Ni'am, *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*, h. 118-119.

³¹⁷ Achmad Muhibbin Zuhri, *Pemikiran KH.M.Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah* (Surabaya: Khalista, 2010), h. 196.

secara tegas melarang keturunannya untuk menggelar peringatan hari wafatnya (haul) secara berlebihan. Menurutnya, bentuk penghormatan semacam itu tidak ubahnya seperti yang dilakukan oleh kelompok Syiah terhadap Ali bin Abi Thalib dan keluarganya, yakni bentuk pemujaan yang melampaui batas dan menyimpang dari esensi ajaran sufisme yang sejati.³¹⁸

KH. Hasyim Asy'ari juga menyampaikan kritik tajam terhadap klaim bahwa seorang mursyid memiliki kedudukan sebagai wali dan cenderung mengabaikan syari'at. Menurut beliau, meskipun seorang mursyid bisa saja dianggap memiliki derajat tinggi seperti wali atau bahkan dijuluki "wakil Tuhan yang mulia", hal itu sama sekali tidak membenarkan jika ia meninggalkan ajaran syari'at. Bahkan, terhadap anggapan tersebut, KH. Hasyim bersikap sangat tegas dan menolak keras. Menurutnya, pengakuan status kewalian, baik yang diberikan oleh para murid maupun yang diucapkan sendiri oleh mursyid, adalah sebuah kebohongan. Sikap kritis ini ia pertegas dalam karyanya *Ad-Durar al-Muntatsirah fi Masa'il al-Tis'a 'Asyarah*.³¹⁹

(١: س . منفا وونتن ولي كع غاند(٢٠) كي بين اوائى ولي الله : گرانتن زمان سافونیکا کا طه
كع غاكن ولي الله ماله وونتن كع غاكن ولي قطب

(١٠) ج . او را انا ولي كع غاند(٢٠) كي بين اوائى ايكو ولي الله : كترائن سكع وى كتاب
نتائج الافكار : الولي لا يفتح باب الشهرة والدعوى بل لو قدر أن يدفن نفسه لفعل : فكل من
اراد الظهور فليس من أهل الطريق في شئني بل هو على عكس حالهم
ارتبني اتوى ولي ايكو او را بوكاء اع لاواعي كونجارا لن فعا كو غاكو بين ديوي ولي الله ، مالا ه
لمون كواصا مندم اوائى مك كلاكون مندم : مك اتوي سبن ٢ ووعكع غارفاكي كونجارا ووع اكيه
مك ايكو دودو ووع اهل طريقة : بالى ايكو ووع ساليى كلاكوهاني ووع هل
طريقه

Dalam kitab *ad-Durar Al-Muntasyirah* jelas tertulis bahwa buku ini dibuat untuk meluruskan prinsip-prinsip tasawuf atau tarekat. Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari tentang tarekat bersifat sangat moderat. Selain dari pernyataan-pernyataan tersebut, sikapnya yang menolak pengkultusan terhadap kewalian Kyai Khalil juga sangat nyata. Perselisihan antara KH. Hasyim Asy'ari dan Kyai Ramli Tamim Peterongan Jombang terkait sikap

³¹⁸ Muhammad Rifa'i, *KH.Hasyim Asy'ari, Biografi Singkat 1871- 1947* (Yogyakarta: Lkis, 2009), h. 82.

³¹⁹ Asy'ari, *Ad-Durorul Muntatsiroh Fil Masa'ilit Tis'a 'Asyarah*, h. 8-9.

yang mengagungkan Kyai Khalil sebagai wali cukup dikenal di kalangan ulama Jawa Timur pada masanya.³²⁰ Hal ini menegaskan bahwa KH. Hasyim sangat menolak klaim kewalian seseorang. Jika ditelusuri lebih jauh, pandangan KH. Hasyim banyak dipengaruhi oleh Al-Ghazali, yang juga menolak klaim kewalian seseorang.³²¹ Kritik keras yang disampaikan KH. Hasyim ini bahkan memicu konflik terbuka dengan salah satu tokoh tarekat di Jombang sekitar tahun 1940-an. KH. Hasyim sendiri menggambarkan konflik tersebut dalam kitab *At-Tibyan fi an-Nahyi 'an Maqathaat Al-Arham wa Al-Aqarib wa Al-Akhwan*, yang berkaitan dengan persoalan klaim kewalian itu.³²²

قلت) وأنا الفقير إليه تعالى محمد هاشم أشعري عفا الله تعالى عنه وعن والديه وعن جميع المسلمين : أما كون الهجرة الله تعالى بالنسبة إلى حضرة الرسول صلى الله عليه وسلم فمسلم ومقبول، وكذلك بالنسبة إلى سيدنا عبد الله بن عمر رضي الله عنها. وأما بالنسبة إلى أمثالنا فيحتاج إلى دقة نظر وإعمال فكر فقد رأيت بعيني أن واحدا من أهل العلم كان له اجتهاد في العبادة، يقوم الليل ويصوم النهار ولا يتكلم إلا بقدر الضرورة ويحج البيت مرارا حتى حصلت له مشيخة الطريقة النقشبندية. وكان في بعض أيامه يعتزل عن الناس في بيت من منزله فلا يخرج إلا لصلاة الجماعة وتعليم الناس كيفية الذكر ويوما من الأيام يخرج لصلاة الجمعة فلما وصل إلى المسجد غضب على الحاضرين في المسجد ويتكلم عليهم بكلام فاحش ثم رجع فوراً إلى منزله ويوما من الأيام أتاه في منزله وزير البلد يطلب منه الدعاء ليكون رخياً، وأعطاه شيئاً من الدراهم فقبله ودعا له وقابله بلطف وانشرح وبعد أيام أتته في منزله وقمت أمام بيته زمناً طويلاً وناديته مرارا فلم يجيني حتى جاءت امرأته وراء الباب وقالت إن أخاك لا يرضى أن يخرج من محله لأحد، فقلت لها أخبريه أن أخاك محمد هاشم أشعري يريد أن يقابله فليخرج، وإلا سأدخل عليه وأخرجه قهراً، ثم أخبرته فخرج وقابلني فقلت يا أخي بلغني أنك تفعل كذا وكذا، فما حملك على ذلك ؟ فقال : إني رأيت الناس على غير صورتهم، رأيتهم مثل القردة. فقلت له : لعل الشيطان سحر عينيك ووسوس في قلبك. وقال أَلزم بيتك ولا تخرج منه ليعتقد الناس أنك من أولياء الله فيقصدوك للزيارة والتبرك ويهدوا إليك هدايا كثيرة. فتأمل يا أخي بإنصاف

³²⁰ Mujamil, *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam* (Bandung: Mizan, 2002), h. 49.

³²¹ Dr. H. Syamsun Ni'am, *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*, h. 116.

³²² Asy'ari, *At-Tibyan Fi an-Nahyi 'an Maqathaat Al-Arham Wa Al-Aqarib Wa Al-Akhwan* (Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2008), h. 14-15.

“benar-benar aku telah melihat dengan kedua mataku bahwa sesungguhnya seseorang dari ahli ilmu sedang melakukan ijtihad dalam hal peribadatan. Tidak tidur sepanjang malam (qiyam al-layl), siang harinya berpuasa dan tidak berbicara kecuali terpaksa (bi qadri al-darurah). Dan dia berkali-kali menunaikan haji, hingga dia menempati posisi sebagai tokoh tarekat Naqsyabandiyah. Di sebagian hari-harinya, ia menyendiri dalam satu ruangan khusus dirumahnya dengan menghindari bertemu manusia. Dia tidak keluar kecuali untuk shalat berjama'ah dan mengajar orang-orang berkenaan dengan tata cara berdzikir (kayfiyah al-dhikr). Pada suatu hari, dia keluar guna menunaikan shalat jum'at. Ketika dia sampai di masjid, dia marah besar kepada orang-orang yang hadir di masjid, dan berbicara dengan perkataan buruk (kalam fakhishin) kepada orang-orang tersebut. kemudian dengan tergesa-gesa, dia kembali ke rumahnya. Pada suatu hari, seorang menteri datang ke rumahnya dan meminta doa kepadanya agar hidupnya nyaman. Menteri pun kemudian memberinya balasan uang. Lalu syakh menerimanya, mendoakan dan menerimanya dengan ramah (lutfin) dan perasaan lega (inshirah). Setelah melewati beberapa hari, saya mendatangnya ke rumahnya, dan saya berdiri di depan pintu dalam waktu cukup lama, berkali-kali saya memanggilnya. Dia pun tidak menjawabnya hingga keluarlah istrinya syakh dengan membelakangi pintu. Sang istri berkata: “sesungguhnya saudara laki-lakimu tidak rida jika meninggalkan tempatnya untuk menemui seseorang’. Saya berkata kepada sang istri: ‘berikan kabar ke dia bahwa sesungguhnya saudaramu bernama Hasyim menginginkan bertemu dengannya, maka segeralah keluarlah. Dan jika tidak keluar, saya yang akan masuk menemuinya dan mengeluarkannya secara paksa’. Kemudian sang istri mengabarkannya, dia lalu keluar dan menemuiku. Saya berkata: “wahai saudaraku, sampaikanlah kepadaku bahwa engkau melakukan begini dan begitu. Dan alasan apa hingga engkau melakukan hal itu?” dia menjawab: “saya melihat orang-orang tidak dalam wujud rupa asli mereka (ghayr suratihim), tetapi melihatnya seperti kera (mithla qiradatin).” Lalu saya berkata kepadanya:”Mungkin setan telah menyihir kedua matamu dan menjadikan syak prasangka dalam hatimu. Dan setan pula telah mengatakan kepadamu: “Tetaplah di rumahmu dan janganlah keluar rumah agar orang-orang meyakini engkau sebagai salah satu waliyullah. Kemudian orang-orang tersebut menghendaki menghadapmu guna berziarah, meminta berkah dan selanjutnya mereka memberimu hadiah yang banyak. Maka renungkanlah wahai saudaraku dan segeralah insaf.”

Dalam kitab tersebut diceritakan bahwa ayah dari Kyai Tamim Ramli, yang dikenal sebagai seorang ahli ibadah yang sangat taat menjalankan sholat, puasa, dan ibadah lainnya, pada suatu masa meninggalkan

kebiasaannya itu. Kisah ini terkait dengan penolakan KH. Hasyim Asy'ari terhadap klaim kewalian seorang mursyid tarekat. KH. Hasyim menolak beberapa hal terkait hal tersebut: Pertama, KH. Hasyim menolak pernyataan kewalian seseorang, artinya seseorang tidak seharusnya menganggap mursyid sebagai wali karena menjadi wali adalah hal yang sangat sulit dan hanya orang-orang pilihan tertentu yang bisa mendapatkannya. Mursyid sendiri hanyalah manusia biasa yang bisa berbuat salah. Kedua, KH. Hasyim menolak sikap murid yang berlebihan dalam memuja gurunya, karena hal ini dapat menimbulkan pengkultusan individu. Menurut beliau, murid harus bersikap moderat dan tidak terlalu memuja mursyid; hanya Allah SWT dan Nabi Muhammad yang seharusnya disanjung.

