

**KEBERLANGSUNGAN TAREKAT
QADIRIYYAH WA NAQSYABANDIYYAH AL-'USMĀNIYYAH
KEDINDING SURABAYA PASCA KH. ACHMAD ASRORI**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



Oleh:

ALY MASHAR
NIM: 1900029011

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA
UIN WALISONGO SEMARANG
2022**



KEMENTERIAN AGAMA RI
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA

Jl. Walisongo 3-5 Semarang 50185, Telp./Fax: 024--7614454, 70774414

FDD-38

PENGESAHAN MAJELIS PENGUJI UJIAN TERBUKA

Yang bertandatangan di bawah ini menyatakan bahwa disertasi saudara:

Nama : ALY MASHAR

NIM : 1900029011

Judul : KEBERLANGSUNGAN TAREKAT QADIRIYAH WA NAQSYABANDIYAH AL-
'USMANIYAH KEDINDING SURABAYA PASCA KH. ACHMAD ASRORI

telah diujikan pada 13 Oktober 2022 dan dinyatakan:

LULUS

dalam Ujian Terbuka Disertasi Program Doktor sehingga dapat dilakukan Yudisium Doktor.

NAMA	TANGGAL	TANDATANGAN
<u>Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag.</u> Ketua/Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Dr. H. Muhammad Sulthon, M. Ag.</u> Sekretaris/Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Prof. Dr. H. Abdul Djamil, MA.</u> Promotor/Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Dr. H. Islah, M.Ag.</u> Kopromotor/Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Prof. Dr. H. Dedi Djubaedi, M.Ag.</u> Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Dr. H. Abdul Muhaya, MA.</u> Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Dr. H. Nasihun Amin, M.Ag.</u> Penguji	<u>13-10-2022</u>	
<u>Dr. H. Muh. In'amuzzahidin, M.Ag.</u> Penguji	<u>13-10-2022</u>	

NOTA DINAS
NASKAH DISERTASI

Semarang 09 September 2022

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalāmu'alaikum wr.wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **Aly Mashar**
NIM : 1900029011
Pogram Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam/ Tasawuf
Judul : **Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah Al-'Usmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Desertasi (Terbuka).

Wassalāmu'alaikum wr.wb.

Promotor



Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A.
NIP: 19570414198203 1 003

NOTA DINAS
NASKAH DISERTASI

Surakarta 12 September 2022

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalāmu'alaikum wr.wb.

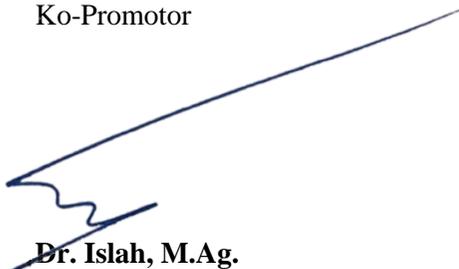
Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **Aly Mashar**
NIM : 1900029011
Pogram Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam/ Tasawuf
Judul : **Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah Al-'Usmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori**

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Desertasi (Terbuka).

Wassalāmu'alaikum wr.wb.

Ko-Promotor



Dr. Islah, M.Ag.

NIP: 19730522200312 1 001

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama Lengkap : **Aly Mashar**
NIM : 1900029011
Judul Penelitian : **Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah
wa Naqsyabandiyyah Al-'Usmāniyyah
Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad
Asrori**
Program Studi : Studi Islam
Konsentrasi : Studi Islam/ Tasawuf

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

**KEBERLANGSUNGAN TAREKAT QĀDIRIYYAH WA
NAQSYABANDIYYAH AL-'USMĀNIYYAH KEDINDING
SURABAYA PASCA KH. ACHMAD ASRORI**

Secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 06 September 2022

Pembuat pernyataan,



Aly Mashar
NIM: 1900029011

ABSTRAK

- Judul : **Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah Al-'Usmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori**
- Penulis : Aly Mashar
- NIM : 1900029011
- Prodi : Studi Islam
- Kata Kunci : *Keberlangsungan Tarekat, Kekosongan Mursyid, Organisasi Tarekat, dan TQN Al-'Usmāniyyah*

Keberlangsungan sebuah tarekat sangat kuat dipengaruhi oleh keberadaan mursyidnya. Dalam hal ini, terdapat fenomena menarik di TQN Al-'Usmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori, sebab tanpa adanya mursyid tarekat tersebut mampu berlangsung dan bahkan berkembang hingga sekarang. Penelitian ini bertujuan untuk menjawab pertanyaan utama mengapa TQN Al-'Usmāniyyah Pasca KH. Achmad Asrori tetap mampu berlangsung meskipun dalam kekosongan mursyid?. Permasalahan ini dibahas melalui penelitian lapangan dengan pendekatan fenomenologi agama. Lokasi penelitiannya adalah di pusat TQN Al-'Usmāniyyah di Kedinding Surabaya, Mayan Kediri, dan Ngroto Grobogan.

Hasil dari penelitian ini adalah TQN Al-'Usmāniyyah Pasca KH. Achmad Asrori tetap mampu berlangsung disebabkan oleh beberapa hal, yaitu: *pertama*, adanya sebuah aturan yang karismatik (legal-rasional-karismatik) yang selalu dijaga kelestariannya melalui penghidupan Kyai Asrori; *kedua*, adanya wakil pelaksana otoritas mursyid; *ketiga*, adanya organisasi yang terstruktur apik, dikelola tenaga profesional, serta memiliki sumber dana kuat; dan *keempat*, *packaging* ajaran dan majelisnya sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hasil penelitian ini memberikan sumbangsih akademik yang berupa ditemukannya konsep baru tentang keberlangsungan tarekat tanpa mursyid dan konsep baru tentang kategorisasi otoritas kepemimpinan. Hal ini mengkritisi konsep kebertahanan organisasi agama milik Sukamto dan kategorisasi otoritas kepemimpinan Max Weber.

ملخص البحث

عنوان البحث	:	استمرار الطريقة القادرية والنقشبندية العثمانية كدينينج سورابايا بعد كياهي أحمد أسراري الحج
الاسم	:	عالي مشهر
رقم الطلاب	:	1900029011
برنامج الدراسة	:	الدراسات الإسلامية
الكلمات الرئيسية	:	استمرار الطريقة، غياب المرشد، منظمة الطريقة، TQN العثمانية

تتأثر استمرار الطريقة بشدة بوجود مرشدها. في هذه الحالة، هناك ظاهرة مثيرة للاهتمام في الطريقة القادرية والنقشبندية العثمانية كدينينج سورابايا بعد كياهي أحمد أسراري الحج، مهم كان المرشد معدوما الطريقة تستمر بل وتنمو وجودها. تهدف هذه الدراسة إلى الإجابة عن السؤال الرئيسي؛ لماذا ما زالت الطريقة القادرية والنقشبندية العثمانية بعد كياهي أحمد أسراري الحج متمكنا حتى في غياب المرشد؟ ومناقشة هذه المشكلة تكون من خلال البحث الميداني باستخدام منهج الظواهر الديني. وموقع هذا البحث في مركز الطريقة القادرية والنقشبندية العثمانية كدينينج سورابايا، مايان كديري، وعراطا كروبوكان.

ومن نتائج هذا البحث هي؛ نشأت استمرار الطريقة القادرية والنقشبندية العثمانية بعد كياهي أحمد أسراري الحج بأسباب؛ أولها: وجود قاعدة كاريزمية (قانونية - عقلانية - كاريزمية) يتم الحفاظ عليها دائماً من خلال الجهود المبذولة لإحياء كياهي أسراري؛ ثانيها: وجود نائب مسؤول عن سلطة المرشد؛ ثالثها: وجود منظمة جيدة التنظيم، يديرها متخصصون، ولديها مصدر تمويل قوي؛ ورابعها: تغليف تعاليم ومجالس القادرية والنقشبندية العثمانية وفقاً لاحتياجات المجتمع. تقدم نتائج هذه الدراسة مساهمة أكاديمية من شكل اكتشاف مفهوم جديد عن استمرار الطريقة ليس فيها مرشد ومفهوم جديد لتصنيف السلطة القيادية. هذا ينتقد مفهوم سوكامتو لبقاء المنظمات الدينية وتصنيف ماكس وبير لسلطة القيادة.

ABSTRACT

Title : **The Continuity of Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah Al-'Usmāniyyah Order Kedinding Surabaya after KH. Achmad Asrori**

Name : Aly Mashar

NIM : 1900029011

Study Program : Islamic Studies

Keywords : *Sufi Order Continuity, Absence of Murshid, Sufi Order Organization, and TQN Al-'Usmāniyyah*

The continuity of a sufi order is strongly influenced by the presence of its murshid. In this case, there is an interesting phenomenon at TQN al-Usmāniyyah Kedinding Surabaya after KH. Achmad Asrori, because without the presence of the murshid the sufi order was able to continue and even grow until now. This study aims to answer the main question why TQN Al-'Usmāniyyah after KH. Achmad Asrori is still able to continue even in the absence of a mursyid?. This problem is discussed through field research with a religious phenomenological approach. The research location is at the center of TQN Al-'Usmāniyyah in Kedinding Surabaya, Mayan Kediri, and Ngroto Grobogan.

The results of this study are TQN Al-'Usmāniyyah after KH. Achmad Asrori is still able to continue due to several things, namely: first, the existence of a charismatic rule (legal-rational-charismatic) which is always preserved through Kyai Asrori's livelihood; second, there is a deputy implementing the murshid authority; third, the existence of an organization that is well structured, managed by professionals, and has a strong source of funds; and fourth, the packaging of the teachings and the Majelis agrees with the needs of the community. The results of this study provide an academic contribution in the form of the discovery of a new concept about the continuity of the sufi order without a mursyid and a new concept of categorization of leadership authority. These findings criticize Sukamto's concept of continuity of religious organizations and Max Weber's categorization of leadership authority.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri P dan K
Nomor: 158/1987 dan Nomor: 0543b/U/1987

1. Konsonan

No.	Arab	Latin
1	ا	tidak dilambangkan
2	ب	b
3	ت	t
4	ث	ṣ
5	ج	j
6	ح	h
7	خ	kh
8	د	d
9	ذ	ḏ
10	ر	r
11	ز	z
12	س	s
13	ش	sy
14	ص	s
15	ض	ḏ

No.	Arab	Latin
16	ط	ṭ
17	ظ	ẓ
18	ع	‘
19	غ	g
20	ف	f
21	ق	q
21	ك	k
22	ل	l
23	م	m
24	ن	n
25	و	w
26	ه	h
27	ء	‘
28	ي	y

2. Vokal Pendek

..َ..= a كَتَبَ Kataba

..ِ..= i سَيْلٌ su’ila

..ُ..= u يَذْهَبُ Yazhabu

3. Vocal Panjang

ا...= ā قَالَ Qāla

اي= ī قِيلَ Qīla

أُ= ū يَقُولُ Yaqūlu

4. Diftong

أَي= ai كَيْفَ Kaifa

أَوْ= au حَوْلَ Ḥaula

Catatan

Kata sandal [al-] pada bacaan syamsiyah atau qamariyah ditulis [al-] secara konsisten supaya selaras dengan teks Arabnya

MOTTO

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ : الرَّاحِمُونَ يَرْحَمُهُمُ الرَّحْمَنُ، إِزْحَمُوا مَنْ فِي الْأَرْضِ يَرْحَمَكُم مَّن فِي السَّمَاءِ (رَوَاهُ أَحْمَدُ)

Artinya: “Dari Abdillāh ibn ‘Umar, semoga Allah meridhai mereka berdua, telah berkata: Rasulullah Saw telah bersabda bahwa: Orang-orang yang pengasih akan dikasihi oleh Allah Yang Maha Pengasih, kasihilah siapapun di bumi maka yang di langit akan mengasihimu (HR. Ahmad)¹

¹ Muḥammad ibn Abū Bakr al-’Uṣfūrī, *Al-Mawā’iz al-’Uṣfūrīyah* (Kediri: PP. Petuk Semen, n.d.), 2.

PERSEMBAHAN

Disertasi ini saya persembahkan kepada:

1. Kedua orang tuaku, Bapak Kanan dan Ibu Siti Aminah, serta kedua saudaraku, Lukmanul Hakim dan Elmi Nurhayati.
2. Istriku tercinta, Miftahul Rohmah, dan kedua anakku tersayang, Aqila Takmila Ilma dan Haidar Ahmad Aqiel az-Zahid.
3. Para Kiai dan guruku sejak semasa di Raudlatul Athfal PSM Padangan, Madrasah Ibtidaiyah PSM Padangan, Madrasah Tsanawiyah Ma'arif NU Pucung Tulungagung, Madrasah Aliyah HM Tribakti Lirboyo Kediri, S-1 Insititut Agama Islam Tribakti Lirboyo Kediri, S-2 UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, hingga di S-3 UIN Walisongo Semarang. Selain itu, para Kyai dan guruku di Pondok Pesantren HM Putra Lirboyo Kediri, Pondok Pesantren Gedang Sewu Pare Kediri, dan lain sebagainya yang tidak bisa saya sebutkan satu persatu. Atas jasa merekalah saya bisa menjadi seperti hari ini.
4. Pengurus dan murid TQN Al-'Usmāniyyah Kedinding Surabaya.

KATA PENGANTAR

Bismillāhirrahmānirrahīm. Alḥamdulillāh, puji dan syukur sudah semestinya penulis panjatkan ke hadirat Allah Swt, yang telah memberikan segala kenikmatan, kekuatan, hidayah dan pertolongannya, sehingga disertasi ini bisa tercipta. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan ke haribaan Nabi Muhammad Saw beserta keluarga, sahabat, dan orang-orang yang mengikuti petunjuknya hingga Hari Kiamat.

Penulisan disertasi ini kiranya akan sulit terselesaikan dengan tanpa adanya bantuan, bimbingan, kritik, saran, dan motivasi dari berbagai pihak. Atas dasar itu, penulis menghaturkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Kementerian Agama Republik Indonesia (Kemenag-RI) yang telah memberikan beasiswa 5000 Doktor, sehingga penulis bisa melanjutkan studi ini dengan tanpa ada kesusahan finansial.
2. Rektor UIN Walisongo Semarang, Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag, beserta para wakil rektor;
3. Direktur Pascasarjana, Prof. Dr. H. Abdul Ghofur, M.Ag; Ketua Prodi Studi Islam Program Doktor, Prof. Dr. H. Fatah Syukur, M.Ag; Sekertaris Studi Islam Program Doktor, Dr. H. Muhammad Sulthon, M.Ag; dan semua pegawai di program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, terkhusus Mas Firdaus dan Mbak Ummi, yang telah tanpa lelah mengarahkan, memotivasi, dan memberikan pelayanan yang ramah, sehingga penulis termotivasi untuk segera

menyelesaikan studi serta tidak mengalami kesulitan apapun terkait persoalan administrasi.

4. Rektor UIN Raden Mas Said Surakarta, Prof. Dr. H. Mudhofir, S.Ag, M.Pd; Dekan Fakultas Ilmu Tarbiyah, Prof. Dr. H. Baidi, M.Pd; dan Dekan Fakultas Adab dan Bahasa, Prof. Dr. H. Toto Suharto, M.Ag, yang telah memberikan dukungan dan izin untuk sementara waktu meninggalkan tugas wajib selaku ASN, sehingga penulis dapat melanjutkan serta fokus menjalani studi Doktoral.
5. Promotor, Prof. Dr. H. Abdul Djamil, M.A, dan Ko-Promotor, Dr. Islah, M.Ag, yang telah dengan sabar membimbing, mengarahkan, dan memotivasi penulis sehingga penulisan disertasi ini bisa terselesaikan dengan baik.
6. Kedua orang tuaku, Bapak Kanan dan Ibu Siti Aminah; kedua adikku, Lukman Hakim dan Elmi Nurhayati; istri tercintaku, Miftahul Rohmah; dan kedua anak tersayangku, Aqila Takmila Ilma dan Haidar Ahmad Aqiel az-Zahid; yang telah rela kehilangan sebagian hak mereka untuk dan dengan penuh rasa cinta mendampingi, sehingga semangat penulis dalam menjalani dan menyelesaikan studi senantiasa membara.
7. Semua dosen Pascasarjana Program Doktoral UIN Walisongo Semarang yang telah dengan tulus mengajar, membimbing, dan memotivasi penulis selama perkuliahan. Terkhusus, kepada Almarhum Prof. Dr. H. Amin Syukur, M.A, atas jasa beliaulah penulis bisa mengenal dan berkomunikasi dengan baik dengan informan kunci penelitian Disertasi ini, yaitu: Dr. Kyai. Rosyid, Penasehat al-Khidmah dan Ketua TQN Al-'Usmāniyyah.

8. Teman-teman di Jam'iyah al-Watsiyah Surakarta, di Jam'iyah Pucangan Surakarta, di Pusat Pengkajian Masyarakat dan Pendidikan Islam Nusantara (PPM-PIN) UIN Raden Mas Said Surakarta, dan teman-teman sekelas studi Doktoral angkatan 2019 (Kelas C-8). Mereka telah banyak memberikan arahan, saran, dan kritik serta rela menjadi teman diskusi yang *ulet* nan menyenangkan. Semoga hal ini tetap begitu adanya hingga raga dan nyawa tak lagi bersua.
9. KH. Najib Zamzami, Kyai Rosyid, Bapak Abdul Hadi, Bapak Mukhlas, dan segenap informan, yang telah dengan sukarela meluangkan waktu, tenaga dan pikiran selama penggalian data.
10. Mas Galih, Mas Zainuddin, Mas Danu, Mas Puput, Mas Hamdan, dan beberapa teman lain yang tidak bisa penulis sebut satu-persatu, yang telah banyak membantu menemani dalam penggalian data, transkrip, *proof reading*, dan *translate*.

Kepada mereka, penulis hanya bisa menghaturkan penghargaan setinggi-tingginya, ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya, dan mendoakan semoga Allah memberikan balasan yang terbaik atas jasa-jasa mereka. Akhir kata, semoga Allah menjadikan disertasi ini barokah, manfaat, dan menjadi amal shaleh bagi kita semua, amin.

Semarang, 06 September 2022



Aly Mashar
NIM: 1900029011

DAFTAR ISI

HALAM JUDUL.....	i
PENGESAHAN DISERTASI.....	iii
NOTA DINAS PROMOTOR.....	v
NOTA DINAS KO-PROMOTOR.....	vii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ix
ABSTRAK.....	xv
TRANSLITERASI.....	xvii
MOTTO.....	xix
PERSEMBAHAN.....	xxi
KATA PENGANTAR.....	xxiii
DAFTAR ISI.....	xxvii
DAFTAR TABEL.....	xxxii
DAFTAR GAMBAR.....	xxxiii
GLOSARIUM.....	xxxv
BAB 1 : PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang.....	1
B. Fokus Penelitian.....	8
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	8
D. Kajian Pustaka.....	9
E. Kerangka Teori.....	12
1. Teori Karisma.....	14
2. Teori Otoritas Keagamaan.....	18
3. Teori Kepemimpinan Organisasi....	21
4. Teori <i>Continuity and Change</i>	24
F. Metode Penelitian.....	26
1. Jenis dan Pendekatan Penelitian.....	26
2. Tempat dan Waktu Penelitian.....	29
3. Sumber Data.....	30
4. Fokus Penelitian.....	30
5. Pengumpulan Data.....	30
6. Uji Keabsahan Data.....	32
7. Teknik Analisis Data.....	33
G. Sistematika Pembahasan.....	33
BAB II : TAREKAT QADIRIYYAH WA NAQSYABANDIYYAH AL- 'USMANIYYAH.....	37

A.	Tasawuf: Pengertian, Perkembangan dan Ajaran	37
1.	Pengertian Tasawuf.....	37
2.	Perkembangan Tasawuf.....	43
3.	Ajaran-Ajaran Tasawuf.....	49
B.	Tarekat dan Tasawuf.....	51
1.	Pengertian Tarekat.....	51
2.	Perkembangan Tarekat.....	56
3.	Komponen-Komponen Tarekat.....	59
4.	Relasi Tarekat dan Tasawuf.....	61
C.	Tarekat di Indonesia.....	63
D.	Tarekat Qādiriyyah wa naqsyabandiyyah	71
1.	Asal-usul dan Perkembangan TQN.	71
2.	Sanād TQN.....	79
E.	TQN Al-'Usmāniyyah.....	82
1.	Sejarah Perkembangan TQN Al-'Usmāniyyah.....	82
2.	Sanād TQN Al-'Usmāniyyah.....	90
F.	Konteks Sosial-Politik TQN Al-'Usmāniyyah.....	94
BAB III	: OTORITAS KEMURSYIDAN TQN AL-'USMĀNIYYAH.....	101
A.	Mursyid.....	101
1.	Pengertian Mursyid.....	101
2.	Fungsi, Tugas dan Wewenang Mursyid.....	105
3.	Syarat Mursyid.....	109
4.	Pengangkatan Mursyid.....	116
B.	Kemursyidan TQN Al-'Usmāniyyah.....	121
1.	Biografi Mursyid TQN Al-'Usmāniyyah.....	122
2.	Kemursyidan Pasca Kyai Asrori.....	135
3.	Tanggapan Murid terhadap Masa <i>Fatrah</i>	142
C.	Dinamika Tugas dan Wewenang Mursyid TQN Al-'Usmāniyyah.....	147
1.	Masa KH. Usman sampai Masa Kyai Asrori sebelum Tahun 2005....	147
2.	Masa setelah Tahun 2005 sampai	

	Kyai Asrori.....	149
	3. Masa setelah Wafatnya Kyai Asrori sampai Sekarang.....	149
D.	Narasi-Narasi dalam Kesadaran Murid TQN Al-'Usmāniyyah.....	150
	1. Kyai Asrori adalah <i>wāliyullah</i>	151
	2. Kyai Asrori adalah Kyai yang Memiliki Daya Tarik Kuat.....	154
	3. Kyai Asrori Wafat secara Jasadiyah, tidak secara Ruhaniah.....	158
	4. Kyai Asrori adalah Orang Bertuah..	161
BAB IV	: KEORGANISASIAN DALAM TQN AL- 'USMĀNIYYAH.....	165
A.	Organisasi TQN Al-'Usmāniyyah.....	165
	1. Organisasi Informal TQN Al- 'Usmāniyyah.....	166
	2. Organisasi Formal TQN Al- 'Usmāniyyah.....	184
B.	Perkumpulan Al-Khidmah.....	189
	1. Sejarah Al-Khidmah.....	189
	2. Struktur Organisasi al-Khidmah.....	194
	3. Kegiatan al-Khidmah.....	201
C.	Majelis Lima Pilar.....	202
D.	Murid TQN Al-'Usmāniyyah.....	207
	1. <i>Murīdīn</i>	207
	2. <i>Muhibbīn</i>	211
	3. <i>Mu'taqidīn</i>	212
BAB V	: AJARAN TQN AL-'USMĀNIYYAH....	219
A.	Ajaran Inti TQN Al-'Usmāniyyah.....	221
	1. <i>Zikir Jahr</i> dan <i>Sirrī</i>	221
	2. <i>Rābiṭah</i>	235
	3. <i>Murāqabah</i>	240
B	Adab-Adab Murid TQN Al- 'Usmāniyyah.....	246
	1. Adab Murid kepada Mursyid.....	248
	2. Adab Murid kepada Dirinya Sendiri.....	251
	3. Adab Murid kepada Sesama Murid.	254

C.	Majlis-Majelis TQN Al-'Usmāniyyah.....	256
1.	Majelis <i>Mubayya'ah</i>	256
2.	Majelis Khusūsiyyah.....	265
3.	Majelis Khusūsiyyah Kubra.....	269
4.	Majelis Zikir, Maulid, dan Manāqib serta Ta'lim.....	270
5.	Majelis Haul.....	273
BAB VI	: KEBERLANGSUNGAN TQN AL- USTMANIYAH PASCA KYAI ASRORI...	279
A.	Keberlangsungan Otoritas Mursyid.....	279
1.	Pergeseran Otoritas Mursyid.....	282
2.	Imām Khususi: Penerima dan Penopang Karisma.....	290
3.	“Menghidupkan” Kyai Asrori:Upaya Pelestarian Kharisma	293
B.	Stabilitas Organisasi dan Pendanaan.....	308
1.	Organisasi: Modern, Kolektif, Situasional, dan Profesional.....	309
2.	Pendanaan: dari Badan Usaha hingga <i>Sirkuleran</i>	316
C.	Ajaran dan Perkembangan Zaman.....	320
1.	Oase di Tengah Kegersangan Spiritual Masyarakat Modern.....	322
2.	Ajaran: yang Tetap (<i>Continuity</i>) dan yang Berubah (<i>Change</i>).....	326
D.	Faktor Keberlangsunga TQN	332
BAB VII	: PENUTUP	337
A.	Kesimpulan.....	337
B.	Saran-Saran.....	340
DAFTAR PUSTAKA	341
LAMPIRAN I	357
LAMPIRAN II	359
RIWAYAT HIDUP	367

DAFTAR TABEL

Tabel 5.1	:	Macam-macam dan jadwal <i>murāqabah</i>	236
-----------	---	---	-----

DAFTAR GAMBAR

Gambar 2.1	: Bagan silsilah TQN Al-‘Usmāniyyah.....	89
Gambar 2.2	: Peta Kecamatan Kenjeran Surabaya.....	93
Gambar 4.1	: Struktur hierarki kepemimpinan organisasi informal.....	159
Gambar 4.2	: Struktur hierarki kepemimpinan organisasi masa KH. Romly.....	161
Gambar 4.3	: Alur pemilihan imām khuṣūṣī.....	167
Gambar 4.4	: Alur pengajuan Majelis <i>Mubayya’ah</i>	174
Gambar 4.5	: Struktur pengurus al-Ṭarīqah.....	178
Gambar 4.6	: Struktur Pengurus Pusat al-Khidmah.....	189
Gambar 4.7	: Struktur Pengurus Wilayah s/d Cabang al-Khidmah.....	189
Gambar 4.8	: Struktur Pengurus Ranting al-Khidmah.....	189
Gambar 6.1	: Faktor keberlangsungan TQN al-‘Usmāniyyah.....	

GLOSARIUM

A

- Al-Faqr* : Keadaan jiwa senantiasa merasa butuh terhadap Allah Swt.
- Al-Ittihād* : Keadaan jiwa merasa bersatu dengan Tuhan, sang penyinta dan yang dicinta telah menyatu.
- Al-Ittiṣāl* : Ketersambungan antara hamba dan Tuhan. Mereka bisa berkomunikasi secara langsung tanpa penyatuan.
- Al-Khauf* : Keadaan jiwa senantiasa merasa takut akan sesuatu yang tidak mengenakkan atau siksa Allah dikarenakan oleh dosa dan maksiat yang telah diperbuatnya.
- Al-Ma'rifāt* : Mengetahui rahasia-rahasia dan aturan-aturan Allah yang melingkupi segala yang ada yang didapatkan melalui penyingkapan hati.
- Al-Maḥabbah* : Menyintai Allah melebihi selain-Nya.
- Al-Muraqobah* : Keadaan jiwa senantiasa merasakan kehadiran Allah Swt dalam kondisi apapun; dalam konteks TQN, merupakan amaliah rutin setiap setelah shalat wajib sesuai ketentuan dan jadwal.
- Al-Musyāhadah* : Keadaan jiwa di mana pezikir seakan berpandang-pandangan dengan Allah Swt.
- Al-Qorb* : Keadaan jiwa senantiasa dekat dengan Allah Swt.
- Al-Rajā'* : Keadaan jiwa senantiasa yakin akan karunia dan rahmat Allah Swt bagi orang-orang yang saleh.
- Al-Riḍā'* : Keadaan jiwa yang senantiasa gembira dalam menerima semua ketentuan Allah Swt.
- Al-Ṣabr* : Keadaan batin tidak sedih, lidah tidak mengeluh, dan anggota badan tidak gerak dalam menerima segala ketentuan Allah Swt.
- Al-Syūq* : Keadaan jiwa senantiasa dalam kerinduan dengan Allah Swt.

- Al-Taubah* : Mengakui kesalahan dengan sepenuh hati dan berjanji tidak mengulangi lagi.
- Al-Tawakkal* : Keadaan jiwa yang menyerahkan segala hal kepada Allah Swt.
- Al-Ṭuma'nīnah* : Keadaan jiwa yang senantiasa teguh dan tentram
- Al-Uns* : Keadaan jiwa yang merasa akrab dengan Allah Swt.
- Al-Wara'* : Meninggalkan segala sesuatu yang belum jelas hukumnya dan yang tidak berfaedah guna mendekatkan diri kepada Allah Swt.
- Al-Yaqīn* : Keadaan jiwa yang tidak ada keraguan sama sekali.
- Al-Zuhd* : Melepaskan keterikatan jiwa dengan hal-hal duniawi.

F

- Fatrah* : Masa kekosongan kepemimpinan.

I

- Irsyād* : Pemberian ijin untuk mengangkat murid, atau ijin untuk menjadi mursyid.

J

- Jazāb* : Kondisi ketika kesadaran seorang sirna tertarik oleh keberadaan Allah Swt. Karena terpukau dengan Allah, akhirnya ia tidak mampu mengontrol tubuh atau perilaku *dāhir*-nya.

K

- Kain mori* : Kain berwarna putih yang biasanya digunakan untuk mengkafani mayat.
- Khuṣūṣiyah* : Rangkaian amalan atau aurād khusus yang menjadi amalan rutin mingguan dalam sebuah tarekat.
- Khalwat* : Menyendiri, menyepi atau menjauh dari orang banyak guna mendekatkan diri kepada Allah Swt.

L

- Laṭā'if* : Entitas spiritual yang ada pada jiwa yang menjadi tempat/ fokus dzikir.

M

- Maktab* : Penginapan yang disediakan oleh masyarakat secara sukarela, umumnya rumah-rumah mereka, untuk para jamaah TQN al-'Usmānīyah dari jauh.
- Malākūt* : Nama sebuah tingkatan alam yang dihuni makhluk spiritual seperti malaikat, jin, dan bahkan iblis.
- Maqām* : Derajat seseorang di sisi Allah; tahapan dalam menapaki jalan menuju Allah Swt; jamaknya adalah *maqāmāt*.
- Masyāyikh* : Para guru; bentuk tunggalnya adalah syekh.
- Masyī'ah* : Senantiasa mengucapkan *In Sya'a Allah* dalam janji, namun tetap berupaya sekuat tenaga untuk menepatinya.
- Mukāsyafah* : Keadaan tersingkapnya selubung/ tabir sesuatu yang abstrak atau gaib. Dalam tasawuf, lebih diartikan sebagai tersingkapnya tabir antara hamba dengan Tuhan.
- Mujāhadah* : Bersungguh-sungguh dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt; Upaya senantiasa memerangi

- Muru'ah* : hawa nafsu dan kecenderungan jiwa yang jelek.
: Menjaga diri untuk senantiasa bertingkah laku yang paling utama.
- Mutaşawwif* : Sebutan lain dari sufi, orang yang menjalankan amalan tasawuf.

P

- Pegon* : Nama dari sebuah aksara; tulisan berbahasa jawa/melayu dengan menggunakan huruf Arab.

R

- Riyāḍah* : Latihan-latihan yang ditujukan untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt.

S

- Sowanān* : Kesempatan atau majelis di mana mursyid membuka rumah bagi para murid/masyarakat untuk bertamu, berkeluh kesah, meminta nasehat atau doa secara langsung kepadanya.
- Sulūk* : Menempuh jalan menuju Allah dengan cara mengamalkan amaliah-amaliah, ritual-ritual, atau aturan-aturan tertentu yang telah ditetapkan oleh guru mursyid/tarekat.

T

- Tajalliyāt* : Perwujudan dari asma-asma dan sifat-sifat Allah.
- Taşarruf* : Memiliki kemampuan untuk mengatur dan memberi bantuan kepada orang lain; dalam konteks kewalian, kemampuan seorang wali yang telah wafat untuk memberi bantuan kepada

orang-orang yang masih hidup.
Talaman : Acara makan bersama dalam satu wadah, lazimnya satu wadah untuk 4-5 orang dan berisi nasi lengkap dengan sayur serta lauk.

U

'Ubbād : Jamak dari *'ābid*; sebutan bagi orang-orang yang ahli ibadah.
'Ujub : Nama sebuah sifat yang membanggakan diri sendiri; memandang dirinya lebih baik daripada orang lain.
'Uzlah : Mengasingkan diri untuk tujuan beribadah kepada Allah Swt.

W

Wirā'i/Warā' : Sikap yang selalu hati-hati dari hal-hal yang tidak berfaedah dan hina.
Wahdātu al-syuhūd : Keadaan jiwa yang merasa tidak ada yang ada selain Allah Swt. Selain Allah, dalam pandangannya lenyap/sirna, namun bukan berarti eksistensi makhluk tidak ada.
Wahdātu al-wujūd : Keyakinan bahwa tidak ada yang ada selain Allah Swt. Selain Allah pada hakikatnya adalah tidak ada. Mereka tidak lain adalah hanyalah perwujudan nyata dari Allah.
Wārīd : Efek positif dalam jiwa akibat dari pengamalan dzikir.

Z

Zuhhād : Jamak dari *zāhid*; sebutan bagi orang-orang ahli zuhud atau menjauhkan diri dari keterikatan hal-hal duniawi.

