

**TAREKAT UNTUK ORANG AWAM: KIAI MUSLIH  
MRANGGEN DAN KITAB-KITABNYA TENTANG TASAWUF**



Oleh :

**Moh. Salapudin**

**NIM: 20200011064**

**TESIS**

**Diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk Memenuhi**

**Salah Satu Syarat Guna Memperoleh Gelar**

***Master of Arts (M.A.)***

**YOGYAKARTA**

**2022**



KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA  
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto Telp. (0274) 519709 Fax. (0274) 557978 Yogyakarta 55281

PENGESAHAN TUGAS AKHIR

Nomor : B-741/Un.02/DPPs/PP.00.9/08/2022

Tugas Akhir dengan judul : TAREKAT UNTUK ORANG AWAM: KIAI MUSLIH MRANGGEN DAN KITAB-KITABNYA TENTANG TASAWUF

yang dipersiapkan dan disusun oleh:

Nama : MOH. SALAPUDIN, S.H.I  
Nomor Induk Mahasiswa : 20200011064  
Telah diujikan pada : Rabu, 24 Agustus 2022  
Nilai ujian Tugas Akhir : A-

dinyatakan telah diterima oleh Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

TIM UJIAN TUGAS AKHIR



Ketua Sidang/Penguji I

Dr. Subi Nur Isnaini  
SIGNED

Valid ID: 630c2902a0f09



Penguji II

Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.  
SIGNED

Valid ID: 630c1da7f328b



Penguji III

Dr. Ja'far Assagaf, M.A.  
SIGNED

Valid ID: 630c276f94420



Yogyakarta, 24 Agustus 2022  
UIN Sunan Kalijaga  
Direktur Pascasarjana

Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M.Ag.  
SIGNED

Valid ID: 630c5a30288cb

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh. Salapudin, S.H.I

NIM : 20200011064

Jenjang : Magister (S.2)

Prodi : Interdisciplinary Islamic Studies

Konsentrasi : Islam Nusantara

Menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Yogyakarta, 18 Agustus 2022

Saya yang menyatakan,



Moh. Salapudin, S.H.I

NIM: 20200011064

## PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Moh. Salapudin, S.H.I  
NIM : 20200011064  
Jenjang : Magister (S.2)  
Fakultas : Pascasarjana  
Prodi : Interdisciplinary Islamic Studies  
Konsentrasi : Islam Nusantara

Menyatakan bahwa naskah tesis ini secara keseluruhan benar-benar bebas dari plagiasi. Jika di kemudian hari terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai ketentuan hukum yang berlaku.

Yogyakarta, 18 Agustus 2022

Saya yang menyatakan,



Moh. Salapudin, S.H.I

NIM: 20200011064

## NOTA DINAS PEMBIMBING

Kepada Yth.,  
Direktur Pascasarjana  
UIN Sunan Kalijaga  
Yogyakarta

Assalamu'alaikum *wr. wb*

Setelah melakukan bimbingan, arahan, dan koreksi terhadap penulisan tesis yang berjudul:  
**TAREKAT UNTUK ORANG AWAM: KIAI MUSLIH MRANGGEN DAN KITAB-KITABNYA TENTANG TASAWUF**


Yang ditulis oleh:

Nama : Moh. Salapudin, S.H.I  
NIM : 20200011064  
Jenjang : Magister (S.2)  
Prodi : Interdisciplinary Islamic Studies  
Konsentrasi : Islam Nusantara

Saya berpendapat bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga untuk diujikan dalam rangka memperoleh gelar Master of Arts (M.A).

*Wassalamu'alaikum wr. wb*

Yogyakarta, 18 Agustus 2022



Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.

## PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

### IJMES TRANSLITERATION SYSTEM FOR ARABIC, PERSIAN, AND TURKISH

#### C O N S O N A N T S

A = Arabic, P = Persian, OT = Ottoman Turkish, MT = Modern Turkish

	A	P	OT	MT		A	P	OT	MT		A	P	OT	MT
ك	—	—	—	—	ز	z	z	z	z	ك	k	k or g	k or ñ	k or n
ب	b	b	b	b or p	ژ	—	zh	j	j				or y	or y
پ	—	p	p	p	س	s	s	s	s				or ğ	or ğ
ت	t	t	t	t	ش	sh	sh	ş	ş	گ	—	g	g	g
ث	th	s	s	s	ص	ş	ş	ş	s	ل	l	l	l	l
ج	j	j	c	c	ض	ḍ	ḍ	ž	z	م	m	m	m	m
چ	—	ch	ç	ç	ط	t	t	t	t	ن	n	n	n	n
ح	ḥ	ḥ	ḥ	h	ظ	ẓ	ẓ	ẓ	z	ه	h	h	h <sup>1</sup>	h <sup>1</sup>
خ	kh	kh	h	h	ع	‘	‘	‘	—	و	w	v or u	v	v
د	d	d	d	d	غ	gh	gh	g or ğ	g or ğ	ي	y	y	y	y
ذ	dh	z	z	z	ف	f	f	f	f	ة	a <sup>2</sup>			
ر	r	r	r	r	ق	q	q	k	k	ال	3			

<sup>1</sup> When h is not final. <sup>2</sup> In construct state; at. <sup>3</sup> For the article, al- and -l-.

#### V o w e L S

	ARABIC AND PERSIAN	OTTOMAN AND MODERN TURKISH
<i>Long</i>   or	ا ā و ū ي ī	ā ū ī
		words of Arabic and Persian origin only
<i>Doubled</i>	ئِئِ ؤؤ	iyy (final form ī) iy (final form ī) uww (final form ū) uvv
<i>Diphthongs</i>	اَو au or aw اَي ai or ay	ev ey
<i>Short</i>	ا a و u ي i	a or e u or ü / o or ö ı or i

For Ottoman Turkish, authors may either transliterate or use the modern Turkish orthography.

## ABSTRAK

Kelompok reformis puritan antitarekat sering kali menuduh ajaran dan amaliah tarekat sebagai sesuatu yang bidah, tidak memiliki dasar dalam Islam, dan bahkan menjadi sumber kemunduran umat Islam. Ajaran sufisme yang mewujud dalam tarekat-tarekat juga kerap dinilai hanya bisa diakses oleh sekelompok elit agama, karena memberikan prasyarat yang rumit, mulai dari aspek penyucian jiwa, zikir, hingga makrifat. Kiai Muslih Mranggen, melalui karya-karyanya: *'Umdat as-Sālik fi Khairi al-Masālik*, *al-Futūhat ar-Rabbaniyyāt*, *an-Nur al-Burhani fi Tarjamati al-Lujain ad-Dany fi Zikri Nubẓatin min Manaqibi as-Syaikh Abdi al-Qadir al-Jilany*, dan *Risalah Tuntunan Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* menjawab tuduhan-tuduhan kelompok reformis puritan antitarekat sekaligus merumuskan ajaran tarekat yang ia orientasikan untuk masyarakat awam.

Menggunakan metode *library research* dengan penelusuran dokumen atas karya-karya Kiai Muslih Mranggen di atas, penelitian ini berupaya menganalisis mengapa dan bagaimana ia menuliskan amaliah-amaliah tarekat lengkap dengan argumentasinya, dan bagaimana ia merumuskan ajaran tarekatnya yang ia orientasikan kepada masyarakat awam. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Kiai Muslih Mranggen menulis amaliah tarekat dan argumentasinya untuk secara eksternal untuk merespons tuduhan kaum reformis puritan antitarekat sedangkan secara internal sebagai penguat bagi pengikutnya, khususnya berkaitan dengan *rabiṭah*, pembacaan manakib Syekh Abdul Qodir Jilani, dan tawasul. Ia memperkuat argumentasi amaliah tarekat tersebut teks-teks yang bersumber dari Alquran, hadis, dan perkataan ulama. Ia merumuskan ajaran tarekatnya untuk masyarakat awam dengan mengutamakan aspek zikir, ketimbang penyucian jiwa dan makrifat. Kiai Muslih melakukan pemudahan (*taysir*) dengan menjadikan zikir sebagai alat penyucian jiwa, melalui pelenyapan nafsu-nafsu yang buruk dan internalisasi nafsu-nafsu yang baik melalui penghayatan secara mendalam di bagian-bagian tubuh tertentu. Ia mendorong masyarakat awam untuk masuk ke dalam tarekat, tanpa memandang kemampuan syariatnya, agar mereka terbiasa berzikir.

Kata kunci: tarekat, Kiai Muslih Mranggen, Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, zikir

## KATA PENGANTAR

Segala puji hanyalah bagi Allah yang telah mengajarkan manusia apa-apa yang tidak manusia ketahui. Pengetahuan yang manusia miliki hanyalah karena Allah kehendaki manusia itu memilikinya, dan Allah tidak memberikan ilmu kepada manusia kecuali hanya sedikit. Shalawat serta salam senantiasa penulis sanjungkan kepada Nabi Muhammad Saw, sebaik-baik manusia. Sungguh menjadi umat Nabi Muhammad adalah salah satu hal yang sangat penulis syukuri. Oleh sebab itu, semoga penulis, juga pembaca tulisan ini, kelak diaku sebagai umat Nabi Muhammad Saw.

Setelah bersyukur dan membaca shalawat, penulis ingin mengatakan bahwa sosok yang ditulis dalam tesis ini adalah orang luar biasa yang semakin penulis mengenalnya, semakin penulis kagum dibuatnya. Beliau, Kiai Muslih Abdurrahman, adalah ayah dari guru penulis yang sangat penulis hormati, yaitu Kiai Muhammad Hanif Muslih, ketika penulis belajar di Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak. Kiai Muslih Abdurrahman, meskipun penulis tidak pernah melihat secara langsung, berdasarkan kesaksian orang-orang yang menjumpainya, adalah seorang ulama yang kepadanya layak sebuah hadis dinisbatkan, yakni: ulama adalah pewaris para Nabi.

Sikap Kiai Muslih penuh dengan keteladanan, pemikiran-pemikirannya dilandasi dengan ketulusan kepada Allah dan Rasulullah. Maka, dalam tesis yang berjudul, **“Tarekat untuk Orang Awam: Kiai Muslih Mranggen dan Kitab-Kitabnya tentang Tasawuf”**, ini, apabila ada kekeliruan, bukanlah berasal dari pribadi Kiai Muslih, melainkan dari penulis. Mengikuti sebuah ungkapan bahwa ketika nama orang saleh disebut akan turun rahmat, penulis berharap, dengan disebutnya nama Kiai Muslih, yang penulis tidak meragukan sama sekali bahwa beliau adalah orang saleh, rahmat Allah juga turun.

Dalam kata pengantar ini, penulis ingin menyebut beberapa pihak yang kepadanya wajib penulis sampaikan terima kasih:



1. Keluarga besar Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak, khususnya Allah yarham KH. Muhammad Hanif Muslih, guru penulis ketika di Pesantren Futuhiyyah yang telah wafat pada Desember 2020. Kepada siapa pun yang membaca, penulis mohon untuk menghadiahkan al-Fatihah untuk beliau. Beliau mengajarkan banyak hal, termasuk membuka mata penulis untuk mengkaji sosok Kiai Muslih Abdurrahman.
2. Ibu Durmi dan Bapak Tahmari (alm.), orangtua penulis yang doa-doanya tidak pernah putus sehingga penulis sering mendapat keberuntungan. Juga kepada Mas Parikhin (alm) beserta istri, Mas Amirin Soleh beserta istri, Mba Nur Aini beserta suami, serta keponakan-keponakan penulis: M. Athoillah Zangky, Billy Izyan Alex, M. Fadli Habibi, Hilma Habibah Ramadani, Ayyas Najwa, Itmamul Huda, dan Alisa Qatrun Nada.
3. Istri tercinta, Nur Ashlihah Mansur, yang telah mendukung dan memberi semangat selama penulis mengerjakan tesis ini. Juga Ayah Mansur dan Ibu Eviyana, mertua penulis yang mendoakan dan memberi dukungan terbaiknya, dan adik-adik ipar penulis: Kholil, Irsyad, dan Azizah.
4. Terima kasih yang tak kalah pentingnya penulis sampaikan kepada Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A yang telah membimbing dan memberi masukan tesis ini.
5. Dr. Ita Rodiah, M. Hum, selaku dosen pembimbing akademik selama kuliah di UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
6. Dr. Nina Mariani Noor, M.A, selaku ketua prodi Interdisciplinary Islamic Studies, Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
7. Prof. Dr. H. Abdul Mustaqim, S.Ag., M. Ag, selaku direktur Pasacasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
8. Prof. Phil. Al Makin, M.A, selaku rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta.
9. Seluruh dosen Prodi Interdisciplinary Islamic Studies, khususnya di konsentrasi Islam Nusantara.
10. Teman-teman seperjuangan, khususnya Arif Rosadi, Agil Muhammad, Imam Mahfudin, Abdur Rosid, Nur Istiqomah, dan Sukatriningsih.