Ketiga, KH. Hasyim sangat menolak pengakuan kewalian dari mursyid itu sendiri, sebab wali sejati tidak akan pernah memamerkan statusnya. Jika ada yang mengaku sebagai wali, berarti ia berdusta. Untuk mencegah penyimpangan dalam praktik tarekat, KH. Hasyim menekankan bahwa mursyid harus bertanggung jawab mengarahkan murid agar tetap sesuai dengan syariat Islam. Oleh karena itu, mursyid ideal harus memenuhi beberapa syarat, antara lain: memiliki ilmu yang mendalam tentang tauhid, khususnya sifat-sifat Allah; keimanan yang sesuai dengan keyakinan mayoritas umat Islam; pemahaman yang baik terhadap syariat, terutama dalam hal kondisi fisik dan spiritual murid serta penyakit tersembunyi yang bisa merusak amal baik; serta kepatuhan tinggi dalam menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya.³²³

Menurut Rais Ali Jamiyyah Ahlit Thariqah An-Nahdliyyah (Jatman) KH. Achmad Chalwani Nawawi pada acara pelantikan dan rakernas idarah Aliyah Jatman di pondok pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo pada hari senin 7 Juli 2025. Beliau menyampaikan bahwasannya KH. Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang juga bertarekat. Beliau talqin tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah kepada Syaikh Mahfudz Termas Pacita Jawa Timur. Sehingga pendiri Nu ini bertarekat. KH. Achmad Chalwani Nawawi juga menyampai bahwasannya cucu KH. Hasyim Asy'ari yang pernah menjadi Presiden juga bertarekat ialah Gusdur. Pada tahun 1983 Gusdur talqin baiat tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah kepada Kyai Son Haji Jimbun Giwangretno Serueng Kebumen.³²⁴ Dan dari hasil penelusuran jaringan keilmuan tasawuf dan tarekat guru-guru KH. Hasyim Asy'ari diketahui menempuh Tarekat Qadiriyyah wa Naqshabandiyah, karena bila ditelusuri jalur keilmuan dan spiritual para guru tasawufnya, mayoritas di antaranya merupakan pengamal tarekat

³²³ Zuhri, *Pemikiran KH.M.Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*, h. 200.

³²⁴ Nuonline_id, "Pelantikan Dan Rakernas Idarah Aliyah Jatman Di Pondok Pesantren An-Nawawi" (Purworejo, 2025).

tersebut. Dengan demikian, secara sanad rohani dan intelektual, beliau mewarisi nilai-nilai ajaran serta praktik tasawuf dari tradisi Qadiriyyah wa Naqshabandiyyah yang telah lama mengakar dalam lingkungan ulama di Nusantara.

b. Syarat-syarat Tarekat, Murid dan Muryid Menurut KH. Hasyim Asy'ari

Bagi Kiai Hasyim, menjadi seorang murid tarekat sejati sudah merupakan hal yang sangat sulit, apalagi untuk menjadi seorang mursyid. Berikut adalah delapan persyaratan yang harus dipenuhi oleh seorang murid hakiki menurut beliau:

- 1) Niat baik (Qasdu Shahiihun).Sebelum menapaki jalan kesufian, seseorang harus memiliki niat yang jujur dan ibadah yang benar. Artinya, tujuan menjalani tarekat adalah untuk benar-benar mengabdikan kepada Allah yang hakiki dan melaksanakan hak-hak ketuhanan-Nya, bukan untuk mencari keajaiban, kedudukan tinggi, atau penghargaan dari orang lain yang bersifat egois atau nafsu.
- 2) Kesungguhan Yang Jelas (Shidiqun Shorihun),Artinya, seorang murid harus sungguh-sungguh mempercayai dan yakin bahwa gurunya memiliki rahasia khusus (sirrul khushushiyat) yang mampu membimbing murid menuju kedekatan dan penghambaan penuh kepada Allah. Dengan kata lain, murid harus menyadari kemampuan istimewa sang mursyid yang bisa mengantarnya mencapai kehadiran ilahi.
- 3) Adaabun Mardliyatun (Tatakrama Yang Diridlai) Artinya, seseorang yang mengikuti tarekat harus menjalankan tata krama yang sesuai dengan ketentuan syariat, seperti bersikap kasih sayang kepada yang lebih rendah darinya, menghormati sesama seajar maupun yang lebih tinggi, bersikap jujur dan adil pada dirinya sendiri, serta menghindari membantu orang lain hanya demi kepentingan pribadi atau keuntungan diri sendiri.
- 4) Ahwaaalun Zakiiyatun (tingkah laku yang bagus),Artinya, orang yang mengikuti tarekat harus menjaga perilaku dan perkataannya agar selalu sesuai dengan syariat Nabi Muhammad saw, serta menjaga kesucian jiwa. Dengan kata lain, mereka harus terus menerus mengikuti sunnah Nabi saw dalam setiap aspek kehidupan.
- 5) Hifdzhul Hurmati (Menjaga Kehormatan, Kemulyaan) artinya,Orang yang mengikuti tarekat harus menghormati gurunya, baik saat bertemu langsung maupun saat guru itu tidak hadir, baik saat guru masih hidup maupun sudah meninggal. Selain itu, ia juga wajib menghormati sesama umat Islam, membantu mereka untuk kuat menghadapi

kesulitan, bersikap sabar terhadap yang keras hati, menghormati orang yang lebih tinggi posisinya, dan berbelas kasih kepada yang di bawahnya.

- 6) Husnul Khidmati (Perelayanan Yang Baik) artinya Seorang murid tarekat harus meningkatkan pelayanannya kepada guru dan saudara sesama Muslim. Selain itu, ia harus berusaha dengan sungguh-sungguh dalam beribadah kepada Allah, menjalankan semua perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Inilah tujuan utama dan paling mulia dari mengikuti tarekat.
- 7) Rof'ul Himmati (Meluhurkan Himmah, Kemauan) artinya, Seseorang masuk tarekat bukan untuk mencari dunia atau akhirat secara umum, tetapi untuk memperoleh pengetahuan khusus tentang Allah (ma'rifat khusus). Untuk mencapai ma'rifat yang sejati, murid harus terus berusaha dengan tekun dan konsisten karena tanpa usaha yang sungguh-sungguh dan berkelanjutan, pencapaian itu tidak mungkin diraih.
- 8) Nufuudzul Aziimati (Kelestarian maksud/niat) artinya, Murid harus mempertahankan tujuan dan niatnya dengan konsisten dalam menjalani tarekat. Kesetiaan dalam praktik tarekat akan menghasilkan pengetahuan khusus tentang Allah. Murid juga harus memiliki jiwa yang besar karena yang dicari adalah pengetahuan mendalam tentang Allah demi kebaikan jiwa, bukan untuk keuntungan dunia yang sementara.

Maksud melakukan thareqat itu ialah melakukan tatakramá. Keterangan di dalam Kitab al Mabaachitsul Ashliyah:

وَالْقَصْدُ مِنْ هَذَا لَطَرِيقِ الْأَدَبِ مِنْ كُلِّ حَالٍ مِنْهُ هَذَا الْمَذْهَبُ

Artinya: "Yang dimaksud dengan thareqat ini ialah tatakrama di dalam seluruh tingkah laku lahir maupun bathin, dan inilah madzhab ahli thareqat." Oleh sebab itu, siapa pun yang tidak memiliki tatakrama baik secara lahir maupun batin, maka orang tersebut tidak bisa dikatakan memiliki tarekat sejati. Abul Chasan Asy-Syaadziliy RA pernah mengatakan bahwa ada empat tatakrama (adab) yang wajib dimiliki oleh seorang ahli tarekat. Jika seseorang yang mengaku ahli tarekat tidak memiliki keempat tatakrama ini, maka meskipun ia memiliki banyak ilmu, ia tidak boleh dianggap sebagai ahli tarekat sejati. Keempat tatakrama itu adalah:

- 1) Menjauhi orang-orang yang berlaku aniaya, seperti mereka yang berbuat sewenang-wenang tanpa aturan atau orang kaya yang menindas orang lain.

- 2) Menghormati dan memuliakan orang-orang yang ahli dalam urusan akhirat.
- 3) Menolong orang-orang yang sedang dalam kesulitan dan kemiskinan.
- 4) Mengerjakan shalat lima waktu secara berjamaah bersama orang banyak.

Kalau seorang ahli tarekat tidak menjalankan keempat hal ini, maka ia dianggap bukan ahli tarekat, bahkan bisa disamakan seperti debu yang tidak berarti.

Selain itu, ada empat tatakrama tambahan yang juga harus dimiliki, yaitu:

- 1) Bersikap penuh kasih sayang kepada orang yang berada di bawahnya.
- 2) Menghormati dan mengagungkan orang yang posisinya lebih tinggi darinya.
- 3) Bersikap jujur dan adil, terutama terhadap dirinya sendiri.
- 4) Menolak menolong orang lain jika tujuannya hanya untuk kepentingan diri sendiri, artinya tidak mementingkan keuntungan pribadi.

Adapun Syarat guru thareqat, seperti diterangkan di dalam Kitab 'Awarif Ma'arif

وَمِنْ شَرَايِطِ الشَّيْخِ أَنْ يَكُونَ عَالِمًا بِأَلَا وَامِرِ الشَّرْعِيَّةِ عَامِلًا بِهَا وَقَفًّا عَلَى آدَابِ الطَّرِيقَةِ سَالِكًا فِيهَا
كَامِلًا فِي عِرْفَانِ الْحَقِيقَةِ وَوَاصِلًا إِلَيْهَا وَمُخْرَصًا عَنْ جَمِيعِ ذَلِكَ

Artinya: "Diantara syarat guru thareqat ialah 'aalim atas perintah-perintah syar'iy, melakukannya (baik perintah maupun menjauhi larangan-larangan syar'iy), tegak di atas adab-adab thareqat serta ber-jalan di dalamnya, sempurna pengetahuannya tentang hakekat dan yang sampai kepada hakekat itu dan ikhlas di dalam semua hal tersebut". dan berkata imam Junaid

علمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة من لم يقرأ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يجالس العلماء لا يقتدى
به في هذا الشأن

Artinya: "Ilmu kita ini (ya'ni thareqat) terikat oleh al Qur'an dan as Sunnah; siapa saja yang belum (tidak) belajar al Qur'an dan al Chadits serta tidak pula pernah duduk di depan para 'ulama' (untuk menuntut ilmu) orang tersebut tidak boleh diikuti di dalam langkah laku thareqat ini. ".