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam sufistik, dalam sejarah Islam, sudah ada sejak dan dicontohkan sendiri oleh Rasulullah Saw.¹ Hal ini diikuti oleh para sahabat, khususnya para sahabat Nabi yang bertempat tinggal di bilik Masjid Nabawi atau yang dikenal dengan *ahlu suffah*.² Seiring berjalannya waktu, Islam sufistik ini kemudian menjelma menjadi sebuah tarekat pada abad ke 3/4 H,³ dan mengalami kesempurnaannya sebagaimana yang ada dewasa ini pada abad ke-12 M.⁴ Sesudah itu, tarekat-tarekat bermunculan di pelbagai belahan dunia Islam bak jamur di musim semi. Jumlahnya sangat banyak, yakni lebih dari 360 tarekat,⁵ dan yang masuk ke Indonesia sekitar 40 tarekat,⁶ diantaranya adalah:

¹ Ahmad Tafsir, "Pengertian Tasawuf," in *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), 15–22.

² Jalaluddin Rahmat, *Jalan Rakhmat: Mengetuk Pintu Tuhan* (Bandung: Quanta, 2011), 30–31; Julian Baldick, *Islam Mistik Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf* (Jakarta: Serambi, 2002), 42–46; Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggungjawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 7–10.

³ Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia* (Jakarta: Pustaka IMAN, 2009), 183.

⁴ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1996), 15; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 16; Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*, 184.

⁵ M. Saifuddin Zuhri, *Tarekat Sadziliyah dalam Perspektif Perilaku Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Teras, 2011), 5.

⁶ Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1985), 303.

Tarekat Tijaniyah, Tarekat Sadziliyah, Tarekat Syattariyah, Tarekat Naqsyabandiyyah, dan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah.⁷

Tarekat-tarekat transnasional di atas kemudian masuk dan membuat cabang-cabang di Indonesia. Pusat-pusat pembelajaran dan penyebaran mereka banyak bermunculan. Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah (TQN) saja, sebuah tarekat yang tergolong ketat dalam mengangkat seorang murid menjadi mursyid, pada tahun 1970-an di Jawa memiliki sembilan pusat penyebaran utama, yaitu: TQN asuhan Abah Anom Suryalaya, TQN asuhan Tubagus Falak Pagentongan, TQN asuhan KH. Muslih Mranggen, TQN asuhan KH. Musta'in Romly Rejoso,⁸ TQN asuhan KH Nawawi Berjan, TQN asuhan KH. M. Siddiq Dawe Kudus, TQN asuhan KH Zamroji Pare, TQN asuhan KH. Adlan Aly Cukir, dan TQN asuhan KH. Utsman an-Nādi al-Ishāqī Sawah Pulo.⁹ Lebih-lebih, tarekat-tarekat lainnya yang cenderung lebih mudah dalam hal pengangkatan mursyid baru yang berdiri sendiri, seperti halnya Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khalidiyah (TNK). Tarekat yang disebut terakhir ini, hampir di setiap kota/kabupaten memiliki pusat penyebaran, bahkan ada pula satu kecamatan terdapat dua pusat penyebaran. Hal ini sebagaimana yang terjadi di Kecamatan Mojo

⁷ M. Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 53–54; Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 101.

⁸ Dadang Rahmad, *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 100; Martin van Bruinessen, "Shari'a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate," *Archipel* 50 (1995): 165–99.

⁹ Aly Mashar, "Genealogi dan Penyebaran Thariqah Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah di Jawa," *al-A'raf* XIII, no. No. 2 (July 2016): 233–62.

Kabupaten Kediri. Kecamatan di wilayah bagian selatan Kediri tersebut memiliki dua pusat TNK, yaitu: di Dusun Baran Maesan dan di Dusun Jurangwuluh Kedawung. Mursyid terkemuka TNK Baran adalah KH. Bastomi Umar Sufyan, dan TNK Jurangwuluh adalah KH. Fahrurrozi.¹⁰

Seiring dengan berjalannya waktu, terjadi dinamika pada pusat-pusat penyebaran tarekat di Indonesia. Diantara mereka ada yang semakin berkembang, ada yang menurun, dan bahkan tidak sedikit pula yang mati. Di antara contoh yang semakin berkembang adalah pusat Tarekat Sadzilyah PETA di Tulungagung. Di bawah kepemimpinan mursyidnya sekarang, KH. Sholahuddin al-Ayyubi, Persulukan Tarekat Agung (PETA) semakin berkembang dan asministrasinya semakin tertata. Era Gus Saladin ini –panggilan akrab KH. Sholahuddin al-Ayyubi -, dikenal dengan sebutan era penataan. Sebab, pada kepemimpinan mursyid-mursyid sebelumnya, jamaah PETA belum terdata dan organisasinya belum terbentuk secara rapi-sistematis.¹¹ Sedangkan contoh yang pengaruhnya menurun adalah TQN Rejoso Jombang setelah KH. Musta'in Romly masuk Partai Golkar pada tahun 1977.¹² Adapun pusat tarekat yang mati diantaranya adalah pusat TNK Jurang Wuluh Mojo Kediri setelah Syekh Fakhurrazi wafat,¹³ pusat

¹⁰ Wawancara dengan Al Mursyid TNK al-‘Aliyah Perak Jombang KH. Ali Imron pada 13 Desember 2020.

¹¹ M. Saifuddin Zuhri, *Tarekat Sadzilyah dalam Perspektif Perilaku Perubahan Sosial*, 51–52.

¹² Nur Syam dan Suko Susilo, *Jejak Politik Lokal Kaum Tarekat* (Surabaya: Jengala Pustaka Utama, 2020), 79–80.

¹³ Riaqa Ahmadi, “Sufi Profetik: Studi Living Hadis Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Kabupaten Trenggalek,” *Jurnal Living Hadis* 2, no. No. 1 (Mei 2017): 289–315.

TQN di Pagentongan Bogor setelah KH. Thohir Falak wafat,¹⁴ dan pusat Tarekat Sadzilyah Kacangan Boyolali setelah KH. Muhammad Idris wafat. Perlu diketahui bahwa KH. Muhammad Idris memang tidak menunjuk pengganti sepeninggalnya, dan murid-muridnya kemudian berpecah serta berbai'at kepada mursyid-mursyid sadzilyah lain.¹⁵

Menurut Sukamto, mampu tidaknya sebuah lembaga agama bertahan –termasuk di dalamnya adalah tarekat- tergantung pada empat hal, yaitu: adanya susunan organisasi yang akurat, tenaga yang terampil, modal yang memenuhi, dan yang paling utama adalah pemimpin yang karismatik. Tanpa keberadaannya, keorganisasian tarekat tersebut tidak akan bisa berjalan dengan baik, bahkan bisa mati sebagaimana yang terjadi dalam beberapa contoh di atas. Dalam tarekat, pemimpin karismatik diposisikan oleh mursyid. Oleh sebab itu, keberadaannya merupakan hal paling vital bagi sebuah tarekat supaya bisa bertahan.¹⁶

Berangkat dari penjelasan-penjelasan di atas, adalah menarik fenomena yang terjadi pada TQN al-'Usmāniyyah. Hal ini karena, meskipun telah lama mengalami kekosongan mursyid, yakni sejak tahun 2009, ia tetap masih bertahan sampai sekarang.¹⁷ Bahkan, menurut Rosid, jamaah TQN al-'Usmāniyyah semakin hari malah semakin

¹⁴ Nasaruddin Umar, *Kyai Multitalenta: Sebuah Oase Spiritual KH. Tholhah Hasan* (Jakarta: al-Ghazali Center, 2006), 94.

¹⁵ Fajar Nurdin, "Peran KH Muhammad Idris dalam Penerapan Tarekat Syadzilyah di Desa Kacangan Kecamatan Andong Kabupaten Boyolali Tahun 1913-2002", *Skripsi*, IAIN Salatiga, <http://e-repository.perpus.iainsalatiga.ac.id/id/eprint/9359>, diakses 28 Mei 2021.

¹⁶ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 19.

¹⁷ Wawancara Ustadz Rosid, pada tanggal 20 Desember 2020.

banyak.¹⁸ Fenomena ini juga diamini oleh KH. Fadlolan Musyaffa. Ia menyatakan bahwa ketika ia diminta untuk menjadi penceramah di salah satu mejelis TQN al-'Usmāniyyah di Kecamatan Gubuk Grobogan, ia mendengar bahwa panitia telah menyiapkan snack lebih dari 20.000 kotak, dan itu masih kurang.¹⁹

Fenomena dalam TQN al-'Usmāniyyah di atas bertolak belakang dengan teori yang ada. Secara teori, jika sebuah tarekat kehilangan pemimpin karismatikanya, ia akan mati atau setidaknya menurun jamaahnya. Selain itu, jika pemimpin karismatikanya wafat, guna mempertahankan karisma sang pemimpin, maka harus sesegera mungkin terdapat penggantinya, baik melalui penunjukan pemimpin sebelumnya atau dipilih oleh anggotanya berdasarkan karisma pribadinya. Namun, dua hal ini tidak terjadi pada TQN al-'Usmāniyyah, yakni: ia dalam masa *fatrah* namun semua kegiatannya tetap berjalan dan jamaahnya tidak berkurang bahkan semakin bertambah. Padahal, kekosongan mursyid ini terjadi dalam waktu yang sangat lama, yaitu 12 tahun.

Dalam realita yang ada, berdasarkan pengamatan awal peneliti, sepeninggal Kyai Asrori, selanjutnya akan ditulis Kyai Asrori, TQN al-'Usmāniyyah dijalankan oleh pengurus organisasi Tarekat dan pengurus al-Khidmah, sebuah organisasi sayap TQN al-'Usmāniyyah yang didirikan oleh Kyai Asrori pada tahun 2005.²⁰ Sekarang pengurus organisasi tarekat diketuai oleh KH. Muhammad Musyafa' dan al-

¹⁸ Wawancara Dr. Jauhar Fuad, M.Pd.I, salah satu dosen IAI Tribakti Kediri dan dekat dengan keluarga Kyai Asrori, pada tanggal 22 Mei 2020.

¹⁹ Wawancara KH. Fadlolan Musyaffa, pada tanggal 24 Maret 2021.

²⁰ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Achmad Asrori al-Ishaqy," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, no. No. 1 (June 2014): 29–55.

Khidmah oleh Emil Sanif Tarigan. Mereka menjalankannya dengan sepenuh hati dan rasa khidmah yang amat tinggi kepada Kyai Asrori selaku mursyid, pendiri, dan pengasuh mereka. Dalam tiap majelis atau menjalankan keorganisasian, mereka seringkali mengutip atau selalu merujuk kepada *dawuh* Kyai Asrori. Hal ini diamini oleh Rosyid. Menurutnya, dalam menjalankan keorganisasian, semua pengurus harus mengikuti dan berlandaskan pada aturan, baik yang telah ditulis atau yang di-*dawuh*-kan *romo* kyai. Ketika berceramah dalam majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah, baik itu dari orang dalam (jamaah TQN al-'Usmāniyyah) maupun dari tamu undangan, semuanya seringkali mengutip *dawuh* atau karya Kyai Asrori.²¹

Disamping penjelasan di atas, sebagaimana pengalaman peneliti ketika mengikuti salah satu Majelis al-Khidmah yang diselenggarakan di Aula Mukhtar Lirboyo pada tahun 2004, jadi Kyai Asrori masih hidup dan hadir, pemimpin Majelis, ketika itu dipimpin oleh Kyai Ahmad Faruq, dalam memimpin majelis menirukan suara dan intonasi Kyai Asrori. Hal itu juga peneliti temui setelah KH. Acmad Asrori wafat, yakni dalam beberapa video Majelis al-Khidmah, terutama yang dipimpin oleh KH. Munir Abdullah dari Ngoto Grobogan. Kendati suaranya tidak persis sama dengan suara Kyai Asrori, setidaknya terdapat upaya penyamaan pada intonasinya. Mereka seakan ingin ‘menghadirkan’ pribadi Kyai Asrori di tengah-tengah majelis.²²

²¹ Wawancara Ustadz Ahmad Rosyid pada tanggal 20 Desember 2020.

²² Bandingkan video KH. Munir Abdullah pada <https://www.youtube.com/watch?v=kugrNWZt6u4&t=3117s> dengan video Kyai Asrori pada <https://www.youtube.com/watch?v=gEO125sY3t4>. dan juga bandingkan antara video salah satu pimpinan majelis memimpin pembacaan

Tidak kalah menarik lagi, selain adanya upaya drama di atas, peneliti juga menemukan data bahwa majelis khusūsiyyah sepeninggal Kyai Asrori tidak hanya diikuti oleh para jamaah yang telah berbai'at saja.²³ Hal ini sama sekali berbeda dengan lazimnya sebuah tarekat. Lazimnya, amalan-amalan khusūsiyyah sebuah tarekat, hanya boleh diikuti dan diamalkan oleh mereka yang telah dibai'at oleh sang Mursyid. Bahkan hal ini merupakan salah satu ciri *khas* atau pembeda antara amalan tarekat dengan amalan-amalan lainnya. Terlepas dari ketaklaziman tersebut, menurut hipotesa peneliti, hal ini juga merupakan salah satu faktor yang menjadikan TQN al-'Usmāniyyah tetap mampu bertahan meskipun dalam situasi kekosongan mursyid.

Berdasarkan pada fenomena-fenomena yang terjadi pada TQN al-'Usmāniyyah di atas, peneliti tertarik untuk menelitinya dalam disertasi ini dengan menggunakan pendekatan fenomenologi agama. Pendekatan ini peneliti pilih karena penelitian ini bertujuan untuk menemukan makna secara mendalam dan apa adanya dari apa yang dilakukan oleh TQN al-'Usmāniyyah dalam kaitan mempertahankan eksistensi dirinya. Selain itu, dengan pendekatan ini, peneliti juga ingin menemukan faktor-faktor yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah mampu bertahan meskipun ia dalam situasi kekosongan mursyid. Disertasi ini peneliti beri judul “Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah al-'Usmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori”.

silsilah fatihah pada <https://www.youtube.com/watch?v=nbZFH4nbiaU> dengan video KH Achmad Asrori pada <https://www.youtube.com/watch?v=L6sf4xegzPk>.

²³ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 20 Desember 2020.

B. Fokus Penelitian

Pertanyaan utama yang akan dijawab dalam penelitian ini adalah: Guna menjawab pertanyaan utama secara komprehensif dan mendalam, peneliti menurunkannya menjadi dua pertanyaan sebagaimana berikut:

1. Bagaimana kondisi TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori?
2. Mengapa TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori tetap mampu berlangsung meskipun tidak ada mursyid penerusnya?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Tujuan dari penelitian ini adalah:

1. Untuk mengetahui kondisi TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori, baik yang berkaitan dengan otoritas kemursyidan, keorganisasian dan ajaran.
2. Untuk menemukan dan merumuskan pola yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah mampu berlangsung hingga sekarang meskipun cukup lama dalam masa *fatrah*.

Manfaat dari penelitian ini adalah:

1. Manfaat teoritis, yaitu: memunculkan teori baru terkait otoritas kemursyidan, model kepemimpinan, dan ketahanan sebuah tarekat atau organisasi karismatik disaat masa *fatrah* atau disaat mengalami kehilangan dan penurunan karisma pemimpinnya.
2. Manfaat praktis, yaitu: memberikan model atau contoh dalam menjaga keberlangsungan organisasi bagi organisasi keagamaan seperti tarekat dan pesantren ketika dalam masa *fatrah* atau mengalami kehilangan serta penurunan karisma sang pemimpinnya.

D. Kajian Pustaka

Penelitian tentang TQN al-'Usmāniyyah sudah banyak dilakukan oleh para peneliti terdahulu. Menurut catatan M. Najib Yuliantoro, hingga tahun 2015, jumlahnya tidak kurang dari 36 buah. Padahal pada tahun-tahun setelahnya hingga penelitian ini dilakukan, penelitian-penelitian yang menjadikannya sebagai objek kajian masih banyak bermunculan.²⁴

Berdasarkan fokus objek yang diambil, penelitian-penelitian terdahulu di atas bisa diklasifikasikan menjadi tiga, yaitu: *pertama*, penelitian yang mengambil fokus objek pada diri Kyai Asrori (selanjutnya ditulis Kyai Asrori). Hal ini sebagaimana penelitiannya Masduki Rifat, Robith Hamdany, dan Aan Sutanto. Masduki mengkaji tentang pemikiran Kyai Asrori dalam mengembangkan TQN al-'Usmāniyyah; Robith tentang transformasi kepemimpinan Kyai Asrori dari karismatik ke demokrasi; dan Sutanto tentang metode dakwah yang dilakukan oleh Kyai Asrori. *Kedua*, penelitian yang mengambil fokus objek pada salah satu sayap organisasi di TQN al-'Usmāniyyah, yakni al-Khidmah. Hal ini sebagaimana penelitiannya Mubayyinus Salam, M. Munadhiroh, Nuzul Iffat, Adhika Nandiwardana, dan Ahmad Musyafiq. Mubayyin mengkaji tentang peran al-Khidmah terhadap masyarakat; Munadhiroh tentang pengaruh majelis al-Khidmah terhadap perilaku jamaahnya; Iffat tentang kepemimpinan dalam organisasi al-Khidmah; Adhika tentang pengembangan ekonomi Jamaah al-Khidmah dan

²⁴ M. Najib Yuliantoro, *Qasasul Muhibbin: Kisah dan Hikmah Para Pecinta Maha Guru KH. Achmad Asrori al-Ishāqī RA* (Bantul: Ladang Kata, 2019), 112–18.

korelasinya dengan eksistensi dakwah; dan Musyafiq tentang perilaku politik Jamaah al-Khidmah. *Ketiga*, penelitian yang mengambil fokus objek pada TQN al-'Usmāniyyah. Hal ini sebagaimana penelitiannya Tsaniya Fani Ikrimah, Ahmad Amir Azis, dan Rosidi. Tsaniya mengkaji tentang sejarah perkembangan TQN al-'Usmāniyyah; Amir Azis tentang pandangan jamaah TQN al-'Usmāniyyah; dan Rosidi tentang transformasi ritual/ ajaran TQN al-'Usmāniyyah.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, maka bisa disimpulkan bahwa belum ada yang mengambil fokus kajian sebagaimana disertasi ini, yaitu: keberlangsungan TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori. Apa faktor-faktor yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah tetap berlangsung hingga sekarang, padahal pasca kyai asrori tidak ada mursyid penggantinya. Memang, dari penelitian-penelitian di atas, ada beberapa yang memiliki kedekatan dengan fokus disertasi ini, yaitu: penelitiannya Tsaniya Fani Ikrimah,²⁵ Masduki Rifat,²⁶ Robith Hamdani,²⁷ dan Rosidi.²⁸ Penelitian Tsaniya mengkaji sejarah perkembangan TQN al-'Usmāniyyah dari awal berdirinya hingga Kyai

²⁵ Tsaniya Fani Ikrimah, "Sejarah Perkembangan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah di Pondok Pesantren Assalafi al-Fitrah Kedinding Surabaya Tahun 1985-2018", Skripsi, Prodi SPI, UIN Sunan Ampel, 2019.

²⁶ R. Achmad Masduki Rifat, "Pemikiran KH Achmad Asrori al-Ishāqī: Studi atas Pola Pengembangan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah Usmāniyah Surabaya", Tesis, Pascasarjana, IAIN Walisongo, 2011.

²⁷ Robith Hamdani, "Transformasi Kepemimpinan Karismatik menuju Demokratisasi: Studi Kasus KH. Achmad Asrori al-Ishāqī sebagai Pemimpin Karismatik Membuat Institusi dengan Sistem Demokrasi Guna Mendelegasikan Otoritasnya", Skripsi, Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik, Universitas Airlangga, 2012.

²⁸ Rosidi, "Transformasi Riual Tarekat Urban al-Qādiriyyah wa al-Naqshabandiyyah al-Oesmaniyah", Disertasi, Pascasarjana, UIN Sunan Ampel, 2020.

Asrori wafat (2009), meskipun dalam judul mencantumkan dari tahun 1985 sampai tahun 2018. Dua penelitian setelahnya, penelitian Masduki dan Robith, keduanya fokus pada kepemimpinan dan pengembangan pengelolaan TQN al-'Usmāniyyah yang dilakukan oleh Kyai Asrori. Kemudian, penelitian yang juga mengkaji masa setelah Kyai Asrori wafat adalah penelitian Rosidi. Namun, Rosidi lebih mengambil titik tekan pada transformasi ritual TQN al-'Usmāniyyah. Ia meneliti transformasi ritualnya, metode internalisasinya, dan implikasinya terhadap masyarakat urban. Dengan demikian, meskipun fokus keempat penelitian tersebut dekat dengan disertasi ini, namun tetap berbeda. Disertasi ini memang terdapat kajian sejarah sebagaimana penelitian Tsaniya, namun disertasi ini tidak membatasi pada masa Kyai Asrori masih hidup, bahkan lebih menekankan pada masa setelah Kyai Asrori wafat. Selain itu, kajian sejarah dalam disertasi ini bukan merupakan kajian utamanya, namun hanya sebagai pijakan dan untuk tujuan membandingkan. Adapun dengan tiga penelitian lainnya, perbedaan disertasi ini adalah pada keluasan objek kajian. Tiga penelitian tersebut hanya mengambil satu aspek dari TQN al-'Usmāniyyah. Penelitian Robith dan Masduki Rifat mengambil aspek kepemimpinan TQN al-'Usmāniyyah, sedangkan penelitian Rosidi mengambil aspek ritual/ajarannya, sedangkan disertasi ini mengambil seluruh aspek yang menjadi faktor penyebab TQN al-'Usmāniyyah tetap berlangsung, baik itu aspek otoritas kemursyidan (kepemimpinan), keorganisasian, maupun ritual/ajarannya.

E. Kerangka Teori

Teori yang digunakan dalam disertasi ini adalah teori keberlangsungan organisasi agama yang didasarkan pada konsepsi Sukamto. Namun, untuk memperkuat dan memperkaya teori besar tersebut, disertasi ini juga menggunakan teori karisma (*charisma theory*) Max Weber, teori otoritas agama (*religious authority theory*) McBride, teori kepemimpinan organisasi (*orgazisation leadership theory*) Vroom and Jugo, serta teori kesinambungan dan perubahan (*continuity and change*) Obert Voll.

Menurut Sukamto, sebuah organisasi agama bisa tetap berjalan atau eksis ketika memenuhi empat hal, yaitu: adanya pemimpin yang baik, struktur organisasi yang akurat, tenaga terampil tersedia, dan pendanaan tercukupi. Dari empat hal ini yang paling penting adalah pemimpin. Ia merupakan pengontrol, penggerak, dan penentu tiga hal sisanya. Tanpa adanya pemimpin, maka mustahil sebuah organisasi bisa berjalan.²⁹

Seseorang bisa disebut sebagai pemimpin ketika ia memiliki kemampuan mengetahui perilaku orang lain, memiliki kepribadian khas, dan memiliki kecakapan yang tidak dimiliki oleh kebanyakan orang.³⁰ Sukamto tidak menjelaskan secara detail teori kepemimpinan organisasi ini, oleh karena itu peneliti menambahkan teori kepemimpinan organisasi milik Mullins, Victor dan Jugo, terutama terkait *leadership style* dan *decision making*. Teori kepemimpinan digunakan dalam

²⁹ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 19.

³⁰ Sukamto, 19–20.

penelitian ini untuk menganalisa keorganisasian dan kepemimpinan di TQN al-'Usmāniyyah. Tujuannya adalah untuk mengetahui sistem dan gaya kepemimpinan yang menyebabkan ia mampu bertahan hingga sekarang.

Dengan mendasarkan diri pada Max Weber, Sukamto menjelaskan bahwa seorang pemimpin memiliki otoritas terhadap anggotanya. Ia memiliki kekuatan untuk memerintah kepada anggotanya. Kemudian, sumber otoritas ini ada tiga, yaitu: karisma, legal, dan tradisional. Teori otoritas ini digunakan dalam disertasi ini adalah untuk menganalisa sumber otoritas yang ada pada TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori.

Selain kepemimpinan, menurut Sukamto, sesuatu yang sangat penting lainnya dalam menjaga keberlangsungan organisasi adalah senantiasa mengikuti perkembangan zaman. Logikanya, meskipun kepemimpinan baik, namun ia (manajemen atau produk) tidak mengikuti perkembangan zaman, maka ia tidak akan diminati oleh konsumen, bahkan akan ditinggalkan oleh pelanggannya. Hal ini sebagaimana yang terjadi pada mayoritas pesantren dewasa ini. Awalnya, kepemimpinan mereka adalah karismatik, kemudian karena tuntutan modernitas, ia berubah menjadi kepemimpinan yang berdasarkan pada legal. Di sinilah kenapa teori *continuity and change* diperlukan. Hal ini digunakan dalam disertasi ini untuk mengetahui 'yang tetap' dan 'yang berubah' pada TQN al-'Usmāniyyah dalam upayanya menjaga keberlangsungan dirinya.

Meskipun menurut Sukamto kepemimpinan di organisasi agama, termasuk di dalamnya tarekat, harus beralih dari karismatik ke legal,

namun pada disertasi ini peneliti tetap menggunakan teori karisma. Hal ini didasarkan pada asumsi bahwa karisma pemimpin pada organisasi agama tetap merupakan sesuatu yang sangat penting untuk dilihat. Dan peneliti memiliki hipotesa bahwa pada titik inilah yang luput dilihat oleh Sukamto. Teori karisma digunakan dalam disertasi ini untuk menganalisa karisma mursyid dan cara melestarikannya dalam TQN al-'Usmāniyyah sehingga ia mampu berlangsung hingga sekarang meskipun telah lama pada masa *fatrah*.

Berlandaskan pada teori-teori di atas, peneliti berharap bisa menemukan faktor-faktor yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah tetap berlangsung hingga sekarang. Berangkat dari faktor-faktor ini, maka diharapkan akan ditemukan pola tertentu yang bisa digunakan contoh bagi lembaga atau tarekat lain yang menghadapi persoalan yang sama dengan TQN al-Umāniyah, yakni kekosongan mursyid. Untuk memperjelas teori-teori di atas, berikut akan diuraikan lebih rinci:

1. Teori Karisma (*Charisma Theory*)

Kata karisma berasal dari bahasa Yunani *charisma* yang diartikan dengan *divinely inspired gift* (pemberian yang bersifat ketuhanan). Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) karisma diartikan dengan keadaan atau bakat yang dihubungkan dengan kemampuan yang luar biasa dalam hal kepemimpinan seseorang untuk membangkitkan pemujaan dan rasa kagum dari masyarakat terhadap dirinya; atribut kepemimpinan yang didasarkan atas kualitas kepribadian individu.³¹ Sementara Rudolph Sohm, seorang

³¹ Kamus Besar Bahasa Indonesia *online*, <https://kbbi.web.id/karisma>, diakses pada 2 Juni 2021.

ahli hukum dan teolog yang karyanya sangat memengaruhi Max Weber, menyebut karisma dengan *a gift of grace* (sebuah pemberian penghormatan).³²

Karisma menjadi pusat perhatian kajian para tokoh sejak 100 tahun yang lalu. Diantara tokoh utama dan pertama dalam kajian tersebut adalah Max Weber. Weber menjelaskan karisma sebagaimana berikut:

The term charisma will be applied to a certain quality of an individual personality by virtue of which he is set apart from ordinary men and treated as endowed with supernatural, superhuman, or at least specifically exceptional powers or qualities.³³

Istilah karisma akan diterapkan pada kualitas tertentu dari kepribadian seorang individu yang membedakannya dengan manusia biasa dan diperlakukan sebagai seseorang yang diberkahi dengan kekuatan supranatural, manusia super, atau setidaknya kekuatan atau kualitas yang luar biasa.

Dalam pernyataannya tersebut, secara garis besar Weber mendefinisikan karisma dengan kualitas atau kekuatan yang ada pada kepribadian seseorang yang sifatnya luar biasa. Hal ini diperkuat oleh penjelasan Reinhard Bendix, menurutnya Weber selalu memaknai karisma dengan kualitas luar biasa yang dimiliki oleh

³² Jose Pedro Zuquete, "The Study of Charisma," in *Routledge International Handbook of Charisma* (London & New York: Routledge, 2021), 1.

³³ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Oxford University Press, 1947), 358.

seseorang atau benda yang dengannya ia dianggap memiliki kekuatan yang sifatnya magis.³⁴

Menurut Zaini Muchtarom, Weber memang menyatakan bahwa karisma adalah sesuatu anugerah ilahi, namun pada kajian lanjutannya ia membagi karisma menjadi dua, yaitu: karisma dari anugerah tuhan dan karisma buatan. Yang pertama merupakan karisma asli dan tidak bisa diupayakan dengan cara apapun, sedangkan yang kedua adalah karisma artifisial yang bisa diupayakan dengan upaya luar biasa seperti bertapa atau pengalaman mistis lainnya.³⁵

Orang yang memiliki anugerah karisma pada dirinya menyebabkan dirinya disegani oleh dan mempesona bagi orang lain. Orang lain dengan suka rela akan mengikutinya, mematuhi, dan menjadikannya sebagai pemimpin mereka. Orang-orang yang kemudian menjadi pengikutnya ini merasa bahwa persoalan-persoalan kehidupan mereka bisa diselesaikan oleh pemimpin karismatik tersebut. Oleh sebab itu, menurut Weber, kepemimpinan karismatik lazimnya muncul ketika situasi dalam keadaan krisis.³⁶

Kepemimpinan karismatik terbentuk dari hubungan dua sisi, yaitu karisma yang ada pada diri sang pemimpin dan juga keberterimaan dari para pengikutnya. Oleh sebab itu, karisma selalu dalam ancaman. Ia akan menurun atau bahkan hilang jika kekuatan

³⁴ Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York: Anchor Books, 1962), 305.

³⁵ Zaini Muchtarom, "Konsep Max Weber tentang Kepemimpinan Kharismatik," *Refleksi II*, no. No. 3 (2000): 18.

³⁶ Zaini Muchtarom, 19.

kepribadiannya menurun atau hilang. Oleh sebab itu, sang pemimpin harus melakukan sesuatu guna mempertahankan karismanya. Diantara caranya adalah dengan cara mengadakan pertemuan rutin.³⁷

Berbicara tentang cara mempertahankan karisma, ketika pemimpin karismatik meninggal dunia, Weber menyatakan beberapa cara, yaitu: 1) Memilih seorang pemimpin karismatik baru yang memiliki kualitas kepribadian yang setara dengan pemimpin sebelumnya; 2) memilih pengganti berdasarkan ‘wahyu’ atau penilaian-penilaian ilahiyah; 3) pengganti yang ditunjuk langsung oleh pemimpin karismatik sebelumnya; 4) pengganti yang ditunjuk oleh staf administrasi yang karismatik dan diakui oleh komunitasnya; 5) pengganti berdasarkan keturunan; dan 6) pengganti yang diturunkan secara ritual oleh pemimpin karismatik sebelumnya.³⁸ Bendix meringkasnya menjadi tiga cara, yaitu: 1) pemimpin karismatik baru ditunjuk berdasarkan syarat yang memenuhi kelestarian sifat karismatik, 2) pemimpin karismatik yang lama menunjuk pengganti dengan persetujuan para pengikutnya, dan 3). Para pengikut secara aklamasi menunjuk pemimpin karismatik baru yang dinilai memiliki karisma.³⁹

Hal menarik yang perlu diketengahkan lagi adalah pendapat Weber tentang transformasi karisma. Menurut Weber, karisma bisa ditransformasikan kepada orang, lazimnya masih memiliki pertalian

³⁷ Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial* (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987), 230–31.

³⁸ Max Weber, *Economy and Society, I* (Berkeley: University of California Press, 1978), 217–19.

³⁹ Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, 305–6.

darah, ataupun kepada lembaga. Dengan demikian, dalam kasus transformasi ini, karisma dari personal berubah menjadi impersonal. Transformasi karisma ini menurut Weber bisa berhasil jika orang atau lembaga yang ditransfer karisma tersebut diyakini memiliki kekuatan dan kemampuan luar biasa, jika tidak maka transformasi tersebut tidak akan berhasil.⁴⁰

Teori karisma ini digunakan dalam disertasi ini untuk melihat situasi karisma mursyid TQN al-'Usmāniyyah pasca kewafatan Kyai Asrori. Hal ini bisa dilihat dari bagaimana karisma Kyai Asrori pasca kewafatannya, dan ada atau tidaknya upaya mempertahankannya.

2. Teori Otoritas Keagamaan (*Religious Authority*)

Teori otoritas sudah lama menjadi bahan kajian para sosiolog. Diantara tokoh awal yang mengkajinya adalah Durkheim (1913), Max Weber (1922), dan Berger (1967). Namun, menurut McBride, dalam perbincangan para tokoh tersebut dan juga para tokoh-tokoh yang datang kemudian (Warner [1993], Witham [2010], Stark dan Finke [2000]), otoritas keagamaan memiliki makna yang berbeda-beda. Mereka memiliki jarak dalam fokus dalam mengkaji teori tersebut. Misalnya, Stark dan Finke mengambil fokus pada pembahasan perkembangan dan sentralisasi dari otoritas keagamaan.

⁴⁰ Zaini Muchtarom, "Konsep Max Weber tentang Kepemimpinan Kharismatik," 22.