## DAFTAR ISI

<b>HALAMAN JUDUL .....</b>	<b>i</b>
<b>HALAMAN RGPI GUCJ CP .....</b>	<b>ik</b>
<b>PERNYATAAN KEASLIAN .....</b>	<b>iik</b>
<b>PERNYATAAN BEBAS PLAGIARISME .....</b>	<b>iv</b>
<b>NOTA DINAS PEMBIMBING .....</b>	<b>v</b>
<b>PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN .....</b>	<b>vi</b>
<b>ABSTRAK .....</b>	<b>vii</b>
<b>KATA PENGANTAR .....</b>	<b>viii</b>
<b>DAFTAR ISI .....</b>	<b>x</b>
<b>BAB I .....</b>	<b>1</b>
<b>PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Rumusan Masalah .....	12
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian .....	12
D. Kajian Pustaka .....	13
E. Kerangka Teori .....	19
F. Metode Penelitian .....	26
G. Sistematika Pembahasan .....	28
<b>BAB II .....</b>	<b>30</b>
<b>TAREKAT DI INDONESIA ABAD KE-20 .....</b>	<b>30</b>
A. Tarekat Berorientasi Syariat .....	31
B. Pengaruh Sufisme Etik al-Ghazali .....	41
C. Tantangan dari Kalangan Muslim Modernis .....	46
D. Konsolidasi Kelompok Sufi: Dari JATM hingga JATMAN .....	54
<b>BAB III .....</b>	<b>64</b>
<b>LATAR HISTORIS DAN INTELEKTUAL KIAI MUSLIH MRANGGEN .....</b>	<b>64</b>

A. Kehidupan Awal Kiai Muslih Mranggen.....	65
B. Perjalanan Pembentukan Intelektual .....	71
C. Jaringan Tarekat Kiai Muslih Mranggen .....	75
D. Karya-Karya Intelektual Kiai Muslih Mranggen .....	81
(1) ‘ <i>Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik</i> .....	83
(2) <i>al Futūhāt al-Rabbaniyyāt fi at-Ṭariqah al-Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah</i> .....	85
(3) <i>an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dikri Nubḍatin min Manaqibi as-Syaikh Abd al-Qadir al-Jilāni</i> .....	87
(4) <i>Risalah Tuntunan Thariqah Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah</i> .....	89
<b>BAB IV .....</b>	<b>93</b>
<b>AJARAN TAREKAT KIAI MUSLIH MRANGGEN .....</b>	<b>93</b>
A. Memperkuat Argumentasi Amaliah-Amaliah Tarekat .....	94
(1) Rabiḥah.....	95
(2) Pembacaan Manakib .....	101
(3) Wasilah .....	105
B. Tarekat untuk Orang Awam: Zikir sebagai Tazkiyatun Nafs .....	110
<b>BAB V.....</b>	<b>125</b>
<b>PENUTUP.....</b>	<b>125</b>
A. Kesimpulan .....	125
B. Saran.....	127
<b>C. Kritik .....</b>	<b>129</b>
<b>DAFTAR PUSTAKA .....</b>	<b>130</b>
<b>BIODATA PENULIS.....</b>	<b>136</b>

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Sufisme<sup>1</sup> adalah unsur penting dalam proses Islamisasi Nusantara,<sup>2</sup> dan kajian mengenai sufisme merupakan bagian tak terpisahkan dari kajian Islam Nusantara. Sepanjang berdiskusi mengenai Islam Nusantara, sufisme adalah tema yang tidak dapat ditinggalkan karena corak keberislaman di Nusantara itu sendiri dari awal sudah sangat sufistik. Sebab itu ketika beberapa sarjana Barat menganggap dekade 1970-an sebagai era kebangkitan Islam Indonesia (*Indonesian Islamic Revival*) hanya dengan justifikasi maraknya pembangunan masjid dan rumah ibadah, naiknya jumlah pengguna jilbab di kalangan Muslimah, meningkatnya penggunaan salam (*islamic greetings*), dan aspek-aspek lahiriah

---

<sup>1</sup> Sufisme atau tasawuf pada dasarnya belum dikenal hingga abad ke-3 Hijriah. Ia pada mulanya adalah gerakan zuhud pada abad ke-1 dan ke-2. Tokoh-tokohnya, antara lain adalah Hasan al-Basri (w. 110 H) dan Rabiah al-Adawiyah (w. 185 H). Kemunculan tasawuf sendiri adalah sebuah antitesis atas berkembangnya Islam yang dinilai terlalu formal dan kaku, terutama setelah pusat pemerintahan Islam berpindah ke Damaskus, Kordoba, dan kemudian Baghdad. Sejak era Umayyah, sistem pemerintahan Islam diubah ke dalam sistem monarki, akibatnya jabatan pemimpin dianggap sebagai sesuatu yang profan sehingga bukan hanya muncul perilaku foya-foya di kalangan istana, melainkan juga timbul kesewenang-wenangan terutama kepada mereka yang dianggap tidak sejalan dengan pemerintah. Konteks sosial politik demikian menjadikan gerakan tasawuf semakin menguat. Lihat Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*, (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), 25. Bandingkan dengan Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCISoD, 2019), 28-29.

<sup>2</sup> Banyak ahli berpendapat bahwa Islam diperkenalkan pertama kali ke Nusantara melalui sufisme. Di antara ahli yang berpendapat demikian adalah Anthony H. Johns dalam artikelnya yang berjudul, "Islamization in Southeast Asia: Relections and Reconsiderations with Special Reference to the Role of Sufism". Lihat Moch. Nur Ichwan, 'Neo-Sufism, Shariatism, and Ulama Politics Abuya Shaykh Amran Waly and the Tauhid-Tasawuf Movement in Aceh' dalam *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto* diedit oleh Kees van Dijk dan Nico J.G. Kaptein, (Leiden University Press, 2016, 222).

(*outer*) Islam lainnya, yang semuanya itu cenderung melupakan aspek batiniah (*inner*) Islam atau sufisme, sarjana lainnya tidak sepenuhnya setuju.<sup>3</sup>

Kebangkitan Islam Indonesia tidak hanya ditandai dengan menguatnya aspek syariat dalam lanskap sosial masyarakat Indonesia, tetapi juga menguatnya aspek sufisme. Buktinya, sebagaimana dinyatakan Julia D Howell<sup>4</sup> dalam artikelnya, “Sufism and Indonesian Islamic Revival”, semakin banyak Muslim Indonesia yang bergabung ke dalam tarekat (*sufi order*)<sup>5</sup>, meluasnya latar belakang anggota tarekat,<sup>6</sup> tumbuh suburnya pondok pesantren,<sup>7</sup> lahirnya majelis-majelis zikir, dan munculnya sufisme gaya baru yang lebih modern.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> Salah satu sarjana yang tidak sepenuhnya setuju dengan pendapat kebanyakan peneliti Barat yang terlalu menitikberatkan kaum syariat dalam mengidentifikasi kebangkitan Islam Indonesia adalah Julia Day Howell. Ia mengutarakan pikiran-pikirannya mengenai sufisme dan kebangkitan Islam Indonesia dalam artikelnya yang berjudul “Sufism and Indonesian Islamic Revival”.

<sup>4</sup> Berkaitan dengan kebangkitan Islam di Indonesia, Julia D Howell menilai para analis Barat terlalu fokus pada kajian mengenai eksoterisme (*outer*) Islam sehingga melupakan kajian yang lain, yakni dimensi esoterisme (*inner*) Islam. Julia tidak membantah bahwa kebangkitan Islam ditandai oleh maraknya pembangunan masjid dan rumah ibadah, banyaknya muslimah mengenakan jilbab, dan lain-lain, akan tetapi ia menegaskan bahwa bersamaan dengan bangkitnya kaum ekstoterisme Islam, bangkit pula kaum esoterisme (sufi). Lihat Julia D Howell, “Sufism and Indonesian Islamic Revival” *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (Agustus 2001) [https://www.jstor.org/stable/2700107?seq=1#metadata\\_info\\_tab\\_contents](https://www.jstor.org/stable/2700107?seq=1#metadata_info_tab_contents) (diakses pada 27 November 2021)

<sup>5</sup> Muslim Abdurrahman yang melakukan studi tentang tarekat Syatariyah di Jawa Timur, misalnya, mencatat keanggotaan tarekat tersebut meningkat dengan sangat signifikan sejak tahun 1966. Demikian pula penelitian yang dilakukan oleh Howell, Subandi, dan Nelson, menggambarkan terjadinya peningkatan anggota tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Suryalaya. Julia D Howell, M.A. Subandi and Peter L. Nelson, “New Faces of Indonesian Sufism: A Demographic Profile of Tarekat Qodiriyyah-Naqsyabandiyah, Pesantren Suryalaya, in the 1990s” *Review of Indonesian and Malaysian Affairs* (December 2001), <https://search.informit.org/doi/abs/10.3316/ielapa.200204982> (diakses pada 27 November 2021).

<sup>6</sup> Bila sebelumnya tarekat selalu diasosiasikan dengan Muslim tradisional, sejak itu sudah tidak lagi. Sebab kalangan Muslim modernis juga banyak yang tergabung ke dalam organisasi tarekat.

<sup>7</sup> Pesantren adalah institusi yang turut melestarikan ajaran sufisme di Indonesia. menurut Zamakhsyarie Dofier ada lima elemen pesantren, yaitu: (1) pondok (2) masjid (3) pengajaran kitab Islam klasik (4) santri (5) kiai. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, (Jakarta: LP3ES, 2011).

<sup>8</sup> Julia Day Howell, “Sufism and Indonesian Islamic Revival”.

Prediksi pesimistis para ilmuwan seperti Clifford Geertz dan Sudjatmoko yang menyatakan bahwa sufisme akan meluntur dari lanskap sosial seiring dengan modernisasi masyarakat Indonesia, dengan demikian, telah terbantahkan.<sup>9</sup> Demikian pula dengan skeptisisme ilmuwan politik Samuel Huntington (1997) dan ahli Timur Tengah Bernard Lewis (2002) mengenai kecakapan unsur tradisi-tradisi Islam dalam merespons modernisasi.<sup>10</sup> Banyak orang merasakan bahwa meski menawarkan kemudahan-kemudahan dan kesejahteraan materi, modernisasi ternyata membuat manusia teralienasi dari dirinya sendiri. Kekosongan yang dirasakan justru pada saat manusia mencapai kemakmuran material, seakan mengajarkan bahwa kebahagiaan sesungguhnya tidak terletak di sana, melainkan di bagian yang lebih bersifat ruhani. Pada saat itulah, kerinduan masyarakat modern akan spiritualitas mulai memuncak, dan salah satu bentuk spiritualitas paling konkret adalah sufisme.<sup>11</sup>

Adapun tanah yang paling subur bagi tumbuh dan berkembangnya ajaran dan praktik sufisme tidak lain dan tidak bukan adalah tarekat. Selain itu juga pesantren, lembaga pendidikan Islam yang oleh Nurcholish Madjid disebut sebagai

---

<sup>9</sup> *ibid*, 703. Lihat pula Clifford Geertz, *The Religion of Java*, (Chicago: The University of Chicago Press, 1960).

<sup>10</sup> Julia Day Howell dan Martin van Bruinessen, *Sufism and the 'Modern' in Islam*, (London: I.B. Taurus, 2007), 4.

<sup>11</sup> Sufisme juga beradaptasi dengan zaman modern, maka populer apa yang disebut dengan tasawuf modern. Buya Hamka menulis buku berjudul *Tasawuf Modern* yang diterbitkan oleh Penerbit Yayasan Nurul Islam pertama kali pada tahun 1939. Buku terus cetak ulang, membuktikan bahwa banyak masyarakat yang tertarik dengan "Tasawuf Modern". Lihat Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981). Sufisme juga mulai menjalar di kalangan Muslim urban, sehingga populer apa yang disebut tasawuf urban atau urban sufism. Baca Buya Hamka menulis buku berjudul *Tasawuf Modern* yang diterbitkan oleh Penerbit Yayasan Nurul Islam pertama kali pada tahun 1939. Buku terus cetak ulang, membuktikan bahwa banyak masyarakat yang tertarik dengan "Tasawuf Modern". Lihat Hamka, *Tasawuf Modern*, (Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981).

lembaga pendidikan Indonesia paling asli (*indigenous*)<sup>12</sup>. Melalui kitab-kitab seperti *Ihya 'Ulūm ad-Dīn* karya Al-Ghazali dan *Al-Hikam* karya Ibnu Athaillah as-Sakandari dan praktik zikir sehari-hari, pesantren, sebagaimana ditemukan Zulkifli, merawat dan menjaga (*maintenance*) keberlangsungan sufisme.<sup>13</sup> Maka tidaklah mengherankan bila tokoh-tokoh sufi kebanyakan adalah seorang pengasuh pesantren dan mursyid tarekat.<sup>14</sup> Salah satu tokoh sufi yang cukup berpengaruh di Indonesia adalah Kiai Muslih Mranggen,<sup>15</sup> tokoh yang akan dikaji dalam tesis

---

<sup>12</sup> Menurut Nurcholish Madjid, seandainya Indonesia tidak mengalami penjajahan, mungkin pertumbuhan sistem pendidikan yang ada akan mengikuti sistem-sistem pesantren. Sehingga yang ada bukan UI, UGM, ITB dan lain-lain, tetapi Universitas Tebu Ireng Universitas Termas, Universitas Krpyak, dan lain-lain. Lihat Nurcholish Madjid, *Bilik-Bilik Pesantren*, (Jakarta: Dian Rakyat, 1997), 17.

<sup>13</sup> Zulkifli meneliti peran pesantren dalam melestarikan ajaran dan tradisi sufisme dengan fokus pada dua pesantren, yakni Pesantren Tebuireng Jombang dan Pesantren Suryalaya. Pesantren pertama tidak mengasosiasikan dirinya secara tegas pada kelompok tarekat tertentu, sedangkan yang terakhir secara tegas mengasosiasikan dirinya pada tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Perbedaan semacam ini membuat Zulkifli berkesimpulan bahwa sufi terbagi menjadi dua macam: sufi yang berafiliasi dengan tarekat dan sufi yang tidak berafiliasi dengan tarekat. Lihat Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*, Tesis, (The Australian National University, 1994).