Syaikh Ahmad At-Tajibi dalam kitab *Mabaahitsul Ashliyah* menyatakan bahwa sangat buruk bagi seseorang yang belum memahami berbagai ilmu namun mengaku sebagai guru tarekat. Orang tersebut tidak menguasai ilmu-ilmu dasar, tidak mengenal hakikat yang ada (maujud) dan yang tidak ada (ma'dum), tidak paham hukum-hukum fiqh, serta tidak mengetahui berbagai ketentuan hukum dan pelanggarannya. Selain itu, ia juga tidak memahami ilmu ushuluddin, nahwu, Al-Qur'an, pidana, serta ilmu kenyataan (*al-Burhan*). Lebih dari itu, ia tidak mengetahui ilmu tentang kondisi spiritual (*ilmal haal*), tidak menguasai ilmu amalan batin, serta tidak memahami tingkatan-tingkatan para guru tarekat. Ia juga tidak mengerti rahasia di balik nasakh dan mansukh. Menurut Syaikh Ahmad At-Tajibi, orang seperti ini sangat tidak pantas menduduki posisi sebagai syaikh atau guru tarekat, sebab ia tidak memiliki pengetahuan mendalam tentang ilmu-ilmu tersebut.

Di samping itu, Kiai Hasyim memberikan tambahan empat syarat lagi untuk bisa disebut murid tarekat yang hakiki, yaitu:

- 1) Mengambil jarak terhadap penguasa yang tidak adil (otoriter).
- 2) Menghormati mereka yang dengan sungguh-sungguh berusaha untuk mencari kebahagiaan di akhirat.
- 3) Menolong orang-orang miskin.
- 4) Melaksanakan shalat berjamaah (Asy'ari, 1940: 17; Khuluq, 2000: 53; dan Sodiq, 2000: 7-8)

c. Kritik KH. Hasyim Asy'ari Terhadap Tarekat

Pesantren Gedang di Jombang, tempat kelahiran KH. Hasyim Asy'ari, dikenal sebagai pusat Tarekat Naqsyabandiyah terbesar di Jawa Timur. Karena itu, desa Gedang menjadi tempat strategis bagi pengembangan tarekat tersebut. Salah satu tokoh sentral tarekat di sana adalah Kiai Usman. Menurut Abdurrahman Wahid, meskipun tidak dijelaskan silsilahnya, Kiai Usman merupakan sosok guru tarekat yang berpengaruh di Jawa Timur pada pertengahan abad ke-19.³²⁵ Kepopuleran Kiai Usman menarik banyak santri untuk berguru padanya. Salah satunya adalah Asy'ari, santri asal Demak yang dikenal cerdas dan berbudi pekerti luhur. Asy'ari kemudian dinikahkan dengan putri Kiai Usman dan memiliki seorang anak bernama Muhammad Hasyim. Meskipun lahir dari keluarga yang berafiliasi dengan Tarekat Naqsyabandiyah, KH. Hasyim Asy'ari justru bersikap kritis terhadap praktik tarekat. Ia bahkan terlibat perdebatan dengan Kiai Khalil

³²⁵ Abdurrahman Wahid, KH. Bisri Syansuri: *Pecinta Fiqh Sepanjang Hayat Dalam Humaidy Dan Ridwan Falka AS (Ed.), Biografi 5 Rais 'Am NU* (Yogyakarta: LTN-NU dan Pustaka Pelajar, 1995), h. 70.

dari Pesantren Darul Ulum, pendiri tarekat Naqsyabandiyah Rejoso, terkait pengakuan kewalian Kiai Khalil.³²⁶

Namun, sikap kritis KH. Hasyim Asy'ari tidak berarti ia menolak tasawuf sepenuhnya. Dalam epilog *Sirâj al-Thâlibîn*, karya Ihsan Muhammad Dahlan Jampes, KH. Hasyim Asy'ari menegaskan bahwa tasawuf adalah inti ilmu agama yang berfungsi untuk membersihkan hati dan mendekatkan seorang Muslim kepada Tuhannya.³²⁷ Dalam kitab *al-Durar al-Muntathirah*, KH. Hasyim Asy'ari menjelaskan bahwa tarekat yang bertentangan dengan Al-Qur'an dan hadis adalah tarekat yang menyimpang.³²⁸ Ia menekankan bahwa tarekat yang benar harus sesuai dengan tuntunan Nabi Muhammad dan memenuhi beberapa syarat, yaitu:

- 1) Qasd Shahîh (Niat Baik): Mengikuti tarekat harus dilandasi niat ikhlas untuk beribadah, bukan untuk mencari keuntungan duniawi atau karamah.
- 2) Shidq Sharîh (Kepercayaan Penuh): Murid harus memiliki keyakinan penuh bahwa mursyidnya mampu membimbingnya menuju kedekatan dengan Allah.
- 3) Adâb Mardhiyah (Tatakrama yang Diridhai): Anggota tarekat harus bersikap rendah hati, welas asih, dan tidak egois.
- 4) Ahwâl Zakîyah (Perilaku Baik): Perilaku dan ucapan harus selaras dengan ajaran Nabi Muhammad.
- 5) Hifz al-Hurmah (Menjaga Kehormatan): Menghormati mursyid baik semasa hidup maupun setelah wafat.
- 6) Husn al-Khidmah (Pelayanan yang Baik): Berkhidmat kepada mursyid dan umat Islam sebagai bentuk pengabdian kepada Allah.
- 7) Raf' u al-Himmah (Meluhurkan Kemauan): Tarekat bukan tempat untuk mengejar dunia, tetapi sarana untuk mencapai ma'rifat kepada Allah.
- 8) Nufudh al-'Azimah (Ketekunan Niat): Konsisten dalam menjaga niat untuk tetap teguh di jalan tarekat demi memperoleh ma'rifat.³²⁹

Dalam *Tamyiz Al-Haq Min Al-Bathil*, KH. Hasyim Asy'ari menulis wasiat yang didasarkan pada respons terhadap pernyataan Kyai Sukowangi Rebah dari Kandungan Pare, Kediri, yang bertindak atas nama Tuan Guru Gembongan Blitar. Pernyataan tersebut disampaikan melalui dua santri,

³²⁶ Wahid, *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*, h. 168.

³²⁷ Ihsan Muhammad Dahlan, *Siraj Al-Thalibin: Syarh Minhaj Al-'Abidin Ilâ Jannat Rabb Al-'Alamîn Al-Ghazali, Jilid II* (Bairut: Dâr al-Fikr, n.d.), h. 543.

³²⁸ Hasyim Asy'ari, *Taburan Permata Yang Indah, Terj. Moh. Tolchah Mansoer* (Kudus: Menara, n.d.), h. 8.

³²⁹ Asy'ari, h. 20.

Muhammad Yusuf dan Muhammad Makin, yang dikirim oleh KH. Hasyim untuk mengamati praktik tarekat yang dinilai menyimpang oleh Sukowangi. KH. Hasyim kemudian merumuskan dua belas poin kesesatan dalam praktik tarekat yang dianggapnya tidak sesuai dengan syariat Islam.

- 1) Iman itu terletak di awal (permulaan)
- 2) Shalat itu cukup dengan takbir saja, tidak butuh kepada sesuatu yang lain.
- 3) Jika mengerjakan sesuatu, tidak boleh menyebut lillahi taala, namun diperbolehkan dengan menyebut "karena Allah".
- 4) Tuan guru tersebut mengaku mendapatkan wahyu dari Allah.
- 5) Orang shalat tidak boleh mengeraskan bacaan Al-Fatihah.
- 6) Dzikir itu melihat bawahnya susu dengan jarak dua jari.
- 7) Lafadz la itu letaknya di bawah pusar.
- 8) Lafadz ilaha itu letaknya di susu kanan.
- 9) Lafadz. illa itu letaknya di pundak kanan.
- 10) Lafadz Allah itu letaknya di susu kanan dengan jarak dua jari.
- 11) Zat Allah itu berada di pusar.
- 12) Melihat sesuatu yang diharamkan oleh syari'at. Jika hatinya mengingat Allah, tidak berdosa.³³⁰

Menurut Syaikh Hasyim, dua belas pernyataan yang disampaikan oleh Kyai Sukowangi dianggap menyimpang (munkarat) dari ketentuan syariat Islam yang telah ditetapkan oleh Allah bagi setiap Muslim. Syaikh Hasyim memperingatkan kaum Muslimin agar tidak terpedaya oleh ucapan-ucapan yang batil, keyakinan yang sesat, dan pernyataan-pernyataan yang diharamkan. Ia menegaskan, *"Wahai saudara-saudara Muslim awam, jangan sampai tertipu dengan ucapan batil, perkataan yang haram, dan keyakinan yang rusak. Saya tidak bermaksud merendahkan Tuan Guru tersebut."* Untuk memperkuat pernyataannya, Syaikh Hasyim mengutip sebuah hadis Nabi Muhammad SAW:

"Apabila muncul suatu bid'ah dan seorang ulama mendiamkannya, maka baginya laknat dari Allah, malaikat, dan seluruh umat manusia."

Selain itu, ia juga mengutip hadis lainnya yang menyatakan, *"Barangsiapa menghidupkan sunnah yang telah mati setelah aku, maka ia akan menjadi temanku di surga."*³³¹

Dalam menyikapi pernyataan Kyai Sukowangi tersebut, Syaikh Hasyim terlebih dahulu menjelaskan dasar hukum syariat yang harus diperhatikan. Ia menegaskan bahwa hukum syariat terbagi menjadi lima

³³⁰ Muhammad Hasyim Asy'ari, *Tamyiz Al-Haq Min Al-Bathil* (Surabaya: Driyakarya, 1940), h. 2-3.

³³¹ Asy'ari, h. 4.

kategori: wajib, sunnah, haram, makruh, dan mubah. Tidak diperbolehkan menetapkan sesuatu tanpa dasar hukum yang jelas, dan segala sesuatu yang tidak memiliki landasan hukum tidak bisa dianggap sah. Lebih lanjut, Syaikh Hasyim menyebutkan bahwa sumber-sumber hukum syariat Islam adalah Al-Qur'an, As-Sunnah, ijma', qiyas, dan istishhab. Ia mengingatkan para pengikutnya bahwa pernyataan Kyai Sukowangi tidak memiliki dasar hukum (dalil) yang jelas, bahkan bertentangan dengan dalil-dalil syariat yang telah ditetapkan.³³² Kemudian, Syaikh Hasyim menjelaskan lebih lanjut tentang dua belas pernyataan Kyai Sukowangi tersebut secara rinci, poin per poin, untuk menunjukkan penyimpangan-penyimpangan yang terjadi.