Mereka tidak membahas sifat, definisi, tujuan, dan asal-usul dari otoritas keagamaan.⁴¹

Max Weber mendefinisikan otoritas dengan kemungkinan yang terdapat sebuah perintah untuk dipatuhi oleh seseorang atau kelompok tertentu. Sedangkan McBride menawarkan dua definisi, yaitu: *pertama*, sebuah hak untuk memerintah dengan legitimasi kekuatan supranatural, dan *kedua*, sebuah hak untuk memerintah dalam sebuah komunitas keagamaan. Definisi yang pertama menekankan pada legitimasi supranatural, sedangkan definisi yang kedua menekankan pada posisinya pada sebuah komunitas keagamaan.⁴² Dengan demikian, maka dari definisi-definisi di atas, maka bisa dipahami bahwa definisi otoritas keagamaan adalah sebuah hak untuk memerintah dengan didasari sebuah legitimasi, baik berupa kekuatan supranatural atau posisinya dalam suatu komunitas.

Menurut Weber, legitimasi sebuah otoritas bersumber dari tiga hal, yaitu: *pertama*, Otoritas Legal (*Legal Rational Authority*). Otoritas ini adalah pemberian wewenang yang bersumber dari hukum atau peraturan perundang-undangan. Model otoritas ini cenderung mengutamakan birokrasi; *kedua*, Otoritas Tradisional, yaitu: otoritas yang memiliki keabsahan berdasarkan kesucian suatu tradisi yang ada di suatu masyarakat tertentu. Dalam otoritas ini, ketaatan dibangun berdasarkan kepercayaan terhadap sesuatu yang

⁴¹ Michael McBride, "A Rational Choice Theory of Religious Authority," *SAGE: Rationality and Society* 28, no. No. 4 (2016): 410–38.

⁴² Michael McBride, 410–38.

bersifat kontinnyu. Lazimnya hubungan dalam keluarga, adanya kesadaran penuh antara pemimpin untuk melaksanakan kewajibannya dan bawahan sebagai bentuk kesetiaan dan kecintaan kepada pemimpin; dan *ketiga*, Otoritas Karismatik, yaitu: otoritas yang bersumber dari pengakuan pengikut terhadap keistimewaan, kualitas, atau keunggulan sang *leader*. Para pengikut akan secara suka rela mengikuti aturan-aturan atau perintah-perintah sang pemimpin. Lazimnya, otoritas ini terbentuk ketika para pengikut sedang mengalami kesulitan dan mereka memerlukan bimbingan, nasehat, maupun motivasi. Maka, kata Weber, jika kesulitan-kesulitan itu hilang maka otoritas karismatik juga akan memudar.⁴³

McBride memberi penjelasan lanjut bahwa Otoritas keagamaan berkaitan dengan penyampaian makna keagamaan. Misalnya adalah simbol-simbol, objek-objek, dan tindakan-tindakan ritual keagamaan. Ketiga hal ini berfungsi sebagai alat komunikasi penting terkait ide antara pemilik otoritas dan objek otoritas. Selain itu, hal itu juga bisa berfungsi sebagai alat untuk memperkuat identitas komunitas dan otoritas itu sendiri.⁴⁴

Teori otoritas keagamaan ini digunakan dalam disertasi ini untuk melihat otoritas kemursyidan TQN al-'Usmāniyyah pasca kewafatan al-Mursyid Kyai Asrori. Hal ini bisa dilihat dari posisi wewenang atau tugas kemursyidan baik yang berupa sebagai pemimpin organisasi (*leader*) maupun sebagai guru pembimbing

⁴³ Bryan S. Turner, *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analistis Atas Tesa Sosiologi Weber* (Jakarta: Rajawali, 1974), 36–37.

⁴⁴ Michael McBride, "A Rational Choice Theory of Religious Authority," 410–38.

(*teacher*). Selain itu, apa yang digunakan legitimasi oleh mereka untuk mempertahankan otoritas mereka di hadapan para jamaah TQN al-'Usmāniyyah, terutama terkait ritual dan keorganisasian.

3. Teori Kepemimpinan Organisasi

Organisasi adalah kelompok kerja sama sekumpulan orang yang diadakan untuk mencapai tujuan bersama.⁴⁵ Oleh karena sebuah kumpulan, maka aspek kepemimpinan merupakan hal yang sangat penting dalam organisasi. Berhasil tidaknya atau maju-mundurnya sebuah organisasi adalah tergantung pada pemimpin. Oleh sebab itu, ia harus memiliki kompetensi dalam mengelola sumber daya dan sarana yang dimiliki guna mencapai tujuan.⁴⁶

Dalam menjalankan organisasi, supaya tercapai tujuannya, seorang pemimpin harus menggunakan sebuah strategi. Strategi inilah yang kemudian disebut dengan gaya kepemimpinan (*leadership style*). Menurut Mullins, sebagaimana dikutip oleh Sutarto, secara garis gaya kepemimpinan bisa dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: gaya otokratik (*autocratic style*), gaya partisipasi (*participative style*), dan gaya bebas terkendali (*laissez faire style*).

Pertama, gaya otokratik. Gaya ini juga disebut dengan gaya otoriter. Dengan gaya ini, pemimpin menyusun sendiri situasi kerja secara keseluruhan. Bawahan hanya melakukan sesuai perintah pemimpin dan dengan disertai ancaman. Semua keputusan dan

⁴⁵ Kemdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, III (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2021).

⁴⁶ Wirawan, *Kapita Selekta :Teori Kepemimpinan Pengantar Untuk Praktek dan Penelitian* (Jakarta: Yayasan Bangun Indonesia dan Uhamka Press, 2002), 135.

kebijakan berada ditangan pemimpin. *Kedua*, gaya partisipatisi. Gaya ini juga disebut dengan gaya demokratis. Dalam gaya ini, otoritas kekuasaan terdesentralisasi. Pemimpin dan bawahan bekerja sebagai sebuah kelompok bersama. Pemimpin meminta informasi dan saran dari bawahan, serta mendorong mereka untuk mengekspresikan ide-ide mereka. Bawahan memiliki suara besar dalam pengambilan keputusan dan pelaksanaan kebijakan, sistem serta peraturan-peraturan. Dalam mengambil keputusan, pemimpin selalu meminta saran kepada bawahan, meskipun dalam saat-saat yang diperlukan ia menggunakan kewenangannya. *Ketiga*, gaya bebas terkendali. Dalam gaya ini, pemimpin sebagai pengamat dan cenderung menghindari kekuasaan serta tanggung jawab. Bawahan memiliki otoritas lebih besar dibandingkan pemimpin dalam segala hal, baik itu berkaitan pengelolaan maupun pengambilan keputusan. Bahkan, bawahan lebih cenderung mengabaikan peran pemimpin. Oleh sebab itu, dalam gaya kepemimpinan ini sering terjadi perbedaan-perbedaan dalam unit bawahan.⁴⁷

Hampir senada dengan Mullins, Vroom dan Jago, dengan melihat cara pengambilan keputusan pemimpin, membagi gaya kepemimpinan menjadi tiga. Namun, karena dua diantaranya masing-masing dibagi lagi menjadi dua, maka kemudian menjadi lima, yaitu: autokratis A1, autokratis A2, konsultatif C1, konsultatif C2 dan kolaboratif G2.

⁴⁷ Sutarto Wijono, *Kepemimpinan dalam Perspektif Organisasi* (Jakarta: Kencana, 2018), 38-41.

- a. Autokratis A1 adalah gaya kepemimpinan yang dalam membuat keputusan pemimpin menggunakan informasi sendiri;
- b. Autokrasi A2 adalah pemimpin menanyakan informasi kepada bawahan namun dalam pengambilan keputusan ia memutuskannya sendiri.
- c. Konsultatif C1 adalah pemimpin berbagi dan bertanya informasi dengan bawahan secara individu, namun kemudian ia membuat keputusan sendiri.
- d. Konsultatif C2 adalah pemimpin dan bawahan dalam satu tim mendiskusikan informasi dan situasi, namun tetap pemimpin tetap yang memutuskan.
- e. Kolaboratif G 2 adalah pemimpin dan bawahan dalam satu tim untuk berdiskusi dan menentukan keputusan.⁴⁸

Menurut Vroom dan Jago, lima gaya kepemimpinan atau pengambilan keputusan ini bisa dilakukan oleh pemimpin secara bergantian sesuai dengan situasi yang dihadapi. Dengan demikian, maka organisasi bisa berjalan dengan baik dan tepat sasaran. Dengan kata lain, menurut Vroom dan Jago model kepemimpinan yang paling tepat adalah model kepemimpinan situasional. Alasannya adalah: *organizational effectiveness is affected by situational factors not under leader control; Situations shape how leaders behave; dan Situations influence the consequences of leader behavior.*⁴⁹

⁴⁸ Victor H. Vroom dan Arthur G. Jago, "Leadership and Decision Making," *Administrative Science Quarterly*, Desember 1973, 321–35.

⁴⁹ Victor H. Vroom dan Arthur G. Jago, "The Role of the Situation in Leadership," *American Psychologist* 62, no. No. 1 (January 2007): 17–24.

Disamping gaya kepemimpinan, kepemimpinan organisasi juga bisa dilihat dari segi sistemnya. Secara garis besar, sistem kepemimpinan organisasi bisa dikelompokkan menjadi dua, yaitu: sistem monolitik/ figur dan sistem kolektif/ kolegal. *Pertama*, sistem monolitik/ figur. Dalam sistem ini, perjalanan organisasi ditentukan oleh atau terpusat pada figur pemimpin. Semua kebijakan, prosedur, keputusan dan pengelolaan tergantung kepadanya. Sistem ini juga disebut dengan sistem terpusat. *Kedua*, sistem kolektif/ kolegal. Sistem ini adalah sistem kepemimpinan yang melibatkan beberapa pemimpin. Mereka memimpin satu organisasi secara bersama-sama, baik dalam pengelolaan, pengambilan keputusan, maupun tanggung jawab. Hal yang mengikat mereka adalah aturan-aturan atau sistem kerja yang telah mereka sepakati dan tetapkan.⁵⁰

Teori kepemimpinan organisasi ini digunakan dalam disertasi ini untuk melihat dan menganalisa organisasi dan gaya kepemimpinan dalam TQN al-'Usmānīyah, baik itu pada masa Kyai Asrori dan pasca kewafatannya. Hal ini dilakukan supaya bisa diketahui dinamika kepemimpinan di dalamnya.

4. Teori *Continuity and Change*

Secara bahasa, *continuity* dalam Bahasa Inggris diartikan dengan kelestarian/ keterusan, dan *change* diartikan dengan perubahan/ pergantian. Sedangkan menurut John Obert Voll, teori

⁵⁰ Kenneth Leithwood and Blair Mascall, "Collective Leadership Effects on Student Achievement," *Educational Administration Quarterly* 44, no. 4 (2008): 529.

continuity and change adalah teori kesinambungan dan perubahan. Dalam bukunya *Islam: Continuity and Change in Modern World*, Obert Voll menyatakan bahwa sebuah komunitas atau peradaban akan berubah mengikuti perkembangan zaman (*change*), dan bersamaan dengan itu mereka juga mempertahankan beberapa hal dari masa lalu (*continuity*). Hal ini sebagaimana yang terjadi pada kelompok muslim. Dalam menghadapi modernisasi, karena situasi berubah, mereka melakukan perubahan mengikuti kebutuhan zaman dan sekaligus tetap mempertahankan hal-hal prinsip dari ajaran agamanya.⁵¹

Senada dengan pendapat Obert Voll, Takari menyatakan bahwa kesinambungan (*continuity*) adalah meneruskan atau mengaplikasikan hal-hal yang telah diciptakan sebelumnya ke masa sekarang, sedangkan perubahan (*change*) adalah melakukan penyesuaian-penyesuaian dengan kondisi masa sekarang. Kesinambungan dan perubahan ini dilakukan untuk supaya hal yang menjadi objek kerjanya tersebut mampu bertahan (*sustain*).⁵²

Dari pendapat Obert Voll dan Takari di atas, maka bisa dipahami bahwa teori *continuity and change* terbentuk atau tertumpu pada tiga hal, yaitu: kesinambungan dari masa lalu, faktor yang menyebabkan perubahan di masa sekarang, dan perubahan sebagai penyikapan di masa sekarang. Dalam bahasa Khanafie al-Jauharie,

⁵¹ John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in Modern World* (Amerika: Westview Press, 1982), 4.

⁵² Muhammad Takari, "Kesenian Melayu: Kesinambungan, Perubahan, dan Strategi Budaya," *Majlis Adat Budaya Melayu Indonesia (MABMI)* 1 (2014): 1.

ketiga hal ini tidak lain adalah mekanisme tesis, anti-tesis, dan sintesis. Masa lalu adalah tesis, faktor perubahan adalah anti-tesis, dan penyikapan perubahan adalah sintesis.⁵³

Teori *continuity and change* ini digunakan dalam disertasi untuk mengetahui dinamika TQN al-'Usmāniyyah, khususnya dalam ajaran, sehingga tidak ditinggalkan oleh para jamaahnya karena sesuai dengan kondisi dan kebutuhan mereka. Dalam penyesuaian zaman, terlebih lagi terkait hal-hal prinsip, selalu ada yang tetap dipertahankan, sehingga identitas ketarekatannya tidak hilang.

F. Metode Penelitian

1. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian ini adalah penelitian kualitatif lapangan (*field research*) dengan corak deskriptif kualitatif. Oleh sebab itu, data yang dihasilkan adalah deskriptif dan holistik. Maksudnya adalah data yang menggambarkan subjek penelitian secara menyeluruh berdasarkan fenomena-fenomena yang nampak dan apa adanya.⁵⁴

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan fenomenologi, lebih khususnya lagi adalah fenomenologi agama. Fenomenologi, secara garis besar adalah ilmu tentang gejala yang menampakkan diri pada kesadaran kita, atau

⁵³ Imam Khanafie al-Jauharie, *Tema-Tema Pokok Filsafat Islam* (Pekalongan: Nasya Expanding Management, 2020), 259.

⁵⁴ R. Bogdan dan Steven Taylor, *Introduction to Qualitative Research Methods* (John Wiley & Son, 1984), 42; Hadari Nawawi, *Metode Penelitian Bidang Sosial* (Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991), 73–74.

ilmu tentang apa saja yang tampak.⁵⁵ Pokok pikiran fenomenologi ada empat, yaitu: *Pertama*, fenomena adalah realitas itu sendiri, sebab realitas selalu menampilkan wujudnya. Dengan demikian, bisa dipahami bahwa tidak ada perbedaan antara fenomena dengan realitas; *Kedua*, antara subjek dan realitas tidak memiliki batasan. Esensi fenomena akan wujud ketika kedua hal tersebut saling berkait dalam kesadaran; *Ketiga*, kesadaran dalam diri individu harus intensionalitas, yaitu aktifitas menyadari sesuatu. Aktivitas dari intensionalitas kesadaran ini tidak lain adalah aktivitas inheren kesadaran, yaitu: objektivikasi, identifikasi, korelasi, dan konstitusi; dan *Keempat*, adanya interaksi antara *noesis* (tindakan sadar) dan *noema* (objek yang disadari).⁵⁶

Istilah fenomenologi, menurut catatan sejarah, sudah ada dalam kajian filsafat sejak filosof Barat terkemuka, Immanuel Kant. Namun, ia baru memiliki definisi yang jelas ketika di tangan Hegel, kemudian mendapatkan penjelasannya di tangan tokoh yang dikenal sebagai pencetusnya, Edmund Husserl (1859-1938).⁵⁷ Pada masa Husserl, fenomenologi menjadi sebuah metode dan filsafat, kemudian dikembangkan menjadi pendekatan dan metode kajian sosial-budaya oleh Alfred Schutz, salah satu murid Husserl. Tidak berhenti disitu, fenomenologi kemudian dikembangkan menjadi sebuah pendekatan dan metode dalam penelitian agama.

⁵⁵ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia, 2005), 234–35.

⁵⁶ Michael Jibrael Rorong, *Fenomenology* (Yogyakarta: Deepublish, 2020), 17–19.

⁵⁷ Maraimbang Daulay, *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar* (Medan: Panjiaswaja Press, 2010), 7–8.

Salah satu tokoh penggagasnya adalah Heddy Shri Ahimsa Putra, seorang guru besar di Universitas Gadjah Mada (UGM) Yogyakarta. Teori fenomenologi agama Ahimsa inilah yang digunakan dalam penelitian ini.

Menurut Ahimsa, seorang peneliti fenomena agama harus memegang beberapa asumsi dasar dan etis-metodologis. Asumsi dasar yang dimaksudkan adalah: memandang manusia sebagai makhluk berkesadaran; pengetahuan manusia berawal dari interaksi; kesadaran manusia bersifat intersubjektif dan menjadi pembimbing dalam berperilaku dan bertindak; dan kehidupan manusia adalah bermakna serta dimaknai oleh mereka. Oleh sebab itu, gejala sosial berbeda dengan gejala alam. Cara mendekatinya pun harus dengan cara memahami (*verstehen*), bukan menjelaskan (*erklaren*). Adapun terkait etis-metodologis, peneliti fenomena agama harus melakukan *epoche*. Ia harus mengurung pra-sangka dan penilaian selama dan setelah penelitian. Ia juga harus memosisikan diri sebagai murid yang patuh di hadapan informan. Bisa disimpulkan bahwa model penelitian fenomenologi agama Ahimsa adalah menghilangkan *prejudices* dan *preconceptions* selama penelitian, guna menemukan makna yang bersifat sosial dan kolektif sebagaimana adanya.⁵⁸ Hal ini senada dengan pendapat Daulay. Menurutnya, pendekatan fenomenologi agama adalah pendekatan yang bermaksud untuk mengetahui makna tindakan sebuah komunitas (agama) berdasarkan

⁵⁸ Heddy Shri Ahimsa Putra, "Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama," *Walisongo* 20, no. 2 (November 2012): 271–304.

fenomena-fenomena yang dinampakkan oleh mereka.⁵⁹ Dalam konteks disertasi ini, maka pendekatan ini digunakan untuk menangkap dan memahami makna kolektif dari semua hal ihwal TQN al-'Usmāniyyah, khususnya terkait otoritas kemursyidan, keorganisasian, dan ajarannya pasca Kyai Asrori. Dengan upaya ini, diharapkan bisa menemukan faktor-faktor penyebab keberlangsungan TQN al-'Usmāniyyah sebagaimana adanya secara alami.

2. Tempat dan Waktu Penelitian

Tempat penelitian ini adalah TQN al-'Usmāniyyah Tanah Kali, Kedinding Lor, Kenjeran, Surabaya. Namun, karena ia merupakan sebuah tarekat yang besar dan kegiatannya tidak terpusat hanya di Kedinding, peneliti juga meneliti di dua tempat lainnya, yaitu: di TQN al-'Usmāniyyah Ngroto, Gubuk, Grobogan, Purwodadi; dan di TQN al-'Usmāniyyah Mayan, Mojo, Kediri. Alasan ditambahkannya dua tempat ini adalah karena dua tempat tersebut merupakan dua pusat penyebaran yang dipimpin oleh pembesar/ *sesepuh* TQN al-'Usmāniyyah, yakni: KH. Munir Abdullah di Ngroto dan KH. Najib Zamzami di Mojo. Selain menjabat sebagai dewan penasihat, mereka juga merupakan imām khuṣūṣī yang disepuhkan di Provinsi dimana mereka tinggal. KH. Munir disepuhkan di Jawa Tengah, sedangkan KH. Najib disepuhkan di Jawa Timur.

⁵⁹ John Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design* (London: Sage, 2007).

Penelitian ini dilakukan selama 15 bulan, tepatnya adalah sejak bulan Desember 2020 hingga bulan April 2022. Dalam rentang waktu ini dilakukan proses penelitian awal, penulisan proposal, pencarian data lapangan, transkrip data, analisis dan pengolahan data, hingga penulisan laporan akhir.

3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yakni sumber data primer dan sumber data sekunder. Sumber data primer penelitian ini adalah data-data yang didapatkan dari karya-karya Kyai Asrori, observasi lapangan, dan dari para informan kunci, yakni: Pengurus at-Tarīqah, imām khuṣūṣī, Pengurus al-Khidmah, dan para jamaah (muriddīn, muḥibbīn, mu'taqiddīn) TQN al-'Usmāniyyah. Sedangkan sumber sekundernya adalah berupa buku-buku, jurnal-jurnal, dokumen-dokumen, dan data-data lain terkait yang berasal dari tangan kedua dan seterusnya.

4. Fokus Penelitian

Penelitian ini mengambil fokus pada tiga komponen TQN al-'Usmāniyyah, yaitu: otoritas kemursyidan; keorganisasian; dan ritual/ ajaran. Alasannya adalah karena ketiga komponen tersebut merupakan inti dari sebuah tarekat. Harapan dari pemilihan fokus ini adalah bisa diketahui secara lebih komprehensif terkait faktor-faktor yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah mampu bertahan hingga sekarang meskipun ia dalam masa *fatrah* yang cukup lama.

5. Pengumpulan Data

Penelitian ini adalah penelitian lapangan. Oleh sebab itu, data yang dibutuhkan adalah data lapangan. Untuk mendapatkan data

tersebut, peneliti menggunakan teknik pengumpulan data yang berupa wawancara, observasi dan dokumentasi.

Pertama, wawancara. Teknik wawancara yang digunakan dalam penelitian ini adalah *indepth interview* (wawancara mendalam). Irving Seidman menjelaskan bahwa *indepth interview* adalah sebuah penggalan data dengan cara berkomunikasi secara langsung dan mendalam antara peneliti dan responden.⁶⁰ Teknik ini digunakan untuk menggali data terkait pengetahuan, kesadaran, dan pengalaman para informan kunci mengenai fokus masalah. Kemudian, dalam pelaksanaan wawancara ini peneliti menggunakan sistem semi semi-terstruktur. Artinya, ketika wawancara peneliti hanya menggunakan kerangka garis besar saja, tidak secara terperinci. Hal ini dimaksudkan supaya wawancara tidak terkesan kaku dan bisa mengikuti alur informan, sehingga bisa mendapatkan data yang mendalam.⁶¹

Kedua, Observasi. Teknik observasi adalah pengumpulan data melalui pengamatan langsung di lapangan. Dalam proses observasi, tidak hanya mengamati tindakan, namun juga semua hal yang tampak di lapangan, meskipun itu benda mati.⁶² Teknik ini peneliti gunakan untuk mengamati dan terlibat secara langsung dalam Majelis-Majelis TQN al-'Usmāniyyah. Hal ini diharapkan peneliti mampu melihat, mengalami, dan merasakan apa yang dilihat,

⁶⁰ Irving Seidman, *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Researchers in Educational and The Social Sciences* (New York: Teachers Colledge Press Columbia University, 2006), 8.

⁶¹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif & RND* (Bandung: Alfabeta, 2010), 233.

⁶² Sugiyono, 224–41.

dialami, dan dirasakan oleh para jamaah TQN al-'Usmāniyyah. Selain itu, melalui observasi terlibat ini peneliti bisa memotret fenomena-fenomena yang muncul di lapangan secara langsung. Dengan demikian, peneliti berharap mampu menangkap makna fenomena yang tampak sebagaimana adanya.

Ketiga, Dokumentasi. Teknik dokumentasi adalah pengumpulan data-data yang berupa dokumen atau keputakaan, baik itu yang berkaitan dengan sumber data primer maupun sumber data sekunder.⁶³ Adapun sumber data primer dokumen penelitian ini adalah karya-karya Kyai Asrori, video-video dan dokumen-dokumen lain yang dimiliki oleh TQN al-'Usmāniyyah. Dokumen yang dibidik adalah dokumen-dokumen yang berkaitan dengan rumusan penelitian, terutama yang berkaitan dengan organisasi, peraturan-peraturan dan ajaran.

6. Uji Keabsahan Data

Teknik untuk menguji keabsahan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah teknik triangulasi sumber dan metode. Triangulasi sumber adalah menguji keabsahan suatu data dengan cara membandingkannya dengan data-data yang didapatkan dari sumber data yang berbeda. Misalnya data wawancara dibandingkan dengan data observasi atau dokumen. Sedangkan triangulasi metode adalah menguji keabsahan suatu data dengan cara menggunakan

⁶³ Sugiyono, 224–41.

metode yang berbeda, atau juga bisa dengan cara menggunakan informan yang berbeda.⁶⁴

7. Teknik Analisis Data

Penelitian ini menggunakan pendekatan fenomenologi. Oleh sebab itu, analisis datanya pun menggunakan teknis analisis data fenomenologi. Menurut Moustakas, teknik analisis data fenomenologi ada lima tahap, yaitu: *pertama*, mendaftarkan ekspresi-ekspresi atau fenomena-fenomena yang tampak. Dalam proses ini, peneliti tetap akan menjaga *epoche*. *Kedua*, melakukan reduksi terhadap ekspresi atau fenomena yang sesuai fokus penelitian dan yang tidak. *Ketiga*, mengelompokkan ekspresi atau fenomena berdasarkan tema-tema. *Keempat*, melakukan validasi terhadap ekspresi atau fenomena yang telah ditema-temakan. Dan, *kelima*, membuat pemaparan ekspresi atau fenomena dengan dilengkapi kutipan-kutipan dari informan atau dokumen.⁶⁵ Selain itu, diakhir analisis peneliti akan melakukan pembahasan dan analisa menggunakan teori-teori yang telah ditetapkan.

G. Sistematika Pembahasan

Bab pertama merupakan pendahuluan yang berisi uraian latar belakang masalah penelitian, fokus penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, kajian pustaka, kerangka teori, metode penelitian, serta sistematika pembahasan.

⁶⁴ Mudjia Rahardjo, "Triangulasi dalam Penelitian Kualitatif," *UIN Maulana Malik Ibrahim* (blog), Oktober 2010, <https://www.uin-malang.ac.id/r/101001/triangulasi-dalam-penelitian-kualitatif.html>.

⁶⁵ C. Moustakas, *Phenomenological Research Methods* (London: SAGE, 1994), 119–45.

Bab kedua berisi uraian umum tentang tasawuf, tarekat, hingga TQN al-'Usmāniyyah. Pada sub-bab pertama, peneliti menguraikan tasawuf mulai dari pengertian, sejarah perkembangan hingga ajarannya. Pada sub-bab kedua dan ketiga, peneliti menguraikan tarekat mulai dari pengertiannya, relasinya dengan tasawuf, hingga sejarahnya dari awal kemunculan sampai masuk serta perkembangannya di Indonesia. Uraian tentang Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah (TQN) secara umum, peneliti uraikan dalam sub-bab keempat, sedangkan TQN al-'Usmāniyyah peneliti uraikan pada sub-bab kelima. Pada sub-bab terakhir ini, selain menguraikan sejarah dan sanad, peneliti juga menguraikan konteks sosial-politiknya. Uraian pada bab ini ditujukan untuk memberikan latar dan gambaran umum dari objek penelitian ini, sehingga penelitian ini bisa didudukkan sesuai dengan konteksnya.

Bab ketiga menguraikan tentang kondisi otoritas kemursyidan di TQN al-'Usmāniyyah pasca kyai asrori. Pertama-tama peneliti akan menguraikan pengertian, fungsi, tugas, syarat, hingga prosesi pengangkatan mursyid dalam TQN secara umum. Setelah itu, baru kemudian peneliti mendeskripsikan kemursyidan di TQN al-'Usmāniyyah, baik itu berkaitan dengan biografi para mursyidnya, pandangan Kyai Asrori terhadap mursyid penggantinya, pandangan murid terhadap kondisi kekosongan mursyid, dan dinamika tugas serta wewenang mursyid pasca Kyai Asrori. Di akhir bab ini peneliti menguraikan narasi-narasi tentang Kyai Asrori yang tetap hidup kuat dalam kesadaran para murid pasca kewafatannya. Penguraian-penguraian dalam bab ini dimaksudkan untuk menemukan gambaran,

posisi dan hal-hal yang menyebabkan keberlangsungan otoritas kemursyidan di TQN al-'Usmāniyyah pasca kyai asrori.

Bab keempat menguraikan tentang keorganisasian yang terdapat di TQN al-'Usmāniyyah. Peneliti mengawalinya dengan penguraian organisasi utama TQN al-'Usmāniyyah yang mereka sebut dengan organisasi al-Ṭarīqah, baik itu yang formal maupun non-formal. Setelah itu, peneliti melanjutkan penguraian terhadap dua organisasi utama TQN al-'Usmāniyyah lainnya, yaitu: Perkumpulan al-Khidmah dan Majelis Lima Pilar. Di akhir bab ini, peneliti memberikan uraian tentang keanggotaan di TQN al-'Usmāniyyah. Semua uraian dalam bab ini ditujukan untuk mengetahui keorganisasian TQN al-'Usmāniyyah dan juga memberikan pijakan awal dalam menemukan hal-hal yang menyebabkan keberlangsungannya pasca kyai asrori dari aspek keorganisasian. Selain itu, uraian-uraian ini juga bisa berfungsi untuk menemukan pola kepemimpinan yang ada di dalamnya.

Bab kelima menguraikan tentang ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah. Peneliti mengawalinya dengan penguraian tentang ajaran inti ketarekatan, kemudian berlanjut tentang adab-adab murid, dan mengakhirinya dengan penguraian tentang majelis-majelis yang ada di TQN al-'Usmāniyyah. Uraian-uraian dalam bab ini ditujukan untuk mengetahui ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah dan juga memberikan pijakan dalam menemukan hal-hal yang menyebabkan keberlangsungannya pasca kyai asrori dari aspek ajaran.

Bab keenam peneliti awali dengan analisis terhadap tiga komponen yang menjadi fokus penelitian ini dengan menggunakan teori-teori yang sesuai, yakni: keberlangsungan otoritas mursyid di TQN

al-‘Uṣmāniyyah dengan menggunakan teori otoritas dan karisma; keorganisasiannya dengan teori organisasi dan *making decision* Vroom dan Jago; serta ajarannya dengan teori *continuity and change* Obert Voll. Di akhir bab, peneliti menarik kesimpulan dan mengutarakan beberapa faktor yang menyebabkan TQN al-‘Uṣmāniyyah pasca kyai asrori tetap mampu berlangsung, dan tentunya dengan menggunakan teori besar penelitian ini, yaitu *sustainability* lembaga agama Sukamto. Selain itu, dalam masing-masing pembahasan ini peneliti juga mendiskusikan hasil temuan penelitian dengan pendapat-pendapat dari peneliti lainnya.

Bab ketujuh berisi tentang kesimpulan peneliti setelah melalui proses panjang penelitian dan pembahasan. Di akhir bab ini kemudian peneliti memberikan saran-saran, baik kepada internal TQN al-‘Uṣmāniyyah, para pemilik lembaga agama (pesantren dan tarekat), maupun kepada para peneliti selanjutnya.

BAB II

SEJARAH TAREKAT QADIRIYYAH WA NAQSYABANDIYYAH AL-'USMĀNIYYAH

Pembahasan dalam bab ini, secara garis besar bisa dikelompokkan menjadi tiga bagian, yaitu: *pertama*, pembahasan tentang tasawuf dan tarekat secara umum. Pembahasan ini dimulai dari pengertian, sejarah, unsur-unsur hingga pada relasi antar keduanya. Khusus untuk pembahasan sejarah, akan dirunut dari kemunculannya di dunia Islam hingga masuk dan berkembangnya di Indonesia. *kedua*, pembahasan tentang TQN secara umum, mulai dari sejarah kemunculan, sanad, dan perkembangannya di Indonesia, khususnya di Jawa. *Ketiga*, pembahasan tentang TQN al-'Usmāniyyah, mulai dari sejarah, sanad, dan konteks sosial-politik yang melingkupinya. Tujuan utama pembahasan dalam bab ini adalah memberikan latar, konteks, dan pijakan untuk kanjian di bab-bab selanjutnya. Dengan demikian, diharapkan kajian pada bab-bab selanjutnya bisa didudukan sesuai porsi dan tempatnya.

A. Tasawuf: Pengertian, Perkembangan dan Ajaran

1. Pengertian Tasawuf

Tasawuf pada hakikatnya adalah perkembangan dari salah satu pilar ajaran Islam, yaitu *ihsān*. Sebagaimana dijelaskan dalam hadis Jibril bahwasannya Islam memiliki tiga pilar ajaran, yaitu: *islām*, *imān*, dan *ihsān*. *Islām* berkaitan dengan kewajiban-kewajiban yang berhubungan dengan perbuatan zahir, *imān* berkaitan dengan keyakinan, sedangkan *ihsān* berkaitan dengan

hubungan antara hamba dan tuhan secara batin. Menurut Imam Nawawi, *iḥsān* merupakan *maqām musyāhadah*. Ketika seseorang mampu menyaksikan tuhan, maka ia akan malu untuk berpaling kepada yang lain dalam beribadah. Hati dan jiwanya tersibukkan dengan Tuhan.¹ Atas dasar ini, kemudian para pakar menyatakan bahwa tasawuf tidak lain adalah *iḥsān* itu sendiri, atau setidaknya tasawuf merupakan bidang ilmu yang mengkaji *iḥsān* atau berkembang dari *iḥsān*.