<sup>14</sup> Zamakhsyari Dhofier mengatakan bahwa pesantren pada mulanya berisi santri dewasa yang memang dikader untuk menjadi anggota tarekat tertentu. Lihat Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai*. Demikian pula, Nurcholish Madjid berpendapat bahwa pesantren adalah kelanjutan dari sistem zawiyah yang merupakan tempat bagi para sufi. Lihat Nurcholish Madjid, "Tasauf dan Pesantren", ed. M Dawam Rahardjo, *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1974), 95-120.

<sup>15</sup> Kiai Muslih Abdurrahman lahir di Mranggen Demak Jawa Tengah pada 1 Januari 1914. Ia dikenal sebagai seorang mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) yang memiliki sejumlah karya di bidang tasawuf, di antaranya: *Umdat as-Sālik fi Khairi al-Masālik*, *Al-Futūhat al-Rabbaniyat*, *Risalah Tuntunan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (2 Jilid)*, *An-Nūr al-Burhany fi Zikri Nubzatin min Manaqibi as-Syaikh Abdil Qadir Jailany (2 Jilid)*. Lihat Agus Fathuddin Yusuf, dkk, *Kiai Muslih Mranggen; Sang Penggerak dan Panutan Sejati* (Semarang: Mimbar Media, 2020). Sri Mulyati memasukkan nama Kiai Muslih Abdurrahman sebagai salah satu sufi terkemuka Nusantara. Lihat Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Prenamedia Group, 2017). Pengasuh Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak ini mendapatkan ijazah kemursyidan TQN dari dua guru, yakni Kiai Abdul Latif Banten dan Kiai Abdurrahman Menur. Baik dari Kiai Abdul Latif maupun Kiai Abdurrahman, silsilah tarekat Kiai Muslih bertemu pada Syekh Abdul Karim. Kiai Abdul Latif adalah khalifah Kiai Asnawi Caringin di mana beliau merupakan khalifah Syekh Abdul Karim. Sedangkan Kiai Abdurrahman Menur adalah khalifah Kiai Ibrahim Brumbung yang beliau sendiri merupakan khalifah Syekh Abdul Karim. Silsilah tarekat Kiai Muslih selengkapnya bisa dilihat dalam Muslih Abdurrahman, *Sulal al-Iqyan* (t.p., t.t) dan *Umdat as-Sālik fi Khairi al-Masālik*, (Purworejo: Syirkah at-Tijarah fi Ma'had Berjan Purworejo, t.t). Menurut catatan "Sejarah Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak", Kiai Muslih memulai pengajian tarekat pada awal 1950-an. Lihat Prie GS, *Sejarah Seabad*

ini.<sup>16</sup> Ia aktif menyuarakan pendapat-pendapatnya mengenai sufisme dan lebih spesifik tarekat, melakukan pembelaan-pembelaan terhadap amaliah-amaliah tarekat, serta mengokohkan bangun argumentasi amaliah-amaliah tersebut dalam karya-karyanya: ‘*Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik, al Futūhāt al-Rabbaniyyāt fi at-Ṭariqah al-Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah, Risalah Tuntunan Thariqah Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyyah, dan an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dikri Nubḍatin min Manaqibi as-Syaikh Abd al-Qadir al-Jilāni*.

Ketika tarekat mendapat pertentangan, khususnya dari kalangan Wahabi dan Muslim modernis, Kiai Muslih merupakan salah satu “juru bicara” kalangan tarekat yang banyak menjawab tuduhan kelompok tersebut.<sup>17</sup> Ia, dalam kitab ‘*Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik* yang merupakan penjelas (*syarh*) kitab *Fath al-‘Arifin* karya Syekh Khatib Sambas (w. 1872), misalnya, mengutip nasihat Syekh Abdul Qodir Jailani yang mengingatkan agar seseorang tidak serta merta menjustifikasi ungkapan-ungkapan para sufi sebagai ungkapan yang sesat,

---

*Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak*, (Demak: Koperasi Pondok Pesantren Futuhiyyah, 2001). Akan tetapi tidak menutup kemungkinan beliau memulainya lebih awal, yakni di pertengahan atau bahkan awal tahun 1940-an, sepeninggal ayahnya pada 1941. Selengkapnya mengenai riwayat hidup Kiai Muslih Mranggen akan penulis bahas dalam bab ketiga.

<sup>16</sup> Martin van Bruinessen mencatat, pada tahun 1970-an terdapat setidaknya empat sufi besar yang berperan penting bagi tumbuh kembangnya sufisme di Indonesia, terutama melalui tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yakni Kiai Tohir Falak, Kiai Shohibulwafa Tajul ‘Arifin (Abah Anom), Kiai Muslih Abdurrahman, dan Kiai Mustain Romly. Keempat sufi tersebut seluruhnya adalah mursyid sekaligus pengasuh pesantren. Kiai Tohir Falak adalah pengasuh Pesantren Pagentongan Bogor, Abah Anom pengasuh Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, Kiai Muslih Abdurrahman pengasuh Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak, dan Kiai Mustain Romly pengasuh Pesantren Darul Ulum Rejoso Peterongan Jombang. Lihat Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 225.

<sup>17</sup> Pada dasarnya sufisme telah lama eksis di Nusantara dan mulanya tidak mendapatkan pertentangan. Namun terutama di awal abad 20, sufisme mendapatkan pertentangan dari kaum Wahhabi dan kaum Islam modernis seperti Muhammadiyah. Mereka menganggap ajaran sufisme sebagai ajaran yang idiot, bahkan lebih dari itu menganggap ajaran sufisme sebagai Islam yang bukan Islam (*Islam which is not Islam*). Lihat Howell, *Sufism and Islamic*, 705-706.



meskipun secara lahiriah ungkapan tersebut seolah bertentangan dengan syariat.<sup>18</sup> Terhadap ungkapan-ungkapan sufi semacam itu, tulis Kiai Muslih, mengutip pendapat Imam Malik, lebih baik ditakwil dengan takwil yang sesuai dengan perilaku orang-orang bijak.<sup>19</sup>

Apa yang ditulis Kiai Muslih tersebut berkaitan dengan kritik yang dilancarkan kalangan Muslim modernis khususnya terhadap apa yang disebut dengan *rabitah*<sup>20</sup>. Ajaran tarekat Naqsyabandiyah tersebut dianggap tidak memiliki dasar hukum sama sekali. Bahkan tak hanya *rabitah*, zikir yang diamalkan tarekat tersebut juga dianggap tidak memiliki legitimasi yang kuat. Di antara ulama yang paling vokal dalam melancarkan kritik-kritiknya terhadap sebagian ajaran Naqsyabandiyah adalah Syekh Ahmad Khatib (w. 1916), ulama kelahiran Minangkabau, guru di Makkah yang menginspirasi para Muslim modernis.<sup>21</sup>

---

<sup>18</sup> Muslih ibn Abdurrahman, *Umdat al-Salik fi Khairi al-Masalik*, (Purworejo: Syirkah Tijarah fi Ma'had Berjan Purworejo, tt), 8-10.

<sup>19</sup> *ibid*, 10-11.

<sup>20</sup> Salah satu ajaran tarekat Naqsyabandiyah yang menjadi sasaran kritik adalah *rabitah*. Kiai Utsman al-Ishaqy dan Kiai Asrari al-Ishaqi secara khusus menulis kitab yang menjelaskan makna *rabitah*. *Rabitah* dalam makna yang lebih umum, sebagaimana dikatakan Kiai Utsman, adalah ungkapan dari ikatan hati satu dengan lainnya, sebab adanya sesuatu dan untuk sesuatu yang dilandasi atas dasar cinta. *Rabitah* dalam makna ini terbagi menjadi tiga, yaitu *rabitah* yang terpuji, *rabitah* yang tercela, dan *rabitah* yang mubah. Lihat Utsman bin Nadi al-Ishaqy, *al-Nuqthoh fi Tahqiqi al-Rabithah*, (Surabaya: Idarah Thariqah Qodiriyah wa Naqsyabandiyah Utsmaniyyah, 2010), 8-9. Sedangkan dalam konteks tarekat Naqsyabandiyah, *rabitah* adalah ungkapan dari ikatan dan jalinan seorang salik dengan selalu menjaga aura sosok guru mursyidnya di dalam daya ingatan atau dalam hatinya, atau dengan membayangkan suatu sosok bahwa sosok tersebut adalah aura sosok guru mursyidnya. Lihat Asrori al-Ishaqy, *Amal Sholih yang Kekal, Akibat Terbaik dan Akhir yang Terpuji*, (Surabaya: Idarah Thariqah Qodiriyah wa Naqsyabandiyah Utsmaniyyah, 2010), 48.

<sup>21</sup> Syekh Ahmad Khatib lahir di Minangkabau dan berkiprah di Makkah. Ia terlibat polemik dengan ulama-ulama pengamal tarekat Naqsyabandiyah di Minangkabau, tanah kelahirannya. Ia menulis kitab berjudul *Izhar Zaghl Kazibin* yang di dalamnya menjelaskan bahwa zikir-zikir yang diamalkan dalam tarekat Naqsyabandiyah tidak sampai sanadnya kepada nabi, kecuali zikir talqin zikir; nabi dan sahabatnya tidak melakukan amalan tarekat naqsyabandiyah; dan *rabitah* dalam tarekat Naqsyabandiyah tidak ada dalilnya sama sekali. Lihat Ahmad Fauzi Ilyas, "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara" *Jurnal of Contemporary Islam and Moslem Societies*, vol. 1 No. 1 (Januari-Juni 2017), 104. Karel Steenbrink secara sepintas

Kritik-kritik senada terus bergulir sampai dekade-dekade berikutnya, dan terutama setelah rezim Wahabi menguasai Makkah pada dekade ketiga abad 20, kritik-kritik terhadap tarekat makin keras bahkan lebih jauh lagi sudah mengarah pada pelarangan amaliah-amaliah tarekat.<sup>22</sup> Pengikut-pengikut Muhammad bin Abdul Wahab tersebut sangat antitarekat, sebagaimana dinyatakan Nurcholish Madjid, terutama karena adanya praktik-praktik pengagungan terhadap para wali dan makam mereka, bukan karena ajaran-ajaran asketik dan esoteris pada sufisme.<sup>23</sup> Ziarah kubur dan pembacaan manakib<sup>24</sup> memang merupakan amaliah yang sangat identik dengan tarekat, termasuk tarekat yang diajarkan oleh Kiai Muslih sendiri.

Di dalam menjawab pertentangan kalangan Wahabi sebagaimana dinyatakan Nurcholish Madjid di atas, Kiai Muslih menulis kitab *an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dikri Nubḍatin min Manāqibi as-Syaikh Abd al-Qadir al-Jilāni* yang pada edisi pertamanya secara rinci menjelaskan hukum manakib, ziarah kubur, keramat para wali, dan amaliah-amaliah sufisme lainnya. Kiai Muslih, dalam kitab itu, menguatkan argumentasinya dengan ayat-ayat Alquran, hadis-hadis Nabi, dan pendapat para ulama.

---

menyinggung polemik-polemik Ahmad Khatib Minangkabau dalam bukunya. Lihat Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*, (Jakarta: PT Bulan Bintang, 1994).

<sup>22</sup> Beberapa amaliah sufisme yang dilarang oleh rezim Wahabi adalah ziarah kubur dan pengagungan terhadap para wali. Pelarangan Wahabi terhadap amaliah sufisme yang identik dengan Islam tradisional kemudian menjadi latar bagi berdirinya organisasi Nahdlatul Ulama. Lihat Martin van Bruinessen, *NU: Tradisi, Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*, (Yogyakarta: LKis, 2008), 23-28.

<sup>23</sup> Nurcholish Madjid, "Tasauf dan Pesantren", 103.

<sup>24</sup> Manaqib berasal dari bahasa Arab, merupakan bentuk jamak dari kata *manqabah* yang berarti hagiografi orang-orang saleh. Dalam tradisi sufisme, pembacaan manaqib Syekh Abdul Qodir biasanya dilakukan setiap malam tanggal 11 bulan hijriyah, bertepatan dengan hari lahir Syekh Abdul Qodir Jailani.

Bagi Kiai Muslih, hukum keramat para wali itu seperti hukum mukjizat bagi para nabi. Ia menjelaskan ayat-ayat Alquran yang mengisahkan Nabi Sholeh dan Maryam. Hanya saja, ia menekankan bahwa tempat kembalinya keramat atau sesuatu yang bertentangan dengan rasio manusia secara umum (*amrun khariqun li al-adati*) adalah Allah. Oleh sebab itu, dituliskan di kitab tersebut, bahwa kalau ada orang yang meyakini bahwa keramat wali itu datang dari sang wali itu sendiri, bukan dari Allah, maka orang tersebut menjadi kafir.<sup>25</sup>

Hal lainnya adalah pengikut tarekat bukan hanya “bergulat” dengan kaum Wahabi dan kalangan modernis, melainkan juga dengan penganut aliran kebatinan<sup>26</sup> dan sekte yang dianggap heterodoks dalam sufisme, yakni sufisme wujudiyah.<sup>27</sup> Di saat yang sama, juga muncul apa yang oleh Martin van Bruinessen disebut sebagai “tarekat lokal”.<sup>28</sup> Mereka mengaku sebagai tarekat yang sah akan tetapi tidak bisa menunjukkan keabsahan transmisinya sampai dengan Rasulullah. Inilah yang turut mendorong para mursyid tarekat, termasuk di dalamnya Kiai

<sup>25</sup> *ibid*, 83.