1) Wasiat 1

Menurut Syaikh Hasyim, pernyataan pertama dianggap sebagai kesalahan dalam memahami QS. Al-Hujurât ayat 14 yang berbunyi: *“Orang-orang Arab Badui berkata: ‘Kami telah beriman.’ Katakanlah (kepada mereka): ‘Kalian belum beriman, tetapi katakanlah, ‘Kami telah ber-Islam,’ karena iman belum masuk ke dalam hati kalian.”* Syaikh Hasyim juga mengutip hadis Nabi SAW: *“Sesungguhnya iman itu diciptakan di dalam hati kalian sebagaimana pakaian diciptakan. Maka mintalah kepada Allah untuk memperbarui iman di dalam hati kalian.”*

Menurut Syaikh Hasyim, ayat dan hadis tersebut jelas menunjukkan bahwa iman itu tempatnya di hati, bukan hanya sekadar pernyataan lisan.³³³

2) Wasiat 2

Syaikh Hasyim menilai wasiat kedua sebagai kesalahan dalam memahami QS. Al-Hajj ayat 77 yang berbunyi: *“Wahai orang-orang yang beriman, rukuklah dan sujudlah kalian,”* serta hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari tentang tata cara shalat yang benar. Menurut Syaikh Hasyim, seluruh rukun shalat yang berjumlah empat belas wajib dilakukan secara lengkap. Jika ada satu rukun yang ditinggalkan, maka shalat dianggap tidak sah. Jika ada orang yang berkeyakinan seperti pernyataan dalam wasiat kedua, maka ia dianggap telah murtad, karena menyimpang dari ajaran Islam.³³⁴

3) Wasiat 3:

Menurut Syaikh Hasyim, pernyataan ketiga dianggap sebagai kesalahan dalam memahami QS. Al-Zumar ayat 3: *“Kecuali orang-orang yang ikhlas dalam beragama,”* serta QS. Al-Bayyinah ayat 5:

³³² Asy'ari, h. 4-5.

³³³ Asy'ari, h. 5.

³³⁴ Asy'ari, h. 5-6.

“Dan mereka tidak diperintah kecuali untuk beribadah kepada Allah dengan ikhlas dan semata-mata untuk Allah.” Ia juga mengutip hadis Rasulullah SAW tentang larangan sifat dengki, khianat, dan dendam. Dalam hadis lain, Rasulullah memberikan nasihat kepada Siti Aisyah r.a. tentang kesungguhan dalam beribadah meskipun dosa-dosanya telah diampuni. Menurut Syaikh Hasyim, ayat dan hadis tersebut sudah cukup jelas menunjukkan pentingnya beribadah dengan ikhlas dan menjaga persaudaraan sesama Muslim.³³⁵

4) Wasiat 4:

Syaikh Hasyim menganggap wasiat keempat dapat merusak akidah Islam dan menyebabkan kemurtadan. Ia mengutip keterangan dari kitab *Anwar* karya Syaikh Yusuf Al-Ardzabil yang menyebutkan bahwa seseorang yang mengaku mendapatkan wahyu atau merasakan kenikmatan surga, meskipun tidak mengaku sebagai nabi, maka ia tetap dianggap kafir. Keterangan serupa juga terdapat dalam kitab *Syifa* karya Qadhi Iyadh. Menurut Syaikh Hasyim, orang yang mengaku mendapat wahyu telah keluar dari Islam.

5) Wasiat 5, 6, 7, 8, 9, dan 10:

Menurut Syaikh Hasyim, pernyataan-pernyataan tersebut tidak memiliki dasar hukum (dalil) yang jelas. Ia menganggapnya sebagai ucapan orang-orang ahli bid'ah dan sesat. Oleh karena itu, pernyataan-pernyataan tersebut tidak layak untuk didengarkan, apalagi diterima.³³⁶

6) Wasiat 11 dan 12:

Syaikh Hasyim menilai wasiat kesebelas dan kedua belas serupa dengan wasiat keempat yang dianggap sebagai bentuk kemurtadan. Ia kembali menekankan keterangan dalam kitab *Anwar* bahwa orang yang menyatakan sesuatu yang menyesatkan umat akan dianggap kafir. Ia memperingatkan bahwa siapapun yang memiliki keyakinan seperti yang disebutkan dalam wasiat 4, 11, dan 12, maka statusnya adalah murtad. Jika ia tidak bertobat dan kembali kepada Islam, maka pernikahannya dianggap batal, sembelihannya haram, shalat dan puasanya tidak sah, serta jika meninggal dunia, ia tidak boleh dishalatkan dan tidak boleh dikuburkan di pemakaman Muslim.³³⁷

Di akhir wasiatnya, Syaikh Hasyim memberikan sejumlah penekanan penting terkait praktik-praktik tarekat yang dianggapnya menyimpang dari ajaran syariat Islam. Beberapa poin utama dari wasiat tersebut adalah:

³³⁵ Asy'ari, h. 6-7.

³³⁶ Asy'ari, h. 7.

³³⁷ Asy'ari, h. 7-8.

- 1) Hati-Hati terhadap Guru Palsu:
Syaikh Hasyim mengingatkan kaum Muslimin untuk menjauhi orang-orang yang mengaku sebagai guru tarekat, khalifah, atau wali, tetapi sebenarnya tidak memahami ilmu dasar Islam, seperti hukum wudhu, mandi, dan najis. Mereka juga tidak menjaga aturan syariat. Syaikh Hasyim menyarankan untuk menjauhi orang-orang semacam itu sebagaimana menjauhi seekor harimau yang berbahaya.
- 2) Jangan Tertipu oleh Karomah Palsu:
Menurut Syaikh Hasyim, ulama telah menyatakan bahwa Allah tidak akan menjadikan orang bodoh sebagai wali. Jika seseorang mengklaim dirinya sebagai wali, tetapi ia melanggar syariat, maka itu adalah tanda bahwa ia bukan wali Allah, melainkan pengikut setan. Bahkan jika ia menunjukkan kemampuan luar biasa, seperti berjalan di atas air atau terbang di udara, tetapi tindakannya bertentangan dengan syariat, maka ia hanya sedang menyesatkan orang-orang bodoh. Orang seperti itu dianggap sebagai perampok iman hamba-hamba Allah dan musuh bagi para kekasih Allah yang sejati.
- 3) Peringatan Terhadap Pemimpin Menyesatkan:
Syaikh Hasyim mengutip sebuah hadis Nabi SAW yang menyatakan bahwa ancaman terbesar bukanlah Dajjal yang sesungguhnya, tetapi para pemimpin yang menyesatkan. Mereka ini adalah orang-orang yang memberikan fatwa tanpa ilmu pengetahuan yang benar, sehingga menyesatkan umat.
- 4) Menjauhi Orang-Orang Sesat:
Syaikh Hasyim kembali menegaskan agar kaum Muslimin menjauhi orang-orang yang melakukan perbuatan-perbuatan yang menyimpang dari syariat. Dengan meninggalkan mereka, seseorang akan selamat dari kesesatan dan kerusakan. Ia juga mengutip firman Allah, *“Berbuat baiklah dan jangan mengikuti jalan orang-orang yang berbuat kerusakan.”*
- 5) Mengikuti Ulama Salaf yang Shalih:
Syaikh Hasyim mengajak umat Islam untuk mengikuti jejak ulama yang beramal sesuai dengan ilmu yang dimilikinya, terutama para ulama salaf yang saleh. Ia mengutip ayat Al-Qur’an yang berbunyi, *“Ikutilah jalan orang-orang yang kembali kepada-Ku. Kemudian hanya kepada-Ku kalian akan kembali dan akan Kuceritakan apa saja yang telah kalian kerjakan.”*
- 6) Penutup Wasiat:
Di akhir wasiatnya, Syaikh Hasyim menekankan agar nasihat-nasihat tersebut disampaikan dengan penuh kasih sayang dan kebijaksanaan. Ia berharap agar pesan-pesan ini diterima dengan baik demi menjaga umat dari praktik-praktik yang menyimpang dari syariat.

Dengan wasiat ini, Syaikh Hasyim berusaha menjaga kemurnian ajaran Islam dan mengingatkan umat agar berhati-hati terhadap guru-guru tarekat palsu yang menyesatkan³³⁸

³³⁸ Khuluq, *Fajar Kebangunan Ulama (Biografi KH Hasyim Asy'ari)*, h. 53-54.

BAB V : PENUTUP

A. Kesimpulan

KH. Hasyim Asy'ari, seorang tokoh penting dalam sejarah Islam di Indonesia, dikenal memiliki jaringan keilmuan (sanad) yang luas, termasuk dalam bidang tasawuf. Sanad keilmuannya berasal dari para guru besar baik dari Nusantara maupun Timur Tengah. Perjalanan intelektualnya dimulai sejak usia 15 tahun dengan belajar di berbagai pesantren seperti Wonokoyo, Langitan, Trenggilis, Kademangan (Madura), hingga ke Makkah. Berdasarkan kesaksian cucunya, Gus Fahmi Amrullah Hadzik,³³⁹ dan sumber literatur lainnya, ada empat guru utama tasawuf KH. Hasyim Asy'ari diantaranya Syaikhona Kholil Bangkalan, Syaikh Mahfudz al-Tarmasi, Syaikh Nawawi al-Bantani, dan Syaikh 'Abd al-Shakur Surabaya. KH. Hasyim Asy'ari memiliki sanad keilmuan tasawuf yang kuat dan bersambung kepada para ulama besar, baik dari tanah air maupun dari Timur Tengah. Meskipun tidak secara formal berbai'at dalam tarekat, pendekatan tasawufnya berakar dari ajaran moderat, berbasis syariat, dan menjauhi sikap berlebihan dalam beragama. Keempat guru tersebut berperan besar dalam membentuk fondasi spiritual dan intelektual KH. Hasyim yang kemudian menjadi landasan utama dalam gerakan Nahdlatul Ulama.

KH. Hasyim Asy'ari mengembangkan tasawuf Sunni moderat sebagai respons terhadap maraknya aliran tasawuf sesat, praktik kebatinan, dan pengaruh kristenisasi yang didukung pemerintah kolonial. Ia berusaha meluruskan ajaran tasawuf dengan membedakan mana yang benar dan mana yang menyimpang. Pemikirannya dipengaruhi oleh dua tokoh besar, Al-Ghazali dan Al-Junaid Al-Baghdadi, yang mengkritik tasawuf ekstrem seperti konsep *wihdat al-wujud*, *fana*, dan *hulul* yang diajarkan Abu Yazid Al-Bustami dan Al-Hallaj. KH. Hasyim mengikuti tasawuf yang menekankan pada cinta (*mahabbah*) dan *ma'rifah* (pengetahuan) kepada Tuhan, dengan tetap menjaga jarak antara manusia dan Tuhan. Tasawuf Sunni ini menyebar luas di Indonesia melalui Wali Songo dan pesantren, menjadi bagian dari arus utama pemikiran Islam di kalangan Nahdlatul Ulama. KH. Hasyim menyatukan tarekat, mazhab Syafi'i, dan teologi Asy'ariyah sebagai kerangka menjaga kemurnian Islam. Ia juga menegaskan pentingnya menjaga tasawuf dari penyimpangan dengan kembali ke ajaran salaf.