Terkait akar kata tasawuf, terdapat lima teori yang muncul dari para pakar, yaitu: *pertama*, teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣuffah*, sebuah kamar di Masjid Nabi. Hal ini didasarkan pada *ahl al-ṣuffah*, yaitu para sahabat yang tinggal di Masjid Nabi dengan tempat tidur bangku batu dan berbantal pelana kuda. Mereka miskin secara harta dan bahkan tidak memiliki rumah, namun mereka berhati baik, mulia, serta menyibukkan diri dengan beribadah. Berdasarkan pada tempat tinggal (*ṣuffah*) dan sifat-sifat mereka itulah mereka kemudian disebut sebagai sufi. *Kedua*, teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣāf* yang artinya pertama. Teori ini didasarkan pada kemuliaan dan pahala orang yang salat di barisan (*ṣāf*) pertama. Kaum sufi, dengan sifat-sifat dan amaliah-amaliahnya yang selalu fokus kepada Allah, mendapat

¹ Yaḥyā bin Syarafuddīn an-Nawāwī, *Syarḥ al-Arbāʿīn al-Nawāwīyyah* (Tk: Tp, Tt), 14–17.

kemuliaan dan pahala dari Allah sebagaimana kemuliaan dan pahala mereka yang salat di barisan pertama.²

Ketiga, teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣafā* yang berarti suci. Teori ini didasarkan pada upaya-upaya kaum sufi yang selalu berupaya untuk mensucikan diri, baik jiwa maupun perilaku, dengan latihan-latihan yang berat (*riyāḍah*).³

Keempat, teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *sophos* dalam Bahasa Yunani yang berarti hikmah. Teori ini didasarkan pada diantara ciri khusus sufi, yaitu berkait dengan kebijaksanaan dari Allah dan bahkan sangat erat dengan persoalan kesaktian. Adapun kaitannya dengan penulisan huruf ‘s’ pada awal kata *shopos* menjadi *ṣād*, bukan *sīn*, adalah karena kesalahan dalam transliterasi. Kata sufi seharusnya ditulis dengan awalan *sīn*, bukan *ṣād*. Hal ini sebagaimana transliterasi kata *philosophia* menjadi *falsafah*, bukan *falsafah*. *Kelima*, teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣūf* yang berarti wol. Teori ini didasarkan pada kebiasaan orang-orang yang disebut sufi ketika itu memakai kain kasar dari bulu domba (wol) sebagai pakaian. Pada waktu itu, kain wol kasar merupakan pakaian orang-orang miskin dan sederhana. Lawan dari kain wol adalah kain sutra. Yang disebut terakhir ini, ketika itu dipakai oleh orang-orang kaya dan para bangsawan pemerintah. Sufi, yang merupakan kelompok yang

² Tim Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Jilid V, II* (Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Hoeve, 1994), 74; Awaliah Musgami, *Tarekat dan Mistisisme dalam Islam* (Makasar: Alaudin University Press, 2013), 10.

³ ʿAlī Samī al-Nasyar, *Nasy’ātu al-Fikri al-Falsafī fī al-Islāmī*, Juz 3 (Kairo: Dar al-Ma’arif, 1979), 37.

menjauhi kesenangan duniawi dan mementingkan persoalan akhirat, menolak memakai kain sutra dan memilih kain wol kasar sebagai pakaian mereka.⁴

Kelima teori asal mula istilah tasawuf di atas tetap dipertahankan oleh para pendukungnya. Meskipun begitu, di antara kelima teori tersebut, mayoritas pakar memilih teori yang menyatakan bahwa tasawuf berasal dari kata *ṣūf* (wol). Alasan mereka adalah sebagaimana diutarakan sebelumnya, yaitu orang-orang saleh pada periode awal Islam yang memiliki kecenderungan asketisme memakai pakaian dari bahan kain wol kasar. Hal ini ditunjukkan sebagai simbol kemiskinan dan menolak semua kesenangan duniawi.⁵ Alasan lainnya adalah didasarkan pada derivasi kata. Menurut kajian Mir Valiuddin, kata *ṣafā*, *ṣāf*, dan *ṣuffah* secara bahasa tidak bisa dikatakan sebagai akar kata *ṣūfī*. Sebab, kata *ṣafā* bentuk masdarnya adalah *ṣafāwi*, kata *ṣaf* berbentuk *ṣaffī*, dan kata *ṣuffah* berbentuk *ṣuffī* dengan *tasydīd* huruf *fa'* nya. Menurutnya, akar kata yang sesuai dengan kata *ṣūfī* adalah kata *ṣūf* yang berarti wol. Hal ini didasarkan pada suara ekspresi orang Arab sendiri. Menurut kosa kata Arab, kata *taṣawwafa* menunjukkan arti “dia mengenakan pakaian wol”. Kaidah ini disamakan dengan kaidah kata *taqammaṣa* yang berarti “dia

⁴ Badrudin, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Serang: Penerbit A-Empat, 2015), 1; al-Nasyar, *Nasy'ātu al-Fikri al-Falsafī fi al-Islāmī*, Juz 3, 37.

⁵ Farida Khanam, *Sufism an Introduction* (India: Goodword Books, 2007), 9.

mengenakan kaos”.⁶ Kata *taṣawwafa*, dalam bentuk maṣdar-nya menjadi *taṣawwuf*, dan bentuk fā’il-nya menjadi *mutaṣawwif*. *Mutaṣawwif* secara bahasa berarti orang yang mengenakan wol. Oleh sebab itu, pengamal tasawuf terkadang disebut dengan sufi, dan terkadang disebut dengan *mutaṣawwif*.⁷

Perbedaan pendapat tidak hanya terjadi pada akar bahasa kata tasawuf, namun juga terjadi pada definisi istilahnya. Menurut Nicolshon, definisi tasawuf secara bahasa maupun istilah memang sulit dilakukan. Semakin banyak definisi dimunculkan, bukan malah jelas dan terang definisinya. Namun malah semakin jauh dari makna dan tujuan tasawuf itu sendiri. Menurutnya, hal ini terjadi dikarenakan para tokoh sufi membuat definisi berdasarkan pengalaman spiritual mereka masing-masing.⁸

Al-Sibfī menyatakan bahwa tasawuf adalah duduk bersama Allah dengan tanpa bersedih atau orang yang terputus dari makhluk dan tersambung dengan Allah Yang Maha Ḥaḳ. Hal senada juga diutarakan oleh Ruwaim dan al-Junaidi. Ruwaim menyatakan bahwa tasawuf adalah menyandarkan diri kepada apa yang dikehendaki Allah, sedangkan al-Junaid menyatakan tetap berada bersama Allah dan tidak terikat dengan yang lain-Nya.⁹

⁶ Mir Valiuddin, *The Quranic Sufism* (Delhi: Motilal Banarsidass, 1977), 1–2.

⁷ H.A.R. Gibb, *The Enciclopaedia of Islam Vol-X* (Leiden: E.J. Brill, 1986), 313.

⁸ Reynold Nicholson, *Jalaluddin Rumi: Ajaran dan Pengalaman Sufi*, Terj. Sutejo, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993), 23.

⁹ Abū al-Qāsim al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairīyah* (Kairo: Dār al-Syu’b, 1989), 465–67.

Al-Suhrāwardī dan Ma'rūf al-Karkhī memberikan definisi yang berbeda. Menurut mereka, tasawuf adalah mencari hakikat kebenaran dan meninggalkan kesenangan-kesenangan yang bersifat duniawi.¹⁰ Berbeda lagi dengan definisi yang diutarakan oleh al-Katānī. Menurutnya tasawuf adalah akhlak. Barangsiapa akhlaknya bertambah maka bertambah pula kebersihan jiwanya.¹¹ Hal senada diutarakan oleh Muḥammad al-Jarīrī dan Amīn al-Kurdī. Menurut al-Jarīrī, tasawuf adalah masuk ke dalam setiap akhlak Nabi dan keluar dari setiap akhlak yang hina.¹² Adapun al-Kurdī mendefinisikan tasawuf dengan ilmu yang dengannya dapat diketahui hal ihwal kebaikan dan keburukan jiwa, cara membersihkannya, cara melakukan suluk, cara menuju kepada keridlaan-Nya, dan meninggalkan larangan-larangan-Nya menuju kepada perintah-perintah-Nya.¹³ Ḥassan Abū Hanieh juga memiliki pendapat yang sama. Ia mendefinisikan tasawuf dengan sebuah revolusi spiritual yang bertujuan untuk mereformasi jiwa, mendisiplinkan dan memurnikannya dari sifat-sifat keburukan serta menanamkannya dengan sifat-sifat kebaikan untuk mencapai iman dan derajat ihsan yang sempurna, dan berbuat hal-hal yang berkaitan

¹⁰ A Mustofa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia, 1997), 205.

¹¹ Al-Qusyairī, *Al-Risālah al-Qusyairīyah*, 464.

¹² Al-Qusyairī, 466.

¹³ Amīn al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalah Alām al-Ghuyūb* (Surabaya: Bungkul Indah, tt).

dengan spiritualitas keakhiratan. Gerakan ini mendasarkan diri pada sumber-sumber dasar Islam, al-Quran dan Hadis.¹⁴

Sebagaimana dijelaskan sebelumnya bahwa definisi tasawuf secara istilah sangat beragam. Meskipun demikian, definisi-definisi yang ada tersebut bisa dikelompokkan menjadi dua kelompok, yaitu: kelompok yang menekankan pada cara dan kelompok yang menekankan pada tujuan. Definisi yang senada dengan al-Sibfī dan al-Suhrāwardī, mereka bisa dikelompokkan pada kelompok yang menekankan tujuan, sedangkan definisi yang senada dengan al-Kattani masuk pada kelompok yang satunya. Dengan demikian, untuk mencapai definisi tasawuf yang sempurna, atau setidaknya mendekati sempurna, bisa menggunakan dua kategori tersebut. Meminjam kesimpulan Said Agiel Siradj, bahwa tasawuf adalah ilmu yang berupaya membersihkan jiwa guna mencapai kedekatan sedekat-dekatnya dengan Allah. Pembersihan jiwa sebagai caranya, sedangkan kedekatan dengan Allah sebagai tujuannya.¹⁵

2. Perkembangan Tasawuf

Adapun dari sudut pandang sejarah perkembangannya, tasawuf sudah ada sejak masa Rasulullah Saw. Namun pada waktu itu belum disebut dengan tasawuf. Ia masih berbentuk ajaran atau perilaku yang dicontohkan oleh Rasulullah dan para sahabat. Sebagaimana diriwayatkan bahwa Rasulullah telah mempraktekkan

¹⁴ Hassan Abū Hanieh, *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in The Context of Modernization* (Jordan: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2011), 9.

¹⁵ Said Agiel Siradj, *Ahlussunnah Wal Jama'ah* (Yogyakarta: LKPSM, 1998), 90–91.

hidup sederhana, berkhawat, *tahannus*, *mujāhadah*, dan perilaku-perilaku sufistik lainnya. Hal ini kemudian diikuti dan dipraktikkan oleh para sahabat, terutama para sahabat yang disebut dengan *ahl al-ṣuffah*.¹⁶ Sebutan sufi baru muncul pada abad ke-III H. Orang yang pertama kali memunculkannya adalah Abū Hāsyim al-Kūfī.¹⁷ Para sufi sebelum dirinya, sering disebut sesuai dengan kecenderungan hidupnya, misalnya jika ia ahli ibadah disebut dengan *'ubbād*, ahli zuhud disebut dengan *zuhhād* dan lain sebagainya.¹⁸ Pada abad 3 H ini pula, menurut Alwi Shihab, tasawuf telah menjadi suatu disiplin ilmu sendiri. Ia telah memiliki objek, metode, tujuan dan istilah-istilah sendiri yang berbeda dengan ilmu fiqih, kalam, dan lain sebagainya.¹⁹

Para pakar sejarah membagi perkembangan tasawuf menjadi lima periode, yaitu: pembentukan, pengembangan, konsolidasi, falsafi, dan pemurnian.²⁰

a. Periode Pembentukan

Periode ini dimulai dari masa Rasulullah sampai abad ke- II H (awal abad ke-9 M). Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, pada periode ini belum ada sebutan tasawuf atau

¹⁶ Aḥmad Tafsir, "Pengertian Tasawuf", dalam Sukardi, ed., *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), h. 15-22..

¹⁷ Aly Mashar, "Tasawuf: Sejarah, Madzhab dan Inti Ajarannya," *Al-A'raf* XII, no. 1 (2015): 98.

¹⁸ M. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), 7–8.

¹⁹ Alwi Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi* (Depok: Pustaka Iman, 2009), 49.

²⁰ Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, 30–43.

sufi, namun praktek-praktek yang mengarah kepada spiritualitas, menghiasi hari-harinya dengan ibadah, atau menjauhi kesenangan duniawi (*zuhd*) sangat lazim ditemukan. Hal ini telah dicontohkan oleh Rasulullah dan diikuti oleh para sahabatnya. Selain sahabat *khulafāu al-rāsyidīn*, diantara sahabat utama yang mempraktikkannya adalah ‘Abdullāh ibn ‘Umar, Abū Dardā’, Abū Z̄ar al-Ghiffārī, Baḥlul ibn Zubaid, dan Kahmas al-Hilālī.²¹

Pada masa *tabi’īn* sampai abad ke II H, muncul tokoh-tokoh besar seperti Ḥasan al-Baṣrī, Rābi’ah al-Adāwiyah, Āfi Syaḳīq al-Balkhī, Ma’rūf al-Karkhī, dan Ibrāhīm ibn A’zām. Pada masa ini tidak jauh berbeda dengan masa para sahabat, yaitu menekankan hidup asketik dan zuhud, zamun sudah mulai muncul istilah-istilah baru seperti: *al-khauf* (rasa takut), *raja’* (harapan), *al-ḥub* (cinta), *al-syauq* (rindu), dan *al-khullah* (persahabatan);²² serta muncul penekanan ajaran-ajaran tertentu seperti: berdiam diri, tidak menerima pemberian, melakukan perjalanan jauh, dan melakukan refleksi serta perhitungan diri (*muḥasabah*).²³

²¹ Syukur, 30.

²² Majid Fakhry, *A History of Islamic Philosophy* (London: Longman Group, 1970), 328–29.

²³ Mashar, “Tasawuf: Sejarah, Madzhab dan Inti Ajarannya,” 104; Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, 31.

b. Periode Pengembangan

Periode ini antara abad III dan IV H atau abad 9 dan 10 M. Tokoh besar yang muncul pada rentang waktu ini antara lain: Abū Yazīd al-Buṣṭamī, Abū Maṣṣūr al-Ḥallāj, dan Syekh Junaid al-Baghdādī. Periode ini disebut juga periode munculnya tasawuf dengan corak semi-falsafi dan mulai lahirnya aturan-aturan serta metode-metode tasawuf yang menjadi embrio dari tarekat. Kelompok pertama diwakili oleh al-Buṣṭamī dan al-Ḥallāj, sedangkan yang kedua diwakili oleh al-Junaidi.²⁴

Pada periode ini muncul beberapa konsep baru dalam tasawuf, yaitu: *liqā'* (bertemu dengan Allah), *fanā'* (lebur), *wahdātu al-adyān* (kesatuan agama-agama), *wahdātu al-syuhūd* (kesatuan penyaksian), *ḥulūl* (inkarnasi Tuhan), *ittiṣāl* (berhubungan dengan Tuhan), *jama' wa kamāl* (keindahan dan kesempurnaan), *insān al-kamīl* (manusia sempurna), dan masih banyak lagi yang lainnya.²⁵ Menurut Ibn Khaldun periode ini adalah periode terjernih dan tertinggi dalam sejarah tasawuf. Para tokoh sufi setelahnya hampir dipastikan tidak bisa lepas dari atau merujuk pada ajaran-ajaran para tokoh besar yang lahir pada periode ini.²⁶

²⁴ Mashar, "Tasawuf: Sejarah, Madzhab dan Inti Ajarannya," 104–5.

²⁵ Julian Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda Ke Dunia Tasawuf*, Terj. Satrio Wahono (Jakarta: Serambi, 2002), 53.

²⁶ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah*, Terj. Aḥmadie Thoha (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), 641.

c. Periode Konsolidasi

Periode ini berlangsung pada abad V H atau antara pertengahan abad 10 M dan abad 11 M. Periode ini juga disebut dengan periode pematapan, pengembalian kembali tasawuf ke pangkuan al-Quran dan Hadis, serta periode kemenangan madzhab tasawuf sunnī-akhlāqī. Dengan demikian, pada periode ini pertarungan antara tasawuf semi-falsafi dan tasawuf sunnī-akhlāqī terus berlanjut, namun dimenangkan oleh yang terakhir.

Para panglima tasawuf sunnī-akhlāqī yang muncul pada periode ini antara lain adalah al-Qusyairī, al-Ḥarawī, dan al-Ghazālī. Mereka sangat getol dalam menentang konsep ajaran yang dimunculkan oleh tasawuf semi-falsafi kemudian digantikan dengan konsep baru. Misalnya, al-Ḥarawī menentang konsep *fanā'* yang dimaknai dengan leburnya wujud selain Allah, dan digantikan dengan makna ketaksadaran akan segala sesuatu selain-Nya. Sedangkan al-Ghazālī mengkritik konsep *ḥulūl* dan *ittiṣāl* kemudian mengantinya dengan konsep *ma'rifaṭ* dan *taqarrub ilā Allāh*.²⁷

d. Periode Falsafi

Periode ini berjalan pada rentang waktu abad VI H dan VII H atau abad ke-12 M dan 13 M. Pada periode ini terdapat dua hal yang penting, yaitu: bangkitnya kembali tasawuf semi-falsafi dan munculnya tarekat-tarekat.

²⁷ Michael E. Marmura, "Ghazali and Ash'arism Revisited," *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002): 91–110.

Tokoh-tokoh tasawuf falsafi (kelanjutan dari semi-falsafi) yang muncul pada periode ini antara lain adalah: Ibnu A'rābī, Ibnu Sab'īn, Ibnu Farīḍ, dan Syuhrāwardī al-Maqtūl. Konsep-konsep yang mereka munculkan adalah: *waḥdāt al-wujūd* (kesatuan wujud), *waḥdat al-syuhūd* (kesatuan penyaksian), *ittihād* (persatuan), *fana'*, dan *isyraqiyah*. *Syataḥiyāt* juga mulai muncul kembali, setelah beberapa waktu telah ditekan oleh para pejuang tasawuf sunnī-akhlāqī.²⁸ Adapun para pendiri tarekat yang muncul pada periode ini antara lain adalah: 'Abdul Qādir al-Jailānī, Muḥammad ibn Bahā'uddīn, Jalāluddīn al-Rūmī, Suhrāwardi, al-Rifā'i, Mu'inuddīn Chiṣī, Abū Ḥasan al-Saḥīlī, dan Aḥmad al-Badawī.²⁹

e. Periode Pemurnian

Periode ini dimulai dari munculnya Aḥmad ibnu Taimiyah, yakni abad 14 M. Pada masanya, banyak terjadi penyelewengan-penyelewengan tasawuf dari syari'at Islam yang akhirnya menciderai citra baik tasawuf sendiri. Tidak sedikit mereka yang mengaku sebagai pengamal tasawuf melakukan bidah, khurafat, dan pengabaian terhadap syari'at. Berdasarkan situasi ini, Ibnu Taimiyah dan para muridnya, terutama Ibnu Qayyim al-Jauziyah, melakukan upaya-upaya mengembalikan tasawuf kepangkuan al-Quran dan Hadis

²⁸ Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*, 40.

²⁹ Ja'far Shodiq, *Pertemuan Tarekat dan NU* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), 31.

kembali. Mereka menolak semua konsep ajaran dan praktik tasawuf yang tidak memiliki dasar yang jelas dalam al-Quran, Hadis, dan *salāf al-ṣāliḥ*. Bahkan, salah satu penerusnya, Muḥammad bin Abdul Wahāb, melakukan upaya yang lebih ekstrim, yaitu menganggap bahwa tasawuf bukan bagian dari Islam.

Pada masa-masa setelahnya hingga sekarang, corak-corak tasawuf sebagaimana yang muncul pada periode-periode di atas terus bertahan. Maksudnya, corak-corak tasawuf yang ada hingga sekarang tidak lain adalah perkembangan atau kelanjutan dari corak-corak tasawuf yang ada dalam lima periode perkembangan tasawuf tersebut. Baik yang berkaitan dengan konsep ajaran, madzhab, maupun tarekat. Terkait corak tasawuf, hingga sekarang, secara garis besar bisa dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: falsāfi, sunnī-akhlāqī, dan salāfi atau juga disebut dengan neo-sufisme. Madzhab falsāfi dengan tokoh idolanya Ibnu A'rābī dan al-Ḥallāj, madzhab sunnī-akhlāqī dengan al-Ghazālī dan al-Junaidi, sedangkan madzhab salāfi dengan Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim al-Jauziyah.

3. Ajaran-Ajaran Tasawuf

Ajaran tasawuf, secara garis besar bisa dilihat dari cara dan tujuannya. Caranya adalah pembersihan jiwa (*tazkiyātu an-nafs*), sedangkan tujuannya adalah mendekat sedekat mungkin kepada Allah (*taqarrub ilā allāh*). Pembersihan jiwa, dalam tasawuf bisa dilakukan dengan latihan-latihan berat (*riyāḍah*) dan *mujāhadah*. Misalnya dilakukan dengan cara melanggengkan puasa, salat, zikir, baca al-Quran, menyendiri di tempat yang sunyi (*'uzlah* dan

khalwat), atau bahkan dengan mawas diri, kontemplasi diri dan alam (*tafakkur, tadabbur, muḥasabah*). Jika dikaitkan dengan tiga pilar ajaran Islam (*fiqih, tauḥīd, dan akhlāq*), ajaran tasawuf berkait dengan ketiganya, namun lebih menekankan pada *tauḥīd* dan terlebih lagi pada *akhlāq*.

Masih berkaitan dengan cara dan tujuan bertasawuf, dalam tasawuf muncul istilah *maqāmāt* dan *aḥwāl*. *Maqāmāt* adalah tahap-tahap yang harus dilalui oleh seorang sufi guna mencapai tujuan, sedangkan *aḥwāl* adalah keadaan-keadaan yang muncul dalam tiap-tiap *maqāmāt*.³⁰ *Aḥwāl* memang tidak bisa diusahakan atau pemberian langsung dari Allah, namun sebetulnya ia tidak lain adalah imbas dari upaya-upaya yang dilakukan sang sufi selama dalam *maqāmāt*. Oleh sebab itu, bisa dikatakan bahwa *aḥwāl* adalah hasil yang didapatkan atau dirasakan oleh sang sufi pada tiap menjalani *maqāmāt*, sebelum ia sampai pada tujuan terakhirnya.³¹

Para tokoh atau perkumpulan sufi memiliki pendapat yang berbeda-beda terkait jumlah *maqāmāt*. Menurut al-Kalābāzī, jumlah *maqāmāt* ada sepuluh, menurut al-Ghazālī ada delapan, dan menurut Abū Nasr al-Sarrāj al-Ṭūsī ada tujuh. Meskipun berbeda-beda jumlah, menurut Miswar ada tujuh *maqāmāt* yang disepakati, yaitu:

³⁰ Asnawiyah, "Maqam dan Ahwal: Makna dan Hakikatnya dalam Pendakian Menuju Tuhan," *Substantia* 16, no. 1 (2014).

³¹ Muhsin Jamil, *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas* (Ciputat: Gaung Persada Press, 2004), 56.

*al-taubah, al-zuhd, al-wara', al-faqr, al-ṣabr, al-tawakkal, dan al-riḍā.*³²

Sebagaimana *maqāmāt*, para tokoh sufi juga memiliki pendapat yang berbeda-beda dalam penyebutan dan tingkatan *aḥwāl*. *Aḥwāl* yang mana yang memiliki tingkatan paling tinggi daripada yang lainnya. Sebutan-sebutan *aḥwāl* tersebut antara lain adalah: *al-murāqabah, al-qorb, al-maḥabbah, al-khauf, al-rajā', al-syūq, al-uns, al-ṭuma'nīnah, al-musyāhadah, al-yaqīn,*³³ *al-ittihād, al-ittiṣāl, waḥdātu al-syuhūd, waḥdātu al-wujūd, ma'rifāt* dan lain sebagainya. Meskipun demikian, menurut Said Aqiel pada hakikatnya sebutan-sebutan itu adalah sama yaitu dekat sedekat-dekatnya dengan Allah Swt.³⁴

B. Tarekat dan Tasawuf

1. Pengertian Tarekat

Tarekat secara kebahasaan berasal dari Bahasa Arab *tariqah* dan bentuk jamaknya adalah *turūq*. Kata *tariqah* memiliki banyak arti, yaitu: *al-kaiḥiyah* (cara); *al-uṣlub* (metode, sistem); *al-madḥab* (aliran, haluan); *al-ḥalah* (keadaan); *an-nakhlah al-ṭawilah* (pohon kurma yang tinggi); *'amūd al-mizalah* (tongkat payung); *syarīf al-*

³² Miswar, "Maqamat: Tahapan yang Harus Ditempuh dalam Proses Bertasawuf," *Jurnal Ansiru* 1, no. 2 (2017).

³³ "Maqam dan Ahwal: Makna dan Hakikatnya dalam Pendakian Menuju Tuhan."

³⁴ Siradj, *Ahlussunnah wal Jama'ah*, 90–91.

qoum (tuan suatu kaum);³⁵ *al-khat fī al-syai'* (goresan pada sesuatu); *al-siraṭ* (jalan); dan *al-sabīl* (jalan). Dalam Bahasa Inggris, tarekat disebut dengan tarikat, yang berarti *road* (jalan raya), *way* (cara, jalan), dan *path* (jalan setapak).³⁶ Sedangkan dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), tarekat diartikan dengan jalan; jalan menuju kebenaran tasawuf; cara hidup dalam keagamaan atau kebatinan; persekutuan para penuntut ilmu tasawuf.³⁷

Secara istilah, menurut Aḥmad al-Kamsyakhānawī, tarekat adalah perjalanan tertentu para salik menuju kepada Allah melalui pemutusan tempat-tempat tinggal kemudian pergi mendaki *maqām-maqām* (tempat-tempat pendakian menuju Allah).³⁸ Definisi senada diutarakan oleh Ali al-Jurjani, menurutnya tarekat adalah metode khusus yang dipakai oleh salik untuk menuju Allah melalui tahapan-tahapan atau *maqāmāt*.³⁹ Dalam ensiklopedi Islam, tarekat didefinisikan dengan cara seorang salik menuju Tuhan melalui penyucian diri atau cara-cara lain untuk mendekatkan diri kepada Allah dengan sedekat-dekatnya.⁴⁰

Definisi-definisi di atas memaknai tarekat sebagai sebuah metode menuju Tuhan dengan melalui cara-cara tertentu. Definisi

³⁵ A. Azis Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf* (Surabaya: Imtiyaz, 2014), 1.

³⁶ Abdul Wadud Kasyful Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, dan Gerakan Tarekat di Indonesia* (Yogyakarta: FORUM, 2013), 4.

³⁷ Kemdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, III (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, n.d.).

³⁸ Diyā'uddīn Aḥmad al-Kamsyākhānawī al-Naqshabandy, *Jamī' al-Uṣūl fī al-Auliya'* (Lebanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1972), 335.

³⁹ Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 1–2.

⁴⁰ Tim Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam Jilid V*, 66.

sedikit berbeda diutarakan oleh Abū Bakar Aceh. Ia mendefinisikan tarekat dengan sebuah jalan dalam melakukan suatu ibadah tertentu sesuai yang diajarkan oleh Rasulullah dan dikerjakan oleh para sahabat dan tabi'in serta diturunkan secara turun-menurun, sambung-menyambung, rantai-berantai kepada guru-guru.⁴¹ Definisi ini, ketika dilihat sekilas memang memiliki kesamaan dengan definisi-definisi sebelumnya, namun jika diamati secara seksama, ia memberikan penekanan yang berbeda, yaitu pada proses turun-temurun atau berantainya. Artinya, tarekat itu adalah sebuah metode menuju Allah yang tidak diajarkan oleh Rasulullah untuk kalangan umum, namun untuk sahabat tertentu dan bersifat khusus atau rahasia. Sahabat kemudian mengajarkannya kepada generasi-generasi setelahnya juga dengan cara khusus. Oleh sebab itu, tidak semua umat Islam mengetahui cara-cara tersebut, bahkan pengamal tarekat tertentu seringkali juga tidak mengetahui cara-cara dari kelompok tarekat di luar tarekatnya. Atas dasar kekhususan ini, dalam tarekat, *sanad* dan *silsilah* menjadi sesuatu yang sangat penting.

Berbeda lagi dengan al-Şāwī. Ia mendefinisikan tarekat dengan cara membedakannya dengan syari'at. Menurutnya, syari'at adalah hukum-hukum yang disampaikan Rasulullah dari Allah, baik berkenaan dengan hal-hal yang wajib, yang haram, yang makruh dan yang mubah. Sedangkan tarekat adalah menjalankan hal-hal yang wajib dan sunnah, meninggalkan hal-hal yang dilarang,

⁴¹ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1985), 67.

menyedikitkan dalam melakukan hal-hal yang mubah terutama yang tidak berguna, berperilaku yang paling hati-hati seperti *wirā'i*, dan melakukan *riyāḍah* seperti menyedikitkan tidur di malam hari, berlajar-lajaran, dan tidak bicara ketika tidak penting.⁴² Hal senada juga diutarakan oleh al-Bairamī sebagaimana berikut:

(والطريقة) هي العمل بالشرية والأخذ بعزائمها والبعد عن التساهل فيما لا ينبغي التساهل فيه, وان شئت قلت هي الطريقة هي اجتناب المنهيات ظاهرا وباطنا وامتنال الأوامر الالهية بقدر الطاقة أو هي اجتناب المحرمات والمكروهات وفضول المباحات وأداء الفرائض فما استطاع من النوافل تحت رعاية عارف من أهل النهاية⁴³

Tarekat adalah pengamalan syari'at, melaksanakan dengan tekun beban ibadah, menjauhi perilaku mempermudah ibadah yang sebetulnya tidak boleh dipermudah, dan kamu bisa mengatakan [tarekat] adalah meninggalkan hal-hal yang dilarang secara lahir atau batin dan melaksanakan hal-hal yang diperintahkan Tuhan sesuai kemampuannya, atau [tarekat] adalah meninggalkan hal-hal yang diharamkan dan dimakruhkan, meninggalkan melakukan yang mubah secara berlebihan, dan menjalankan hal-hal yang diwajibkan, melaksanakan semampunya hal-hal yang disunahkan di bawah bimbingan seorang yang arif yang mencita-citakan suatu tujuan.

Definisi tarekat menurut al-Ṣāwī dan al-Bairamī di atas menunjukkan bahwa tarekat merupakan sebuah tingkatan atau tahapan dalam pengamalan ajaran Islam. Dalam tasawuf, memang terdapat tiga tingkatan atau tahapan pengamalan ajaran Islam, yaitu: *syari'at*, *ṭarīqah*, dan *ḥaqīqah*. Ketiganya merupakan satu kesatuan,

⁴² Santri Pon Pes Ngalah, *Sabilus Salikin* (Pasuruan: Pondok Pesantren NGALAH, 2012), 146.

⁴³ Muḥammad ibn al-Ḥaj 'Alī al-Bairamī al-'Amidī, *Majmū'ah Rasā'il al-Bairamī al-'Amidī* (Turki: Maktabah Suida, n.d.), 354.

tidak bisa dipisahkan satu sama lain. *Syari'at* ibarat sebagai *safīnah* (perahu), *ṭarīqah* sebagai *bah̄r* (lautan atau samudera), dan *ḥaqīqah* sebagai *lu'lu'* (mutiara). Mutiara hanya ada di dalam laut, dan laut tidak akan berhasil diarungi dengan tanpa bantuan perahu. Artinya, *ḥaqīqah* tidak bisa tercapai dengan tanpa *ṭarīqah*, dan *ṭarīqah* tidak akan tercapai dengan tanpa *syari'at*.⁴⁴

Terdapat satu lagi definisi yang berbeda, yaitu tarekat didefinisikan sebagai sebuah kehidupan bersama yang berdasarkan dengan seperangkat aturan khusus disamping ketaatan-ketaatan dalam Islam pada umumnya;⁴⁵ atau sebagai sebuah persaudaraan sufi yang memiliki silsilah guru yang sama, *khanāqah* atau *ribāṭ*, dan lisensi (*ijāzah*) untuk melanjutkan ajaran tarekatnya.⁴⁶ Di sini, tarekat tidak dimaknai sebagai jalan menuju Allah, namun lebih dimaknai sebagai sebuah perkumpulan atau organisasi kaum sufi. Definisi yang terakhir inilah yang sering digunakan di era sekarang.

Berdasarkan definisi-definisi di atas bisa ditarik kesimpulan bahwa tarekat bisa diartikan sebagai metode, tingkatan pengamalan ajaran Islam, dan persaudaraan. Jika dilihat dari sifatnya, tarekat memiliki tiga sifat yang mencolok, yaitu: kerahasiaan, persaudaraan, dan hierarki. Kerahasiaan ditunjukkan pada cara-cara atau ajaran-ajarannya yang bersifat khusus; persaudaraan ditunjukkan pada

⁴⁴ Penjelasan lebih lanjut terkait *syari'at*, *ṭarīqah*, *ḥaqīqat* dan hubungan antar ketiganya, bisa dilihat di al-'Amidi, 354–55; al-Naqshabandy, *Jamī' al-Uṣūl fī al-Auliya'*, 92–94.

⁴⁵ Qamar-Ul Huda, *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis* (London: RoutledgeCurzon, 2003), 181.

⁴⁶ Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda Ke Dunia Tasawuf*, 102; Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 2.

sifatnya yang selalu berbentuk komunitas atau perkumpulan meski hanya dua orang, yaitu guru dan murid; dan hierarki ditunjukkan dengan adanya hierarki kepemimpinan seperti mursyid, khalifah, imām khuṣūṣī dan murid atau jamaah.