<sup>26</sup> Hamka menyebutkan bahwa keberadaan kebatinan, yang disebutnya kebanyakan dari Jawa Tengah, tidak bisa dilepaskan dari pengaruh Animisme, Dinamisme, Hindu-Budha yang ada di masyarakat Jawa pra-Islam. Kemunculannya merupakan hasil dari sinkretisme antara Islam dan budaya Jawa terutama setelah kerajaan Islam pindah dari Demak ke Pajang dan lalu Mataram. Lihat Hamka, *Perkembangan Kebatnan di Indonesia*, (Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1971) 9-14.

<sup>27</sup> Dalam historiografi Islam Nusantara sendiri, pertentangan sufisme sunni Al-Ghazali dengan sufisme Wujudiyah tergambar dalam kisah perselisihan antara walisongo dengan Syekh Siti Jenar. Walisongo mewakili sufisme sunni al-Ghazali sedangkan Syekh Siti Jenar sufisme wujudiyah. Perselisihan itu berakhir dengan kemenangan Walisongo yang ditandai dengan terbunuhnya Syekh Siti Jenar. Salah satu tarekat yang menganut ajaran metafisika wahdat al-wujud adalah tarekat Akmaliyah yang mendapatkan banyak pengikutnya di Cirebon dan Banyumas, lalu Garut dan beberapa bagian pula Jawa. Tarekat ini menjadikan kitab al-Insan al-Kamil karya Abdul Karim al-Jilli sebagai kitab pegangan mereka. Lihat Martin, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 244

<sup>28</sup> Beberapa di antara tarekat lokal itu, sebagaimana dinyatakan Martin van Bruinessen, bersifat sinkretik dalam amalan dan ajarannya. Bahkan perbedaan tarekat lokal ini dengan kebatinan sulit ditemukan, di luar keterikatan tarekat lokal dengan tradisi Islam. Lihat Martin, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 244-245.

Muslih, mendirikan organisasi federasi tarekat mu'tabarrah (Jamiyyah Ahli Thariqah Al-Mu'tabarrah, disingkat JATM)<sup>29</sup> di Pesantren API Tegalrejo pada Oktober 1957.<sup>30</sup>

Term mu'tabarrah (secara bahasa berarti yang dapat dijadikan pegangan/bisa dipertanggung jawabkan) jelas berkaitan dengan munculnya tarekat-tarekat baru yang mengklaim sebagai tarekat ortodoks. Berkaitan dengan tarekat mu'tabarrah Kiai Muslih menulis dalam kitab *Risalah Tuntunan Thariqah Qādiriyah wa an-Naqshabandiyyah* bahwa ia adalah menjalankan syariat Islam dengan lebih hati-hati, menjauhi syubhat (sesuatu yang tidak jelas halal dan haramnya), dan mengamalkan amaliah-amaliah sunah.<sup>31</sup>

Secara umum, ajaran tarekat Kiai Muslih segaris dengan doktrin sufisme ortodoks Al-Qusyairi dan Al-Ghazali, yang bertitik tolak pada pengamalan syariat Islam.<sup>32</sup> Itulah sebabnya, sebagaimana kami singgung pada paragraf sebelumnya,

---

<sup>29</sup> Salah satu unsur penting bagi dianggapnya sebuah tarekat sebagai mu'tabar adalah ketersambungan sanad atau silsilah keguruan.

<sup>30</sup> Abdul Hadi menyebutkan bahwa setidaknya lima tokoh kunci pendiri organisasi Jamiyyah Ahli Thariqah Al-Mu'tabarrah (JATM), yaitu: Kiai Muslih Mranggen, Kiai Masruhan Mranggen, Kiai Nawawi Berjan, Andi Patopoy, dan Kiai Khudori Tegalrejo. Ide pendirian itu berasal Kiai Mandzur Temanggung, Kiai Nawawi Berjan, Kiai Masruhan Mranggen, dan Andi Patopoy. Keempatnya lalu menghadap seorang kiai yang dituakan di dunia tarekat, yaitu Kiai Muslih Abdurrahman. Lihat Abdul Hadi, *Kebangkitan Kaum Sufi Kontemporer Indonesia: JATMAN (Jam'iyah Ahli Thariqah Al-Mu'tabarrah An-Nahdliyah)*, (Kendal: Pustaka Amanah, 2018), 109.

<sup>31</sup> Muslih ibn Abdurrahman, *Risalah Tuntunan Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, (Kudus: Menara Kudus, tt), 40-41.

<sup>32</sup> Dalam kitab *Risalah al-Qusyairiyah*, Imam Qusyairi al-Naisabury mengatakan bahwa syariat dan hakikat harus berjalan seayun seiringan. Setiap syariat yang tidak dikukuhkan dengan hakikat, tidak bisa diterima. Setiap hakikat yang tidak dikukuhkan syariat tidak akan sukses. Lihat Imam Qusyairi al-Naisabury, *al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, terj. Mohammad Luqman Hakiem, (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), 65. Sedangkan Al-Ghazali, melalui kitabnya, *Ihya Ulumuddin*, menegaskan bahwa syariat dan hakikat pada dasarnya dua hal yang tidak bisa dipisahkan. Sebelum mempelajari ilmu hakikat atau tasawuf, seseorang harus terlebih dahulu memperdalam ilmu syariat. Sesudah menjalankan syariat dengan penuh tertib dan pengertian, barulah seseorang naik ke tangga tarekat, yakni mempelajari teknik pengendalian nafsu dan zikir. Setelah Al-Ghazali, pertentangan antara ahli hakikat dengan ahli syariat mereda. Ahli hakikat

di dalam mendefinisikan tarekat mu'tabarrah, Kiai Muslih menekankan pada frasa "menjalankan syariat Islam".<sup>33</sup> Di dalam karyanya yang lain, *al Futūhāt al-Rabbaniyyāt fi at-Tariqah al-Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah*, Kiai Muslih sekali lagi menekankan pentingnya pengamalan syariat baik bagi mursyid maupun murid tarekat. Ia mengutip *maqālah* yang sangat terkenal, "Barang siapa yang mengamalkan ilmu fikih/ilmu syariat tetapi tidak mau mengamalkan ilmu tarekat, maka orang itu menjadi fasik. Barang siapa yang mengamalkan ilmu tarekat tetapi tidak mau mengamalkan ilmu fikih/syariat, maka orang tersebut menjadi kafir zindiq. Dan barang siapa yang mengamalkan ilmu tarekat dengan disertai mengamalkan ilmu syariat, maka orang tersebut menjadi ahli hakikat."<sup>34</sup>

Meski genealogi pemikirannya menyambung kepada Al-Ghazali<sup>35</sup> dan Al-Qusyairi, dalam tataran praktis ajaran tarekat Kiai Muslih tidak sama persis dengan

---

semakin menyadari bahwa betapapun mereka tidak bisa mengabaikan aspek syariat agama. Demikian pula ahli syariat, mereka pun menyadari bahwa mereka tidak bisa lagi mengesampingkan hakikat. "Hujjatul Islam" Al-Ghazali bukan hanya berhasil "mensintesis" syariat dan hakikat, lebih dari itu Al-Ghazali juga mampu merumuskan rancang bangun ilmu tasawuf dengan lebih jelas.

<sup>33</sup> Dengan mengikuti sufisme Al-Ghazali, maka sufisme yang diajarkan Kiai Muslih adalah sufisme ortodoks. Sufisme ini berbeda dengan ajaran sufisme yang dianggap heterodoks yang diajarkan oleh Husein bin Mansur al-Hallaj, Ibnu Arabi, Muhammad ibn Fadhlullah Burhanpuri, dan di Nusantara oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, dan lain-lain. Tasawuf falsafi mengajarkan doktrin wujudiyah yang menganggap manusia atau alam semesta sebagai sesuatu yang imanen dengan Allah. Di Nusantara, khususnya di Kesultanan Aceh, pada abad ke-17, terjadi perlawanan terhadap mereka yang menyebarkan tasawuf falsafi. Lihat Oman Fathurrahman, "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayu dan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)", *Jurnal Analisis*, vol. XI No. 2 (Desember 2011).

<sup>34</sup> Abi Luthfi Hakim wa Hanif Muslih ibn Abdurrahman, *al-Futuhat al-Rabbaniyat fi at-Thariqah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyah* (Semarang: Toha Putra, 1994), 20.

<sup>35</sup> Momentum peyebaran sufisme Al-Ghazali mencapai titik puncaknya saat banyak ulama Nusantara yang berkiprah di Makkah pada paruh kedua abad 19. Syekh Nawawi Banten, ulama prolific yang menjadi guru di Makkah mengajarkan kitab *Ihya Ulumuddin* yang itu kemudian dibawa dan diajarkan oleh murid-muridnya yang mendirikan pesantren-pesantren di Nusantara. Selain itu, doktrin tasawuf Al-Ghazali juga dibawa ke Nusantara melalui sejumlah tarekat, di antaranya tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN). Lihat Syafii Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat, Kebangkitan Agama di Jawa*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 65.

sufisme keduanya.<sup>36</sup> Ketidaksamaan yang mencolok adalah bahwa Kiai Muslih tidak mengajarkan tahapan-tahapan (*maqāmāt*) bagi para penempuh jalan sufi (setidak-tidaknya ajaran mengenai maqamat tidak terdapat dalam karya-karya Kiai Muslih yang menjadi pedoman bagi murid-murid tarekatnya), yang dalam doktrin al-Ghazali menjadi prasyarat penempuh jalan sufi yang akan mengantarkannya pada zikir dan berikutnya *mushahadah*.<sup>37</sup> Akan tetapi, hal ini justru menjadikan tarekat yang diajarkan Kiai Muslih lebih mudah diterima, khususnya oleh orang awam.

Kiai Muslih bahkan menekankan masyarakat yang awam sekalipun untuk terlebih dulu masuk tarekat. Hal ini berkebalikan dengan kecenderungan umum bahwa tarekat hanya diperuntukkan bagi orang Islam yang telah mapan syariatnya. Memang, seperti dikatakan Sartono Kartodirdjo, Qadiriyah wa Naqsyabandiyah, tarekat mana Kiai Muslih berafiliasi kepadanya, adalah tarekat yang dari dulu dikenal sebagai tarekat yang mengambil hati masyarakat kecil.<sup>38</sup> Akan tetapi setiap mursyid memiliki cara tersendiri di dalam mengajak masyarakat untuk masuk ke tarekat, dan bagaimana Kiai Muslih menekankan masyarakat awam untuk masuk

---

<sup>36</sup> Dalam kitabnya, *Al-Munqidz mina al-Dhalal*, Al-Ghazali merumuskan bahwa tasawuf terdiri dari tiga jenjang, yaitu penyucian hati (*via purgativa*), konsentrasi dalam berzikir (*via kontemplativa*), dan *fana fillah* atau mukasyafah (*illuminativa*). Tujuan bertasawuf adalah makrifat kepada Allah (*illuminativa*), dan itu bisa dicapai dengan terlebih dahulu melakukan penyucian hati dan berzikir. Semuanya dilakukan tetap dengan tidak mengabaikan aspek syariat. Lihat Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya*, 41-42.

<sup>37</sup> Memang para ulama pengusung sufisme sendiri berbeda-beda dalam menjelaskan mengenai tahapan-tahapan (*maqamat*) penempuh jalan sufi. Al-Qusyairi dalam risalahnya memasukkan 49 (empat puluh sembilan) tahapan penempuh jalan sufi, mulai dari tobat hingga sima'. Lihat Imam Qusyairi al-Naisabury, *al-Risalah al-Qusyairiyah*.

<sup>38</sup> Itu sebabnya tarekat ini beberapa kali dicurigai oleh pemerintah kolonial. Beberapa pemberontakan terhadap kolonial memang terbukti berkaitan dengan tarekat ini. Di antara pemberontakan yang dipimpin dan dikoordinasi oleh tarekat ini adalah pemberontakan petani Banten 1888. Selengkapnya lihat Sartono Kartodirdjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888*, (Depok: Komunitas Bambu, 2015).

ke dunia tarekat, yang seolah-olah ia lebih mementingkan aspek kuantitas ketimbang kualitas, menyisakan teka-teki yang menarik untuk diteliti.

Dengan demikian, penelusuran secara mendalam terhadap alasan Kiai Muslih menuliskan amaliah-amaliah tarekat lengkap dengan argumentasinya yang terdiri dari Alquran, hadis, dan perkataan ulama, dan bagaimana ia menolak kritik-kritik terhadap tarekat, merupakan suatu kebutuhan yang penting. Demikian pula penelitian terhadap bagaimana Kiai Muslih menekankan masyarakat awam untuk masuk ke dunia tarekat serta bagaimana ia merumuskan ajaran tarekatnya yang ia orientasikan kepada masyarakat awam.

## **B. Rumusan Masalah**

Dari latar belakang di atas, tesis ini hendak merumuskan dua pokok permasalahan berikut ini:

1. Mengapa Kiai Muslih aktif mewacanakan kesahihan argumentasi amaliah-amaliah tarekat dan bagaimana ia menolak kritik terhadap tarekat itu?
2. Mengapa Kiai Muslih menekankan perlunya orang awam masuk tarekat dan bagaimana ia merumuskan ajaran tarekatnya yang berorientasi pada orang awam itu?

## **C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian**

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Untuk mengetahui alasan di balik wacana-wacana tarekat yang Kiai Muslih tulis dalam karya-karyanya, khususnya mengenai amaliah-amaliah tarekat yang ia tulis lengkap dengan argumentasinya dan untuk

mengetahui bagaimana ia menolak kritik-kritik terhadap tarekat.