Dalam kitab *Risalah Fi Al-Tasawwuf*, KH. Hasyim menjelaskan empat elemen utama dalam tasawuf diantaranya *Ma'rifat* ialah Keyakinan hati

³³⁹ Fahmi Alaudin, "Wawancara Gus Fahmi Hadzik" (Jombang, n.d.).

tentang keesaan dan kesempurnaan sifat-sifat Allah. Syariat ialah Pemahaman dan pelaksanaan hukum Islam secara lahiriah. Tarekat ialah Menjalankan syariat dengan ketekunan, menjauhi hal syubhat, dan menjaga diri dari dosa kecil sekalipun. Hakikat ialah Pandangan batin yang hanya melihat Allah semata sebagai Sang Pencipta segala sesuatu. Menurut beliau, syariat dan hakikat tidak boleh dipisahkan keduanya saling melengkapi. Tanpa hakikat, syariat menjadi kosong; tanpa syariat, hakikat menjadi sesat. KH. Hasyim juga tidak memahami tarekat sebagai praktik ritual semata (seperti baiat dan wirid), melainkan sebagai jalan keilmuan dasar untuk mencapai kedekatan dengan Allah. Ia lebih menekankan pendekatan pembelajaran dasar melalui kitab-kitab seperti Sullam, Safinah, dan Bidayah, sebagai tahapan awal dalam menempuh jalan spiritual.

Riyadah merupakan latihan spiritual untuk membersihkan jiwa dari sifat-sifat buruk dan menanamkan sifat-sifat terpuji. Dalam tasawuf, riyadah dilakukan melalui mujahadah (kesungguhan), zikir, tafakkur, dan latihan-latihan spiritual lainnya. KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai ulama yang konsisten menjalankan riyadah dalam kehidupannya. Beliau menganjurkan bacaan wirid seperti istighfar, shalawat, surah Yasin, Al-Ikhlash, dan Al-Mu'awwidzatain untuk perlindungan dan kedekatan dengan Allah. Praktik ini mirip dengan ajaran tarekat Syadziliyah yang mungkin beliau amalkan melalui gurunya, Syaikh Mahfud Termas. Tarekat dalam konteks tasawuf adalah jalan spiritual yang ditempuh oleh seorang salik (pejalan ruhani) untuk mendekati diri kepada Allah, disebut juga dengan suluk. Tarekat melibatkan amalan zikir dan wirid yang diwariskan secara turun-temurun (silsilah) dari guru ke guru hingga Nabi Muhammad SAW. Tarekat dapat bermakna metode pendidikan akhlak, organisasi sufistik, serta komunitas spiritual yang berlandaskan ajaran tertentu. Para tokoh seperti M. Amin Syukur, L. Massignon, Abdul Halim Mahmud, dan Aziz Masyhur menegaskan bahwa tarekat mencakup aspek batiniah, ritual, dan struktural.

Islamisasi di Indonesia berkembang pesat seiring dengan dominasi pemikiran tasawuf. Ajaran sufi seperti dari Ibn Arabi dan al-Ghazali berpengaruh besar pada ulama Nusantara, terutama mereka yang tergabung dalam berbagai tarekat. Bukti awalnya terlihat pada masa Kesultanan Aceh abad ke-16 dan 17, dengan tokoh-tokoh seperti Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, Abd Rauf Singkel, dan Nuruddin al-Raniri yang mengajarkan tarekat Qadiriyyah dan Syattariyyah. Aceh saat itu menjadi pusat pendidikan Islam dan tasawuf. Menurut Aziz Masyhuri, tarekat mu'tabarah (terpercaya) di Indonesia berjumlah lebih dari 40, salah satu di antaranya ialah Qadiriyyah, Naqsyabandiyah, Rifa'iyah, Syattariyyah,

Khalwatiyah, Sammaniyah, dan Tijaniyah. Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah pertama kali diperkenalkan di Indonesia oleh Syaikh Ahmad Khatib Sambas pada pertengahan abad ke-19. Beliau merupakan ulama asal Kalimantan yang bermukim di Mekkah, dikenal sebagai mursyid dari dua tarekat: Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah.

Setelah wafatnya, tarekat ini dipimpin oleh tiga khalifah utama ialah Abdul Karim (Banten), Syaikh Thalbah (Cirebon), dan Syaikh Ahmad Hasbullah (Madura). Sekitar tahun 1970, muncul empat pusat besar tarekat ini di Jawa: Rejoso (Jombang), Mranggen, Suryalaya, dan Pangentongan. Di Jombang, tarekat berkembang melalui Pesantren Darul Ulum Rejoso, didirikan oleh KH. Tamim. Menantunya, KH. Muhammad Khalil, menerima bai'at dari Syaikh Ahmad Hasbullah dan menjadi khalifah tarekat. Setelahnya, kepemimpinan berpindah ke KH. Ramli Tamim, yang awalnya skeptis terhadap tarekat namun kemudian menjadi penyebar utama. KH. Usman al-Ishaqi, murid KH. Ramli, menjadi tokoh penting di Surabaya dan mendirikan pesantren sendiri. Kepemimpinan dilanjutkan oleh KH. Musta'in Ramli, namun terjadi konflik internal akibat keterlibatannya dalam politik (dukungannya terhadap Golkar tahun 1977). Dukungan KH. Musta'in terhadap Golkar menyebabkan perpecahan dalam tubuh tarekat. Sejumlah khalifah berpindah bai'at ke KH. Muslikh dari Mranggen, dan muncullah kelompok tarekat baru di Cukir, dipimpin oleh KH. Adlan Aly. KH. Adlan awalnya pengamal tarekat Rejoso, kemudian menerima ijazah mursyid dari KH. Muslikh. Terdapat dua pandangan tentang perpecahan ini: Pandangan pertama ialah masalah sanad tarekat (sanad KH. Musta'in dianggap terputus karena menghapus nama KH. Usman al-Ishaqi). Pandangan kedua ialah faktor politik (masuknya KH. Musta'in ke Golkar menjadi pemicu utama).

Aktivitas tarekat Cukir semula di Pesantren Tebuireng, lalu pindah ke Masjid Cukir karena Tebuireng tak mendukung gerakan tarekat. Di era 1980-an, tarekat berkembang pesat di Jawa Timur melalui dua jalur: Jalur KH. Muslikh Mranggen → KH. Adlan Aly → KH. Makki Ma'sum Jalur KH. Ramli Tamim → KH. Musta'in Ramli → KH. Ahmad Dimiyati Ramli Saat ini, kepemimpinan tarekat di Rejoso dipegang oleh KH. Ahmad Dimiyati Ramli, dengan pengaruh sanad dari KH. Ma'sum Ja'far Porong, salah satu khalifah KH. Ramli Tamim. KH. Hasyim Asy'ari dikenal memiliki keterkaitan dengan beberapa tarekat, seperti Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, Syaziliyyah, serta bentuk pendidikan tarekat seperti ta'lim wa ta'allum. Beliau mulai mengenal tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah saat berhaji ke Mekkah tahun 1892 dan berguru kepada Syaikh Mahfudz at-Tarmasi, yang merupakan penerus sanad tarekat dari Syaikh Nawawi al-Bantani dan Syaikh Ahmad Khatib Sambas. Meskipun memiliki hubungan

dengan tarekat, KH. Hasyim Asy'ari menjaga keseimbangan antara tasawuf dan syariat, serta menolak praktik sufistik yang menyimpang dari ajaran Islam. Ia bahkan melarang praktik tarekat yang bisa mengganggu proses pendidikan di pesantrennya dan mengkritik bentuk pemuliaan berlebihan terhadap tokoh tarekat tertentu, seperti yang dilakukan terhadap Kiai Khalil Bangkalan.

Terkait keikutsertaannya dalam tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, terdapat perbedaan pendapat. Beberapa murid, seperti KH. Zubaidi Mushlih dan Kiai Kholil Sokopuro, menyebut KH. Hasyim tidak pernah secara resmi melakukan baiat tarekat. Ia lebih memilih jalur pengajaran ilmu agama sebagai bentuk pengamalan spiritual. Sebuah nasihat dari gurunya, Kiai Mahfudz, menyebut bahwa menyebarkan ilmu-ilmu agama seperti Shahih Bukhari-Muslim sudah merupakan jalan tarekat tersendiri. KH. Hasyim Asy'ari dikenal sebagai tokoh tasawuf yang rasional dan moderat. Ia menekankan bahwa menjadi seorang sufi, terlebih lagi seorang mursyid (guru spiritual), membutuhkan syarat yang ketat dan tanggung jawab besar. Ia menolak segala bentuk pengkultusan terhadap mursyid, karena bagi beliau mursyid tetaplah manusia biasa yang tidak layak dipuja secara berlebihan. KH. Hasyim juga melarang keluarganya mengadakan peringatan haul (wafat) dirinya, sebagai bentuk penolakan terhadap praktik penghormatan yang melampaui batas. Sikap ini mencerminkan komitmennya dalam menjaga kemurnian ajaran Islam dan mencegah penyimpangan dalam praktik tasawuf.

Beliau mengkritik tiga hal utama: tarekat, konsep kewalian, dan peringatan haul. Ia menekankan bahwa tasawuf harus tetap selaras dengan prinsip-prinsip syari'at, dan tidak hanya menjadi budaya yang lepas dari esensi Islam. KH. Hasyim menyoroti penyimpangan dalam praktik tarekat di Jombang, terutama soal otoritas berlebihan yang diberikan kepada mursyid, yang bisa menyebabkan pengkultusan. Dalam kitab *al-Durar al-Muntatsirah fi Masa'il al-Tis'a 'Asharah*, beliau mengecam keras mursyid yang diberi kekuasaan berlebihan dan diperlakukan seperti pemimpin yang menyesatkan. Ia juga menolak klaim kewalian yang tidak sesuai dengan syari'at, baik yang datang dari pengikut maupun dari mursyid itu sendiri. Menurutnya, klaim seperti itu adalah kebohongan yang bertentangan dengan ajaran Islam sejati. Dalam kitab *al-Durar al-Muntatsirah*, KH. Hasyim Asy'ari menolak keras klaim kewalian dalam praktik tarekat, baik yang datang dari mursyid sendiri maupun dari murid-muridnya.