2. Perkembangan Tarekat

Dalam kacamata sejarah, tarekat merupakan bentuk akhir dari perkembangan tasawuf. Tarekat sebagai metode atau ajaran sudah ada sejak masa Rasulullah dan para sahabat, namun sebagai sebuah persaudaraan baru muncul pada abad III dan IV H (9 dan 10 M). Beberapa tarekat yang muncul pada masa-masa ini antara lain: Tarekat Malāmatiyyah yang merujuk kepada Ḥamdun al-Qaṣṣār, Tarekat Ṭaifuriyyah yang merujuk kepada Abū Yazīd al-Buṣṭamī, dan Tarekat al-Kazzāziyyah yang merujuk kepada Abū Sā'id al-Kazzāz. Namun, pada masa ini tarekat masih dalam bentuk yang sangat sederhana dan bersahaja.⁴⁷

Tarekat dalam bentuknya yang lebih sistematis baru muncul pada abad 12 dan 13 M. Tokoh yang dianggap pertama kali mendirikan adalah 'Abdul Qādir al-Jailānī (w. 1165 M) dengan nama tarekatnya Qādiriyah dan Abū al-Nājib al-Suhrāwardi (w. 1167 M).⁴⁸ Namun, menurut Baldick pendapat ini adalah salah. Mereka berdua sebetulnya tidak memiliki tarekat, dan hanya seorang

⁴⁷ Shihab, *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*, 183.

⁴⁸ Shihab, 184; Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 188; Qamar-Ul Huda, "The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab)," *Journal of American Academy of Religion* 72, no. 2 (2004): 464.

da'i serta ahli fiqh yang zuhud. Baik Tarekat Qādiriyyah maupun Tarekat Suhrāwardiyyah baru berdiri setelah kedua tokoh tersebut wafat. Tarekat Qādiriyyah didirikan oleh para murid 'Abdul Qādir, sedangkan Tarekat Suhrāwardiyyah didirikan oleh keponakan Abū al-Nājib al-Suhrāwardi, yaitu: Abū Ḥafs 'Umar al-Suhrāwardi (w. 1234 M).⁴⁹

Meskipun berbeda pendapat terkait siapa yang pertama kali yang mendirikan, nampak para pakar sepakat bahwa abad 12 dan 13 M merupakan masa di mana banyak tarekat bermunculan. Selain Tarekat Qādiriyyah dan Suhrāwardiyyah, tarekat yang lahir pada masa-masa ini antara lain adalah: Tarekat Kubrāwiyyah yang didirikan oleh Najmuddīn al-Kubrā (w. 1221 M); Tarekat Saḏiliyyah oleh Abū Ḥasan al-Saḏīfī (w. 1258 M), Tarekat Maulāwiyyah oleh Jalāluddīn al-Rūmī (w. 1273 M), Tarekat Rifā'iyyah oleh Aḥmad Rifā'i (w. 1182 M), Tarekat Badawiyah oleh Aḥmad Badawi (w. 1276 M), Tarekat Yasāfiyyah oleh Aḥmad Yasāfī (w. 1169 M), dan Tarekat Khawajāqawiyah oleh Abdul Khāliq al-Ghaznāwī (w. 1220 M).⁵⁰

Pada abad-abad setelahnya, tarekat demi tarekat masih terus bermunculan, yang diantaranya adalah: Tarekat Syattariyyah, Bektāsiyyah, Khalwātiyyah, Sanūsiyyah, Tijāniyyah, Naqsyabandiyyah, Ḥaddādiyyah, Idrisiyyah, dan Qādiriyyah wa

⁴⁹ Baldick, *Islam Mistik: Mengantar Anda Ke Dunia Tasawuf*, 99–100.

⁵⁰ Baldick, 123; Muhsin Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 53–54; Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 188.

Naqsyabandiyyah.⁵¹ Hingga tahun 1987, Menurut catatan dalam *The Encyclopedia of Islam* jumlah tarekat lebih dari 200 buah,⁵² sedangkan menurut catatan Jam'iyah ahl al-Thāriqah al-Mu'tabarah al-Nahḍiyyah (JATMAN), Badan Otonom yang mengurus tarekat di lingkungan Nahdlatul Ulama (NU), terdapat lebih dari 360 buah.⁵³ Adapun terkait nama-nama tarekat yang ada di dunia Islam hingga kini bisa dilihat dalam kitab *Sabilus Salikin* karya para santri Pondok Pesantren NGALAH Pasuruan.⁵⁴

Perkembangan tarekat, dilihat dari tahapan, terdapat tiga tahapan, yaitu: tahap *khanāqah*, *ṭarīqah*, dan *ṭā'ifah*. *Pertama*, tahap *khanāqah*. Tahap ini mulai terjadi sekitar abad III H/ 10 M, dan tarekat masih dalam bentuk sebuah metode menuju Tuhan secara individual. Seorang salik mengikuti dan menaati metode serta ajaran seorang syekh sufi, namun kemudian ia melakukan latihan-latihan secara individu. *Kedua*, tahap *ṭarīqah*. Tahap ini mulai terjadi sekitar abad V H/ 12 M. Pada tahap ini, tarekat sudah berbentuk ajaran, peraturan, dan metode kolektif untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan. Pada tahap ini juga sudah muncul pusat-pusat pengajaran tasawuf dengan silsilah mereka masing-masing. *Ketiga*, tahap *ṭā'ifah*. Tahap ini mulai terjadi sekitar abad VII H/ 15 M. Pada tahap

⁵¹ Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, dan Gerakan Tarekat di Indonesia*, 9–12; Sri Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), 101.

⁵² Mirce Aliade, *The Encyclopedia of Islam* (New York: MacMillan Publishing Co, 1987), 345.

⁵³ Saifuddin Zuhri, *Tarekat Sadziliyah dalam Perspektif Perilaku Perubahan Sosial* (Yogyakarta: Teras, 2011), 5.

⁵⁴ Santri Pon Pes Ngalah, *Sabilus Salikin*, 80–88.

ini tarekat telah menjadi organisasi sufi yang melestarikan ajaran-ajaran, peraturan-peraturan, dan metode-metode dari seorang Syekh tertentu. Tahap ini merupakan tahap transmisi dari sang Syekh kepada para murid dan pengikutnya. Atas dasar inilah kemudian muncul nama-nama organisasi tarekat yang lazimnya merujuk kepada nama Syekh pertamanya, seperti Tarekat Qādiriyyah merujuk Abdul Qādir al-Jaīlānī, Suhrāwardiyah merujuk Abū Nājib al-Suhrāwardi, Saḏiliyyah merujuk Abū Ḥasan al-Saḏzili, dan seterusnya. Pada tahap ini, banyak organisasi tarekat yang sudah memiliki cabang-cabang di luar daerah kelahirannya.⁵⁵

3. Komponen-Komponen Tarekat

Tarekat dilihat dari segi fungsinya sebetulnya adalah sebagai sebuah institusi pendidikan. Oleh sebab itu, tidak salah ketika terkadang tarekat juga disebut dengan istilah *madrāsah*. Sebagai sebuah institusi, tarekat memiliki beberapa komponen, yaitu: syekh, murid, baiat, silsilah, ajaran dan *khānaqah*. Syekh berfungsi sebagai guru atau pembimbing; murid sebagai orang yang sedang belajar atau dibimbing; baiat sebagai ungkapan kesetiaan sang murid kepada sang syekh atau tarekatnya, dan menjadi pintu masuk seseorang bisa disebut murid; silsilah sebagai tanda bahwa ajaran-ajaran tarekatnya menyambung kepada atau berasal dari Rasulullah; ajaran sebagai amalan-amalan atau sesuatu yang dipelajari serta

⁵⁵ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), 4–65; M. Amin Syukur, *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003), 10.

wajib dilaksanakan oleh sang murid; dan *khanāqah* sebagai tempat tinggal dan tempat belajar-mengajar mereka.⁵⁶

Keenam komponen di atas merupakan unsur-unsur yang membentuk tarekat, atau sebagai kriteria sebuah institusi bisa disebut dengan tarekat. Selain itu, hal ini juga bisa digunakan untuk membedakan tarekat dengan institusi-institusi Islam lainnya, terutama dengan pondok pesantren. Sebab, antara tarekat dan pondok pesantren memiliki banyak kemiripan. Terlebih lagi di Indonesia, hampir bisa dipastikan bahwa sebuah tarekat selalu memiliki atau berada di dalam lingkungan pondok pesantren. Jika tidak cermat, maka orang akan menyamakan antar keduanya, terutama bagi mereka yang tidak pernah bersinggungan dengan dunia pesantren dan tarekat.

Menurut Zamakhsyari, komponen-komponen pesantren adalah kyai, santri, kitab kuning, masjid, dan asrama. Kyai sebagai guru atau pembimbing; santri sebagai pelajar; kitab kuning sebagai materi pelajaran; masjid sebagai tempat ibadah dan belajar; dan asrama sebagai tempat tinggal santri.⁵⁷ Dengan demikian, maka perbedaan antara tarekat dan pesantren terletak pada ada atau tidaknya komponen baiat dan silsilah. Memang, terutama di pondok pesantren tradisional, silsilah juga menjadi hal yang penting, namun tidak sepenting dalam tarekat. Bagi tarekat, silsilah merupakan bukti keabsahan mursyid dan ajaran tarekatnya, sedangkan bagi pesantren

⁵⁶ Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, dan Gerakan Tarekat di Indonesia*, 12–20.

⁵⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 44–60.

silsilah lazimnya hanya berfungsi sebagai penambah legitimasi keilmuan sang kyai.

4. Relasi Tarekat dan Tasawuf

Berbicara tentang relasi antara tarekat dan tasawuf bukan merupakan persoalan yang mudah. Sering kali orang dibuat bingung olehnya, terutama bagi mereka yang tidak pernah bersinggungan dengan atau bergelut akrab kajian-kajian tentang keduanya. Memang, ketika seseorang menggunakan sudut pandang tertentu dalam melihat relasi antara tarekat dan tasawuf, maka ia akan mendapatkan pemahaman tertentu pula tentang relasi keduanya. Artinya, ketika seseorang menggunakan sudut pandang yang berbeda, ia akan mendapatkan hasil pemahaman yang berbeda. Berikut beberapa pemahaman tentang relasi antara tarekat dan tasawuf dilihat dari beberapa penekanan dan sudut pandang.

Pertama, tarekat sebagai sinonim tasawuf. Relasi ini disandarkan kepada definisi tasawuf dan definisi tarekat sebagai jalan mendekatkan diri kepada Allah melalui pendakian *maqāmāt*. Di sini, tasawuf dan tarekat memiliki pengertian yang sama. Oleh sebab itu, jika didasarkan kepada pendapat ini, orang yang bertasawuf adalah bertarekat, dan orang yang bertarekat adalah bertasawuf.

Kedua, tarekat sebagai kelanjutan dari tasawuf. Tarekat adalah bentuk terakhir dari tasawuf. Hal ini didasarkan kepada sejarah perkembangan tasawuf yang awalnya berupa amalan-amalan esoterik para *zuhād*, kemudian berkembang menjadi sebuah metode khusus yang tidak mengikat, dan terakhir menjadi metode khusus

yang berdasarkan kepada silsilah guru tertentu. Metamorfosa tasawuf yang disebut terakhir inilah yang disebut dengan tarekat. Ketika sesuatu sudah mengalami metamorfosa, maka bentuk yang ada adalah bentuk terakhir dari metamorfosanya. Artinya, ketika tasawuf sudah metamorfosa menjadi tarekat, maka bentuk tasawuf yang ada sekarang adalah tarekat. Dengan demikian, jika sekarang seseorang ingin bertasawuf, maka ia harus masuk ke dalam sebuah ordo tarekat.

Ketiga, tarekat sebagai bentuk praktis bertasawuf. Di sini tarekat dimaknai sebagai cara bertasawuf yang sudah diramu sedemikian rupa oleh seorang guru sufi, sehingga, tasawuf yang awalnya bersifat umum menjadi bersifat khusus, lebih sistematis dan lebih praktis. Jika diqiyaskan dengan dunia pendidikan, maka tarekat merupakan kurikulumnya. Dalam pengertian ini, maka orang yang ingin bertasawuf tidak harus bertarekat, namun ia akan lebih mudah mencapai tujuan ketika bertarekat. Selain itu, orang yang bertasawuf belum pasti bertarekat, namun orang yang bertarekat pasti bertasawuf.

Keempat, tarekat sebagai institusi dalam tasawuf. Tarekat bukanlah tasawuf itu sendiri, namun sebagai institusi yang mengajarkan tasawuf berdasarkan kurikulum yang disusun oleh seorang guru sufi tertentu. Tarekat di sini dimaknai sebagai lembaga pendidikannya, bukan kurikulumnya.

Pemahaman-pemahaman di atas tidak ada yang salah. Semua benar berdasarkan konteks dan sudut pandangnya masing-masing. Meskipun demikian, terlepas dari perbedaan yang muncul, dari

beberapa pemahaman di atas bisa ditarik kesimpulan yang kuat bahwa hubungan antara tarekat dan tasawuf adalah sangat erat. Ketika seseorang membahas tarekat, maka ia tidak bisa tidak harus membahas tasawuf, dan begitupun sebaliknya.

C. Tarekat di Indonesia

Menurut Riklefs, sejarah kedatangan dan penyebaran Islam di Indonesia merupakan sesuatu yang amat penting dalam sejarah Indonesia, namun juga sesuatu yang paling tidak jelas. Bukti sejarah yang ada sangat sedikit, sehingga mengakibatkan banyak teori berbeda yang muncul.⁵⁸ Meskipun demikian, menurut Uka Tjandrasasmita teori masuknya Islam ke Indonesia bisa dikelompokkan menjadi dua, yaitu: Teori abad ke-7 M dan teori abad ke-13 M. Teori pertama, diantaranya, didukung oleh T.W. Arnold, W.P. Groeneveldt, George Fadlo Hourani, Van Leur, Syed Naquib al-Attas, dan Hamka. Teori ini didasarkan pada catatan-catatan Tionghoa (Cina). Kemudian teori kedua, diantaranya, didukung oleh C. Snouck Hurgronje, J.P. Moquette, R.A. Kern, dan Haji Agus Salim. Teori ini didasarkan pada bukti-bukti arkeologis dari Samudera Pasai. Sedangkan terkait penyebaran Islam di Indonesia, memang juga terjadi perbedaan pendapat dari para pakar, namun perbedaan itu lebih pada jenis jalur apa yang dominan, bukan

⁵⁸ M.C. Riklefs, *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*, Terj. Satrio Wahono, dkk. (Jakarta: Serambi, 2011), 103.

pada macam-macam jalurnya, yaitu: melalui jalur perdagangan, perkawinan, dakwah dan pendidikan.⁵⁹

Terdapat perbedaan pendapat mengenai waktu masuk dan cara penyebaran Islam di Indonesia memang tidak bisa dipungkiri. Namun, terkait corak Islam yang pertama kali masuk dan yang memiliki sumbangsih terbesar terhadap penyebaran Islam di Indonesia, para pakar sepakat, yaitu Islam sufistik.⁶⁰ Islam sufistik merupakan salah satu corak Islam yang bersifat santun, ramah, luwes, dan adaptif dengan kebudayaan lokal. Atas dasar ini, kemudian Islam dengan cepat diterima oleh masyarakat dan menyebar di hampir seluruh wilayah Indonesia (baca: Nusantara).⁶¹

Pertanyaannya adalah apakah kedatangan tasawuf di Nusantara sudah dalam bentuk sebuah tarekat? Menurut Martin, belum ada bukti yang bisa menerangkan keberadaan tarekat di Nusantara, bahkan di Asia Tenggara, sebelum abad ke-16 M.⁶² Pendapat ini didasarkan kepada munculnya para tokoh sufi awal di Sumatera (Aceh), yaitu: Hamzah Fansuri (w. 1527), Nuruddin al-

⁵⁹ Uka Tjandrasasmita, *Arkeologi Islam Nusantara* (Jakarta: KPG, 2009), 11–25.

⁶⁰ Tjandrasasmita, 28–33; Agus Sunyoto, *Atlas Walisongo* (Bandung: Mizan, 2017), V–VII; James L. Peacock, *Indonesia: An Anthropological Perspective* (California: Goodyear Publishing, 1973), 23–28; Karel A. Steenbrink, *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan dalam Kurun Moderen* (Jakarta: LP3ES, 1984), 173.

⁶¹ Aḥmad Syafi'i Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa* (Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 49.

⁶² Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 189–90.

Raniri (w. 1658), dan ‘Abdurrouf Singkel (w. 1693).⁶³ Mereka diketahui merupakan pengikut tarekat tertentu. Hamzah Fansuri sebagai pengikut Tarekat Qādiriyah, Nuruddin al-Raniri sebagai Syekh Tarekat Rifāiyah,⁶⁴ dan ‘Abdurrauf Singkel sebagai Syekh Tarekat Sattāriyah.⁶⁵ Lanjut Martin, pada abad 18 M, Tarekat Naqsyabandiyah, Khalwātiyah, dan Sammāniyah sudah menyebar di Nusantara. Tarekat Sammāniyah adalah tarekat yang paling besar dan terorganisir dibandingkan tarekat-tarekat lainnya pada masa ini. Diantara tokoh utama penyebarannya adalah Muḥammad Nafis al-Banjari (w .1812 M).⁶⁶

Adapun di Jawa, tarekat baru masuk pada pertengahan abad 17 M. melalui salah satu murid ‘Abdurraouf Singkel, yakni Syekh Haji ‘Abdul Muhyi (w. 1715). Ia lahir di Mataram, belajar dasar-dasar agama dan al-Quran di Gresik dan Ampel, belajar tasawuf di Pesantren Kuala Aceh kepada ‘Abdurrouf Singkel, serta pernah berkelana dan belajar di Mekkah dan Baghdad. Seusai masa belajarnya dan mendapatkan pengajaran Tarekat Sattāriyah dari ‘Abdurrouf Singkel, Syekh ‘Abdul Muhyi menetap dan menyebarkan tarekatnya di wilayah kerajaan Banten Jawa Barat,

⁶³ Untuk lebih jelas terkait siapa dan bagaimana perdebatan antara Hamzah Fansuri dan al-Raniri lihat Syed Naquib al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansuri* (London: Universitas of London, 1966).

⁶⁴ Abdul Majid, “Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar-Raniry,” *Substantia* 17, no. 2 (2015): 180–81.

⁶⁵ Aḥmad Fauzi, “Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel tentang Allah, Manusia, dan Alam,” *Jurnal Theologia* 28, no. 2 (2017): 299.

⁶⁶ Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 197–98.

tepatnya ialah di Desa Savarwadi Pamijahan Tasikmalaya.⁶⁷ Dari Jawa Barat, tarekat Sattāriyah menyebar ke pusat pemerintahan Jawa Tengah, Kasultanan Surakarta, melalui putra Syekh Abdul Muhyi, Syekh Fakih Ibrahim, pada abad 18 M. Ia menjadi *penghulu* di Kasultanan Surakarta pada masa Sultan Paku Buwono II (1745-1749) dan Paku Buwono III (1749-1788). Pada masa Paku Buwono II, nampaknya Syekh Fakih Ibrahim belum berhasil menancapkan tarekatnya di keluarga istana. Upayanya mulai menampakkan hasil pada masa Paku Buowno III, dan semakin menancap kuat setelah keluarga pujangga kasultanan keturunan Yasadipuro masuk tarekat dan ikut menyebarkan ajarannya. Diantara tokoh utama Sattāriyah dari keluarga pujangga ini adalah putra Yasadipura II, Mas Ngabehi Ranggasasmita dan keponakannya, Mas Ngabehi Ranggawarsita.⁶⁸

Tokoh lain yang menyebarkan tarekat ke Jawa pada abad 17 M adalah Syekh Yusuf al-Makassari (w. 1699 M). Ia lahir di Makasar; kerabat raja-raja Gowa dan Bone; melakukan pengembaraan belajar dari Banten, Aceh, Yaman, Mekah, Madinah, dan Damaskus; mengajar dan berjuang lama di Kerajaan Banten; diasingkan Belanda ke Ceylon, dipindahkan ke Afrika Selatan, dan meninggal di pengasingannya di Cape Town. Ia telah belajar dan memiliki *ijāzah* pengajaran dari banyak tarekat, yaitu: Tarekat Naqsyabandiyah, Sattāriyah, Ba'alawiyah, Qādiriyah, Saḏīliyah, Dasūqiyah, Chistiyah, Rifā'iyah, Khalwātiyah, Suhrāwardiyah,

⁶⁷ Tommy Christomy, *Saighs of The Wali: Naratives at The Sacred Sites in Pamijahan West Java* (Canberra: ANU E Press, 2008), 181–84.

⁶⁸ Nancy K. Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa* (Yogyakarta: Buku Langgar, 2020), 185–214.

Kubrāwiyah, Idrussiyah, Sanūsiyah, Maulāwiyah, Makhdūmiyah, dan Ahmādiyah. Meskipun begitu, ia lebih dikenal sebagai pengajar Tarekat Khalwātiyah yang khas dirinya. Ia mulai mengajar di Banten pada tahun 1669 M pada masa Sultan Ageng Tirtayasa, hingga ia diasingkan oleh Belanda ke Ceylon Srilanka pada tahun 1684. Murid-murid Yusuf al-Makassari mayoritas orang-orang Suku Bugis yang ada di sana. Meskipun begitu, tidak menutup kemungkinan ia juga memiliki murid-murid dari penduduk pribumi sekitar, mengingat ia diangkat oleh Sultan Ageng Tirtayasa sebagai guru dan mufti kesultanan.⁶⁹ Namun, tidak ada data yang menunjukkan perkembangan tarekatnya di Jawa setelah ia keluar Banten karena diasingkan Belanda.

Abad 19 M adalah periode emas tarekat di Nusantara, termasuk di Jawa. Pada masa ini, selain tarekat-tarekat lama telah menyebar luas dan mendapatkan banyak pengikut, juga banyak tarekat baru yang masuk, diantaranya adalah: Tarekat Ahmādiyyah, Tijāniyyah, Idrissiyyah dan Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah. Selain itu, pada abad ini bisa dipastikan bahwa tarekat sudah berbentuk ordo sebagaimana yang kita kenal sekarang, berbeda dengan abad-abad sebelumnya yang nampaknya masih berbentuk silsilah keilmuan dari guru ke murid saja.⁷⁰ Menurut Abū Bakar Aceh,

⁶⁹ Abd. Karim and Husnul Fahimah Ilyas, "Reaching Sufis on the Spice Route: Syekh Yusuf al Makassari's Wanderlust 1644-1699," *ISSHE*, November 25, 2021.

⁷⁰ Florida, *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa*, 185–214; Bruinessen, *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*, 200.

tarekat transnasional yang masuk ke Indonesia jumlahnya tidak kurang dari 40 buah⁷¹.

Selain tarekat-tarekat transnasional, tarekat yang berasal dari luar dan kemudian masuk ke Indonesia, juga lahir tarekat-tarekat lokal. Tarekat-tarekat ini didirikan di Indonesia. Pada umumnya, tarekat-tarekat yang diinisiasi oleh ulama-ulama lokal ini juga hanya berkembang di Indonesia, bahkan ada yang hanya tersebar di daerah-daerah yang tidak jauh dari daerah kelahirannya. Diantara tarekat-tarekat lokal ini adalah Tarekat Wahīdiyyah,⁷² Tarekat Ṣiddīqīyyah,⁷³ Tarekat Ḥaḳmāliyyah,⁷⁴ Tarekat Kadisiyah/
Qudūsiyyah,⁷⁵ dan Tarekat Asy-Syahadatain.⁷⁶

⁷¹ Aboe Bakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat*, (Solo: C.V. Ramadhani, 1985), h. 303.

⁷² Tarekat Wahīdiyyah didirikan oleh KH. Abdul Majid Ma'roef (w. 1989) pada tahun 1963 di Kedunglo Kediri. Untuk lebih jelasnya terkait tarekat ini lihat buku Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Selawat Wahidiyah* (Yogyakarta: LKiS, 2008).

⁷³ Tarekat Ṣiddīqīyyah didirikan oleh Kyai Muchammad Muchtar Mu'thi pada tahun 1958 di Losari Ploso Jombang Jawa Timur. Untuk lebih jelasnya lihat Organisasi Shiddiqīyyah, *Sejarah Thoriqoh Shiddiqīyyah: Kelahiran Kembali Nama Thoriqoh Shiddiqīyyah* (Jakarta: ORSHID, 2015).

⁷⁴ Tarekat Ḥaḳmāliyyah sering dinisbatkan atau dikaitkan dengan Syekh Datu' Kahfi dan Sunan Gunung Jati. Kitab pedoman utama tarekat ini adalah *Kitab Layang Muslimin Muslimat* yang disusun oleh Mama Raden Asep Martawidjaja Garut pada tahun 1930. Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*.

⁷⁵ Tarekat Kadisiyah atau Qudūsiyyah didirikan oleh Suprpto Kadis pada tahun 1968 di Cilegon Banten. Muḥammad Adlin Sila, "An Example of Neo-Tarekat in Bandung, Indonesia," *Al-Jami'ah* 47, no. 2 (2009).

⁷⁶ Tarekat Asy-Syahadatain didirikan oleh Abah Habib Umar bin Ismail bin Yahya pada tahun 1964 di Cirebon. Moh. Rosyid, "Tarekat Asy-Syahadatain: Sejarah, Aktifitas, dan Ajaran," *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 2 (2018).

Tarekat, baik lokal maupun transnasional, terus bermunculan dan berkembang di Indonesia. Kemudian, tidak sedikit tarekat atau ajaran-ajarannya yang dinilai menyimpang dari ajaran Islam. Terlebih lagi, sejak abad 19 M, seiring dengan berkembangnya tarekat, juga berkembang sekte-sekte mistik sinkretis atau yang sering disebut dengan aliran kebatinan.⁷⁷ Atas dasar ini, kemudian di Indonesia muncul lembaga yang membentengi tarekat dari penyelewengan-penyelewengan, atau lebih tepatnya adalah keluar dari ajaran *Ahlusunnah wa al-Jamā'ah*. Lembaga yang pertama kali muncul adalah Persatuan Pembela Thoriqoh Islam (PPTI), kemudian *Jam'iyah Ahl al-Tariqah al-Mu'tabarah al-Indonesi* (JATMI), dan yang terakhir *Jam'iyah Ahl al-Tariqah al-Mu'tabarah al-Nahdiyyah* (JATMAN). Tarekat yang diakui keabsahannya disebut dengan tarekat *al-mu'tabarah*, sedangkan yang tidak disebut *ghair al-mu'tabarah*.⁷⁸

Menurut JATMAN, sebuah tarekat bisa dikatakan *al-mu'tabarah* ketika memenuhi empat syarat, yaitu: 1) sesuai syari'at Islam, 2) dalam fiqh mengikuti salah satu dari empat madzhab (Ḥanāfiyyah, Mālikiyyah, Syāfi'iyah, dan Hanbāliyyah), 3) berhaluan *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah*, dan 4) silsilah guru

⁷⁷ Terkait perkembangan, aliran-aliran, dan ajaran-ajaran aliran kebatinan lihat Niels Mulder, *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia* (Yogyakarta: LKiS, 2007); Hamka, *Perkembangan Kebatinan di Indonesia* (Jakarta: Bulan Bintang, 1990); Petir Abimanyu, *Ilmu Mistik Kejawan* (Yogyakarta: Noktah, 2021).

⁷⁸ Moh. Rosyid, "Mengidentifikasi Kemuktabarahan Tarekat Syahadatain," *Ulul Albab* 19, no. 1 (2018): 104.

tarekatnya menyambung hingga Rasulullah Saw.⁷⁹ Dengan kriteria ini, JATMAN mencatat terdapat 44 tarekat yang bisa dimasukkan *al-mu'tabarah*, yaitu: 1) 'Abbasiyyah, 2) Aḥmādiyyah, 3) Akbāriyyah, 4) 'Alāwiyyah, 5) Bairūmiyyah, 6) Bakdāsiyyah, 7) Bakriyyah, 8) Bayūmiyyah, 9) Buḥūriyyah, 10) Dasūqiyyah, 11) Ghaibiyyah, 12) Ghazāliyyah, 13) Ḥaddādiyyah, 14) Hamzawiyah, 15) Idrisiyyah, 16) Idrusiyyah, 17) Isāwiyyah, 18) Jalwātiyyah, 19) Justiyah, 20) Kalsyāniyyah, 21) Qādiriyyah, 22) Khalwātiyyah, 23) Khālidiyyah wa Naqsyabandiyah, 24) Kubrāwiyyah, 25) Madbūliyyah, 26) Malāwiyyah, 27) Maulāwiyyah, 28) Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah, 29) Rifā'iyah, 30) Rūmiyyah, 31) Sa'diyyah, 32) Samāniyyah, 33) Sumbūliyyah, 34) Sya'baniyah, 35) Syaziliyyah, 36) Syattāriyyah, 37) Suhrāwardiyah, 38) Tijāniyyah, 39) Umāriyyah, 40) Usyāqiyyah, 41) 'Uṣmāniyyah, 42) Uwaisiyah, 43) Zainiyah, dan 44) Tarekat Ahli baca al-Quran, Sunnah, Dalā'ilul Khairāt, pengajian Fatḥul Qarīb dan Kifāyatul 'Awām.⁸⁰ Dari semua tarekat *al-mu'tabarah* ini, yang mendapatkan pengikut paling besar dan cabangnya tersebar hampir di seluruh provinsi di Indonesia adalah Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah. Ia telah mengalahkan tarekat saingannya, yaitu Tarekat Naqsyabandiyah cabang Khālidiyyah, dan menggantikan kejayaan Tarekat Sammāniyyah.⁸¹

⁷⁹ Rosyid, 112.

⁸⁰ Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, dan Gerakan Tarekat di Indonesia*, 52.

⁸¹ Jamil, *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara*, 53–54; Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, 101;

D. Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah (TQN)

1. Asal-usul dan Perkembangan TQN

TQN tergolong tarekat baru dalam dunia Islam. Ia didirikan pada abad 19 M oleh Ahmad Khatib ibn ‘Abdul Ghaffar Sambas. Nama akhir Ahmad Khatib, Sambas, menunjukkan bahwa ia berasal dari Sambas, salah satu kota di Kalimantan Barat.⁸² Dengan begitu artinya bahwa TQN merupakan tarekat yang didirikan oleh ulama asli Nusantara. Namun, TQN tidak bisa dikatakan sebagai tarekat lokal sebab ia didirikan di Mekah, menyebar dari sana, dan tidak hanya menyebar di Nusantara. Selain itu, TQN memiliki garis *sanad* dari tarekat-tarekat besar dunia. Menurut Martin, TQN lebih tepat dikatakan sebagai salah satu cabang dari Tarekat Naqsyabandiyyah.⁸³

TQN adalah tarekat gabungan dari beberapa tarekat. Menurut penjelasan dalam kitab *Fathu al-‘Arifin*, tarekat-tarekat yang digabung dalam TQN teringkas dalam kata **نقط جم**. Huruf *Nūn* merujuk kepada Tarekat Naqsyabandiyyah; huruf *qāf* merujuk kepada Tarekat Qādiriyyah; huruf *ṭā’* merujuk kepada Tarekat al-Anfās; huruf *jīm* merujuk kepada Tarekat al-Junaidi; dan huruf *mīm*

Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of Pesantren in The Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002), 35.

⁸² Ahmad Ja’farul Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan* (Yogyakarta: Global Press, 2021), 81.

⁸³ Di Indonesia, selain TQN, terdapat beberapa cabang Tarekat Naqsyabandiyyah lagi, yaitu: Naqsyabandiyyah Khālidiyyah, Naqsyabandiyyah Mazhāriyyah, dan Naqsyabandiyyah Haqqāni. yang disebut terakhir baru masuk ke Indonesia pada tahun 2000. Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 178; Gazali, *Tarekat Naqsyabandi Haqqani di Indonesia* (Yogyakarta: Deepublish, 2015), 40.

merujuk kepada Tarekat al-Maufaqah.⁸⁴ Dari kelima tarekat ini, unsur ajaran yang paling menonjol dalam TQN adalah unsur dari Tarekat Qādiriyah dan Tarekat Naqsyabandiyyah. Atas dasar inilah kiranya tarekat Syekh Khatib Sambas ini dinamakan dengan Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyyah.

Penggabungan beberapa tarekat yang kemudian menjadi sebuah tarekat baru sudah dilakukan sebelum Syekh Khatib Sambas. Misalnya adalah Tarekat Samāniyyah dan Tarekat Khalwātiyyah Yusūf al-Makassari. Tarekat Sammāniyyah didirikan oleh ‘Abdul Karim al-Samman dengan menggabungkan unsur-unsur ajaran Tarekat Naqsyabandiyyah, Khalwātiyyah, Qādiriyah, dan Saẓīliyyah. Sedangkan Tarekat Khalwātiyyah Yusūf didirikan oleh Syekh Yusuf Makassar dengan menggabungkan unsur-unsur ajaran Tarekat Naqsyabandiyyah, Syattāriyyah, dan Khalwātiyyah. Adapun penggabungan pengamalan beberapa tarekat dalam satu majelis namun dengan tanpa menjadi tarekat baru, juga sering dilakukan oleh syekh-syekh tarekat terkemuka, misalnya Ibrahim al-Kurani.⁸⁵

Syekh Khatib Sambas banyak menghabiskan masa hidupnya di Mekah. Sejak kepergiannya untuk melanjutkan studi ke Mekah pada usia sembilan belas tahun, tidak ada keterangan yang menjelaskan bahwa ia pernah pulang kembali ke Nusantara. Dijelaskan bahwa sesampai di Mekah, Syekh Khatib Sambas ditampung oleh dan belajar kepada Syekh Daud bin Abdullah al-

⁸⁴ Muḥammad Ismā’īl Ibn ‘Abdul Raḥīm al-Bāfi, *Fathu al-‘Arifin* (Khanaqah Khaliliyah Naqsyabandiyyah Mujaddidiyah, 1295), 2.