2. Untuk mengetahui alasan Kiai Muslih menekankan perlunya orang awam masuk tarekat dan bagaimana ia merumuskan ajaran tarekatnya yang berorientasi pada orang awam.

Kegunaan ilmiah penelitian ini adalah:

- (1) Memberikan sumbangsih akademik dalam diskursus sufisme, tarekat, dan kesalehan spiritual awam.
- (2) Memberikan sumbangsih akademik berkaitan dengan ajaran sufisme Kiai Muslih dan tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.

Adapun kegunaan sosialnya adalah diharapkan dari penelitian ini dapat dirumuskan metode Kiai Muslih yang menjadi salah satu praktik terbaik (*best practice*) resiliensi masyarakat dari keterpaparan paham radikal.

#### **D. Kajian Pustaka**

Harus penulis akui bahwa penelitian ini bukanlah penelitian pertama yang mengkaji tentang sufisme, tarekat, dan sosok Kiai Muslih. Tema sufisme, atau lebih spesifik tarekat, dari berbagai pendekatan, telah lama menjadi objek penelitian para sarjana, baik dalam maupun luar negeri. Dari dalam negeri, beberapa nama yang dapat disebutkan di sini adalah Aboebakar Atjeh, Alwi Shihab, dan Simuh. Sedangkan dari kalangan sarjana Barat, dua di antaranya adalah Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell.

Aboebakar Atjeh menulis “Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian tentang Mistik)” yang ia sediakan untuk pengkaji tarekat pemula. Dalam buku tersebut ia menjelaskan seluk beluk dan macam-macam amaliah tarekat, sejarah



perkembangan tarekat, dan hubungan tarekat dengan ajaran Islam.<sup>39</sup> Alwi Shihab dalam disertasi yang edisi Indonesianya berjudul “Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia” menegaskan bahwa para pendakwah Islam pertama kali di Indonesia adalah para sufi. Mereka adalah keturunan Ahmad bin Isa al-Muhajir dari Hadhramawt Yaman (cucu Imam Ja’far al-Shadiq) yang membawa tarekat Alawiyah.<sup>40</sup> Adapun Simuh, selain mengkaji sufisme Jawa dengan referensi pujangga Kraton, Ronggowarsito, dengan judul “Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa”<sup>41</sup> juga menulis tema tasawuf secara umum. Tulisannya yang berjudul “Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam” menyuguhkan narasi yang menarik, sebab ia memperkaya tulisan tersebut dengan kritik-kritik tajam terhadap sufisme yang dalam dunia Islam secara keseluruhan dinilai sebagai sufisme ortodoks.<sup>42</sup>

Martin van Bruinessen, sarjana asal Belanda ini, barangkali merupakan sarjana Barat yang paling intens meneliti tarekat di Indonesia. Kumpulan artikel penelitiannya dalam seputar pesantren, kitab kuning, dan tarekat diterbitkan dengan judul, “Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat” dan hingga saat ini masih dapat ditemukan cetakan terbarunya. Ia banyak meneliti mengenai perkembangan tarekat di Indonesia, khususnya Qadiriyyah, Naqsyabandiyah, Sammaniyah, Kubrawiyah, dan Khalwatiyyah.<sup>43</sup> Ia juga secara khusus meneliti perkembangan tarekat

---

<sup>39</sup> Baca Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat (Uraian tentang Mistik)*, (Solo: CV Ramadhan, 1985).

<sup>40</sup> Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*.

<sup>41</sup> Baca Simuh, *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Narasi, 2018).

<sup>42</sup> Baca Simuh, *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2019).

<sup>43</sup> Baca Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat*.

Naqsyabandiyah di Indonesia dengan judul, “Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis” yang darinya keterangan penting mengenai awal mula tarekat tersebut masuk ke Indonesia dan di mana saja pusat-pusatnya, dapat diketahui.<sup>44</sup> Julia Day Howell, sarjana asal Australia, juga menjadikan sufisme sebagai salah satu tema penelitiannya. Artikelnya yang berjudul “Sufism and Indonesian Islamic Revival” menjelaskan dengan baik bahwa sufisme di Indonesia masih eksis dan bahkan mengalami “peningkatan minat”, di tengah derasnya arus modernisasi di Indonesia pada dekade 1970-an.<sup>45</sup>

Selain nama-nama di atas, Sri Mulyati, Zulkifli, dan Syafi'i Mufid, merupakan sarjana yang fokus mengkaji tarekat di Indonesia. Sri Mulyati dalam disertasinya meneliti tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Suryalaya pimpinan Abah Anom terutama berkaitan dengan peran edukasi tarekat tersebut.<sup>46</sup> Zulkifli dalam tesis yang ia ajukan untuk The Australian National University (ANU) mengkaji peran pesantren di dalam menjaga dan melestarikan tradisi sufisme di Indonesia. Ia melakukan penelitian lapangannya di Pesantren Tebuireng Jombang Jawa Timur dan Pesantren Suryalaya Tasikmalaya Jawa Barat.<sup>47</sup> Adapun Syafi'i Mufid meneliti tentang tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kajen Pati Jawa Tengah. Tesis untuk Departemen Antropologi Universitas Indonesia yang dibukukan dengan judul “Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama

---

<sup>44</sup> Baca Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1995).

<sup>45</sup> Baca Julia Day Howell, *Sufism and The Indonesian...*

<sup>46</sup> Baca Sri Mulyati, *Peran Edukasi Tarekat Qadariyyah Naqsyabandiyah dengan Referensi Utama Suryalaya*, (Jakarta: Kencana, 2010).

<sup>47</sup> Baca Zulkifli, *Sufism in Java...*

di Jawa” tersebut, menjelaskan pengaruh tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah terhadap masyarakat setempat.<sup>48</sup>

Selain seputar sufisme dan tarekat, penelitian tentang sosok Kiai Muslih Mranggen juga telah banyak dilakukan. Badriyah Syams, melalui karyanya “Ajaran Tasawuf Syaikh Muslih Ibn Abd Rahman Mranggen Demak”, yang ia ajukan sebagai disertasi UIN Syarif Hidayatullah Jakarta membahas ajaran sufisme Kiai Muslih terutama kaitannya dengan “wahdat al-syuhud”. Badriyah Syams menunjukkan bahwa dalam arus besar sufisme Islam maupun Nusantara, Kiai Muslih adalah pengikut sufisme ortodoks yang berorientasi syariat sebagaimana diajarkan Al-Qusyairi dan Al-Ghazali. Kiai Muslih, dijelaskan dalam penelitian tersebut, bukanlah penganut sufisme wujudiyah yang mengusung “wahdat al-wujud” atau kesatuan wujud seperti diajarkan Ibnu Arabi. Referensi utama yang ia gunakan dalam penelitian tersebut adalah kitab karya Kiai Muslih berjudul “Umdatus Salik fi Khairi al-Masalik”. Kitab itu adalah penjelas (*syarh*) atas kitab *Fath al-Arifin* karya Syekh Khatib Sambas yang menjadi induk bagi ajaran tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah.<sup>49</sup>

Penelitian lain tentang Kiai Muslih dilakukan oleh Masrur. Dalam artikel penelitian berjudul, “Melacak Pemikiran Tarekat Kyai Muslih Mranggen (1912-1981 M) melalui Kitabnya: Yawaqit al-Asani Fi Manaqib al-Syeikh Abdul Qadir al-Jilani” yang terbit dalam Jurnal at-Taqaddum, Volume 6, Nomor 2, Nopember

---

<sup>48</sup> Baca Ahmad Syafi’i Mufid, *Tangkulukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*, (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006).

<sup>49</sup> Badriyah Syams, *Wahdat al-Shuhud dalam Ajaran Tasawuf Muslih ibn Abd Rahman Mranggen Demak*, (Tangerang: Sintesis, 2013).

2014, Masrur menyimpulkan bahwa penyusunan kitab *Yawaqit al-Asani* terkait dengan upaya Kiai Muslih untuk menyuguhkan manaqib yang lebih simpel pembacaannya, tetapi secara ruhiyah tidak kurang dari manaqib yang telah ada. Kesimpulan itu ia ambil setelah mewawancari setidaknya empat murid Kiai Muslih.

Ia, dengan pendekatan interteks, yakni menghubungkan *Yawaqit al-Asani* dengan karya-karya Kiai Muslih sendiri yang muncul sebelumnya dan menghubungkannya dengan karya-karya dari para penulis sebelumnya, yakni karya-karya yang digunakan sebagai referensinya; menemukan bahwa *Yawaqit al-Asani* merupakan media puncak dari pemikirannya di bidang tarekat. Hal ini ditunjukkan oleh karya-karyanya di bidang tarekat. Adapun dengan pendekatan sejarah sosial ia menemukan bahwa *Yawaqit al-Asani* juga merupakan media puncak dari gerakan tarekat Kiai Muslih. Kesimpulan ini didasarkan pada sejumlah aktivitasnya, dimulai dari keaktifannya dalam bertarekat, keaktifannya menjadi mursyid tarekat dan keaktifannya dalam organisasi tarekat.<sup>50</sup>

Selain Badriyah Syams dan Masrur, Anasom juga meneliti sosok Kiai Muslih dengan artikel penelitian berjudul, “Pola Hubungan Patronase di Pondok Pesantren; Studi Kasus Terhadap Hubungan Kiai–Santri/Guru–Murid di Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen Demak”. Sebagaimana terlihat dari judulnya, fokus kajian Anasom adalah pada hubungan patronase di Pesantren Futuhiyyah, khususnya pada masa kepemimpinan Kiai Muslih. Anasom menyimpulkan bahwa

---

<sup>50</sup> Moh. Masrur, “Melacak Pemikiran Tarekat Kyai Muslih Mranggen (1912-1981 M) melalui Kitabnya : *Yawaqit al-Asani Fi Manaqib al-Syeikh Abdul Qadir al-Jilani*” *Jurnal at-Taqaddum*, Volume 6, Nomor 2, Nopember 2014.

figur Kiai Muslih adalah kiai yang memiliki visi yang jelas. Visi tersebut dikomunikasikan dalam bentuk nasihat-nasihat. Ia, dalam pandangan Anasom, termasuk kiai yang suka bekerja dan memberi teladan daripada banyak bicara. Sebagaimana keteladanan yang ditunjukkan oleh sang kiai, para murid, santri, masyarakat, dan para pengikutnya mau bekerja keras untuk mengikuti sang kiai, bahkan pada saat sang kiai meninggal dunia masih banyak hal yang tetap ditiru oleh para santri-santri dan pengikutnya. Menurut penelitian Anasom, Kiai Muslih di mata para santri dan pengikutnya seperti manusia “setengah malaikat”. Oleh karena itu, perilaku, cara berpakaian, dan cara bicaranya menjadi panutan yang tak tergantikan di lingkungan pesantren Futuhiyyah dan sekitarnya.<sup>51</sup>

Penelitian lain yang tidak secara spesifik menyinggung Kiai Muslih namun masih ada kaitannya dengan penelitian ini adalah karya Qowaid berjudul, “Tarekat dan Politik: Kasus Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Desa Mranggen Demak Jawa Tengah” yang diajukan sebagai tesis dalam jurusan Antropologi Universitas Indonesia. Qowaid meneliti tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Mranggen berkaitan dengan politik. Kesimpulan Qowaid menyatakan bahwa mursyid-mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Mranggen juga memberikan saran-saran atau arahan-arahan terkait organisasi sosial politik dan agama yang sebaiknya diikuti oleh Jemaah tarekat Mranggen.

Dengan kedudukannya sebagai mursyid yang dinilai sebagai “perpanjangan tangan” kehendak Allah, Rasulullah, dan para ulama yang tersembung melalui

---

<sup>51</sup> Anasom, *Kyai, Kepemimpinan, dan Patronase*, (Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002).

sanad tarekat ini, para kiai tarekat Mranggen bisa dengan efektif mengarahkan jemaahnya untuk menganut atau memilih organisasi sosial politik tertentu. Namun penelitian ini juga menunjukkan bahwa tidak semua Jemaah diharuskan patuh pada arahan mursyid tarekat, dalam hal pilihan politik. Dalam artian, mursyid-mursyid tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah tidak mewajibkan jemaahnya untuk memilih organisasi sosial politik yang sama dengan mereka.<sup>52</sup>

Meski mengambil tema yang sama, yakni sufisme, tarekat, dan sosok Kiai Muslih Mranggen, penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Penelitian ini berupaya menganalisis wacana pembelaan sufisme Kiai Muslih dan bagaimana ia melakukan pembelaan tersebut, serta menganalisis alasan mursyid tarekat tersebut menekankan masyarakat awam untuk masuk ke tarekat dan bagaimana ia merumuskan ajarannya itu. Dua topik tersebut belum pernah dikaji oleh sarjana yang menjadikan Kiai Muslih dan karya-karyanya sebagai objek penelitian.

#### **E. Kerangka Teori**

Dalam memahami wacana sufisme yang Kiai Muslih tuliskan dalam karya-karyanya, peneliti menggunakan teori analisis wacana kritis (*critical discourse analysis*) Michel Foucault yang dielaborasi dalam dua teori: arkeologi dan genealogi<sup>53</sup>. Teori arkelogi pengetahuan (*the archaeology of knowledge*) yang

---

<sup>52</sup> Qowaid, *Tarekat dan Politik: Kasus Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Mranggen Demak Jawa Tengah*, Tesis, (Program Antropologi Universitas Indonesia, 1993).