KH. Hasyim juga menegaskan bahwa mursyid harus bertanggung jawab menjaga ajaran tarekat tetap sesuai dengan syariat, dengan syarat memiliki ilmu tauhid yang kuat, pemahaman syariat yang dalam, dan

akhlak serta ibadah yang istiqamah. Keseluruhan ajaran KH. Hasyim ini menunjukkan upayanya menjaga kemurnian tasawuf agar tetap berpijak pada syariat Islam dan terhindar dari penyimpangan. Pesantren Gedang di Jombang, tempat kelahiran KH. Hasyim Asy'ari, dikenal sebagai pusat Tarekat Naqsyabandiyah terbesar di Jawa Timur. Salah satu tokoh sentralnya adalah Kiai Usman, guru tarekat yang berpengaruh pada abad ke-19. Asy'ari, santri cerdas dari Demak, menikah dengan putri Kiai Usman dan menjadi ayah dari Muhammad Hasyim (KH. Hasyim Asy'ari). Meski berasal dari lingkungan tarekat, KH. Hasyim Asy'ari bersikap kritis terhadap praktik tarekat yang menyimpang, termasuk perdebatan dengan Kiai Khalil dari Rejoso. Ia menekankan bahwa tasawuf adalah inti agama, tapi harus sesuai syariat. Dalam kitab *al-Durar al-Muntathirah*, ia menetapkan delapan syarat tarekat yang benar, seperti niat ikhlas, adab, perilaku baik, serta tidak mengejar dunia. KH. Hasyim mengutip hadis tentang bahaya *bid'ah* dan pentingnya menghidupkan sunnah, serta menegaskan bahwa syariat adalah fondasi utama, dan segala amalan harus berdasar dalil yang sah dari Al-Qur'an, Sunnah, *ijma'*, *qiyas*, dan *istishhab*.

B. Saran

Sebagai penutup dari penelitian ini, berdasarkan kajian yang telah peneliti lakukan mengenai Genealogi Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari: Studi Analisis Historis, peneliti ingin menyampaikan beberapa saran sebagai berikut:

1. Bagi para peneliti selanjutnya yang tertarik mengkaji Genealogi Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari, disarankan untuk melakukan penelitian lanjutan dengan pendekatan yang lebih mendalam. Hal ini disebabkan keterbatasan peneliti dalam memperoleh sumber-sumber primer yang relevan terkhusus dari segi sanad keilmuan tasawuf KH. Hasyim Asy'ari, sehingga hasil penelitian ini masih belum mencapai tingkat kesempurnaan yang diharapkan.
2. Bagi akademisi yang menaruh perhatian pada kajian ulama Nusantara, diharapkan dapat mengangkat figur KH. Hasyim Asy'ari sebagai objek kajian utama. Hingga saat ini, sosok beliau masih belum mendapatkan perhatian yang memadai terkhusus dari segi Pemikiran Tasawufnya, padahal perannya sebagai Sufi bagi banyak ulama di Nusantara sangatlah berpengaruh.
3. Saran lain untuk peneliti dalam mengkaji pembahasan ini ialah sangat pentingnya aspek sanad dalam tradisi keilmuan Islam, khususnya dalam tasawuf, disarankan agar penelitian selanjutnya lebih menekankan pelacakan sanad keilmuan tasawuf KH. Hasyim Asy'ari

secara lebih rinci. Hal ini mencakup siapa saja guru-guru tasawuf beliau, jalur sanad yang menghubungkannya dengan tokoh-tokoh tarekat terdahulu, serta otoritas keilmuan spiritual yang diperoleh melalui jalur tersebut. Disarankan agar penelitian ke depan membandingkan sanad tasawuf KH. Hasyim Asy'ari dengan ulama sezaman yang juga dikenal dalam dunia tasawuf, seperti Syaikh Ahmad Khatib Sambas atau KH. Kholil Bangkalan. Perbandingan ini penting untuk memetakan corak tasawuf yang beliau anut serta memperjelas posisi beliau dalam jaringan tarekat di Nusantara.

Akhir kata, peneliti mengucapkan puji syukur ke hadirat Allah SWT atas rahmat dan karunia-Nya sehingga penyusunan skripsi ini dapat diselesaikan dengan baik. Peneliti, Sliman, menyampaikan terima kasih yang sebesar-besarnya. Semoga karya ini memberikan manfaat bagi peneliti, para pembaca, masyarakat luas, serta menjadi referensi berharga bagi pihak yang hendak mengkaji topik serupa di masa mendatang. Aamiin Ya Rabbal 'Alamin.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Aun, Fasal Badr. *At-Tashawuf Al-Islami Ath-Thariq Wa Ar-Rijal*. Kairo: Makatab Sa’id Ra’fat, 1983.
- A. Aziz Masyhuri. *Ensiklopedi 22 Aliaran Tarekat Dalam Tasawuf*. Surabaya: IMTIYAZ, 2011.
- Abbas, Sirajuddin. *Ulama Syafi’i Dan Kitab-Kitabnya Dari Abad Keabad*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2011.
- Abbas, Sirojuddin. *Sejarah Dan Keagungan Mazhab Syafi’i*. Jakarta: Pustaka Tarbiyah Baru, 2010.
- Abdullah, Hawash. *Perkembangan Ilmu Tasawuf Dan Tokoh-Tokohnya Di Nusantara*. Surabaya: Al-ikhlas, 1980.
- Abdullah, Taufik. *Islam Dan Masyarakat: Pantulan Sejarah Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 1987.
- . *Sejarah Dan Masyarakat*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1987.
- Abdurrahman Wahid. *K. H. Bisri Syansuri: Pecinta Fiqh Sepanjang Hayat, Dalam Humaidy Abdussamy Dan Ridwan Fakla AS (Ed.), Biografi 5 Rais ‘Am Nahdlatul Ulama*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995.
- Adnan, Basit. *Kemelut Di NU: Antara Kyai Dan Politisi, Dan Khuluq. Fajar Kebangunan Ulama*. Solo: CV, Mayasari, 1982.
- Afifuddin. “Pendekatan Sufistik Dalam Sistem Pendidikan Islam Di Perguruan Tinggi Studi Fenomenologis Program Pencerahan Kalbu Di Pesantren Mahasiswa UMI Dar Al-Mukhlisin Labbakkang Pangkep.” *INFERENSI, Jurnal Penelitian Sosial Keagamaan* 76 11, no. 1 (2017): 75–96.
- Aizid, Ustadz Rizem. *Biografi Ulama Nusantara*. Yogyakarta: Diva Press, 2016.
- Akhir, Noor Syahidah Mohamad. *Pengaruh Syekh Muhammad Nafis Al-Banjari Di Kalimantan Selatan Berhubung Ilmu Tasawuf, Prosiding Nadwah Ulama Nusantara (NUN) IV: Ulama Pemacu Transformasi Negara*. Malaysia: UKM, n.d.
- Al_Ghazali, Imam. *Al Munqidz Min Adl-Dlala Wa Ma’a Kimiya As-Sa’adah Wa Al-Qawa’id Al-‘Asyrah Wa Al-Adab Fi Ad-Din*. Beirut: al-Maktabat asy-Sya’biyyah, n.d.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naguib. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*.

- Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970.
- Al-Dimyathi, Sayyid Abu Bakar Syatha. *Nafaḥat Al-Rahman*. Beirut: Dar al-Fikr, 1991.
- Al-Hamari, Yaqt. *Mujam Al-Buldan*. Bairut: Dar Shadir, 971.
- Al-Makassari, Syekh Yusuf. *Al-Futuhat Al-Ilahiyyah*. Jakarta: Perpustakaan Nasional, n.d.
- Al-Makki, Abi al-Faidl Muhammad Yasin bin Isa al-Fadani. *Kifayatu Al-Mustafid Lima Ala Min Al-Asanidi*. Bairut: Dār al-Basyāir al-Islāmiyyah, 2008.
- Al-Mubarak, Muh. Shofi, and Sudarno Shobron. “Dakwah Dan Jihad Dalam Islam: Studi Atas Pemikiran K.H.M. Hasyim Asy’ari.” *PROFETIKA: Jurnal Studi Islam* 16, no. 2 (2015): 136–43.
- Al-Tusi, Abu Nasr. *Al-Luma’*. Kairo: Maktabat al-Tawfiqīyah, 2009.
- Alaudin, Fahmi. “Wawancara Gus Fahmi Hadzik.” Jombang, n.d.
- Ali, Yunasril. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Pedoman Ilmu jaya, 1987.
- Amin, Fuad. *Syaikhona Khalil Bangkalan Penentu Berdirinya NU*. Surabaya: Khalista, 2012.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2012.
- . *Sayyid Ulama Hijaz: Biografi Syaikh Nawawi Al-Bantani*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2009.
- Anam, Choirul. *Pertumbuhan Dan Perkembangan Nahdlatul Ulama*. Sala: Jatayu, 1985.
- Aqib, Kharisudin. *(Al Hikmah) Memahami Teosofi Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah*. Surabaya: Dunia Ilmu, 1997.
- Arifin, Imron. *Kepemimpinan Kiai*. Malang: Kalimashada, 1993.
- Arifin, Miftah. *Wujudiyah Di Jawa*. Jember: Pena Salsabila, 2011.
- Asy’ari. *Ad-Dururul Muntatsiroh Fil Masa’ilit Tis’a ‘Asyaroh*. Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2008.
- . *At-Tibyan Fi an-Nahyi ‘an Maqathaat Al-Arham Wa Al-Aqarib Wa Al-Akhwan*. Jombang: Pustaka Warisan Islam, 2008.
- Asy’ari, Hasyim. *Risalah Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama’ah, Irsyd Al-Sāri Fi Jam’i Musannafāt Al-Syikh Hasyim Ays’ari*. Jombang: Maktabah al-

- Turast al-Islami, 2007.
- . *Taburan Permata Yang Indah, Terj. Moh. Tolchah Mansoer*. Kudus: Menara, n.d.
- Asy'ari, Muhammad Hasyim. *Manuskrip Syarḥ Al-Ḥikam Ibn 'Athāillāh Al-Sakandarī*, n.d.
- Asy'ari, Muhammad Hasyim. *Tamyiz Al-Haq Min Al-Bathil*. Surabaya: Driyakarya, 1940.
- Asy'ari, Syaikh Muhammad Hasyim. *Risalah Jami'ah Al-Maqashid, Irsyd Al-Sari Fi Jam'i Musannafat Al-Syikh Hasyim Ays'ari*, n.d.
- At-Taftarani. *Madkhal*, n.d.
- Ath-Thusi, Abu Nast al-Sarraj. (*Selanjutnya Disebut Al-Sarraj*). *Al-Luma*. Mesir: Dar al-Kutub Al-Hadisah, n.d.
- Atjeh., Abu Bakar. *Pengantar Sejarah Sufi & Tasawuf*. Solo: Ramadhani, 1984.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1998.
- Bakhri, Mokh. Syaiful. *Syaichona Cholil Bangkalan: Riwayat Hidup Dan Karya Tulis*. Cet. I., Cipta Pustaka, 2008.
- Bizawie, Zainul Milal. *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad Dan Jejaring Ulama-Santri (1830–1945)*. Yogyakarta: Pustaka Compass, 2016.
- Bruinessen. *Kitab Kuning, 214. Lihat Juga Ajid Thohir, Gerakan Politik Kaum Tarekat*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2002.
- Bruinessen, Martien Van. *Kitab Kuning, Pesantren Dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah Di Buena*. Bandung: Mizan, 1996.
- Bruinessen, Martin Van. *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis Dan Sosiologi*. Translated by Penerbit Mizan. Bandung, 1992.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia: Survei Historis, Geografis Dan Sosiologis*. Bandung: Penerbit Mizan, 1992.
- . *Tarekat Naqsyabandiyah Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1993.