⁸⁵ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, 89.

Fathani (w. +/- 1843 M). Selain itu, ia juga belajar kepada ulama-ulama terkemuka ketika itu, seperti: Muḥammad Shalih Rays, ‘Umar bin ‘Abdul Karim al-‘Attar (w. +/- 1834 M), dan ‘Abdul Hafidz ‘Ajami (w. +/- 1820 M). Ketiganya adalah seorang mufti Syafi’i. Kemudian, Syekh Khatib juga belajar kepada mufti Māliki Bishri al-Jabati, mufti Ḥanāfi ‘Sayyid Aḥmad al-Marzuqi, Sayyid ‘Abdullah al-Mirghani (w. +/- 1857 M), dan ‘Utsman bin Ḥasan al-Dimyati (w. 1849 M).⁸⁶ Adapun guru tarekat Syekh Khatib Sambas adalah Syekh Sulaiman Efendi dan Syekh Syamsuddin. Syekh Sulaiman Efendi adalah seorang mursyid Tarekat Naqsyabandiyah sedangkan Syekh Syamsuddin adalah mursyid Tarekat Qādiriyyah. Syekh Syamsuddin inilah yang kemudian mengangkat Syekh Khatib Sambas menjadi *Syekh al-Mursyid al-Kāmil al-Mukammil*⁸⁷ dalam Tarekat Qādiriyyah. Melihat majemuknya unsur-unsur yang ada dalam TQN, ada kemungkinan Syekh Khatib Sambas juga belajar kepada guru-guru tarekat selain dua guru tarekat tersebut. Perlu diketengahkan di sini bahwa Syekh Khatib Sambas memiliki teman ketika belajar kepada al-‘Attār, ‘Ajāmī, dan Ṣālīḥ Rays yang sama-sama pendiri tarekat, yaitu: Muḥammad bin ‘Ali al-Sanūsī pendiri Tarekat Sanūsiyyah dan Muḥammad ‘Uṣmān al-Mirghānī pendiri Tarekat Khatmiyyah.⁸⁸

⁸⁶ Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, 254–55.

⁸⁷ *Mursyid al-Kāmil al-Mukamil* adalah seorang mursyid yang telah mencapai kesempurnaan *ma’rifatullāh* dan mampu membimbing ke jalan kesempurnaan kepada pengikut tarekatnya. Aḥmad Sabban al-Rahmaniy, *Titian Para Sufi & Ahli Makrifah* (Jakarta: Prenadamedia, 2018), 161.

⁸⁸ Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, 255.

Syekh Khatib Sambas merupakan salah satu ulama terkemuka di Mekah pada paruh kedua abad ke-19 M. Ia memiliki banyak murid, terutama dari Asia Tenggara. Para murid ini kemudian membawa dan menyebarkan TQN di daerah asal mereka. Diantara murid terkemuka Syekh Khatib Sambas adalah: Syekh Nawawi al-Bantani, Syekh ‘Abdul Karim al-Bantani, Syekhona Khalil Bangkalan, Syekh Muḥammad Isma’il ibn ‘Abdurrahman al-Bali, Syekh Muḥammad Zain al-Fathani, Syekh Aḥmad Tolhah Cirebon, Syekh Hasbullah Madura, Syekh Nuruddin Filipina, Syekh Muḥammad Sa’ad al-Sambasi,⁸⁹ Muḥammad Salih Lampung, Muḥammad Ma’ruf bin Abdullah Khatib Palembang, Syekh Yasin Kedah, dan ‘Abdul Latif bin ‘Abdul Qādir al-Sarawaki.⁹⁰

Syekh Khatib Sambas kemungkinan wafat pada tahun 1878.⁹¹ Beberapa tahun sebelum kewafatannya, Syekh Khatib Sambas memanggil murid utamanya, Syekh Abdul Karim al-Bantani, ke Mekah untuk menggantikan posisinya sebagai pemimpin TQN. Syekh Abdul Karim, awalnya diperintahkan Syekh Khatib Sambas untuk menyebarkan TQN di Singapura. Kemudian, setelah masa tugasnya selesai, pada tahun 1872 ia pulang ke kampung halamannya, Lempuyang Serang Banten.⁹² Sesampai di Lempuyang, ia

⁸⁹ Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 85–89.

⁹⁰ Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, 286–88.

⁹¹ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, 91.

⁹² Nama kampung halaman Syekh Abdul Karim menurut Amirul Ulum adalah Lempuyang, Serang, Banten, sedangkan menurut Martin van Bruinessen adalah Tanara. Amirul Ulum, *Al-Jawi al-Makki: Kiprah Ulama Nusantara di Haramain* (Yogyakarta: Global Press, 2017), 260; Martin van Bruinessen,

mendirikan pondok pesantren dan melakukan pengajaran TQN. Ia tidak hanya melakukan pengajaran TQN di pondok pesantrennya, namun juga dengan cara keliling ke daerah-daerah di Banten.⁹³ Hal ini kiranya yang menyebabkan popularitas dan kealimannya cepat tersebar di seluruh wilayah Banten, yang akhirnya berimbas pada banyak murid yang berbondong-bondong ingin berguru kepadanya. Dalam waktu singkat, ia telah memiliki banyak murid, dan yang paling menonjol adalah: Tubagus Isma'il, Haji Marzuki, Syekh Asnawi Caringin, Syekh Ibrahim Brumbung Demak, dan Tubagus Muḥammad Falak Pagentongan. Dua nama yang disebut pertama merupakan dua tokoh utama yang menggerakkan pemberontakan kaum petani tahun 1888 di Banten.⁹⁴ Jauh sebelum pemberontakan ini pecah, tepatnya pada tahun 1876, Syekh Abdul Karim pergi kembali ke Mekah untuk memenuhi permintaan Syekh Khatib Sambas di atas. Adapun pengajaran TQN di Banten diserahkan kepada Syekh Asnawi Caringin dan kemudian dilanjutkan oleh Kyai Armin.⁹⁵

Sebagaimana pada masa Syekh Khatib Sambas, kepemimpinan TQN pada masa Syekh Abdul Karim al-Bantani masih dalam satu kesatuan. Semua khalifah TQN, baik yang

“Shari’a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate,” *Archipel* 50 (1995).

⁹³ Nicholas Tarling, *The Cambridge History of Southeast Asia Vol II: The Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: Cambridge University Press, 1992), 224.

⁹⁴ Sartono Kartodirjo, *Pemberontakan Petani Banten 1888* (Jakarta: Pustaka Jaya, 1984), 263–65.

⁹⁵ Aly Mashar, “Genealogi dan Penyebaran Tarekat Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah di Jawa,” *Al-A’raf* XIII, no. 2 (2016): 239.

diangkat oleh Syekh Khatib Sambas maupun dirinya, masih taat terhadap perintah dan arahan darinya. Namun, kesatuan ini tidak mampu bertahan setelah kewafatannya. Banyak khalifah yang kemudian berdiri sendiri dan mendeklarasikan sebagai mursyid mandiri.⁹⁶

Syekh Khatib Sambas dan Syekh Abdul Karim banyak mengangkat khalifah dari berbagai negara, namun TQN nampaknya hanya berkembang pesat di Indonesia, terutama di Jawa. Bahkan, dewasa ini, pusat pengajaran TQN di wilayah Indonesia dan negara-negara di Asia Tenggara (Malaysia, Brunei Darussalam, Singapura, Thailand) hampir bisa dipastikan memiliki jalur *sanad* atau hubungan dengan pusat TQN di Jawa.

Geneologi TQN di Jawa dari empat khalifah Syekh Khatib Sambas, yaitu: Syekh Abdul Karim al-Bantani, Syekh Aḥmad Talhah Cirebon, Syekh Aḥmad Hasbullah Madura, dan Syekhona Kholil Bangkalan Madura. Kemudian pada tahun 1970-an, dari khalifah-khalifah tersebut memunculkan sembilan pusat penyebaran TQN di Jawa, yaitu: TQN al-Mubarākiyah Suryalaya (Abah Sepuh dan Abah Anom), TQN Pangentongan (Tubagus Muḥammad Falak), TQN Rejoso (KH Romly Tamim), TQN Mranggen (KH. Muslih), TQN Berjan Purworejo (Syekh Zarkasyi), TQN Dawe Kudus (KH Muḥammad Shiddiq), TQN Pare Kediri (KH. Zamrodji), TQN Cukir

⁹⁶ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, 93.

(KH. Adlan Aly), dan TQN Al-'Usmāniyyah Sawah Pulo Surabaya (KH. Usman al-Ishāqī).⁹⁷

Berdasarkan jalur *sanad*-nya, TQN al-Mubarākiyyah Suryalaya dan TQN Pangentongan dari Syekh Thalhah; TQN Rejoso dari Syekh Aḥmad Hasbullah; dan TQN Mranggen serta TQN Berjan dari Syekh Abdul Karim. Adapun TQN Al-'Usmāniyyah Sawah Pulo dari Syekh Aḥmad Hasbullah melalui KH. Romly Tamim, dan ketiga pusat TQN lainnya (TQN Dawe Kudus, TQN Pare Kediri, dan TQN Cukir) dari jalur Syekh Abdul Karim melalui KH. Muslih Mranggen.⁹⁸

Perlu diketengahkan di sini bahwa pada mulanya mursyid pendiri TQN Sawah Pulo, TQN Dawe Kudus, TQN Pare Kediri, dan TQN Cukir Jombang merupakan khalifah atau badāl dari TQN Rejoso. Selanjutnya, karena mursyid TQN Rejoso ketika itu (KH. Musta'in Romly) memutuskan untuk bergabung dengan Partai Golkar, mereka memisahkan diri dan berdiri sendiri. Dari keempat 'pecahan' TQN Rejoso ini, hanya mursyid TQN Sawah Pulo, KH. Usman al-Ishāqī, yang mendapatkan ijazah *irsyād* dari mursyid TQN Rejoso Jombang, KH. Romly Tamim.⁹⁹ Sedangkan mursyid

⁹⁷ Dadang RAḥmad, *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern* (Bandung: Pustaka Setia, 2002), 100; Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, 259; Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 90; Mashar, "Genealogi dan Penyebaran Tarekat Qādiriyah Wa Naqsyabandiyah di Jawa."

⁹⁸ Mashar, "Genealogi dan Penyebaran Tarekat Qādiriyah Wa Naqsyabandiyah di Jawa," 233–62.

⁹⁹ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Aḥmad Asrori al-Ishāqī," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, no. 1 (2014): 29–55.

dari ketiga ‘pecahan’ lainnya mendapatkan ijazah *irsyād*-nya dari KH. Muslih Mranggen.¹⁰⁰ Khusus untuk TQN Sawah Pulo , nampaknya pemisahannya dari TQN Rejoso tidak disebabkan oleh keputusan politik KH. Musta’in Romly. Sebab, TQN Sawah Pulo sudah berdiri sendiri sebelum adanya keputusan tersebut. Bahkan, ijazah *irsyād* KH. Musta’in Romly disebutkan dari KH. Utsman al-Ishāqī, bukan langsung dari ayahnya, KH. Romly Tamim. Meskipun begitu, keputusan politik KH. Musta’in Romly memberikan pengaruh besar terhadap perkembangan TQN Sawah Pulo.

Pusat-pusat TQN di atas, kecuali TQN Pagentongan, tetap berjalan hingga sekarang. TQN Pagentongan, setelah KH. Thohir Falak, mursyid setelah Tubagus Muḥammad Falak, nampaknya sudah tidak melakukan pengajaran TQN. Disamping kehilangan satu pusat TQN, sekarang muncul satu pusat TQN lagi, yaitu: TQN Suryalaya Sirnarasa Ciamis yang dipimpin oleh KH. Muḥammad Abdul Gaos Saefulloh Maslul. Meskipun menjadi perdebatan di tubuh TQN al-Mubarākiyyah Suryalaya dan tidak mendapatkan restu dari keluarga Abah Anom, Abah Aos, sebutan akrab KH. Muḥammad Abdul Gaos Saefullah Maslul, mendeklarasikan diri

¹⁰⁰ Menurut Makmun, KH. Shiddiq, pendiri TQN Dawe Kudus, selain mendapatkan ijazah *irsyād* dari KH. Muslih Mranggen juga mendapatkan ijazah *irsyād* dari KH. Musta’in Romly, mursyid TQN Rejoso setelah KH. Romly Tamim. Makmun Mukmin, “Sejarah Perkembangan Pendidikan Tasawuf: Studi Atas Tariqah Qādiriyah Wa Naqsyabandiyah di Kudus Jawa Tengah,” *Quality* 4, no. 1 (2016): 98.

sebagai mursyid penerus Abah Anom dan kemudian mendirikan pusat pembelajaran TQN di daerahnya, Ciamis.¹⁰¹

2. Sanad TQN

Tarekat diyakini sebagai sebuah jalan atau cara tertentu untuk mendekatkan diri kepada Allah yang diajarkan oleh Rasulullah Saw. Oleh sebab itu, sebagaimana hadis, jika ingin dikatakan *ṣaḥīḥ* sebuah tarekat harus mampu menunjukkan atau memiliki rentetan nama-nama guru yang menyambungkan antara guru tarekat tersebut dengan Rasulullah. Hal inilah yang disebut dengan sanad atau silsilah. Guru-guru tersebut harus merupakan murid langsung dari guru atasnya.¹⁰²

Dalam silsilah tidak boleh terdapat keterputusan, meskipun hanya satu nama. Jika terjadi keterputusan, maka tarekat tersebut dikatakan tidak *ṣaḥīḥ*. Namun, perlu diketahui bahwa ketersambungan (*muttaṣil*) guru-guru dalam silsilah tarekat memiliki perbedaan dengan sanad dalam hadis. Dalam hadis, ketersambungan antar nama harus bertemu secara fisik, namun dalam tarekat bisa saja bertemu secara ruhani. Mereka tidak pernah bertemu secara fisik atau tidak hidup dalam masa, namun mereka bertemu dalam dunia ruh. Silsilah model ini dalam tarekat disebut dengan *barzakhī* atau *uwaisī*. Meskipun demikian, model *barzakhī* atau *uwaisī* tidak

¹⁰¹ Maman Usman, “Komunikasi Spiritual Syekh Muḥammad Abdul Gaos Saefullah Maslul Al-Qādiri an-Naqsyabandi al-Kamil,” *Khazanah Sosial* 1, no. 1 (2019): 61–69.

¹⁰² Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*, 97; Humam, *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, dan Gerakan Tarekat di Indonesia*, 19.

banyak terjadi. Dalam sejarah tarekat hanya terjadi kepada beberapa guru tarekat yang diakui kebesaran dan kewaliannya, misalnya: Syekh Aḥmad al-Tijani pendiri Tarekat Tijāniyah yang mendapat ijazah *barzakhī* langsung dari Rasulullah; ‘Abdul ‘Azīs al-Dabbagh dari Tarekat Sanūsiyah yang mendapat ijazah *barzakhī* dari Nabi Khidir; dan Muḥammad Bahā’uddīn al-Naqsyabandi pendiri Tarekat Naqsyabandiyyah yang mendapat ijazah *barzakhī* dari ‘Abdul Khāliq al-Ghujdawanī. Pada masa setelah tokoh-tokoh besar tersebut, nampaknya tidak ada silsilah *barzakhī* lagi, atau setidaknya yang mendapatkan pengakuan dari mayoritas ahli tarekat. Oleh sebab itu, dalam silsilah tarekat tetap ditekankan bertemu secara fisik.¹⁰³

Silsilah biasanya ditulis dengan menggunakan Bahasa Arab secara rapi dan runtut dalam searik kertas. Runtutan tersebut dimulai dari Allah, Malaikat Jibril, Nabi Muḥammad dan kemudian terus menurun hingga sampai guru tarekat dari pemegang catatan silsilah. Nama pemegang catatan bisa dimasukkan dalam rentetan silsilah setelah ia memberikan ijazah *irsyād* kepada muridnya dan begitupun seterusnya. Dengan begitu, kepemilikan catatan silsilah dari gurunya ini bisa menjadi salah satu bukti bahwa seseorang telah mendapatkan izin untuk mengangkat murid dan mengajarkan tarekat gurunya kepada orang lain. Sebab, catatan silsilah ini baru akan diberikan kepada murid yang telah mendapatkan ijazah *irsyād*. Terkait pemberian ijazah *irsyād*, dalam tarekat bisa disimbolkan

¹⁰³ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, 49–50.

dengan pemberian *khirqah, surban*, wasiat, pemberitahuan langsung, atau dengan simbol-simbol lain yang menunjukkan izin untuk mengangkat murid sendiri.¹⁰⁴

Adapun terkait silsilah TQN, oleh Syekh Khatib Sambas dirujuk kepada silsilah Tarekat Qādiriyah melalui Syekh Syamsuddīn. Meskipun, pada kenyataannya TQN adalah gabungan dari beberapa tarekat, menjadikan Tarekat Qādiriyah dan Naqsyabandiyah sebagai namanya, serta dikategorikan sebagai cabang dari Tarekat Naqsyabandiyah oleh para pakar. Keputusan Syekh Khatib Sambas ini nampaknya didasari oleh: *pertama*, sejak Syekh Baqi' Billah, dalam Tarekat Naqsyabandiyah terdapat larangan keras mengikuti tarekat-tarekat lain yang digabungkan dengan tarekatnya.¹⁰⁵ Padahal TQN adalah dari sekian banyak tarekat yang menggabungkan Tarekat Naqsyabandiyah dengan beberapa tarekat lain. *Kedua*, dalam Tarekat Qādiriyah terdapat kebebasan bagi murid yang sudah sampai derajat gurunya, mursyid, untuk melakukan kreasi atau modifikasi terhadap tarekatnya.¹⁰⁶ Atas dasar inilah kiranya Syekh Khatib Sambas menjatuhkan putusannya untuk mengaitkan silsilah TQN kepada Tarekat Qādiriyah, bukan kepada Tarekat Naqsyabandiyah. Selain itu, memang unsur dari tarekat yang didirikan oleh Syekh 'Abdul Qādir al-Jailānī ini merupakan unsur paling dominan dalam TQN dibandingkan unsur-unsur dari tarekat lain yang digabungkan. Misalnya dalam

¹⁰⁴ Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*, 97.

¹⁰⁵ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 89.

¹⁰⁶ Lalu Muḥammad Nurul Wathoni, *Akhlaq Tasawuf: Menyelami Kesucian Diri* (Lombok Tengah: Forum Pemuda Aswaja, 2020), 202.

pembacaan manaqib, dalam TQN hanya ada pembacaan manaqib Syekh ‘Abdul Qādir al-Jaīlānī, tidak ada pembacaan manaqib Syekh Baha’uddin an-Naqsyābandī ataupun yang lainnya.

Silsilah TQN Syekh Khatib Sambas secara berurutan adalah sebagaimana berikut: 1) Allah Swt, 2) Jibril As., 3) Muḥammad Saw., 4) ‘Alī ibn Abī Ṭālib, 5) Ḥusain ibn ‘Alī, 6) Zainal ‘Abidīn, 7) Muḥammad al-Bāqir, 8) Ja’far al-Ṣādiq, 9) Mūsā al-Kaẓīm, 10) ‘Alī ibn Mūsā al-Riḍā, 11) Ma’rūf al-Karkhī, 12) Sarī al-Saqatī, 13) Abul Qāsim Junaidi al-Baghdādī, 14) Abū Bakr al-Syibfī, 15) Abdul Wāḥid al-Tamimī, 16) Abdul Faraj al-Tartūsī, 17) Abū Ḥasan ‘Alī Hakkārī, 18) Abū Sa’id Makhzūmī, 19) Abdul Qādir al-Jaīlānī, 20) Abdul ‘Azīs, 21) Muḥammad al-Hattāk, 22) Syamsuddīn, 23) Syarifuddīn, 24) Nuruddīn, 25) Wāfī al-Dīn, 26) Husam al-Dīn, 27) Yahyā, 28) Abū Bakr, 29) ‘Abdurraḥīm, 30) Uṣmān, 31) Abdul Fattāḥ, 32) Muḥammad Murād, 33) Syamsuddīn, 34) Aḥmad Khātib al-Sambāsī.¹⁰⁷

E. TQN al-’Uṣmāniyyah

1. Sejarah Perkembangan TQN al-’Uṣmāniyyah

TQN Sawah Pulo Surabaya berpusat di Pondok Pesantren Darul Ubudiyah “Raudhatul Muta’allimin” Sawah Pulo, Semampir, Surabaya. Pendirinya adalah Al-Mursyid KH. Muḥammad Usman

¹⁰⁷ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 90–91; Adnan Mahdi, *Jalan Menggapai Ridha Allah: Amaliah Lengkap TQN Khatibiyah Sambas* (Bandung: Manggu Makmur Tajung Lestari, 2017), 194–95.

al-Ishāqī.¹⁰⁸ Adapun terkait kapan tepatnya TQN Sawah Pulo didirikan atau menjadi pusat tarekat yang berdiri sendiri belum ada data pasti yang menunjukkannya. Kemungkinan besar, TQN Sawah Pulo sudah ada sebelum KH. Romly Tamim wafat, tahun 1958. Argumentasinya adalah KH. Usman telah mendapatkan ijazah *irsyād* secara langsung dari KH. Romly Tamim jauh sebelum gurunya tersebut wafat.

Diceritakan bahwa suatu malam, KH. Usman dipanggil oleh KH. Romly Tamim untuk dibaiat sebagai mursyid. KH. Usman mengatakan tidak kuat, namun gurunya tersebut tetap melanjutkan pembaiatan karena memang sudah diperintahkan oleh Allah Swt. KH. Usman diusap kepalanya dan langsung pingsan. Berselang beberapa waktu, ia bangun dan mengalami *jaḥāb*.¹⁰⁹ Wajah KH. Usman menjadi bersinar bak bulan purnama sehingga tidak ada seseorang yang berani menatapnya. Sekitar seminggu mengalami *jaḥāb*, sekitar jam 8 malam, KH. Usman bilang kepada Kyai Usman Bawean bahwa ia baru saja didatangi banyak tamu yang tidak lain adalah Nabi Khidir As, Syekh Abdul Qādir al-Jaīlānī, dan para *Masyāyikh* TQN. Tujuan kedatangan mereka adalah membaiat dirinya sebagai mursyid TQN dan memberikan izin untuk mengangkat murid. Bersamaan menyerahkan sepucuk surat untuk

¹⁰⁸ Rosidi, “Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Aḥmad Asrori al-Ishāqī,” 31.

¹⁰⁹ *Jaḥāb* adalah kondisi ketika kesadaran seorang sirna tertarik oleh keberadaan Allah Swt. Karena terpukau dengan Allah, akhirnya ia tidak mampu mengontrol tubuh atau perilaku *ḍāhir*-nya. Achmad Chodjim, *Syekh Siti Jenar: Makrifat dan Makna Kehidupan* (Jakarta: Serambi, 2007), 229.

KH. Romly Tamim kepada Kyai Hasyim Bawean, KH. Usman berkata:

Mulai hari ini, saya ditetapkan sebagai mursyid langsung oleh Syekh Abdul Qādir al-Jaīlānī dan *Nabiyullāh* Khidir As serta para *masyāyikh* tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah. Dan sejak sekarang saya diizinkan untuk membaiai.

Kyai Hasyim Bawean kemudian bergegas pergi ke kediaman KH. Romly Tamim. Sesampainya di sana, KH. Romly Tamim sudah menunggunya di depan rumah. Setelah membaca surat tersebut, KH. Romly Tamim langsung berkata “*alḥamdulillāh*, sekarang saya punya murid yang bisa menggantikan saya”.¹¹⁰

Meskipun bukan keluarga dari KH. Romly Tamim, KH. ‘Utsman menjadi orang yang amat penting dalam TQN Rejoso. Ia menjadi salah satu rantai silsilah TQN Rejoso sepeninggal KH. Romly Tamim. Hal ini karena KH. Musta’in Romly, putra KH. Romly Tamim dan mursyid TQN Rejoso setelah beliau. Oleh sebab itu, dalam rentetan silsilah TQN Rejoso terdapat nama KH. ‘Utsman di antara nama KH. Romly Tamim dan KH. Musta’in Romly.¹¹¹ Meskipun, dikemudian hari namanya dikeluarkan dari rentetan silsilah TQN Rejoso dengan alasan bahwa KH. Musta’in Romly juga mendapatkan ijazah kemursyidan langsung dari ayahnya.¹¹²

¹¹⁰ Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 148–49.

¹¹¹ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*, 81; Achmad Asrori al-Isḥāqī, *Al-Muntakhabāt fī al-Rabiṭah al-Qalbiyah wa Ṣilah al-Ruḥiyyah, Jilid IV* (Surabaya: Wava Publishing, 2009), 284.

¹¹² Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyyah di Indonesia*, 178; Nur Syam and Suko Susilo, *Jejak Politik Lokal Kaum Tarekat* (Surabaya: Jenggala Pustaka Utama, 2020), 42.

Pada mulanya, KH. ‘Utsman adalah murid dan salah satu khalifah utama KH. Romly Tamim. Menurut beberapa sumber, KH. Romly Tamim setidaknya memiliki enam khalifah, yaitu: KH. ‘Utsman, KH. Bahri Mashudi Mojosari, KH. Makki Karangates Kediri, KH. Maksoem Djafar Porong, KH. Muḥammad Kediri, dan terakhir KH. Musta’in Romly.¹¹³ Menurut Zulkifli, masih ada beberapa khalifah KH. Romly lagi, yaitu: KH. Muḥammad Abbas Buntet, KH. Sonhaji Kebumen, KH. Muḥammad Shiddiq Dawe Kudus, KH. Adlan Aly Cukir, KH. Imron Hamzah Surabaya, KH. Shohiburrohman Jepara, KH. Mansur Anwar Paculgowang, dan Kyai Muhdar Rejoso.¹¹⁴ Endang Turnudzi menambahkan satu lagi, yaitu: KH. Zamrodji Pare Kediri.¹¹⁵ Dari sekian banyak khalifah KH. Romly Tamim ini, KH. ‘Utsman merupakan khalifah yang paling di-*sepuh*-kan dan bahkan banyak dari murid TQN Rejoso yang memosisikannya sebagai mursyid TQN Rejoso yang semestinya sepeninggal KH. Romly Tamim.¹¹⁶

Setelah mendapatkan ijazah *irsyād*, KH. Usman berpindah dan menyebarkan TQN di Sawah Pulo. Awalnya, murid TQN KH. ‘Utsman hanya dari daerah Surabaya dan Madura,¹¹⁷ kemudian

¹¹³ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 179; al-Isfāqī, *Al-Muntakhabāt fī al-Rābiṭah al-Qalbiyah wa Ṣilah al-Rūhiyyah*, Jilid IV, 284.

¹¹⁴ Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of Pesantren in The Maintenance of Sufism in Java*, 112–14.

¹¹⁵ Endang Turmudzi, *Struggling for The Ulama: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang East Java* (UNU: E Press, 2006), 108.

¹¹⁶ Kharisudin Aqib, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qādiriyah Wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 2000), 59–61.

¹¹⁷ Mulyati, *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*, 262; Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 97.

seiring berjalannya waktu meluas ke daerah-daerah lain di Jawa Timur. Terlebih lagi setelah dua khalifah utama KH. Romly Tamim lainnya, KH. Makki Karangates Kediri dan KH. Bahri Mojosari menyerahkan semua muridnya kepada KH. ‘Utsman, dan juga karena posisi KH. ‘Utsman yang netral dalam gejolak politik di tubuh TQN Rejoso karena keputusan KH. Musta’in Romly mendukung Partai Golkar pada tahun 1970-an. Karena gejolak ini, banyak murid dan khalifah KH. Musta’in Romly yang memutuskan untuk berpindah kepada TQN KH. ‘Utsman.¹¹⁸

Selama hidupnya, KH. ‘Utsman hanya mengangkat satu khalifah, yaitu: KH. Achmad Asrori Al-Ishāqī. Kyai Asrori, sebutan akrabnya, adalah putra keempat KH. ‘Utsman. Kemudian, pada 17 Ramadhan 1398 H/ 21 Agustus 1978 M, KH. ‘Utsman membaiai Kyai Asrori sebagai mursyid. Selama KH. ‘Utsman masih hidup, Kyai Asrori bertindak sebagai khalifahnya, dan baru bertindak sebagai mursyid setelah kewafatan ayahandanya pada 8 Januari 1984.¹¹⁹ Ketika itu, Kyai Asrori masih berusia 33 tahun. Dalam usia yang masih sangat muda tersebut, ia telah mengemban tugas yang amat berat, yaitu menjadi mursyid tunggal TQN Sawah Pulo yang muridnya sudah mencapai ribuan. Selain itu, Kyai Asrori juga mendapat penolakan dari sekelompok murid KH. Usman. Mereka tidak mengakui keabsahan kemursyidan Kyai Asrori dan kemudian

¹¹⁸ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 181.

¹¹⁹ Rosidi, “Transformasi Ritual Tarekat Urban Al-Qādiriyah Wa Al-Naqshabandiyah Al-Oesmaniyah” (Surabaya, Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020), 13; Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 150–58.

pergi berbaiat kepada mursyid lain. Sebagian mereka ada yang berbaiat kepada Kyai Maksuḡ Ja'far Porong dan ada pula yang berbaiat kepada Kyai Sonhaji Kebumen.¹²⁰ Meskipun demikian, persoalan ini tidak menyurutkan semangat Kyai Asrori untuk mengemban tugas kemursyidan dan terus berupaya untuk mengembangkan TQN Sawah Pulo .

Pada tahun 1985, Kyai Asrori memindahkan pusat TQN Sawah Pulo dari Jatipurwo ke Tanah Kali, Kedinding, Kenjeran, Surabaya. Tepatnya adalah di Pondok Pesantren al-Salafi al-Fitrah sekarang. Pondok pesantren ini dibangun di atas tanah seluas 3 hektar dan telah dirintis sejak tahun 1983. Awalnya hanya berupa mushola kecil, kemudian, karena antusias masyarakat sekitar dan para santri, Kyai Asrori membangun masjid dan pondok yang kemudian diberi nama Pondok Pesantren al-Salafi al-Fitrah. Sekarang, Pondok Pesantren al-Fitrah telah menjelma menjadi pesantren megah yang mampu menampung ribuan santri, dan jenjang pendidikan yang ada di dalamnya sampai jenjang perguruan tinggi. Tentunya, disamping pendidikan diniyah sebagaimana pondok pesantren tradisional lainnya.¹²¹

Setelah memindah TQN Sawah Pulo ke Kedinding, Kyai Asrori menambahkan kata Al-'Uḡmāniyyah dibelakang nama TQN asuhannya. Sejak inilah, TQN Sawah Pulo disebut dengan TQN Al-

¹²⁰ Kyai Maksuḡ Ja'far adalah salah satu sesepuh TQN di sekitar Surabaya, sedangkan Kyai Sonhaji adalah besan dari KH. Usman yang konon telah diangkat sebagai khalifah olehnya. Aḡmad Musyafiq, *Tarekat & Tantangan Postmodernitas* (Semarang: Walisongo Press, 2011), 25–26.

¹²¹ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Aḡmad Asrori al-Iḡḡāqī," 33.

'Usmāniyyah.¹²² Penambahan nama khas sebagaimana yang dilakukan oleh Kyai Asrori ini adalah sesuatu yang sudah lazim dalam dunia tarekat. Dalam jalur TQN, bisa ditemukan contoh seperti yang terjadi pada TQN Suryalaya dan TQN Piji Dawe Kudus. TQN Suryalaya ditambahkan kata al-Mubarākiyyah yang akhirnya menjadi TQN al-Mubarākiyyah Suryalaya, dan TQN Piji Dawe Kudus ditambah kata al-Ṣālihiyyah yang akhirnya menjadi TQN as-Ṣālihiyyah Piji Dawe Kudus. Sedangkan dalam catatan sejarah tarekat, bisa ditemukan contoh seperti Tarekat Naqsyabandiyyah al-Mujaddidiyyah, Tarekat Naqsyabandiyyah al-Mazhāriyyah (al-Muzāriyyah), dan Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khālidiyyah. Tarekat Naqsyabandiyyah al-Mujaddidiyyah dirujuk oleh para pengikutnya kepada Syekh Aḥmad Farūqī Sirhindi, Tarekat Naqsyabandiyyah al-Mazāriyyah kepada Syekh Mirza Mazhār Jan Janān, dan Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khālidiyyah kepada Syekh Dia'uddīn Muḥammad Khālīd 'Usmān al-Kurdī.¹²³ Nama yang dijadikan nama tambahan, lazimnya adalah nama mursyid sebelumnya dan dilakukan oleh mursyid sesudahnya. Penambahan nama ini berfungsi untuk menunjukkan ciri khas (distingsi) tarekat tersebut dari tarekat atau cabang tarekat lainnya. Selain itu, lazimnya mursyid yang dijadikan nama tambahan tersebut melakukan inovasi-inovasi dalam ajaran atau amalam tarekat yang telah ditentukan oleh para pendahulunya. Khusus dalam

¹²² "Transformasi Ritual Tarekat Urban Al-Qādiriyyah Wa Al-Naqshabandiyyah Al-Oesmaniyah," 13.