<sup>53</sup> Pemilihan teori ini peneliti anggap sebagai teori yang tepat untuk meneliti wacana yang dilontarkan seseorang. Sebagaimana kata Kuntowijoyo, Semua perbuatan manusia pasti dipengaruhi oleh pemikiran. Misalnya, gerakan koperasi dipengaruhi oleh pemikiran Mohammad Hatta, gerakan Muhammadiyah dipengaruhi pemikiran Kiai Ahmad Dahlan, gerakan Nahdlatul Ulama dipengaruhi oleh Kiai Hasyim Asyari, dan gerakan atau amaliah

dikembangkan Foucault menelaah tentang ‘bentuk diskursif’ (*formation discursive*), yakni penyelidikan aturan-aturan pembentukan wacana. Arkeologi memusatkan perhatian pada wacana yang punya muatan tersendiri, wacana sebagai sebuah monumen. Masalah yang dikupas oleh arkeologi ialah bagaimana menentukan dan mendefinisikan wacana dengan segala spesifikasinya; memperlihatkan cara-cara wacana tersebut membentuk aturan-aturan yang mereka terapkan dalam operasinya yang tidak mungkin direduksi menjadi aturan lain. Metode arkeologi Foucault merupakan alat untuk mengkaji pernyataan-pernyataan yang berlaku dalam apa yang disebut dengan ‘arsip’. ‘Arsip’ bagi Foucault adalah sistem-sistem pernyataan, baik sebagai peristiwa-peristiwa atau benda-benda (...*are all these systems of statements (whether events or things) that I propose to call archive*).<sup>54</sup>

Arsip secara harfiah adalah apa yang mungkin terucap dalam sebuah wacana; statement yang hilang, bertahan, ditekan, dicela, digunakan kembali; istilah yang dianggap valid, dapat dipertanyakan, atau tidak valid; relasi-relasi apa yang ada pada sistem pernyataan masa kini dan masa lampau, atau antara wacana-wacana ‘pribumi’ (*native*) dan budaya-budaya asing; dan bentuk khas dari wacana yang dipergunakan oleh individu, kelompok atau kelas tertentu. Tujuan akhir dari analisis wacana tersebut bukan untuk mengungkapkan makna yang tersembunyi

---

sufisme yang dipraktikkan oleh Kiai Muslih juga dipengaruhi oleh pemikiran sufisme Kiai Muslih. Karya atau ajaran seseorang mengenai suatu hal adalah bentuk konkret dan implementasi dari pemikiran seseorang. Dengan demikian, untuk memahami pemikiran seseorang mengenai suatu hal, kita bisa melacak dari karya-karyanya. Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah Edisi Kedua*, (Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003), 189. Michel Foucault sendiri menulis banyak buku, di antaranya *The Archaeology of Knowledge*. Lihat Michel Foucault, *Arkeologi Pengetahuan*, Terj. Inyik Ridwan Muzir, (Yogyakarta: Pelangi, 2016).

<sup>54</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, (London: Routledge. 2004), 101.

atau kebenaran terdalam, atau melacak asal-usul wacana pada suatu pemikiran khusus atau subjek sendiri, tetapi lebih pada dokumentasi syarat-syarat eksistensinya pada ranah praksis dimana wacana itu diberlakukan. Arsip dalam konteks penelitian ini adalah karya-karya Kiai Muslih Mranggen yang memuat wacana-wacana mengenai sufisme, yakni (1) *‘Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik*, (2) *al Futūhāt al-Rabbaniyyāt fi at-Ṭariqah al-Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah*, (3) *Risalah Tuntunan Ṭariqah Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah*, (4) *an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dikri Nubḍatin min Manaḡibi as-Syaikh Abd al-Qadir al-Jilāni*.

Menurut Foucault, pembentukan objek-objek wacana yang dianalisis arkeologi meliputi tiga hal yakni: pemetaan permukaan kemunculan (*surface of emergence*) objek-objek tersebut pertama kali muncul, deskripsi terhadap otoritas-otoritas pembatasan (*the authority of delimitation*), dan analisis jaringan spesifikasi (*the grids of specification*). Pemetaan permukaan kemunculan (*surface of emergence*) objek-objek, misalnya wacana psikopatologi, memperlihatkan perbedaan-perbedaan individual, berdasarkan tingkat-tingkat rasionalisasi, kode-kode konseptual, dan tipe-tipe teori, yang memengaruhi status penyakit, alienasi, anomali, dementia, neourosis atau psikosis, degenerasi dan lain sebagainya dapat muncul, ditentukan, dan akhirnya dianalisis. Permukaan kemunculan ini tidak sama dalam setiap masyarakat di dalam waktu yang berbeda dan dengan bentuk-bentuk wacana berbeda pula. Misalnya, psikopatologi abad ke 19 menyatakan bahwa psikosis dapat dimungkinkan yang membentuknya adalah keluarga, relasi sosial



kalangan menengah, situasi kerja, komunitas keagamaan dan lain sebagainya.<sup>55</sup>

Kedua, penggambaran otoritas pembatasan (*the authorities of delimitation*). Misalnya konteks psikopatologi pada abad ke 19, kedokteran menjadi otoritas utama dalam masyarakat yang memberikan batasan, menentukan, menamai dan kegilaan sebagai sebuah objek. Kendati demikian, kedokteran ditemani oleh otoritas hukum, otoritas keagamaan dan lain sebagainya. Ketiga, analisis jaringan spesifikasi (*the grids of specification*). Misalnya wacana kegilaan pada abad ke-19, sistem-sistem kegilaan dibagi, dipertentangkan, dihubungkan, dikelompokkan ulang, diklasifikasi sebagai objek wacana psikiatri berdasarkan jenis dan macamnya. Jejaring diferensiasi itu di antaranya adalah: 1) jiwa sebagai sekumpulan kemampuan interpretable yang tersusun hierarkis dan saling terkait; 2) tubuh sebagai organ-organ tiga dimensi yang terikat satu sama lain oleh ketergantungan dan komunikasi; 3) kehidupan dan sejarah pribadi sebagai peralihan fase-fase linear, jalinan jejak, sekumpulan reaktivasi potensial, pengulangan siklus; dan 4) aneka rupa hubungan neuro-psikologis sebagai sistem-sistem dari proyeksi resiprokal, dan sebagai ranah hubungan sebab akibat sirkular.<sup>56</sup>

Sementara arkeologi fokus pada arsip, genealogi melihat di balik praktik diskursif, yakni terhadap aturan ekstra diskursif, ranah produk praktik diskursif bermain dan pengecualiannya. Genealogi tidak hanya melihat ‘turunan sesuatu’ (*the descent of things*), tetapi juga kemunculan dari garis-garis batas sekitarnya. Apa yang diungkap adalah “kuasa-kuasa” dan “bahaya permainan dominasi-

---

<sup>55</sup> Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, 31.

<sup>56</sup> *Ibid*, 31.

dominasi” (Genealogy, however, seeks to reestablish the various systems of subjection: not the anticipatory power of meaning, but the hazardous play of dominations.”<sup>57</sup>

Bagi Foucault, kuasa itu merupakan sebuah strategi. Kuasa bukan suatu “milik”, yang diperoleh, disimpan, dibagi, ditambah atau dikurangi. Kuasa merupakan sebuah “praktik” dalam suatu wilayah tertentu, ada banyak posisi yang secara strategis saling terkait satu sama lain dan senantiasa berhubungan. Kuasa tidak dapat dilokalisasi karena kuasa terdapat di mana-mana. Strategi kuasa berlangsung di mana-mana. Kuasa selalu bekerja di setiap segmen kehidupan manusia melalui susunan, aturan, dan regulasi. Kuasa bekerja tidak selalu melalui penindasan dan represi, tetapi biasanya melalui normalisasi dan regulasi.

Pada *Discipline and Punish* Foucault mencontohkan bahwa strategi kuasa tidak selalu berwujud penindasan atau represi tetapi melalui normalisasi dan regulasi yang disebut juga dengan “disiplin”. Salah satu ranah normalisasi dan regulasi itu adalah “tubuh”. Tubuh didisiplinkan atau dinormalisasi dan diatur melalui regulasi tertentu. Sifat kuasa itu sendiri tidak destruktif tetapi produktif. Kuasa tidak bersifat menghancurkan tetapi menghasilkan sesuatu. Penolakan terhadap kuasa karena sebuah anggapan bahwa kuasa bersifat merusak merupakan salah satu bentuk strategi kuasa. Jadi, tidak dapat seseorang menemukan wilayah di luar strategi kuasa. Strategi kuasa itu memproduksi realitas, lingkup dan objek kebenaran.

---

<sup>57</sup> Michel Foucault, *Essential Works of Foucault 1954-1984: Aesthetics, Method, and Epistemology*, (New York: The New Press, 1998), 376.

Foucault memandang pengetahuan tidak berasal dari subjek yang mengetahui, tetapi berasal dari relasi-relasi kuasa yang menandai subjek itu. Foucault melanjutkan bahwa tidak ada pengetahuan tanpa kuasa, juga sebaliknya, tidak ada kuasa tanpa pengetahuan. Ada korelasi antara kuasa dan pengetahuan: pengetahuan mengandung kuasa dan kuasa memproduksi pengetahuan. Relasi kuasa dan pengetahuan ini dijelaskan dengan gamblang oleh Foucault dalam karya-karyanya. Pada *The History of Sexuality* Foucault melihat bahwa wacana seksualitas menjadi medium pelaksanaan kuasa dan produksi konsep diri masyarakat barat. Konsep diri masyarakat Barat dibentuk melalui produksi seks dan kontrol terhadap tubuh. Rezim-rezim kuasa seperti ilmu kedokteran, gereja, psikoanalisis dan demografi menciptakan wacana yang melahirkan konsep diri masyarakat Barat. Pada *Discipline and Punish*, Foucault menggambarkan betapa penjara hadir sebagai wujud dari akal budi yang mewajarkan sesuatu yang dianggap menyimpang atau abnormal melalui hukuman dan pendisiplinan tubuh manusia. Pada sisi lain penjara merupakan sebuah institusi yang mengabdikan pada rezim pendisiplinan tubuh manusia.<sup>58</sup>

Selain analisis wacana kritis Foucault, penelitian ini juga menggunakan teori otoritas eksploratif (*explorative authority*)-nya Shahab Ahmed, khususnya di dalam menjelaskan realitas polemik tarekat dengan tarekat untuk orang awam. Menurut Shahab, untuk memahami diskursus keislaman, seseorang tidak cukup hanya dengan menggunakan “prescriptive authority”, melainkan juga “explorative

---

<sup>58</sup> M. Hamid Anwar, *Relasi Kuasa Pengetahuan dalam Pendidikan Jasmani: Sebuah Telaah Arkeo-Genealogi Michel Foucault*, (Yogyakarta, UNY Press, 2020), 21-44.

authority”, yaitu otoritas untuk mengeskplore. Kalau pemangku “prescriptive authority” melihat kewenangannya sebagai upaya untuk mengatur dan membatasi pihak lain, maka pemangku “explorative authority” melihat dirinya sebagai pemberi lisensi, setidaknya bagi dirinya sendiri, terhadap upaya eksplorasi pada wilayah-wilayah yang belum diketahui dan belum terjamah. Dengan pendekatan *exsplorative authority*, apa yang disebut Islam bukanlah sekadar yang “legal formal”, melainkan juga hasil eksplorasi para pemilik otoritas agama. Upaya-upaya eksplorasi dapat dilakukan pemangku otoritas sepanjang, pertama, ia memang mampu melakukannya, dan kedua, ada nilai (*value and meaning*) yang diperoleh dari tindakan eksplorasi tersebut. Sufisme, ekspresi seni Islam, dan lainnya, yang dengan *prescriptive authority* cenderung dianggap sebagai sesuatu yang “tidak begitu Islam”, dengan *explorative authority* menjadi sesuatu yang Islam atau islami.<sup>59</sup>

Kiai Muslih, sebagai mursyid tarekat, juga melakukan eksplorasi terhadap ajaran-ajaran tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Ia melakukan eksplorasi ajaran-ajaran tarekatnya karena ia memiliki kapasitas untuk melakukannya dan ada nilai yang diperoleh dari eksplorasi tersebut. Eksplorasi yang dilakukan oleh Kiai Muslih tampak dalam ajaran-ajarannya yang termaktub dalam karya-karyanya. Dengan teori Shahab Ahmad, apa yang dilakukan Kiai Muslih bukanlah suatu bentuk penyimpangan, melainkan sebuah pengayaan dan perluasan terhadap ajaran tarekat, khususnya Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah, yang dengannya ajaran tarekat

---

<sup>59</sup> Shahab Ahmed, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*, (Princeton University Press, 2016).

tersebut menjadi lebih mudah untuk diterima dan diamankan oleh masyarakat awam.

## F. Metode Penelitian

Kajian dalam penelitian ini merupakan bagian dari jenis penelitian kepustakaan (*library research*), penelusuran buku (*book survey*), atau penelitian dokumen (*documentary research*). Penelitian kepustakaan adalah proses menghimpun data dari pelbagai literatur, baik di perpustakaan maupun di tempat-tempat lain. Dalam konteks ini, literatur yang dimaksud bukan hanya buku-buku yang relevan dengan topik penelitian, tetapi juga bahan-bahan dokumen tertulis lainnya.<sup>60</sup> Oleh karena memakai data-data kepustakaan, penelitian ini menggunakan metode kualitatif.<sup>61</sup>

Adapun sumber data yang digunakan dalam penelitian ini ada dua, yaitu data primer dan data sekunder. Data primer penelitian ini adalah karya Kiai Muslih Abdurrahman di bidang sufisme, yaitu: (1) '*Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik*, (2) *al Futūhāt al-Rabbaniyyāt fi at-Ṭariqah al-Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah*, (3) *Risalah Tuntunan Thariqah Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyyah*, (4) *an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dikri Nubḍatin min Manaqibi as-Syaikh*

---

<sup>60</sup> Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Universitas Gajah Mada Press, 1995), 30 dalam Ali Mas'ud Kholqillah, *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani*, (Surabaya: Pustaka Idea, 2018), 19.