- Burhani, Ahmad Najib. *Tarekat Tanpa Tarekat: Jalan Baru Menuju Sufi*. Jakarta: Pt Serambi Ilmu Semesta, 2002.
- Crowley, Una. *Ensiklopedia Internasional Geografi Manusia Silsilah*. Irlandia: Universitas Nasional Irlandia, n.d.
- Dahlan, Ihsan Muhammad. *Siraj Al-Thalibin: Syarh Minhaj Al-'Abidin Ilâ Jannat Rabb Al- 'Alamîn Al-Ghazali, Jilid II*. Bairut: Dâr al-Fikr, n.d.
- Dahlan Tamrin, Tasawuf Irfani. *Tutup Nasut Buka Lahut (Malang: 2010)E*. Malang: UIN-Maliki Press, 2010.
- Daudy, Ahmad. *Syaikh Nurrudin Ar-Raniri: Sejarah, Karya, Dan Sanggahan Terhadap Wujudiyah Di Aceh*. Aceh: Bulan Bintang, 1983.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren, Studi Tentang Panadangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3SES, 1986.
- Dkk, Sri Mulyani. *Mengenal Dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah Di Indonesia*. Jakarta: Prenada Media, 2005.
- Dr. H. Syamsun Ni'am, M.Ag. *Wasiat Tarekat Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.
- Dr.H. Syamsun Ni'am, M. Ag. *Tasawuf Studies*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014.
- Effendy, Fachry Ali & Bahtiar. *Merambah Jalan Baru Islam: Rekonstruksi Pemikiran Islam Indonesia Masa Orde Baru*. Bandung: Mizan, 1986.
- Erns, Carl.W. *Ajaran Dan Amaliah Tasawuf, Terj. Arif Anwar Dkk*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Erwin Mahrus, Suriadi, Nopi Purwanti. "Kontribusi Syekh Ahmad Khatib Sambas (1803-1875) Dalam Menanamkan Nilai Pendidikan Cinta Tanah Air Dan Bela Negara Kepada Murid-Muridnya Di Nusantara." *Jurnal Alwatzikhoebillah: Kajian Islam, Pendidikan, Ekonomi, Humaniora* Vol.8, no. N0.2 (n.d.): hal. 249-262.
- Fadriati. *Pemikiran Tokoh Pendidikan Islam (Klasik Dan Kontemporer)*. Batusangkar: IAIN Batusangkar, 2016.
- Fairuz, A.W.munawwir dan Muhammad. *Kamus Al-Munawwir Indonesi-Arab Terlengkap*. Edited by Pustaka Progresif. Surabaya, 2007.
- Faruq, Umar. *Risalah Qusyairiyah Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*. Edited by A. Ma'ruf Asrori. Jakarta: Pustaka Amani, 2007.

- Fathurrozy. *Konsep Genealogi Michel Foucault Dan Implikasinya Terhadap Pemikiran Islam Di Indonesia*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2012.
- Firdaus. "Meretas Jejak Sufisme Di Nusantara." *Al-Adyan* 13, no. 2 (2018): 303–37.
- Firdaus, Anang. *Biografi KH. Adlan Ali: Karomah Sang Wali*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2014.
- . *Kiai Sufi: Pecinta Al-Quran Dan Nabi Yang Patut Diteladani, Biografi KH. Adlan Ali*. Jombang: Pustaka Tebuireng, 2022.
- Firdaus, Mohamad Anang. *Kiai Sufi: Biografi KH. Zubaidi Mushlih Jombang*. Yogyakarta: Lkis, 2018.
- Foucault, Michael. *Wacana, Kuasa/ Pengetahuan*. Terj. Yudi Santosa. Yogyakarta: Bentang, 2002.
- Foucault, Michel. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Pantheon Books, 1977.
- . *Nietzsche, Genealogy, History, "Essential Works of Foucault 1954-1984*. Edited by New Press. New York, 1998.
- . *Nietzsche, Genealogy, History In Language, Counter-Memory, Practice*. Donald Bou. Cornell University Press, 1977.
- . *Sejarah Seksualitas: Seks Dan Kekuasaan*. Penj. Rahayu S. Hidayat. Jakarta: Gramedia, 1997.
- Gary Gutting, Foucault. *A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Ghofur, Saiful Amin. *Profil Para Mufasir Al-Qur'an*. Yogyakarta: Pustaka Insan Madani, 2008.
- Hadi, Abdul. *KH. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: Diva Press, 2018.
- Hadzik, M. Ishom. *Mengenal KH. Hasyim Asy'ari Dan Pondok Pesatren Tebuireng*. Jombang: TNP, 2019.
- Haeri, Fadhlalla. *Jenjang-Jenjang Sufisme*. Terj. Ibnu Burdah Dan Shohifullah. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000.
- Haidar. *Nahdlatul Ulama*, n.d.
- Hakam, Abdullah. "K.H Hasyim Asy'ari Dan Urgensi Riyadah Dalam Tasawuf Akhlaqi." *Teosofi* Volume 4, no. Nomor 1 (n.d.).

- . “KH. Hasyim Asy’ari Dan Urgensi Riyadah Dalam Tasawuf Akhlaqi.” *Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam* 4, no. No.1 (2014).
- Hakiki, Kiki Muhamad. “Tasawuf Wujūdiyyat: Tinjauan Ulang Polemik Penyesatan Hamzah Fansūrī Oleh Shaykh Nūr Al-Dīn Al-Ranīrī.” *Theologia* Volume.29, no. No.1 (2018).
- Hamid, Abu. *Syekh Yusuf Seorang Ulama, Sufi Dan Pejuang*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 1994.
- Hardiyanta, Petrus Sunu. *Emanuel Subangun. Disiplin Tubuh-Bengkel Individu*. Yogyakarta: LkiS, n.d.
- Humam, Abdul Wadud Kasyful. *Satu Tuhan Seribu Jalan*. Yogyakarta: Forum, 2013.
- Humam, Abdul Wadud Kasyul. *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, Dan Gerakan Tarekat Di Indonesia*. Yogyakarta: Forum, 2013.
- Idries Shah, The Sufis. *The Sufis, Introduction by Robert Graves*. Edition I. New York: A Division of Random House, 1971.
- Ishom, Hadzir. *K.H. Hasyim Asy’ari Figur Ulama Dan Pejuang Sejati*, n.d.
- Iskandar, Salman. *55 Tokoh Muslim Indonesia Paling Berpengaruh*. Solo: Tinta Madina, 2011.
- Jalil, Abdul. “Nilai-Nilai Pendidikan Kesehatan Mental Dalam Qiyamullail.” Institut Agama Islam Negeri Walisongo Semarang, 2008.
- Johns, A.H. *Muslim Mystic and Historical Writing*. Terj. Taufik Abdullah. Jakarta, 1974.
- K. Ali. *A Study of Islamic History*. India: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 1980.
- Karyadi, Fathurrochman. *Beragama Yang Baik Dan Benar Menurut Hadratus Syeikh, Diterjemahkan Dari Empat Karya KH. M. Hasyim Asy’ari Berbahasa Jawa*. Jombang. Pustaka Tebuireng, 1431.
- . “Guru Tasawuf KH.M. Hasyim Asy’ari Di Makkah: Menyelisik Catatan C. Snouck Hurgronje Tentang Syekh ’Abd Al-Shakur Surabaya.” *Tebuireng Journal Of Islamic Studies And Society* 1, no. 2 (2021): 193–204.
- Khasanah, Uswatun. “Genealogi Pemikiran Pendidikan KH. Hasyim Asy’ari.” Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2016.
- Khatibah. “Penelitian Kepustakaan.” *Jurnal Iqra’* 5, no. 1 (2011).

- Khuluq, Lathiful. *Fajar Kebangunan Ulama (Biografi KH Hasyim Asy'ari)*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- . *Fajar Kebangunan Ulama Biografi K.H. Hasyim Asy'ari*. Yogyakarta: LKiS, 2000.
- Kiki, Rakhmad Zailani. *Genealogi Intelektual Ulama Betawi*. Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2011.
- Kuntowijoyo. *Pengantar Ilmu Sejarah*. Jogjakarta: Yayasan Bintang Jaya, 1995.
- Lathiful Khuluq, Rijal Mumazziq Z, and Ali Usman Hamzah Sahal. *Ikhtisar Biografi Hadratussyaikh KH. M. Hasyim Asy'ari 1871-1947*. Jakarta Pusat: LTN NU Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, 2023.
- Latief, Yudi. *Intelegensia Muslim Dan Kuasa*. Jakarta: Democracy Project, 2012.
- Mahmūd, Abd al-Halīm. *Qadīyah Fī Al-Tasawwuf*. Kairo: Maktabah al-Qāhirah, n.d.
- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramain Ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Masyhuri, Aziz. *99 Kiai Pondok Pesantren Nusantara; Riwayat, Perjuangan, Dan Doa*. Yogyakarta: Kutub, 2006.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keulamaan, Dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, 2010.
- . *Hadratussyaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan, Dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Mohammad, Herry. *Tokoh-Tokoh Islam Yang Berpengaruh Abad 20*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2017.
- Mujamil. *NU Liberal: Dari Tradisionalisme Ahlussunnah Ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2006.
- Nasr, Sayyed Hossein. *Living Sufism*. London: Paperbacks, 1980.
- Ni'am, Syamsun. *Cinta Rahi Perparktif Rabi'ah Al-Adawiyah Dan*