¹²³ Al-Isfāqī, *Al-Muntakhabāt fī al-Rabiḥah al-Qalbiyyah wa Ṣilah al-Ruḥiyyah*, Jilid IV, 31.

konteks TQN, menurut pengamatan penulis perbedaan dari satu cabang dengan cabang lainnya bukan pada inti ajaran, namun pada amalan-amalan tambahan dan cara menyajikan amalan. Sebagai contoh distingsi TQN al-'Usmāniyyah dengan cabang TQN lainnya adalah dalam penyajian Majelis Manaqib. Dalam hal ini, TQN al-'Usmāniyyah menyajikan *manaqiban* dengan runtutan dan intonasi khas yang berbeda dengan cabang TQN lainnya.

Di bawah asuhan Kyai Asrori, TQN Al-'Usmāniyyah semakin hari semakin berkembang dan jamaahnya semakin bertambah. Terlebih lagi setelah Kyai Asrori mendirikan Pondok Pesantren al-Fitrah II di Meteseh Semarang dan membentuk organisasi TQN al-'Usmāniyyah serta organisasi al-Khidmah pada tahun 2005. Organisasi-organisasi ini dikelola dengan manajemen modern. Jamaah TQN Al-'Usmāniyyah, pada awalnya hanya berasal dari kota-kota di sekitar Surabaya, kemudian berkembang ke beberapa daerah di kepulauan Indonesia, dan sekarang telah merambah di beberapa negara seperti Brunei Darussalam, Malaysia, Singapura, Thailand, dan beberapa negara lainnya.¹²⁴ Menurut penjelasan Rosid, ketua Organisasi TQN Al-'Usmāniyyah pertama, majelis *khuṣūṣiyah* yang diselenggarakan di kediaman Kyai Asrori saja, diikuti tidak kurang dari 7000 jamaah, majelis zikir bulanan sekitar 15000 jamaah, dan majelis haul mencapai ratusan ribu jamaah.¹²⁵

¹²⁴ Musyafiq, *Tarekat & Tantangan Postmodernitas*, 28; M. Najib Yuliantoro, *Qasasul Muhibbin: Kisah dan Hikmah Para Pecinta Maha Guru KH. Achmad Asrori al-Ishāqī* (Bantul: Ladang Kata, 2019), 17.

¹²⁵ Wawancara Ustadz Rosid pada 20 Desember 2020.

Pada hari Selasa 18 Agustus 2009, setelah menderita sakit sekitar 3 tahun, KH. Asrori meninggal dunia dalam usia 58 tahun. Sepeninggal beliau, kemursyidan TQN Al-'Usmāniyyah dalam situasi *fatrah* (kekosongan mursyid). Hal ini karena, hingga wafat KH. Asrori tidak memiliki khalifah dan juga tidak menunjuk mursyid penggantinya. Meskipun demikian, TQN Al-'Usmāniyyah tetap eksis hingga sekarang, bahkan jamaahnya semakin berkembang.¹²⁶

2. Sanad TQN Al-'Usmāniyyah

TQN al-'Usmāniyyah adalah lahir dari TQN Rejoso pada masa kemursyidan KH. Romly. Dengan demikian, sanad atau silsilah TQN al-'Usmāniyyah dari KH. Usman ke atas menyambung kepada silsilah TQN KH. Romly Tamim. Sebab, tidak ada data yang menunjukkan bahwa KH. Usman pernah belajar atau mendapatkan ijazah *irsyād* dari TQN jalur lainnya.

Di Jawa, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, TQN tersebar melalui empat khalifah Syekh Khatib Sambas, yang salah satunya adalah Syekh Aḥmad Hasbullah. Dari khalifah Syekh Aḥmad Khatib asal Madura inilah sanad TQN Rejoso tersambung. Dikatakan, Syekh Hasbullah setelah pergi ke Mekah untuk melanjutkan studi, salah satunya kepada Syekh Khatib Sambas, ia tidak pernah pulang ke Madura. Namun, ia memiliki seorang khalifah yang juga berasal dari Madura, Kyai Khalil.

¹²⁶ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Aḥmad Asrori al-Ishāqī," 33–34.

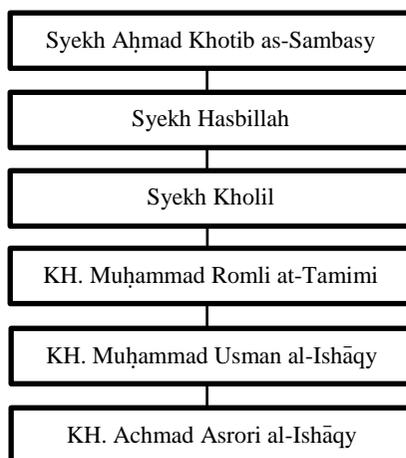
Juremi, nama kecil Kyai Khalil, merupakan santri sekaligus menantu Kyai Tamim Irsyad, pendiri dan pengasuh Pondok Pesantren Rejoso. Kemudian, pada awal abad 20 M, ia melaksanakan ibadah haji dan belajar kepada Syekh Hasbullah hingga mendapatkan ijazah *irsyād*. Sepulang dari Mekah, ia mengajarkan dan mengembangkan TQN di pesantren mertuanya di Rejoso. Kemudian, sebelum ia wafat pada tahun 1937, ia menyerahkan kemursyidannya kepada salah satu putra Kyai Tamim yang juga merupakan adik iparnya, KH. Romly Tamim. KH. Romly tidak langsung menerima pelimpahan tersebut. Ia baru akan menerima ketika mendapatkan restu dari gurunya, KH. Hasyim Asy'ari Tebu Ireng. Mengetahui hal itu, KH. Hasyim tidak hanya merestui, bahkan merasa sangat senang. Setelah itu, Kyai Khalil memberikan ijazah *irsyād* mutak sekaligus memberikan tampuk pimpinan TQN Rejoso kepada KH. Romly dengan disaksikan oleh KH. Hasyim.¹²⁷ Berdasarkan uraian di atas maka sanad TQN al-'Usmāniyyah Kedinding bisa dirunutkan sebagaimana berikut:¹²⁸

¹²⁷ Kyai Khalil yang dimaksud di sini bukan Syaekhona Khalil Bangkalan, meskipun sama-sama berasal dari Madura. Ia adalah santri Kyai Tamim Irsyad, sedangkan Syaekhona Khalil adalah guru dari Kyai Tamim Irsyad. Yon Machmudi, "Kepemimpinan Mursyid dalam Tarekat Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur" (Jakarta, Universitas Indonesia, 1997), 82–87; Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), 201.

¹²⁸ Ahmad Asrori al-Ishāqī, *Al-Anwār al-Khuṣūṣiyyah al-Khatmiyyah* (Surabaya: Wawa Publishing, 2004), 61–71.







Gambar 2.1
Bagan silsilah TQN al-'Usmāniyyah

F. Konteks Sosial-Politik TQN al-'Usmāniyyah

TQN al-'Usmāniyyah atau Pondok Pesantren As-Salāfi al-Fitrah terletak di Tanah Kali Kedinding, tepatnya di Jalan Kedinding Lor 99, Kelurahan Tanah Kali Kedinding. Sebelah Utara berbatasan dengan Jalan Kedinding Lor, sebelah Timur dengan Jalan Kedinding Lor Gang IV, sebelah Selatan dengan Jalan Kedinding Tengah, dan sebelah Barat dengan Jalan Tanah Merah Utara.¹²⁹

Tanah Kali Kedinding merupakan salah satu dari empat kelurahan di Kecamatan Kenjeran, Surabaya. Wilayah Tanah Kali Kedinding di sebelah Utara berbatasan dengan Kelurahan Tambak Wedi dan Kedung Cowek, dan di sebelah Barat berbatasan dengan

¹²⁹ BPS Kota Surabaya, *Statistik Daerah Kecamatan Kenjeran 2017* (Surabaya: BPS Kota Surabaya, 2017), 1.

Jembatan Suramadu tersebut, Pondok Pesantren as-Salāfi al-Fitrah berada di sebelah Barat-nya.

Menurut catatan Badan Pusat Statistik (BPS) Kota Surabaya, pada tahun 2020 Kelurahan Tanah Kali Kedinding memiliki luas wilayah 2,41 km² dengan jumlah penduduk 58.560 jiwa. Kepadatan penduduknya adalah 24.299 jiwa per 1 Km². Ia memiliki 12 RW dan 144 RT. Ia merupakan kelurahan yang memiliki wilayah terluas kedua di Kecamatan Kenjeran, di bawah Kelurahan Bulak Banteng (2,67 Km²). Sedangkan jumlah penduduk dan kepadatannya juga nomor dua di bawah Kelurahan Sidotopo Wetan. Kelurahan yang disebut terakhir ini memiliki luas wilayah 1,66 Km², jumlah penduduk 61.125 jiwa, dan kepadatan 36.822 jiwa per 1 Km².¹³⁰

Semua agama resmi negara memiliki pemeluk di Tanah Kali Kedinding, dan Agama Islam memiliki pemeluk mayoritas. Rinciannya adalah: Islam berjumlah 55.900 orang, Kristen 1.873 orang, Katolik 506 orang, Budha 182 orang, Hindu 84 orang, dan Konghuchu 9 orang.¹³¹ Meskipun mejemuk dalam agama, namun belum ditemukan data yang menunjukkan bahwa di Tanah Kali Kedinding pernah terjadi perselisihan antar umat beragama.

Adapun terkait pekerjaan, penduduk Tanah Kali Kedinding didominasi oleh profesi sebagai karyawan swasta (17.008 orang), kemudian secara berturut sebagai pengurus rumah tangga (11.253 orang), pelajar dan mahasiswa (9.520 orang), PNS/TNI/POLRI (744

¹³⁰ BPS Kota Surabaya, *Kecamatan Kenjeran dalam Angka 2021* (Surabaya: BPS Kota Surabaya, 2021), 38.

¹³¹ BPS Kota Surabaya, 53.

orang), guru (367 orang), dan sisanya memiliki profesi-profesi lain dengan jumlah yang lebih kecil. Perlu diketahui bahwa dari jumlah penduduk 58.560 jiwa, sebanyak 16.871 orang pada usia belum bekerja.¹³²

Sarana-prasarana, baik rumah ibadah, pendidikan maupun kesehatan, di Tanah Kali Kedinding tergolong bagus. Pada tahun 2020, menurut BPS Kota Surabaya, di Tanah Kali Kedinding terdapat 69 rumah ibadah dengan rincian 66 Masjid/Mushola, 2 Gereja Protestan, dan 1 Gereja Katolik. Sarana pendidikan sebanyak 25 buah dengan rincian 11 SD/MI, 9 SMP/MTs, 4 SMA/MA/SMK, dan 1 Perguruan Tinggi. Sedangkan sarana kesehatan terdapat 12 buah dengan rincian 1 Rumah Sakit Bersalin, 1 Poliklinik, 1 Rawat Inap, dan 9 Apotek. Jumlah-jumlah ini merupakan jumlah terbanyak dibandingkan dengan yang ada di kelurahan-kelurahan lain di Kecamatan Kenjeran.¹³³

Pusat TQN al-'Usmāniyyah, jika dilihat dalam skop lebih luas, berada di kota Surabaya, salah satu kota utama (*prime city*) di Indonesia. Sejak masa kolonial, kota tersebut sudah menjadi kota metropolis, industri, dan pusat peradaban.¹³⁴ Oleh sebab itu, dinamika apapun yang terjadi di tingkat nasional juga terjadi di sana. Baik itu berkaitan dengan dinamika politik, sosial, ekonomi, maupun dinamika dalam kehidupan keagamaan. Begitupun dengan

¹³² BPS Kota Surabaya, 60–82.

¹³³ BPS Kota Surabaya, 92–109.

¹³⁴ Perkembangan Surabaya secara detail setiap masa kolonial hingga masa reformasi lihat Purnawan Basundoro, *Sejarah Pemerintah Kota Surabaya sejak Masa Kolonial sampai Masa Reformasi (1906-2012)* (Yogyakarta: Elmatera, 2012).

fenomena-fenomena mutakhir yang disebabkan oleh kemajuan teknologi dan informasi (*era digital*), seperti radikalisme, *urban sufisme*, *hybrid Islam* dan digitalisasi agama.

Perlu diketengahkan bahwa, imbas dari industrialisasi, masyarakat Surabaya adalah sangat majemuk. Selain etnis pribumi, sebagaimana kota-kota besar lainnya di Indonesia, Surabaya juga didiami oleh etnis Eropa, Cina, Arab, dan Timur Asing. Pribumi pun, terbagi lagi menjadi beberapa suku, yang terbesar diantaranya adalah Jawa, kemudian Madura, Bali, Lombok, Sunda, dan suku-suku lain yang jumlahnya lebih kecil.¹³⁵ Etnis-etnis ini, kecuali orang Eropa, masih ada hingga sekarang. Orang Eropa sudah tidak ada sejak Indonesia merdeka. Mereka ada yang karena kembali ke negaranya, dan ada pula yang mati dibunuh oleh para pemuda Surabaya ketika itu.¹³⁶

Di Surabaya, kemajemukan tidak hanya terjadi pada etnis dan agama masyarakatnya saja, namun juga terjadi pada organisasi-organisasi agama. Meskipun Surabaya merupakan kota lahir dan juga basis dari Nahdlatul Ulama,¹³⁷ namun ormas-ormas Islam lain

¹³⁵ Ujjianto Singgi Prayitno and Purnawan Basundoro, "Etnisitas dan Agama di Kota Surabaya: Interaksi Masyarakat Kota dalam Perspektif Interaksionisme Simbolik," *Aspirasi* 6, no. 2 (2015): 124.

¹³⁶ Soedarso et al., "Dinamika Multikultural Masyarakat Kota Surabaya," *Jurnal Sosial Humaniora* 6, no. 1 (2013): 67.

¹³⁷ Azyumardi Azra, Jajat Burhanuddin, and Taufik Abdullah, *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Institusi dan Gerakan Jilid 3* (Jakarta: Direktorat Sejarah, Dirjen Kebudayaan, Kemendikbud RI, 2017), 229.

seperti Muhammadiyah, Jami'atul Khoir, al-Irsyad,¹³⁸ PITI (Persatuan Islam Tionghoa Indonesia),¹³⁹ dan bahkan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI)¹⁴⁰ sebelum dibubarkan juga tumbuh subur di sana.

¹³⁸ Abdul Aziz bin Fauzi, "Dinamika Gerakan Al-Irsyad dalam Mempengaruhi Perubahan Sosial Warga Keturunan Arab Kampung Ampel Surabaya Utara," *AntroUnairDotNet* 2, no. 1 (2013).

¹³⁹ Qurrotun A'yun and Asrul Anan, "Penanaman Nilai-Nilai Pendidikan Islam pada Muallaf Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) Surabaya Jawa Timur," *Jurnal Mu'allim* 1, no. 1 (2019).

¹⁴⁰ Robi Setyanegara, "Kaderisasi Gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) pada Kalangan Universitas Airlangga (Unair)," *Jurnal Politik Muda* 5, no. 1 (2016): 104–14.

BAB III

OTORITAS KEMURSYIDAN TQN AL-'USMĀNIYYAH

Bab ini membahas salah satu fokus utama penelitian, yaitu otoritas kemursyidan di TQN al-'Uṣmāniyyah pasca Kyai Asrori. Pembahasan diawali dengan pengertian, syarat, pengangkatan, dan tugas wewenang mursyid secara umum. Hal ini bertujuan untuk memberikan gambaran tentang kemursyidan dan otoritasnya dalam tarekat. Setelah itu, pembahasan berlanjut ke kondisi dan dinamika kemursyidan di TQN al-'Uṣmāniyyah, dari awal berdiri hingga sekarang. Hal ini bertujuan untuk mengetahui keberadaan otoritas mursyid di TQN al-'Uṣmāniyyah pasca Kyai Asrori. Pembahasan diakhiri dengan narasi-narasi tentang Kyai Asrori yang ada dalam kesadaran murid TQN al-'Uṣmāniyyah. Hal ini bertujuan untuk mengetahui keyakinan mereka terhadap Kyai Asrori, yang kemudian menyebabkan otoritasnya mampu bertahan.

A. Mursyid

1. Pengertian Mursyid

Kata mursyid berasal dari Bahasa Arab *mursyidun*. Ia adalah bentuk isim fa'īl dari kata dasar *arsyada* (*arsyada-yursyidu-irsyādan-mursyidun*). *Mursyidun*, dalam kamus al-Munawwir, memiliki arti *al-dalīl* (penunjuk, pemimpin) atau *al-mu'allim* (pengajar, instruktur).¹ Dalam KBBI, kata mursyid diartikan dengan

¹ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 499.

orang yang menunjukkan jalan yang benar; guru agama; orang yang baik hidupnya; orang yang berbakti kepada Tuhan.²

Pengertian mursyid secara istilah, menurut Abu Bakar Aceh, adalah seorang pemimpin yang mengawasi dan menegur murid-muridnya supaya perilaku lahir-batin mereka tidak menyimpang dari ajaran Islam, dan juga sebagai pemimpin rohani yang menjadi perantara mereka dengan Tuhan.³ Muḥammad Amīn al-Kurdī mendefinisikan mursyid sebagai berikut:

(شيخا) ... يكون مترقيا في مقامات الرجال الكمال, شرعيا حقيقيا, سلوكه على الكتاب والسنة والافتداء بالعلماء ثم سيره الى الله وسلوكه على يد مرشد واصل الى تلك المقامات العلية مسلسلا الى النبي ﷺ, مأذونا له من شيخه بالارشاد والدلالة على الله تعالى⁴

Syekh [mursyid pen.] adalah orang yang telah sampai maqāmāt al-rijāl al-kammāl. Baik dalam syariat maupun hakikat, suluknya sesuai al-Quran, Sunnah, dan contoh dari ulama. Perjalanan dan suluknya telah selesai dibawah bimbingan mursyid yang telah sampai pada maqāmāt yang luhur tersebut dan tersambung kepada Nabi Muhammad SAW. Ia mendapatkan izin dari gurunya untuk menjadi pembimbing dan penunjuk kepada Allah SWT.

Kyai Asrori dalam kitab *al-Muntakhabāt* mendefinisikannya sebagai berikut:

² Kemdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, III (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2021), mursyid.

³ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1985), 79.

⁴ Muḥammad Amīn al-Kurdī, *Tanwīr Al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb* (Sūriyah: Dār al-Qalam al-'Arabī, 1991), 583.

واصطلاحا: هو: الانسان الكامل في علوم الشريعة والطريقة والحقيقة, البالغ الى حدّ التكميل فيها, لعلمه بأفات النفوس وأمراضها وأدوائها, ومعرفته بدواءها, وقدرته على شفائها...

(الشيخ) في الطريقة: من هدّبك بكتاب الله تعالى والسنة المحمّدية, وعرفك أوصاف النفس اللوّامة, وأوصلك الى النفس المطمئنّة المرضية, وخلّصك من البرية, وألزمك تعظيم الأحذية, وأنقذك من رؤيا الأناثية.⁵

Dan secara istilah, dia [syekh/ mursyid, pen.] adalah orang yang sempurna dalam ilmu-ilmu syari'at, tarekat, dan hakikat. Karena sampai pada derajat sempurnanya, ia mengetahui penyakit-penyakit jiwa, sakit-sakitnya, dan obat-obatnya. Ia mengetahui obatnya dan mampu mengobatinya...

(syekh) dalam tarekat adalah orang yang memberimu petunjuk dengan kitab Allah SWT dan sunnah Nabi Muhammad SAW, mengenalkan kamu dengan sifat-sifat nafsu yang jelek, mengantarkan kamu kepada nafsu yang tenang dan tentram, memurnikan kamu dari ketergantungan makhluk, melanggengkan kamu dalam mengagungkan Dzat Yang Maha Esa, dan menyelamatkan kamu dari ego keakuanmu.

Berdasarkan tiga definisi di atas maka bisa dipahami bahwa definisi mursyid bisa dikategorikan menjadi dua, yaitu: sebagai pribadi dan sebagai profesi. *Pertama*, mursyid sebagai pribadi, yaitu orang yang memiliki kompetensi dalam ilmu syari'at, tarekat, dan hakikat secara sempurna; sudah menjalankan suluk hingga sampai maqāimāt orang-orang sempurna; dan telah berguru serta mendapatkan ijazah *irsyād* dari mursyid yang memiliki sanad

⁵ Achmad Asrori al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah, Jilid III* (Surabaya: al-Khidmah, 2009), 200–201.

sampai kepada Rasulullah SAW. *Kedua*, mursyid sebagai profesi, yaitu seorang pemimpin dan pembimbing murid dalam menapaki jalan menuju Allah SWT sesuai yang diajarkan al-Quran, Hadis, dan contoh para ulama *salāf al-ṣāliḥ*. Dalam arti mudahnya, berdasarkan kategori yang kedua ini, mursyid adalah seorang guru, namun tidak hanya sekedar guru dalam agama, tetapi juga guru yang memiliki hal-hal yang telah tercakup dalam kategori definisi pertama. Dalam ilmu maṅṭiq, kategori yang kedua disebut dengan *jāmi'* dan kategori yang pertama disebut dengan *māni'*. Dengan pengertian ini, maka tidak semua guru agama bisa dikatakan sebagai mursyid, namun semua mursyid bisa juga dikatakan sebagai guru agama.

Mursyid dalam dunia tarekat memiliki beberapa sebutan lain, yang diantaranya adalah: *syekh*, *pīr*, *pīr-evi*, *bābā*, *čelebi mullā*, *mewlānā hunkiār*, *khudāwandgiar*, *khalifah*, dan *muqaddam*. Menurut Trimingham, hal ini disebabkan oleh perbedaan bahasa, negara, atau juga oleh penciri khas sebuah tarekat. *Syekh* adalah sebutan umum guru tarekat di Mesir; *pīr* di Iran dan India; mursyid di Iran, India, dan Indonesia; *bābā* dan *pīr-evi* di Turki; *khudāwandgiar* dalam Bahasa Persia; *čelebi mulla* dan *mewlānā hunkiār* dalam Tarekat Maulāwiyah; serta *khalifah* dan *muqaddam* di belahan dunia Islam Timur. Dua sebutan terakhir ini umumnya untuk guru tarekat yang bersifat lokal atau memiliki wilayah kekuasaan kecil.⁶

⁶ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: The Clarendon Press, 1971), 174–75.

2. Fungsi, Tugas dan Wewenang Mursyid

Mursyid adalah komponen yang sangat penting dalam tarekat. Urgensi mursyid bagi tarekat, sama halnya urgensi kyai bagi sebuah pondok pesantren atau, dalam artian yang lebih sempit, seperti urgensinya guru bagi sebuah sekolah. Ketika mereka tidak ada, maka mustahil lembaga-lembaga tersebut terbentuk. Hal ini karena, khususnya untuk tarekat dan pesantren, mereka berdiri mengikuti keberadaan kyai atau mursyid. Proses munculnya sebuah lembaga tarekat atau pesantren, umumnya diawali dengan datangnya satu atau dua orang untuk belajar kepada seorang kyai atau mursyid, lalu semakin lama semakin banyak hingga kemudian membentuk sebuah lembaga. Atas dasar ini, kemudian seringkali dipahami bahwa kyai atau mursyid merupakan pengasuh sekaligus pemilik lembaga tersebut. Oleh sebab itu, ia memiliki kekuasaan dan wewenang (*power and authority*) mutlak terhadap segala pengaturan di dalam lembaganya.⁷

Dilihat dari beberapa sisi, dalam tarekat setidaknya mursyid memiliki delapan fungsi penting sebagaimana berikut:

a. Pelestari Sanad

Seseorang bisa menjadi mursyid ketika ia telah diangkat mursyid oleh seorang mursyid. Mursyid yang mengangkatnya pun juga harus diangkat oleh mursyid, dan begitu seterusnya hingga sampai kepada sang pembawa ajaran, Rasulullah SAW. Rangkaian nama-nama mursyid inilah yang dalam tarekat

⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 55–56.

disebut dengan sanad. Sanad, selain berfungsi sebagai bukti ke-*mu'tabarahan* tarekatnya, juga berfungsi sebagai penjaga akurasi ajaran-ajarannya.⁸

b. Penyebar benih *kalimāt at-ṭayyibah (talqīn)*

Seseorang bisa dikatakan sebagai murid tarekat ketika ia telah melakukan janji setia (*bai'at*) kepada seorang mursyid untuk mengikuti seluruh ketetapan dan ajaran tarekatnya. Setelah berbaiat, murid akan di-*talqīn* zikir oleh mursyid. Isi dari *talqīn* zikir tersebut tidak lain adalah *kalimāt at-ṭayyibah*, baik itu berupa kalimat لا اله الا الله maupun kalimat-kalimat *at-ṭayyibah* lain sesuai dengan ajaran tarekatnya. Oleh sebab itu, mursyid berfungsi sebagai penyebar benih-benih *kalimāt at-ṭayyibah*.

c. Penghubung Tuhan

Mursyid, dalam tarekat, diyakini sebagai orang yang dekat dengan Tuhan dan sudah sampai (*wuṣūl*) kepada-Nya. Oleh sebab itu, ia diyakini bisa menjadi pengantar atau penghubung (*waṣīlah*) antara diri murid dengan Tuhan.⁹

d. Sebagai *Rābiṭah*

Rābiṭah hampir serupa dengan *waṣīlah*, namun sifatnya lebih khusus, yaitu berkaitan langsung dengan sang mursyid tarekatnya. Proses *rābiṭah* adalah ketika mengawali zikir murid menghadirkan wujud mursyid, sehingga ia merasa sedang

⁸ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 46.

⁹ Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*, 103.

berzikir bersama-sama mursyid. Selain itu, *rābiṭah* juga bisa dimaknai dengan murid merasa senantiasa diawasi oleh mursyid dalam setiap tindakannya.¹⁰

e. Sebagai *Tawajjuh*

Tawajjuh artinya adalah tatap muka. Lebih tepatnya adalah sebagai proses mursyid mendidik murid secara langsung dan berhadap-hadapan. Seiring berjalannya waktu, *tawajjuh* mempunyai arti khusus, yaitu saat di mana murid bertemu langsung dengan mursyid dalam suluk, dan murid membayangkan hatinya disirami oleh berkah serta cahaya mursyid yang kemudian membawanya ke hadirat rasulullah SAW. *Tawajjuh* ini merupakan kegiatan rutin mingguan sesuai arahan mursyid.

f. Sebagai Pembimbing

Sebagai seorang guru, mursyid melakukan pembimbingan terhadap murid-muridnya, baik itu secara lahir maupun batin. Bimbingan dapat berupa kewajiban sesuai tuntunan syari'at, zikir, pembersihan hati, cara penjagaannya dari penyakit hati, maupun ilmu-ilmu lain yang berkaitan dengan kehidupan sosial-masyarakat.¹¹

g. Pemimpin Organisasi/Lembaga

Tarekat, selain sebagai media berkumpul untuk belajar suluk, juga merupakan sebagai sebuah organisasi. Kemudian,

¹⁰ Atjeh, 104.

¹¹ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2006), 11.

karena mursyid merupakan pemilik *power* dan *authority* tertinggi di dalamnya, maka ia juga bertindak sebagai pemimpin tarekat sebagai sebuah organisasi.¹²

Melihat beberapa fungsi di atas, bisa dipahami bahwa tugas mursyid secara garis besar bisa dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: melestarikan sanad, menjadi guru (pembimbing, pemandu, panutan, penolong), dan menjadi pemimpin organisasi tarekat. Adapun wewenang mursyid adalah: *Pertama*, terkait pelestarian sanad, ia memiliki wewenang untuk mengangkat murid dan memberikan ijazah *irsyād* guna melanjutkan estafet kepemimpinan serta ajaran tarekatnya. *Kedua*, sebagai guru, ia memiliki wewenang untuk mengatur, mengarahkan, menetapkan, dan memerintahkan semua hal yang berkaitan dengan pengajaran dalam tarekatnya. Misalnya adalah terkait dengan rangkaian zikir dan amalan-amalan, kenaikan zikir murid, serta aturan-aturan lain dalam pengajaran dan hal-hal murid. *Ketiga*, sebagai pemimpin organisasi, ia memiliki wewenang untuk mengatur, mengarahkan, menetapkan, dan memerintahkan semua hal yang berkaitan dengan organisasi tarekat. Misalnya adalah terkait dengan pemilihan pengurus, pengembangan organisasi, pembukaan cabang baru, dan hal-hal lain yang berkaitan dengan organisasi tarekatnya. Intinya, baik dalam persoalan pengajaran maupun organisasi, mursyid memiliki hak

¹² Yon Machmudi, “Kepemimpinan Mursyid dalam Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur” (Jakarta, Universitas Indonesia, 1997).

otoritas penuh dan mutlak. Oleh sebab itu, ia memiliki posisi tertinggi dalam tarekatnya. Selain wewenang-wewenang ini, mursyid juga memiliki wewenang untuk melakukan modifikasi-inovasi ajaran, dan mengangkat pembantu dalam melaksanakan tugas-tugasnya. Kewenangan yang disebut terakhir ini lazim dilakukan dalam tarekat-tarekat yang sudah memiliki anggota besar dan wilayah penyebarannya luas.

3. Syarat Mursyid

Ibnu Taimiyah menyatakan bahwa mursyid dalam tarekat adalah bagaikan imam salat dan pemandu haji. Jamaah akan mengikuti semua gerakan salatnya imam, dan mengikuti semua intruksi pemandu haji untuk sampai tujuan.¹³ Dalam pemahaman ini, mursyid adalah panutan dan pembimbing murid sampai kepada Allah. Oleh karena pentingnya posisi mursyid ini, Syekh ‘Abdul Qādir al-Jailānī menyatakan bahwa mursyid harus memiliki tiga kemampuan, yaitu: 1) kemampuan mengaturnya para raja (*siyāsāt al-mulūk*), ilmunya para ulama (*ilm al-‘ulamā’*), dan 3) ilmu, kesantunan, serta keadilannya para bijak bestari (*ḥikmat al-ḥukamā’*).¹⁴ Adapun menurut Kyai Asrori, seseorang layak menjadi mursyid ketika ia sudah mampu mengumpulkan antara syari’at dan hakikat serta antara suluk dan *jaḥāb*. Dengan suluk dia memiliki kemampuan untuk mengeluarkan hati dari *maqām fanā’* menuju

¹³ Santri Pon Pes Ngalah, *Sabilus Salikin* (Pasuruan: Pondok Pesantren NGALAH, 2012), 43.

¹⁴ A. Aziz Masyhuri and Achmad Ma’ruf Asrori, *Al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah fī Muqarrarāt al-Mu’tamirāt wa al-Musyāwirāt li Jam’iyati Ahli al-Ṭarīqat al-Mu’tabarat al-Nahḍiyyah* (Surabaya: Khalista, 2014), 147.

maqām baqā', sedangkan dengan *jaḥāb*-nya dia memiliki kemampuan untuk menjadi magnet bagi hati manusia.¹⁵ Di tempat yang lain, Kyai Asrori menjelaskan dengan lebih jelas dan rinci. Menurutnya, seorang mursyid harus memenuhi sembilan syarat, yaitu:

1) Beraqidah *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah*

Mursyid harus mengetahui dan meyakini aqidah-aqidah *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah*. Ia harus mengetahui sifat-sifat Allah dan rukun-rukun iman lainnya, baik secara global maupun terperinci. Selain penting untuk dirinya, hal ini juga penting dalam pengajaran dan penjagaan aqidah murid supaya tidak menyeleweng.

2) *Ma'rifat billāh*

Mursyid harus sudah *ma'rifat billāh*. Ia mampu menyaksikan dan memahami berbagai penampakan sifat-sifat Allah (*tajalliyāt* dan *musyāhadah*). Dengan begitu, ia memiliki iman yang kokoh yang akhirnya mampu mengejawantahkan iman dengan kesungguhan dan dalam perbuatan.

3) Mengetahui *farḍu-farḍu 'ain*

Mursyid harus mengetahui ajaran-ajaran prinsip syari'at dan hukum-hukumnya, misalnya: bersuci, salat, puasa, zakat,

¹⁵ Kyai Asrori membagi manusia dalam konteks spiritual dan ketarekatan menjadi empat, yaitu: *sālik* saja, *majzūb* saja, *sālik* kemudian diikuti *majzūb*, dan *majzūb* kemudian diikuti suluk. Dari keempat pembagian ini, menurut Kyai Asrori yang memenuhi syarat menjadi mursyid adalah kategori yang ketiga dan keempat, meskipun yang ketiga lebih utama. al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābiḥati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah*, Jilid III, 204–7.

dan lain sebagainya. Meskipun demikian, ilmu-ilmu syari'at yang wajib baginya adalah hanya yang dibutuhkan oleh dirinya dan murid-muridnya dalam menuju kepada Allah. Itu pun hanya yang dibutuhkan ketika itu, atau dalam bahasa Syekh Zarnuji disebut dengan *'ilm al-ḥaḥāl*, yaitu ilmu yang dibutuhkan sesuai posisi dan situasinya ketika itu. Sebagai contoh adalah jika seseorang hendak berdagang, maka ketika itu hukum wajib mengetahui ilmu dan hukum dagang menurut syari'at muncul baginya.

4) Mengetahui hal-ihwal hati dan jiwa

Mursyid harus mengetahui dan mengerti persoalan-persoalan hati dan jiwa. Baik itu yang berkaitan dengan adab-adab, tingkatan-tingkatan, penyakit-penyakit, godaan-godaan, dan cara-cara untuk mengobati, membersihkan, serta menyempurnakannya.