<sup>61</sup> Metode penelitian kualitatif adalah metode penelitian yang berlandaskan pada filsafat postpositivisme, digunakan untuk meneliti pada kondisi obyek yang alamiah, (sebagai lawannya adalah eksperimen) di mana peneliti adalah sebagai instrumen kunci, teknik pengumpulan data dilakukan secara triangulasi (gabungan), analisis data bersifat induktif/kualitatif, dan hasil penelitian kualitatif lebih menekankan makna daripada generalisasi. Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2013), 9.

*Abd al-Qadir al-Jilani. ‘Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik* diterbitkan oleh penerbit Pesantren An-Nawawi Berjan Purworejo, *Risalah Tuntunan Thariqah Qādiriyah wa an-Naqshabandiyyah* diterbitkan oleh penerbit Menara Kudus, dan lainnya diterbitkan oleh Toha Putra Semarang.

Selain itu, peneliti juga menggunakan data-data lain sebagai pendukung (sekunder), yaitu karya-karya Kiai Muslih Abdurrahman lainnya yang masih ada kaitannya dengan penelitian ini, yaitu: *Inārāt al-Zalam fi Aqā'id al-‘Awām, Yawāqit al-Asany fi Manāqibi as-Syaikh Abd al-Qādir al-Jailāni Radhiya Allahu ‘anhu*, dan buku-buku atau sumber-sumber dokumen yang membahas Kiai Muslih Abdurrahman seperti buku biografi Kiai Muslih Mranggen: Sang Penggerak dan Panutan Sejati dan artikel Masrur berjudul “Melacak Pemikiran Tarekat Kyai Muslih Mranggen (1912-1981 M) melalui Kitabnya: Yawaqit al-Asani Fi Manaqib al-Syeikh Abdul Qadir al-Jilani”. Termasuk data lainnya yang peneliti dapatkan melalui wawancara mendalam terhadap beberapa pihak, khususnya murid langsung Kiai Muslih, yang memiliki pengetahuan tentangnya.

Dari keterangan di atas dapat disimpulkan bahwa teknik pengumpulan data yang peneliti gunakan adalah dokumentasi dan wawancara.<sup>62</sup> Data-data yang peneliti kumpulkan itu kemudian dianalisis dengan teknik sebagaimana ditawarkan Miles dan Huberman, yakni reduksi data (*data reduction*), penyajian data (*data*

---

<sup>62</sup> Dokumen merupakan catatan peristiwa yang sudah berlalu. Dokumen bisa berbentuk tulisan, gambar, atau karya-karya monumental dari seseorang. Dokumen yang berbentuk tulisan misalnya catatan harian, sejarah kehidupan (*life histories*), ceritera, biografi, peraturan, kebijakan. Dokumen yang berbentuk gambar, misalnya foto, gambar hidup, sketsa dan lain-lain. Dokumen yang berbentuk karya misalnya karya seni, yang dapat berupa gambar, patung, film, dan lain-lain. Lihat Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif*, 240.

*display*), dan verifikasi (*conclusion drawing/verification*). Data yang terkumpul dalam penelitian ini tentunya sangat banyak, oleh karena itu peneliti pertama akan memilah dan memilih data yang relevan dengan tema pokok penelitian. Inilah yang dimaksud dengan reduksi data. Setelah reduksi data sudah peneliti lakukan, berikutnya peneliti akan menyajikan data tersebut dalam bentuk deskriptif analitis. Melalui penyajian data tersebut, maka data terorganisasikan, tersusun dalam pola hubungan, sehingga akan semakin mudah dipahami. Langkah berikutnya yang peneliti lakukan adalah penarikan kesimpulan atau verifikasi.

Oleh karena penelitian ini bersifat kualitatif, maka kesimpulan awal yang dikemukakan masih bersifat sementara, dan akan berubah bila tidak ditemukan bukti-bukti yang kuat yang mendukung pada tahap pengumpulan data berikutnya. Tetapi selama kesimpulan yang dikemukakan pada tahap awal didukung oleh bukti-bukti yang valid dan konsisten saat peneliti kembali ke lapangan mengumpulkan data, maka kesimpulan tersebut dianggap kesimpulan yang kredibel. Kesimpulan dalam penelitian kualitatif, dengan demikian, mungkin dapat menjawab rumusan masalah yang dirumuskan sejak awal, tetapi mungkin juga tidak, karena masalah dan rumusan masalah dalam penelitian kualitatif sifatnya sementara dan akan berkembang setelah penelitian berada di lapangan.<sup>63</sup>

#### **G. Sistematika Pembahasan**

Peneliti mengurai penelitian ini ke dalam lima bab. Bab pertama merupakan pendahuluan yang merupakan latar belakang dan kegelisahan akademik terkait dengan wacana tarekat Kiai Muslih. Dari kegelisahan akademik ini muncul

---

<sup>63</sup> *Ibid.*

permasalahan ilmiah, tujuan dan kegunaan penelitian, studi terdahulu, landasan teori, dan metode serta analisis yang digunakan secara logis dan sistematis berdasarkan bahasan yang direncanakan berkaitan dengan wacana dan ajaran tarekat Kiai Muslih.

Sedangkan bab kedua membahas tentang dinamika tarekat di Indonesia, khususnya pada abad 20. Bahasan ini menguraikan perkembangan corak tarekat pada abad ke-20, pengaruh sufisme etik al-Ghazali, tantangan dari kelompok Muslim modernis, dan respons kelompok sufi atas tantangan Muslim modernis tersebut.

Selanjutnya, bab ketiga membahas tentang latar historis dan intelektual Kiai Muslih. Pembahasan ini meliputi kehidupan awal Kiai Muslih kaitannya dengan kelahiran dan lingkungan keluarga, perjalanan pembentukan intelektual Kiai Muslih, transmisi kesufian, jaringan tarekatnya, dan karya-karya intelektual Kiai Muslih.

Bab berikutnya menjelaskan analisis mengenai amaliah-amaliah tarekat yang Kiai Muslih tulis dalam karya-karyanya. Mengapa ia menulis mengenai amaliah-amaliah tarekat lenhkap dengan argumentasinya yang terdiri dari Alquran, hadis, dan pendapat ulama. Bagaimana ia merespons kritik-kritik kalangan modernis Islam terhadap amaliah-amaliah tarekat yang mereka anggap bidah. Dalam bab ini juga akan diurai alasan mengapa Kiai Muslih mendorong masyarakat awam untuk masuk ke dalam tarekat dan bagaimana ia merumuskannya.

Bab kelima adalah penutup. Bab ini mencakup penutup berupa kesimpulan dan saran-saran.



## **BAB V**

### **PENUTUP**

#### **A. Kesimpulan**

Saya telah menuliskan mengenai dinamika tarekat di Indonesia pada abad ke-20 yang dari sana dapat diketahui bahwa semakin ke sini, corak tarekat yang berkembang di Indonesia semakin berorientasi pada syariat. Kecenderungannya yang makin berorientasi pada syariat itu, ternyata tidak membuat masyarakat Muslim luas menerima tarekat. Kalangan modernis Islam menjadi kelompok penentang tarekat paling vokal dengan menuduh sejumlah amaliah tarekat sebagai sesuatu yang bidah, tidak memiliki dasar dalam Islam, bahkan menjadi pemicu kemunduran Islam. Tuduhan itu kemudian direspons oleh kelompok sufi dengan membuat narasi tandingan dan mendirikan organisasi yang mewadahi sesama kelompok mereka, yakni Jam'iyah Ahli Thariqah Al-Mu'tabarah (JATM) yang kemudian bertransformasi menjadi JATMAN dengan penambahan an-Nahdliyah.

Demikian pula saya telah mengulas figur Kiai Muslih Mranggen, mulai dari kehidupan awal, pembentukan intelektual, jejaring tarekat, hingga karya-karyanya. Tokoh ini adalah salah satu sosok yang aktif memberikan narasi tandingan terhadap apa yang telah dituduhkan oleh kalangan modernis Islam mengenai amaliah-amaliah tarekat. Ia juga salah satu figur sentral di balik pembentukan JATM dan JATMAN. Pembahasan-pembahasan tersebut saya tulis sebagai pengantar pada rumusan masalah yang hendak saya jawab, yakni: mengapa Kiai Muslih Mranggen aktif mewacanakan amaliah-amaliah tarekat lengkap dalilnya dan bagaimana ia

menarasikannya, serta bagaimana ia merumuskan ajaran tarekatnya yang ia orientasikan untuk masyarakat awam.

Berdasarkan penelitian yang bersumber dari karya-karya Kiai Muslih Mranggen, khususnya ‘*Umdat al-Sālik fi Khairi al-Masālik, al Futūhāt al-Rabbaniyyāt fi at-Ṭariqah al-Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah, Risalah Tuntunan Thariqah Qādiriyyah wa an-Naqshabandiyah, an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dikri Nubḍatin min Manaqibi as-Syaikh Abd al-Qadir al-Jilāni* dapat disimpulkan bahwa dia menuliskan ajaran dan amaliah-amaliah tarekat, khususnya *rabiḥah*, manakiban, dan tawasul lengkap dengan argumentasinya, dari sisi eksternal sebagai respons atas tuduhan Muslim modernis yang menganggap amaliah tarekat sebagai bidah, tidak punya sumber yang sah dalam Islam, dan bahkan sirik. Adapun dari sisi internal ia menulisnya sebagai pedoman dan penguat agar para pengikutnya yang kebanyakan masyarakat awam lebih yakin di dalam mengamalkan amaliah-amaliah tarekat yang telah diajarkannya. Testimoni-testimoni dari sejumlah kiai, bahkan di antaranya dilengkapi cap pucuk pimpinan tarekat, menunjukkan seolah-olah Kiai Muslih Mranggen adalah “juru bicara” kaum sufi yang diakui kelompoknya.

Kiai Muslih juga mengajarkan zikir sebagai *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) sehingga tarekat lebih mudah diterima oleh orang awam. Zikir dapat berfungsi sebagai *tazkiyatun nafs* atau penyucian jiwa, sebagaimana dijelaskan oleh Kiai Muslih Mranggen, berjalan dengan dua pola, yaitu: pelenyapan nafsu-nafsu buruk dan internalisasi nafsu-nafsu baik. Pelenyapan dan internalisasi itu dilakukan di titik-titik halus tertentu di dalam tubuh (yang disebut *lathifah*), sembari konsentrasi

dalam berzikir mengucapkan lafadz “Allah, Allah”. Penitikberatan ajaran sufisme pada aspek zikir, dengan kemudahan bagi siapa pun yang ingin menjadi anggota tarekatnya, merupakan strategi Kiai Muslih Mranggen di dalam memasyarakatkan tarekat. Kiai Muslih Mranggen memahami bahwa perintah berzikir dan baiat adalah perintah untuk umum, bukan untuk masyarakat tertentu saja.

Apa yang dilakukan oleh Kiai Muslih Mranggen adalah pemudahan atau *taysir*. Hal ini berlandaskan pada sebuah hadis: “*Yassirū wa lā tu’assirū wa bashirū wa lā tunaffirū*” (mudahkanlah jangan mempersulit, dan berilah kabar gembira, jangan menakut-nakuti) dan perkataan “*Khatibū an-Nasa ‘ala qadri ‘uqūlihim*” (dakwahilah masyarakat sesuai dengan kemampuan berpikirnya). *Taysir* ini menjadi pilihan bijak Kiai Muslih Mranggen karena yang menjadi objek dakwahnya adalah masyarakat awam yang, andai itu tidak dilakukan, mereka tidak bisa mengakses ilmu tarekat. Padahal, sebagaimana ia katakan sendiri, mempelajari ilmu tarekat, dalam kapasitasnya sebagai ilmu yang berguna untuk membedakan mana yang baik dan buruk, mana yang halal dan haram, adalah kewajiban setiap individu Muslim atau *farḍu ‘ain*.

## **B. Saran**

Setelah melakukan penelitian terkait Kiai Muslih, ada beberapa saran yang ingin saya sampaikan:

1. Kajian mengenai Kiai Muslih bisa dilakukan lebih lanjut dengan objek penelitian yang lain mengingat Kiai Muslih memiliki banyak karya yang meliputi berbagai keilmuan, seperti tauhid dan nahwu.

2. Apa yang dilakukan Kiai Muslih, baik bagaimana ia membela amaliah-amaliah tarekat yang ia ajarkan dengan menampilkan argumentasinya secara lengkap, maupun bagaimana ia merumuskan tarekat untuk orang awam dengan menjadikan zikir sebagai penyucian jiwa, dapat menjadi inspirasi bagi tokoh-tokoh agama di dalam memastikan ajaran agama dapat diterima oleh semua kalangan.
3. Sikap bijak Kiai Muslih Mranggen dalam berdakwah, dengan melakukan pemudahan, sehingga ajaran tarekat yang semula hanya bisa diakses oleh orang-orang tertentu menjadi dapat diakses secara terbuka oleh masyarakat yang paling awam sekalipun, dapat menjadi inspirasi bagaimana pola penyebaran ajaran Islam tidak harus monoton secara tekstual. Sejauh kreativitas dan inovasi dapat dilakukan, asal tidak melanggar prinsip-prinsip Islam, hal itu merupakan sesuatu yang sah-sah saja dan tidak bisa dianggap sebagai penyimpangan.
4. Agar apa yang ditinggalkan Kiai Muslih Mranggen, baik yang berupa tulisan, ajaran, maupun karya, tidak hilang dimakan zaman, dan agar pemikiran-pemikirannya terus lestari, terutama di kalangan murid-murid dan terutama lagi santri-santri Pesantren Futuhiyyah, perlu dibuat pusat studi yang secara khusus mengkaji dan mendalami pikiran-pikiran Kiai Muslih. Hal itu bisa diwujudkan dalam bentuk, misalnya, “Pusat Studi Kiai Muslih Mranggen” yang secara rutin mengkaji pemikiran-pemikirannya baik di bidang tarekat, maupun lainnya.