- Jalaluddin Rumi*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.
- Nicholson, R.A. *Fī Al-Tasawwuf Al-Islāmī Wa Tārīkhih*, Terj. Abū Al-*Alā Al-Afīfī* (Kairo: 1969),. Kairo: Lajnat al-Ta‘līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1969.
- Nietzsche, Friedrich. *Genealogi Moral*, Terj. Pipit Maizier. Yogyakarta: Jalasutra, 2001.
- Nuonline_id. “Pelantikan Dan Rakernas Idarah Aliyah Jatman Di Pondok Pesantren An-Nawawi.” Purworejo, 2025.
- Pranowo, Yogie. “Genealogi Moral Menurut Foucault Dan Nietzsche : Beberapa Catatan.” *MELINTAS* 33, no. 1 (2017): 52–69.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Edition II. London: The University of Chicago Press, Ltd, 1979.
- . *Revival and Reform in Islam*. In *Cambridge History of Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- Rahman, Saifur. *Surat Kepada Anjing Hitam: Biografi Dan Karomah Kiai Kholil Bangkalan*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.
- Ri’san Rusli. *Tasawuf Dan Tarekat: Studi Pemikiran Dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Ridwan, Kafrawi. *Ensiklopedi Islam*. Vol. Volume.IV. Jakarta: PT. Ictiar Baru Van Hoeve, 1993.
- Rifa’i, Muhammad. *KH.Hasyim Asy’ari, Biografi Singkat 1871- 1947*. Yogyakarta: Lkis, 2009.
- Rusdiarti, Suma Riella. *Struktur Dan Sifatnya Dalam Pemikiran Michel Foucault*. Depok: Universitas Indonesia, 2008.
- Rusli, Ri’san. *Tasawuf Dan Tarekat: Studi Pemikiran Dan Pengalaman Sufi*. Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Sanusi, M. *Kebiasaan-Kebiasaan Inspiratif K.H. Ahmad Dahlan Dan K.H. Hasyim Asy’ari*. Yogyakarta: Diva Press, 2013.
- Sara, Mills. *Michel Foucault*. London-New York: Routledge, 2005.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Terj. Supardi Djoko Darmono Dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

- Shabir, Muslich. "Corak Pemikiran Tasawuf Kyai Saleh Darat Semarang Kajian Atas Kitab Minhaj Al-Atqiya'." *Internatioal Journal Ihya' 'ulum Al-Din* vol 19, no. no 1 (2017).
- Shadiqin, Sehat Ihsan. *Tasawuf Aceh*. Bandung: Banda Aceh, 2008.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: "Islam Pertama" Dan Pengaruhnya Hingga Kini Di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Shihab, Muhammad Asad. *Hadiratus Syekh Muhammad Hasyim Aryari: Perintis Kemerdekaan Indonesia, Terj, KH. A. Musthafa Bisri*. Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1994.
- Sidharta, Arief. *Pengantar Logika*. Bandung: PT Refika Aditama, 2010.
- Sluga, Hans. *Foucault's Encounter With Heidegger and Nietzsche,* " Dalam Gary Gutting (Ed.), *The Cambridge Companion to Foucault*. New York: Press, 2006.
- Soewarno, Moh. Hari. *Syekh Siti Jenar*. Surabaya: Antar Surya Jaya, n.d.
- Solihin, M. *Sejarah Dan Pemikiran Tasawuf Di Indonesia*. Bandung: Pustaka Seria, 2001.
- Solomon, Robert C. *Nietzsche 'Ad Hominem': Perspectivism, Personality and 'Ressentiment'* " Dalam Bernd Magnus & Kathleen M. Higgins (Eds.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*. Cambridge: Cambridge University, 1996.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Tentang Islam Di Indonesia Abad Ke-19*. Jakarta: Bulan Bintang, 1984.
- Suade. "Pemikiran Harun Nasution Tentang Mistisisme Dalam Islam." Makasar, 2011.
- Sudrajat, Muhammad Rijal Fadli; Ajat. "Keislaman Dan Kebangsaan: Telaah Pemikiran KH. Hasyim Asy'ari." *Khazanah: Jurnal Studi Islam Dan Humaniora* 18, no. 1 (2020): 109–30.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2019.
- Sujuthi, Mahmud. *Politik Tarekat Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah Jombang*. Jogjakarta: Galang Press, 2001.
- Sunardi, St. *Nietzsche*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Suprpto, H.M. Bibit. *Ensiklopedi Ulama Nusantara, Riwayat Hidup, Karya*

- Dan Sejarah Perjuangan 157 Ulama Nusantara*. Jakarta: Gelegar Media Indonesia, 2009.
- Syamsu Nahar, Dkk. *Gugusan Ide-Ide Pendidikan Islam KH. Hasyim Asy'ari*. Indramayu: Penerbit Adab, 2020.
- Syarif, M. "Pemikiran Abu Bakar Bin Al-Markhum Muhammad Syato' Tentang Karakter Dalam Kitab Kifayatul Atqiya' Wa Minhaju Asfiya'." *Intelektual Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 10, no. No. 2 (n.d.).
- Thoyyib, haji lalu ibrahim m. *Thariqat Qadariyah Dan Naqsaandiyah*. Kitab, 1999.
- Tim Penyusun, Sabilus Salikin. *Ensiklopedi Thariqah/Tashawwuf*. Pasuruan: Pondok Pesantren Ngalah, 2012.
- Usman, Hasan. *Metode Penelitian Sejarah*. Yogyakarta: Ar Ruzz Media, 2007.
- Wahi, Shalahuddin, Iskandar Ahza. *100 Tokoh Islam Paling Berpengaruh Di Indonesia*. Jakarta: PT Intimedia Cipta Nusantara, 2003.
- Wahid, Abdurahman. *KH. Bisri Syansuri: Pecinta Fiqh Sepanjang Hayat Dalam Humaidy Dan Ridwan Falka AS (Ed.), Biografi 5 Rais 'Am NU*. Yogyakarta: LTN-NU dan Pustaka Pelajar, 1995.
- Wahid, Abdurrahman. *Kiai Nyentrik Membela Pemerintah*. Yogyakarta: Lkis, 1997.
- Wibowo, Setyo. *Gaya Filsafat Nietzsche*. Yogyakarta: Galang Press, 2004.
- Wieringa, Edwin. "The Mystical of Haji Ahmad Mutamakin." *Dalam Studia Blamika* Volume.5, no. No.1 (1998).
- Yamin, Moh. *Sejarah Nasional Indonesia*. Jakarta, 1960.
- Zarkazi. "Adab Pernikahan Menurut Syaikhona Kholil Bangkalan Dalam Kitab Al-Silah Fi Bayani Al-Nikah." IAIN MADURA, 2020.
- Zoenuri Siroj, Dkk. *Adabul Alim Wal Muta'allim*. Jombang: CV Megah Jaya, 2006.
- Zuhairini. *Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1994.
- Zuhri, Achmad Muhibbin. *Pemikiran KH.M.Hasyim Asy'ari Tentang Ahl Al-Sunnah Wa Al-Jama'ah*. Surabaya: Khalista, 2010.
- Zulfikar, Eko. "Khazanah Tasawuf Nusantara Dalam Pemikiran Syekh Nawawi Al-Bantani." *Spiritualita* 4, no. no.1 (2020).

LAMPIRAN

Lampiran Pertama: Daftar Riwayat Hidup Peneliti/Penulis



Fahmi Alaudin atau akrab di sapa kang Fahmi, lahir di Bandung, 28 Oktober 1999. Penulis merupakan anak pertama dari bapak Aef Saefudin dan Siti Nuraeni. Menempuh pendidikan di MI YPAI Rahayu Bandung tahun 2006-2012, Sekolah Menengah Pertama Plus YPI Al-Islamiyyah tahun 2012-2015, Madrasah Aliyah Darul Ma'arif Rahayu Bandung 2015-2018, kemudian melanjutkan pendidikan S1 di Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati Bandung Prodi Tasawuf dan Psikoterapi (2018-2022). Di tahun 2023 kembali melanjutkan pendidikan S2 di Universitas Nahdatul Ulama Indonesia Jakarta melalui program beasiswa santri berprestasi (PBSB) yang dinaungi oleh kemenag dengan bekerjasama dengan LPDP. Penulis juga aktif dalam organisasi CSSMora yang merupakan organisasi S1 mahasiswa PBSB dari tahun 2018-2022. Selain itu penulis juga aktif dalam organisasi Moragister PT Unusia sebagai ketua PT pada Tahun 2023-2024 yang juga merupakan organisasi S2 PBSB.

Lampiran Kedua: Turnitin

Genealogi Pemikiran Sufisme Kh. Hasyim Asy'ari : Studi Analisis Historis

ORIGINALITY REPORT

15% SIMILARITY INDEX	15% INTERNET SOURCES	2% PUBLICATIONS	0% STUDENT PAPERS
--------------------------------	--------------------------------	---------------------------	-----------------------------

PRIMARY SOURCES

1	repo.iain-tulungagung.ac.id Internet Source	5%
2	ejournal.radenintan.ac.id Internet Source	2%
3	digilib.uinsby.ac.id Internet Source	2%
4	digilib.uin-suka.ac.id Internet Source	1%
5	repository.iainkudus.ac.id Internet Source	1%
6	journal.unpar.ac.id Internet Source	1%
7	media.neliti.com Internet Source	1%
8	repository.uinsu.ac.id Internet Source	1%
9	core.ac.uk Internet Source	1%
10	adoc.pub Internet Source	1%
11	www.anasudani.net Internet Source	1%

Exclude quotes On
Exclude bibliography On

Exclude matches < 1%



LEBAR BIMBINGAN TESIS

Nama : Fahmi Alaudin
NIM : 2301010008
Program Studi : Magister Sejarah Peradaban Islam
Fakultas : Fakultas Islam Nusantara
Judul Tesis : Genealogi Pemikiran Sufisme KH. Hasyim Asy'ari: Studi Analisis Historis

Pembimbing : Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag

No	Hari/Tanggal	Materi Bimbingan	Catatan Pembimbing	TTD Pembimbing
1.	Kamis,13 Februari 2025	Bab 2 Kerangka Teori	Lebih Spesifikasi dan detail terhadap teori Genealogi Foucault dan Nietzsche	
2.	Minggu,16 Februari 2025	Bab 2 dan Bab 3 Gambaran objek Penelitian	Memberikan bahan yang relate sama tesis, terkhusus yang menjelaskan analisis genealogi yang di praktekkan Foucault dalam bukunya Discipline and punish	
3.	Kamis,20 Februari 2025	Bab 4 (Isi dan Pembahasan)	Tolong cari kitab Ad-Durar dan Risalah Fi Tashawwuf di Tebuireng dan sekaligus menanyakan ke beberapa narasumber disana yang berkaitan dengan isi pembahasan bab 4	
4.	Sabtu, 8 Maret 2025	Bab 2 dan 3 bagian teori sufisme	Menambahkan materi bagian teori sufisme sejarah pertumbuhan dan perkembangan tasawuf didunia dan Nusantara	
5.	Sabtu, 31 Mei 2025	Bab 4 (isi dan pembahasan)	Secara umum sudah oke. Tinggal dirapikan kepenulisannya dan ada penambahan sedikit di beberapa point Bab 4	

Catatan Tambahan

di perbaiki judul dan penulisan masalah

.....

.....

.....

Tanggal Selesai Bimbingan: *2 Juni 2025*

**Mengetahui,
Ketua Program Studi**



Dr. Ahmad Su'adi, MA.Hum

Pembimbing



Dr. Moh. Yusni Amru Ghozali, M.Ag