### C. Kritik

Kiai Muslih Mranggen terkadang menyuguhkan narasi umum yang apabila dipahami begitu saja dapat membuat pembaca salah paham. Misalnya ketika ia mengatakan bahwa semua imam mazhab, mulai dari Imam Hanafi, Imam Maliki, Imam Syafii, dan Imam Hanbali baiat tarekat, yang dimaksud dengan tarekat di sini adalah ilmu untuk membersihkan hati. Pembaca yang kurang jeli bisa memahami bahwa imam mazhab tersebut baiat ke tarekat tertentu, seperti Qadiriyyah, Naqsyabandiyah, dan lain-lain. Kenyataannya, tarekat-tarekat tersebut baru dikenal jauh setelah era imam-imam mazhab tersebut.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abul Khair, Syekh Abdullah Mirdad. *al-Mukhtashar min Kitabi Nasyr al-Nur wa al-Zahr fi Tarajim Afadhili Makkata min al-Qarni al-Asyir ila al-Qarni al-Rabi 'Asyar*. t.p.: t.t.
- Ahmed, Shahab, *What is Islam? The Importance of Being Islamic*. Princeton University Press, 2016.
- Anasom. *Kyai, Kepemimpinan, dan Patronase*. Semarang: PT Pustaka Rizki Putra, 2002.
- Anonim. *Manaqib Syeh Ibrohim Ulama Kharismatik Guru Mursyid Thoriqoh Qodiriyyah Wanaqsabandiyyah Pendiri Pondok Pesantren Ibrohimiyyah (Lembaga Pendidikan Tertua di Wilayah Mranggen)*. Demak: Yayasan Pondok Pesantren Ibrohimiyyah, 2018.
- Anwar, M. Hamid. *Relasi Kuasa Pengetahuan dalam Pendidikan Jasmani: Sebuah Telaah Arkeo-Genealogi Michel Foucault*. Yogyakarta: UNY Press, 2020.
- Arifin, Miftah. *Wujudiyah di Nusantara Kontinuitas dan Perubahan*. Jember: STAIN Jember Press, 2015.
- Badara, Aris. *Analisis Wacana: Teori, Metode, dan Penerapannya pada Wacana Media*. Jakarta: Kencana, 2014.
- al-Bukhary, Imam Abi Abdillah, Muhammad bin Ismail bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ju'fy. *Sahih al-Bukhari, Jilid 3, Juz 5-6*. Beirut: Dari Thauqi an-Najat, 1422 H.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: GadingPublishing, 2012.
- Bruinessen, Martin van. *NU, Tradisi, Relasi-Relasi Kuasa, Pencarian Wacana Baru*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1995.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren; Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Dijk, Kees van dan Nico J.G. Kaptein. *Islam, Politics and Change: The Indonesian Experience after the Fall of Suharto*. Leiden: Leiden University Press, 2016.

- Foucault, Michel. *Arkeologi Pengetahuan*, Terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: Pelangi, 2016.
- Foucault, Michel. *Essential Works of Foucault 1954-1984: Aesthetics, Method, and Epistemology*. New York: The New Press, 1998.
- Foucault, Michel. *The Archaeology of Knowledge*. London: Routledge, 2004.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: The University of Chicago Press, 1960.
- GS, Prie dkk. *Seabad Pondok Pesantren Futuhiyyah*. Demak: Koperasi Pondok Pesantren Futuhiyyah, 2001.
- Hadi, Abdul. *Kebangkitan Kaum Sufi Kontemporer Indonesia: JATMAN (Jam'iyah AhliThariqah Al-Mu'tabarrah An-Nahdliyah)*. Kendal: Pustaka Amanah, 2018.
- Hamka. *Perkembangan dan Pemurnian Tasawuf: Dari Masa nabi Muhammad Saw hingga Sufi-Sufi Besar*. Jakarta: Pustaka Abadi Bangsa, 2018.
- Hamka. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Penerbit Bulan Bintang, 1971. Howell, Julia Day, dan Martin van Bruinessen. *Sufism and the 'Modern' in Islam*. London: I.B. Taurus, 2007.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1981.
- Hazmi, M dkk. *Ideologi Muhammadiyah*. Jember: PT Jamus Baladewa Nusantara, t.t.
- Jamil, M. Muhsin. *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik Tafsir Sosial Sufi Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Jorgensen, Marianne W dan Louise J Ohillips. *Analisis Wacana: Teori dan Metode*. Imam Suyitno, Lilik Suyitno, Suwarna, (terj.). Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Karim, Abdul. *Islam Nusantara*. Yogyakarta: Gramasurya, 2018.
- Kartodirdjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Depok: Komunitas Bambu, 2015. Kuntowijoyo. *Metodologi Sejarah Edisi Kedua*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Kholqillah, Ali Mas'ud. *Pemikiran Tasawuf KH. Saleh Darat Al-Samarani*. Surabaya: Pustaka Idea, 2018.
- Loir, Henri Chambert. *Naik Haji di Masa Silam, Kisah Orang Indonesia Naik Haji 1482-1964*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, .

- al-Ishaqy, Asrori. *Amal Sholih yang Kekal, Akibat Terbaik dan Akhir yang Terpuji*. Surabaya: Idarah Thariqah Qodiriyah wa Naqsyabandiyah Utsmaniyyah, 2010.
- al-Ishaqy, Ibnul Yaumain Al-‘Arif Billah Asy Syaikh Al-Qudwah Muhammad Utsman bin Nadi. *Nuqthoh dalam Hakikat Makna Robithoh*. Surabaya: Al Wawa, 2020.
- al-Ishaqy, Utsman bin Nadi. *al-Nuqthoh fi Tahqiqi al-Rabithah*. Surabaya: Idarah Thariqah Qodiriyah wa Naqsyabandiyah Utsmaniyyah, 2010.
- al-Maraqy, Abi Luthfi Hakim wa Hanif Muslih bin Abdurrahman. *An-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dani fi Dzikri Nubdzatin min Manaqibi as-Syaikh Abdil Qadir al-Jilany*. Semarang: Karya Thoha Putra, t.t.
- al-Maraqy, Muslih Abd Rahman. *an-Nur al-Burhany fi Tarjamati al-Lujain ad-Dany fi Dzikri Nubdzatin min Manaqibi as-Syaikh Abdi al-Qadir al-Jilany*. Semarang: Toha Putra, tt.
- al-Maraqy, Muslih Abd Rahman. *Risalah Tuntunan Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. Kudus: MenaraKudus, tt.
- al-Maraqy, Muslih Abd Rahman. *Wasailu al-Wushuli al-Abdi ila Mawlahu*. Demak: Al-Qalam, t.t.
- al-Maraqy, Muslih Abdurrahman. *‘Umdat as-Salik fi Khairi al-Masalik..* Purworejo: Syirkah at-Tijarah Ma’had Berjan Purworejo, t.t.
- al-Maraqy, Muslih Abdurrahman. *Inaratu al-Dzalam fi Aqaidi al-Awam*. Semarang: Thoha Putra., t.t.
- al-Maraqy, Muslih Abdurrahman. *Sulal al-Iqyan fi Ma’rifati Silsilati Thariqah al-Qadiriyyah wa al-Naqsyabandiyah li al-Syaikh Muslih Abdurrahman*. Demak: t.p., t.t.
- al-Maraqy, Muslih bin Abdurrahman bin Qashidil Haq. *Risalah Tuntunan Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Juz 1*. Kudus: Menara Kudus, t.t.
- al-Maraqy, Muslih bin Abdurrahman bin Qashidil Haq. *Risalah Tuntunan Thariqah Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Juz 2*. Kudus: Menara Kudus, t.t.
- al-Maraqy, Muslih bin Abdurrahman bin Qashidil Haq. *al-Futuh at-Rabbaniyat fi at-Thariqah al-Qadiriyyah wa an-Naqsyabandiyah*. Semarang: Karya Thoha Putra, 1994.
- Madjid, Nurcholish. *Bilik-Bilik Pesantren*. Jakarta: Dian Rakyat, 1997.



- Mas'ud, Abdurrahman. *Dari Haramaian ke Nusantara: Jejak Intelektual Arsitek Pesantren*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Masyhuri, Abdul Aziz. *99 Kiai Kharismatik Indonesia Jilid II*. Depok: Keira Publishing, 2020.
- Masyhuri, Abdul Aziz. *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*. Surabaya: Imtiyaz, 2014.
- Masyhuri, Abdul Aziz. *Permasalahan Thariqah: Hasil Kesepakatan Mukhtamar dan Musyawarah Besar Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah Nahdlatul Ulama (1957-2012 M.)*. Surabaya: Khalista, 2014.
- Mufid, Ahmad Syafii. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Mulyati, Sri. *Peran Edukasi Tarekat Qadariyyah Naqsyabandiyah dengan Referensi UtamaSuryalaya*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara, Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: PrenamediaGroup, 2017.
- al-Naisabury, Imam Qusyairi. *al-Risalah al-Qusyairiyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*. MohammadLuqman Hakiem, (terj.). Surabaya: Risalah Gusti, 1997.
- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*. Jakarta: LP3ES, 1973.
- Rahardjo, M Dawam (ed). *Pesantren dan Pembaharuan*. Jakarta: LP3ES, 1974.
- Ridwan, Muhammad. *Sulam al-Sibyan fi Tarjamati Matni Hidayat al-Wildan li as-Syaikh al-Allamah al-Haj Muslih bin Abdurrahman*. Semarang: Karya Thoha Putra, tt.
- Shihab, Alwi. *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia*. Depok:Pustaka IIMaN, 2009.
- Simuh. *Sufisme Jawa: Transformasi Tasawuf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Narasi,2018.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Yogyakarta: IRCISoD, 2019.
- Steenbrink, Karel A. *Beberapa Aspek Islam di Indonesia Abad ke-19*. Jakarta: PT Bulan Bintang, 1994.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2013.

Sya'ban, Ahmad Ginanjar. *Mahakarya Ulama Nusantara, Kitab, Naskah, Manuskrip, dan Korespondensi Ulama Nusantara*. Tangerang Selatan: Pustaka Compass, 2017.

Syams, Badriyah. *Wahdat al-Shuhud dalam Ajaran Tasawuf Muslih ibn Abd Rahman Mranggen Demak*. Tangerang: Sintesis, 2013.

Trimingham, J. Spencer. *Madzhab Sufi*. Luqman Hakim (terj.). Bandung: Pustaka, 1999.

Ulum, Amirul. *Al-Jawwi Al-Makki: Kiprah Ulama Nusantara di Haramain*. Yogyakarta: Global Pustaka, 2017.

Yusuf, Agus Fathuddin dkk. *Kiai Muslih Mranggen Sang Penggerak dan Panutan Sejati*. Semarang: Mimbar Media, 2020.

## TESIS

Qowaid. *Tarekat dan Politik: Kasus Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Mranggen Demak Jawa Tengah*. Tesis. Depok: Program Antropologi Universitas Indonesia, 1993.

Zulkifli. *Sufism in Java: The Role of Pesantren in the Maintenance of Sufism in Java*. Tesis. The Australian National University: 1994.

## JURNAL

A'la, Abd. "The Genealogy of Muslim Radicalism in Indonesia." *Journal of Indonesian Islam*. Vol. 2, No. 2. December 2008.

Hasyim, Syafiq. "The Shadow of Neo-Hanbalism: The Idea of Islamic Extremism in Indonesia." *Islamic Studies Review*. Vol. 1 No. 1. Tahun 2022.

Howel, Julia D. "Sufism and Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60, No. 3. Agustus 2001.

Howell, Julia D M.A. Subandi and Peter L. Nelson. "New Faces of Indonesian Sufism: A Demographic Profile of Tarekat Qodiriyyah-Naqsyabandiyah, Pesantren Suryalaya, in the 1990s." *Review of Indonesian and Malaysian Affairs*. Desember 2001.

Ilyas, Ahmad Fauzi. "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara." *Jurnal of Contemporary Islam and Moslem Societies*, vol. 1 No. 1. Januari-Juni 2017.

Moh., Masrur. "Melacak Pemikiran Tarekat Kyai Muslih Mranggen (1912-1981 M) melalui Kitabnya: Yawaqit al-Asani Fi Manaqib al-Syeikh Abdul Qadir al-Jilani." *Jurnal at- Taqaddum*. Vol. 6. No. 2. Nopember 2014.

Oman, Fathurrahman. "Sejarah Pengkafiran dan Marginalisasi Paham Keagamaan di Melayudan Jawa (Sebuah Telaah Sumber)." *Jurnal Analisis*, Vol. XI. No. 2. Desember 2011.

#### **WEB**

Budi. "Biografi KH. Ahmad Hadlor Ihsan", Laduni.ID. Rabu, 22 Desember 2021.

Junaidi, Akhmad Arif. "Kiai Muslih Mranggen dan Dzikir "As-Syaikh Abdul Qodir Waliyullah", Iqra.id. Sabtu, 5 Juni 2021.