5) Mendapatkan izin dan restu guru mursyidnya

Mursyid harus mendapatkan izin dan restu dari guru yang ber-*sanad* sampai Rasulullah. Izin dan restu tersebut baik berkenaan dengan keguruan, ke-*tarbiyah*-an, maupun kemursyidan ke hadirat Allah. Hal ini pun harus didapatkan secara langsung berhadapan atau dengan tulisan yang jelas, tidak cukup hanya dengan dasar mimpi.

6) Memiliki hikmah yang mantab

Kyai Asrori tidak memberikan penjelasan terkait syarat ini. Nampaknya, syarat ini dijelaskan dan diperinci lagi dalam tiga syarat berikutnya, yakni syarat ke 7, 8, dan 9.

7) Memiliki mata hati yang sempurna

Mursyid harus memiliki mata hati yang sempurna, sehingga ia mampu mengetahui hukum-hukum syari'at sesuai kadar yang dibutuhkan murid. Selain itu, dengan mata hatinya ia mampu mengetahui *ahwāl* murid dan ahli dalam cara mengajak orang menuju ke hadirat Allah.

8) Memiliki kepekaan dan kewaspadaan tinggi

Mursyid harus memiliki kepekaan dan kewaspadaan yang tinggi terhadap kebutuhan murid. Baik itu berkaitan dengan hal yang melapangkan dan membahagiakan murid, kemaslahatan perilaku lahir dan batin murid, membukakan hati murid, maupun hal yang menjadikan murid cinta, rindu, dan ridla kepada Allah. Selain itu, mursyid mampu mengantarkan murid ke hadirat Allah.

9) Memiliki sikap santun dan lemah lembut

Mursyid harus memiliki sikap yang baik, santun, dan lemah lembut, sehingga dengan sikap-sikap ini mursyid akan bersikap baik dan sayang kepada pendaki tasawuf pemula. Dengan demikian, pendaki tasawuf pemula akan mendapatkan manfaat dari padanya.¹⁶

¹⁶ Perlu dijelaskan bahwa jumlah sembilan syarat ini adalah hasil kodifikasi bacaan penulis dari dua bab penjelasan Kyai Asrori di *al-Muntakhabāt* jilid III halaman 270-303. pada bab yang pertama, Kyai Asrori menyatakan bahwa mursyid harus memenuhi 5 syarat, dan di bab yang kedua menjelaskan keharusan sikap mursyid yang berjumlah 3 hal (poin 6-8). Kemudian, terkait poin yang ke-9, meskipun tidak dimasukkan menjadi poin oleh Kyai Asrori namun ia memberikan penjelasan yang luas di akhir bab dua.

Syarat-syarat mursyid lebih terperinci lagi diutarakan oleh salah satu pembesar Tarekat Naqsyabandiyah, yaitu Muḥammad Āmin al-Kurdī. Dalam kitabnya, *Tanwīr al-Qulūb*, Āmin al-Kurdī menyatakan bahwa syarat-syarat mursyid ada 24, yaitu:

- 1) Alim dalam ilmu fiqih dan aqidah.
- 2) Mengetahui kesempurnaan-kesempurnaan hati, adab-adabnya, penyakit-penyakitnya, dan cara mengobatinya.
- 3) Berbelas asih kepada semua muslim, terutama kepada muridnya.
- 4) Pandai menyimpan rahasia-rahasia murid.
- 5) Tidak menyalahgunakan amanah murid, serta tidak menggunakan dan menginginkan apa yang ada pada murid termasuk harta bendanya.
- 6) Tidak memerintah atau melarang murid terhadap sesuatu yang dirinya sendiri belum mampu melaksanakannya atau meninggalkannya.
- 7) Tidak banyak bergaul, apalagi bersenda-gurau, dengan murid.
- 8) Menjaga ucapannya dari pengaruh nafsu, terutama ucapan yang memberi bekas terhadap batin murid.
- 9) Harus ikhlas, lapang dada, dan tidak memerintah murid melebihi kesanggupan mereka atau yang kurang mereka gemari.

Atas dasar alasan inilah penulis menyimpulkan syarat mursyid menurut Kyi Rori ada sembilan, *wallāhu a 'lām bi al-ṣawāb*. al-Ishāqī, 270–303.

- 10) Ketika melihat muridnya menampakkan ketinggian hatinya karena kedekatannya dengan sang mursyid, maka sang mursyid segera memerintahkannya untuk ber-*khalwat*.
- 11) Menjaga kepercayaan dan kehormatannya di hadapan murid. Ketika nampak tanda-tanda penurunan, maka ia harus segera mengatasinya.
- 12) Memilih waktu yang tepat dalam memberikan petunjuk kepada murid.
- 13) Ketika murid menceritakan hal-hal seperti *mukāsyafah*, *musyāhadah*, atau mimpi-mimpi yang telah dialaminya, hendaknya mursyid tidak banyak membahasnya, namun memberikannya amalan yang lebih banyak guna menolak sesuatu yang tidak menyesatkan.
- 14) Melarang murid banyak berbicara kepada sesama murid kecuali yang amat penting, terlebih terkait keramat atau zikir-zikir istimewanya. Hal ini supaya murid jauh dari sifat *'ujūb* dan *takabbur*.
- 15) Mendirikan tempat *khalwat* untuk murid-muridnya, dan juga tempat *khalwat* untuk dirinya dan teman-temannya.
- 16) Menjaga diri supaya murid tidak melihat perilaku-perilaku kesehariannya, seperti tidur dan makan-minumnya.
- 17) Melarang murid banyak makan.
- 18) Melarang murid untuk supaya tidak berhubungan dengan mursyid dari tarekat lain.
- 19) Melarang murid sering berhubungan dengan para penguasa dan pembesar, kecuali ketika ada keperluan tertentu.

- 20) Dalam ceramah-ceramahnya, mursyid harus menggunakan cara dan kata-kata yang lemah-lembut serta menawan hati dan pikiran.
- 21) Ketika diundang orang, mursyid harus menerimanya dengan penuh rendah hati dan hormat.
- 22) Ketika duduk bersama murid-muridnya, mursyid harus duduk tenang, sabar, menutup mata namun tidak tidur, merendahkan suara, dan menjauhi semua hal-hal yang tidak sopan dan tercela lainnya.
- 23) Ketika murid mendatangnya, mursyid tidak boleh berwajah muram, dan mendoakannya ketika hendak pulang. Ketika ia mendatangi salah satu muridnya, ia harus dalam keadaan paling sempurna.
- 24) Harus mencari murid yang tidak ada dan mencari tahu penyebabnya. Ketika murid sakit ia menjenguknya, ketika membutuhkan bantuan ia membantunya, dan ketika memiliki masalah ia mendoakannya.¹⁷

Dari penjelasan-penjelasan di atas maka bisa dipahami bahwa syarat-syarat mursyid adalah: memiliki aqidah *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah* yang kuat; paham ilmu fiqih prinsip; paham persoalan hati/jiwa serta cara pengobatan dan penyempurnaannya; mendapatkan pengajaran dan ijazah kemursyidan dari mursyid yang memiliki sanad *muttasil*; memiliki kepekaan yang tajam terhadap hal-ihwal lahir dan batin murid; dan ber-*akhlāq al-karīmah*. Selain

¹⁷ Al-Kurdī, *Tanwīr Al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*, 584–86.

itu, ia harus bersikap lemah-lembut, santun, kasih-sayang dan bijaksana kepada murid; menjaga kewibawaan dan kehormatan di hadapan mereka; dan mengusahakan apapun yang berkaitan dengan keberhasilan suluk murid, misalnya: menyediakan tempat *khalwat*, menyuruhnya untuk mengurangi makan, tidak banyak bicara, dan seterusnya sebagaimana dirincikan oleh Syekh Aḥmād al-Kurdī di atas.

4. Pengangkatan Mursyid

Mursyid adalah pemimpin tertinggi dalam tarekat, baik berkenaan dengan kerohanian, pengajaran, maupun keorganisasian. Oleh sebab itu, ia harus memenuhi syarat-syarat yang tidak mudah sebagaimana dijelaskan sebelumnya. Kemudian, karena sebagai pemimpin, maka mursyid didapatkan melalui proses pengangkatan. Ia diangkat oleh yang lain, bukan oleh dirinya sendiri.

Dalam keyakinan tarekat, pengangkatan seseorang menjadi mursyid merupakan kehendak Allah.¹⁸ Pengangkatannya bukan atas dasar keinginan atau kesepakatan manusia sebagaimana yang terjadi dalam pemilihan presiden, bupati, atau pemimpin organisasi pada umumnya. Meskipun begitu, bukan berarti bahwa pengangkatan mursyid tidak melalui manusia. Pengangkatannya tetap saja melalui perantara manusia, namun didasarkan kepada petunjuk-petunjuk dari Allah, bukan didasarkan kepada nafsu belaka.

¹⁸ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

Mekanisme pengangkatan mursyid, menurut Syekh Sulaiman Zuhdi, salah satu mursyid besar Tarekat Naqsyabandiyyah Jabal Qubais, bisa melalui empat cara,¹⁹ yaitu:

- 1) Melalui perintah dari mursyid sebelumnya.
- 2) Melalui wasiat dari mursyid sebelumnya.

Cara yang pertama dan kedua ini adalah cara yang lazim terjadi dalam tarekat. Seorang murid diangkat mursyid oleh guru mursyidnya sendiri, atau seorang guru mursyid menunjuk muridnya untuk menjadi mursyid penerusnya.

Dalam kaitannya dengan pengangkatan mursyid melalui perintah langsung (secara berhadap-hadapan) atau wasiat (tulisan atau ucapan) ini, Kyai Asrori menyatakan bahwa seyogyanya hal ini dilakukan dengan cara ditetapkan dan dinyatakan di hadapan jamaah tarekatnya, atau di hadapan dua saksi yang jujur, adil dan dapat dipercaya meskipun bukan dari kelompok tarekatnya. Hal ini supaya dikemudian hari tidak terjadi persoalan dan pengakuan palsu yang akhirnya berimbas pada perpecahan. Disamping itu, dengan merujuk kisah Syekh Abū Madyān, menurut Kyai Asrori wasiat bisa dititipkan secara berantai. Misalnya, Syekh Abū Madyān sebelum meninggal berwasiat untuk mengangkat al-Faqīh al-Muqaddam Muḥammad bin ‘Alī Ba’alāwī sebagai mursyid penggantinya. Kemudian, wasiat itu diberikan kepada salah satu muridnya, Syekh ‘Abdurrahmān al-Maghrabī. Namun, sebelum wasiat itu

¹⁹ A. Fuad Said, *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyyah* (Jakarta: al-Husna Zikra, 1996), 99.

tersampaikan kepada yang tertuju, Syekh ‘Abdurrahmān meninggal dunia. Sebelum meninggal, Syekh ‘Abdurrahmān menitipkan wasiat itu kepada murid Syekh Abu Madyān yang lainnya, Syekh ‘Abdullāh al-Maghrabi, dan memerintahnya untuk memberikan wasiat itu kepada Syekh Muḥammad bin ‘Alī di Hadramaut.²⁰ Berdasarkan kisah ini, maka wasiat pengangkatan mursyid dari Syekh Abu Madyān kepada Syekh Muḥammad bin ‘Alī telah melalui dua rantai, yaitu: Syekh ‘Abdurrahmān dan Syekh ‘Abdullāh al-Maghrabi.

- 3) Melalui penunjukkan dari mursyid untuk memimpin tarekat di tempat lain

Cara pengangkatan mursyid yang ketiga ini ada dua kemungkinan, yaitu: *pertama*, seseorang diangkat mursyid oleh guru mursyidnya sendiri untuk bertindak sebagai mursyid mandiri di tempat atau wilayah lain. Hal ini lazimnya terjadi karena tempat mursyid baru tersebut jauh dari tempat mursyid yang mengijazahkan. Sebagai contoh dalam hal ini misalnya sebagaimana yang dilakukan oleh Syekh Ḥasbullāh yang berada di Mekah kepada KH. Khalil yang kemudian bertindak mursyid TQN di Rejoso Jombang.

Kedua, seseorang diangkat mursyid oleh mursyid lain dalam jalur tarekat yang sama. Sebagai contoh dalam kasus ini, misalnya, seperti yang terjadi kepada KH. Zamraji mursyid TQN Pare Kediri. Awalnya, KH. Zamraji merupakan murid KH.

²⁰ Al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rabiḥati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah*, Jilid III, 280–83.

Romly Tamim dan badal/khalifah KH. Musta'in Romly, namun ijazah kemursyidannya ia dapatkan dari mursyid TQN dari jalur lain, yaitu KH. Muslih Mranggen.²¹

4) Melalui kesepakatan bulat para khalifah dan murid

Cara pengangkatan mursyid yang keempat ini umumnya terjadi di pusat tarekat yang mursyid sebelumnya hingga wafat tidak menunjuk atau berwasiat untuk mursyid penggantinya. Lalu supaya pusat tarekat tersebut tidak mengalami kekosongan mursyid, para khalifah dan murid melakukan musyawarah untuk menentukan mursyid mereka. Dalam praktek yang ada, hal ini pun ada dua bentuk, yaitu: *pertama*, mursyid yang disepakati tersebut memang sudah mendapatkan ijazah kemursyidan dari mursyid mereka sebelumnya. Artinya mursyid sebelumnya sudah memberikan ijazah kemursyidan kepada beberapa muridnya atau yang sering disebut dengan khalifah kubrā, namun ia belum menunjuk mursyid penggantinya hingga ia wafat. Dalam hal ini, kiranya kasus KH. Usman al-Ishāqi bisa dijadikan contoh. Ia sudah mendapatkan ijazah *irsyād* dari KH. Romly Tamim, namun selama gurunya tersebut masih hidup KH. Usman tidak menyatakan diri sebagai mursyid, namun sebagai khalifahnyanya. Kemudian setelah KH. Romly wafat, beberapa khalifah KH. Romly lainnya, KH. Makki Kediri dan

²¹ Aly Mashar, "Genealogi dan Penyebaran Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jawa," *Al-A'raf* XIII, no. 2 (2016).

KH. Bahri Nganjuk, beserta para muridnya berbaiat kepada KH. Usman dan mengangkatnya sebagai mursyid mereka.²²

Kedua, mursyid yang ditunjuk oleh khalifah dan para murid belum mendapatkan ijazah kemursyidan, kemudian setelah disepakati sebagai mursyid, baru ia meminta ijazah *irsyād* dari mursyid tarekat yang sama dari jalur lain, atau dari khalifah kubrā tarekat mereka. Kasus pertama sebagaimana yang terjadi pada KH. Zamraji, sedangkan kasus kedua sebagaimana yang terjadi pada KH. Rifa'i Romly dan KH. Dimiyati Romly. Kedua mursyid TQN Rejoso ini, pengangkatan kemursyidan mereka dihasilkan dari hasil musyawarah khalifah, keluarga, serta para murid Rejoso, dan ketika itu keduanya belum mempunyai ijazah *irsyād*. Setelah penentuan, baru kemudian mereka meminta ijazah *irsyād* dari salah satu khalifah kubrā KH. Romly Tamim dan KH. Musta'in Romly, yaitu KH. Ma'shum Jakfar Porong.²³

Berdasarkan uraian di atas, maka bisa disimpulkan bahwa pengangkatan mursyid harus mendapatkan restu atau izin dari mursyid atau orang yang memiliki kewenangan memberikan ijazah *irsyād* (khalifah kubrā). Pemberi ijazah *irsyād* bisa dari mursyid sebelumnya, dari khalifah kubrā tarekatnya, atau dari mursyid

²² Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 181.

²³ Machmudi, "Kepemimpinan Mursyid dalam Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur," 94–99; Ahmad Hasan Afandi, *Kontroversi Politik Kyai Tarekat: Studi Pergeseran Orientasi Politik Kyai Tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2020), 164.

tarekat yang sama dari jalur lain. Dalam bahasa mudahnya, seseorang bisa menjadi mursyid ketika ia diangkat mursyid oleh seorang mursyid, atau juga hanya mursyid yang bisa mengangkat seorang mursyid. Adapun terkait alur pengangkatannya ada dua, yaitu: dari atas ke bawah (mursyid menunjuk murid) dan dari bawah ke atas (kesepakatan musyawarah murid kemudian meminta ijazah *irsyād* dari mursyid atau memilih salah satu dari mereka yang telah mendapatkan ijazah *irsyād* untuk menjadi mursyid).

B. Kemursyidan TQN Al-'Usmāniyyah

TQN al-'Usmāniyyah, sebagaimana disinggung sebelumnya, bisa dikatakan sebagai cabang atau perkembangan dari TQN Rejoso Jombang. Hal ini dilihat dari posisi pendirinya, KH. Usman, yang mendapatkan ijazah *irsyād* dan menjadi khalifah dari KH. Romly Tamim. Adapaun terkait kapan tepatnya TQN al-Umāniyah berdiri sebagai pusat penyebaran TQN secara mandiri belum bisa dipastikan, kemungkinan besar adalah setelah KH. Romly wafat, yaitu sekitar tahun 1958. Sejak awal berdirinya hingga sekarang (tahun 2022), TQN al-Umāniyah hanya memiliki dua orang mursyid, yaitu: KH. Usman dan Kyai Asrori. Supaya mengenal lebih dalam siapa dan bagaimana latar belakang mereka, maka di awal pembahasan sub-bab ini akan dibahas terlebih dahulu biografi mereka, kemudian dilanjutkan pembahasan tentang kemursyidan TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori. Hal yang terakhir ini dilakukan supaya bisa diketahui dengan jelas bagaimana keadaan kemursyidan TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori dan juga hal-ihwal yang berkaitan dengannya.

1. Biografi Mursyid TQN Al-'Uṣmāniyyah

a. KH. Usman

Nama lengkap KH. Usman adalah KH. Muhammad Usman al-Iṣḥāqī. Ia dilahirkan di Jatipurwo Surabaya pada tahun 1334 H/ 1915 M. Ia adalah putra kedua dari pasangan suami istri Kyai Nadi dan Nyai Surati. Ayah KH. Usman merupakan keturunan dari Sunan Gunung Jati (Raden Abdul Qādir), sedangkan ibunya keturunan dari Sunan Giri (Raden Paku). Kemudian, Sunan Gunung Jati dan Sunan Giri tidak lain adalah putra Maulānā Iṣḥāq dari ibu berbeda. Dengan demikian, baik dari jalur ayah maupun ibu, KH. Usman merupakan keturunan Maulānā Iṣḥāq.²⁴ Atas dasar inilah KH. Usman dan para keturunannya menyematkan kata al-Iṣḥāqī di belakang nama mereka.

Maulānā Iṣḥāq adalah keturunan Rasulullah Saw dari jalur Ḥusain. Silsilahnya adalah Maulānā Iṣḥāq bīn Maulānā Muḥammad Jumādāl Kubrō bīn Sayyid Zainul Ḥusain bīn Sayyid Zainul Kubrō bīn Sayyid Zainul 'Alim bīn Sayyid Zainul 'Abidīn bīn Sayyid Ḥusain bīn Fāṭimah binti Rasulullah Saw.²⁵ Dengan melihat silsilah ini, maka KH. Usman juga memiliki jalur keturunan dari Rasulullah Saw. Menurut Rosyid, KH. Usman merupakan keturunan ke-37 dari Rasulullah Saw.²⁶

²⁴ Bisyrī Muṣṭafā, *Tārīkh al-Auliya'*: *Tārīkh Wālī Sangā* (Kudus: Menara Kudus, 1372), 8–9.

²⁵ Muṣṭafā, 6.

²⁶ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Iṣḥāqī," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, no. 1 (2014): 31.

KH. Usman menikah dengan Nyai Hj. Qomariyah binti KH. Munaji.²⁷ Dari pernikahannya tersebut, KH. Usman dikaruniai lima putra dan empat putri, yaitu: Nyai Hj. Afifah, KH. Fathul Arifin, KH. Minanur Rochman, KH. Achmad Qomarul Anam, Kyai Asrori, Nyai Hj. Lutfiyah, KH. Anshorullah, Nyai Hj. Zakiyah (ibu dari KH. Reza Ahmad Zahid Lirboyo), dan Nyai Hj. Zuhairiyah.²⁸

Riwayat pendidikan KH. Usman dimulai dari bimbingan kakeknya dari ibu, KH. Abdullah. Setelah dikhitan, usia 7 tahun, ia melanjutkan ngaji al-Quran kepada Kyai Adro'i di Nyamplungan dan belajar ilmu-ilmu agama di Madrasah Tashwirul Afkar di Gubbah. Tidak tahu kapan tepatnya, kemudian KH. Usman melanjutkan studinya di Pondok Pesantren Siwalan Panji asuhan Kyai Khozin. Setelah beberapa waktu, ia pindah ke Pondok Pesantren Jambu Madura asuhan Kyai Munir. Karena sakit keras, ia pulang ke rumah Jatipurwo. Setelah sembuh, ia melanjutkan studinya ke Pondok Pesantren Tebuireng Jombang asuhan Hadratus Syekh KH. Hasyim Asy'ari. Kemudian, diakhir petualangan ilmiahnya, KH. Usman memantapkan hati untuk mendalami ilmu tarekat di Pondok Pesantren Peterongan Jombang asuhan KH. Romly Tamim.²⁹

²⁷ Rosidi, 31.

²⁸ Muhammad Zakki, "KH. Muhammad Utsman Al-Ishaqi: Pelopor Kegiatan Manaqiban," *Hikam.Id*, November 10, 2021.

²⁹ Ahmad Ja'farul Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan* (Yogyakarta: Global Press, 2021), 147.

KH. Usman adalah salah satu santri kesayangan KH. Romly. Oleh karena itu, ketika terjadi Perang Dunia II pada tahun 1942, KH. Usman beserta keluarganya pindah dan menetap di Pondok Pesantren Peterongan. Pada masa –masa inilah ia diberi ijazah *irsyād* oleh KH. Romly. Setelah mendapatkan ijazah *irsyād*, atas perintah KH. Romly, ia menyusun kitab silsilah TQN dalam waktu satu minggu. Kitab tersebut diberi nama *Samrātu al-Fikriyah*.

Setelah beberapa waktu menetap di Pondok Pesantren gurunya, KH. Usman dan keluarganya pindah di sebuah desa yang tidak jauh dari situ, tepatnya di Desa Nglungguh. Di tempat barunya ini, ia disuruh oleh KH. Romly untuk menjadi imam (Khuṣūṣiyyah, pen.) di sana. Namun, karena banyak murid KH. Romly yang berpindah kepadanya, ia disarankan untuk berpindah ke sebuah desa di Ngawi. Tidak tahu pasti apa nama desanya, menurut penjelasan yang ada desa itu terletak di lereng Gunung Lawu. KH. Usman kemudian pindah ke desa yang disarankan gurunya tersebut dan menjadi tokoh di sana. Menjelang meletusnya peristiwa Madiun berdarah tahun 1948, mengikuti saran gurunya dan atas hasil *istikhārah*-nya, ia pulang ke Jatipurwo Surabaya.³⁰

Di Jatipurwo Surabaya, KH. Usman mendirikan Pondok Pesantren Darul Ubudiyah (Raudlatul Muta'allimin). Selain

³⁰ Laduni, "Biografi Hadhratus Syekh KH. M. Utsman Bin Nadi Al-Ishaqi," *Umma* (blog), accessed February 5, 2022, <https://umma.id/article/share/id/1002/600421>.

mengajarkan ilmu-ilmu agama, di pondok pesantren tersebut ia juga mengajarkan serta bertindak sebagai mursyid TQN. Pada tanggal 8 Januari 1984, setelah beberapa waktu menderita sakit, KH. Usman meninggal dunia di Rumah Sakit Islam Surabaya. ia dimakamkan di komplek Pondok Pesantren Raudlatul Muta'allimin. Sebelum meninggal, KH. Usman telah menyerahkan kepemimpinan Pondok Pesantren di Jatipurwo kepada salah satu putranya, KH. Minanur Rochman, dan kemursyidan TQN kepada putranya yang lain, Kyai Asrori.³¹

Perlu diketahui bahwa KH. Usman merupakan seorang ulama dan mursyid TQN yang disegani serta populer pada masanya. Ia sangat dekat dan dicintai oleh para ḥabaīb dan ulama. Ia orang yang mengusulkan diadakannya *manaqiban* dan *ḥaul* di TQN Rejoso. Selain kitab *Samrātul Fikriyah*, ia juga menyusun beberapa kitab lain, yang diantaranya adalah kitab *an-Nuqtah fī Tahqīqi al-Rābiṭah*.³²

b. Kyai Asrori

Nama lengkap Kyai Asrori adalah KH. Achmad Asrori bin Usman al-Nādī al-Iṣḥāqī. Ia lahir di Jatipurwo Surabaya dari ayah bernama KH. Usman al-Iṣḥāqī dan ibu Nyai. Hj. Siti Qomariyah. Menurut Musadad, Kyai Asrori lahir antara tahun

³¹ Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 150–51.

³² Muhammad Usmān ibn Nādī al-Iṣḥāqī, *An-Nuqtah fī Tahqīqi al-Rābiṭah* (Surabaya: al-Khidmah, 2010).

1954-1955,³³ sedangkan menurut Rosyid, Koord Dewan Penasehat TQN al-'Usmāniyyah, pada tahun 1951. Hal ini dirujukkan kepada Kartu Tanda Penduduk (KTP) Kyai Asrori. Meskipun dalam tahun sama-sama mencantumkan tahun 1951, namun dari beberapa KTP Kyai Asrori yang ada mencantumkan tanggal dan bulan lahir yang berbeda-beda. Setidaknya ada tiga versi, yaitu: 1 Juni 1951, 17 Agustus 1951, dan 20 November 1951. Entah alasannya apa, Rosyid lebih memilih yang tengah, yaitu: 17 Agustus 1951.³⁴

Sebagai putra dari KH. Usman, tentunya nasab Kyai Asrori menyambung kepadanya. Maksudnya, karena KH. Usman merupakan keturunan dari Maulānā Ishāq yang juga keturunan Rasulullah Saw, maka ia juga begitu. Jika KH. Usman merupakan keturunan Maulānā Ishāq yang ke-14 dan keturunan Rasulullah yang ke-37, maka ia merupakan keturunan Maulānā Ishāq yang ke-15 dan keturunan Rasulullah yang ke-38. Secara rincinya adalah: Kyai Asrori bin KH. Usman bin Nyai Surati binti Abdullah bin Mbah Deso bin Mbah Jarangan bin Ki Ageng Mas bin Ki Panembahan Bagus bin Ki Ageng Pangeran Sedeng Rana bin Panembahan Agung Sido Mergi bin Pangeran Kawis Guo bin Fadlullah Sido Sunan Prapen bin Ali Sumodiro bin Muhammad Ainul Yaqin Sunan Giri bin Maulānā Ishāq.

³³ Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 154.

³⁴ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī," 31; H. Abdur Rosyid, *Konsep Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī: Mursyid Tarekat al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandiyyah* (Yogyakarta: Bildung, 2019), 13.

Adapun silsilah Maulānā Ishāq sampai Rasulullah sebagaimana disebutkan dalam biografi KH. Usman di atas.³⁵

Pendidikan Kyai Asrori dimulai dari bimbingan ayah dan keluarganya di Pondok Pesantren Raudlatul Muta'allimin Surabaya. Ia juga sempat mengenyam pendidikan formal, namun hanya sampai kelas 3 Madrasah Ibtidaiyah.³⁶ Setelah itu waktunya ia habiskan untuk mengembara dari pesantren satu ke pesantren lainnya. Tidak hanya pesantren di Jawa Timur, namun juga beberapa pesantren di Jawa Tengah dan Jawa Barat. Pengembaraannya dimulai dari Pondok Pesantren Darul Ulum Jombang di bawah asuhan KH. Musta'in Romly. Ia masuk ke pondok pesantren guru dari ayahnya tersebut pada usia 13 tahun. Setelah berjalan beberapa tahun, kemudian ia pindah ke Pondok Pesantren Bendo Kediri asuhan KH. Hayyat dan lalu pindah ke Pondok Pesantren Tretek Kediri asuhan Kyai Juwaini. Di dua pondok ini, Kyai Asrori hanya tinggal sebentar. Masing-masing tidak lebih dari tiga tahun. Selama di pondok-pondok ini, ia sudah terkenal sebagai santri yang cerdas, istiqamah, *tuma'ninah*, bisa belajar secara otodidak, dan mendapatkan ilmu *ladūni* dari Allah. Jadi, meskipun hanya mondok sebentar-sebentar, ia telah menguasai banyak ilmu. Ia sangat gemar membaca al-Quran, ilmu tafsir, hadis, dan tasawuf. Oleh sebab itu, tidak heran jika ketika melanjutkan petualangannya ke

³⁵ Laduni, "Biografi Hadhratus Syekh KH. M. Utsman Bin Nadi Al-Ishaqi."

³⁶ Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 154.

Pondok Pesantren al-Munawwir Krapyak, ia langsung diminta oleh KH. Ali Ma'shum untuk mengajar kitab *ihyā' ulūm al-dīn* karya Imam al-Ghazālī. Setelah beberapa bulan di salah satu pondok tua di Yogyakarta ini, Kyai Asrori pindah ke Pondok Pesantren Lasem, dan kemudian ke Pondok Pesantren Buntet dibawah asuhan KH. Akyas, KH. Anas, dan KH. Abdullah Abbas. Di dua pondok terakhir ini, ia juga hanya tinggal beberapa bulan saja.³⁷

Sepulang dari pengembaraan studinya, Kyai Asrori tinggal di Jatipurwo. Meskipun sudah di rumah, ia tidak ikut membantu mengajar di pondok pesantren ayahnya. Ia lebih memilih berdakwah kepada anak-anak jalanan. Karena metode dakwahnya yang lembut, mengikuti kesukaan mereka (seperti bermain musik dan nongkrong), dan bersikap terbuka terhadap semua organisasi dan politik, lambat laun jamaah majelisnya semakin banyak. Kegiatannya adalah membaca manaqib Syekh 'Abdul Qādir al-jailānī, *maulid*, dan tanya-jawab persoalan agama. Majelis ini ia namakan dengan KACA (Karunia Cahaya Agung) atau *orong-orong*. Majelis inilah yang dikemudian hari menjadi al-Khidmah.³⁸

Pada tahun 1983, Kyai Asrori mendirikan mushala kecil di Tanah Kali Kedinding Lor Surabaya. Atas dukungan dari para santri, wali santri, dan juga masyarakat sekitar, dari mushala

³⁷ Rosyid, *Konsep Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī: Mursyid Tarekat al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandiyah*, 18–19.

³⁸ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī," 31–33.

menjadi masjid, dan dari hanya masjid kemudian bertambah dengan tempat pemondokan. Inilah cikal bakal dari Pondok Pesantren al-Salafi al-Fitrah, yang kini memiliki dan mampu menampung ribuan santri serta memiliki perguruan tinggi.³⁹

Kyai Asrori mendapatkan ijazah *irsyād* TQN dari KH. Usman pada tahun 1978, namun baru bertindak sebagai mursyid setelah ayahandanya tersebut wafat, yakni pada tahun 1984. Setahun Kemudian, pada tahun 1985, pusat TQN di Jatipurwo oleh Kyai Arori dipindah ke pesantrenya di Tanah Kali Kedinding Lor.

Pada tahun 1989, Kyai Asrori menikah dengan Nyai. Hj. Moethia Setjawati. Dari pernikahan ini ia dikarunia lima putra-putri, yaitu: Sierra en-Nadia, Saviera as-Salafia, Mohammad Ayn el-Yaqin, Mohammad Nur el-Yaqin, dan Sheila ash-Shabarina. Kemudian, tepatnya pada tanggal 18 Agustus 2009, setelah beberapa waktu mengalami sakit, Kyai Asrori meninggal dunia dalam usia 58 tahun. Ia dimakamkan di dekat masjid lama dalam lingkungan Pondok Pesantren al-Fitrah Kedinding Lor.⁴⁰

Perlu diketengahkan di sini bahwa Kyai Asrori, sejak masih menjadi santri, terkenal dengan kepribadiannya yang ramah, santun, lemah lembut, murah senyum, dan bisa memosisikan diri dalam setiap kondisi. Ia bisa menjadi teman, ayah, anak, bahkan lawan diskusi bagi siapapun. Ia memilih

³⁹ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī," 33.

⁴⁰ Wawancara dengan Kyai Rosyid pada 10 Juli 2021.

untuk netral dalam hal politik dan terbuka untuk semua organisasi dan kalangan. Oleh sebab itu, ia banyak dicintai oleh semua kalangan, baik sipil maupun pegawai pemerintahan, baik orang NU maupun yang lainnya, baik orang pedesaan maupun perkotaan, dan dari mereka yang memiliki naju politik yang berbeda-beda.

Selain hal di atas, Kyai Asrori juga tergolong mursyid tarekat yang produktif dalam karya. Diantara karya-karyanya adalah:

1) *Al-Muntakhabāt fī Rabiṭāt al-Qalbiyah wa Ṣilāt al-Ruḥiyah.*

Kitab ini merupakan maha karya Kyai Asrori yang disusun dari tahun 2006-2009. Kitab ini ditulis dalam Bahasa Arab, dan awalnya diterbitkan dalam dua jilid, namun karena ada penambahan-penambahan, kemudian diterbitkan dalam lima jilid beserta terjemahan Bahasa Indonesianya.

Secara garis besar, kitab ini berisi tentang ilmu tasawuf dan tarekat, lebih rincinya adalah sebagai berikut:

Jilid pertama berisi penjelasan tentang Nūr Muḥammad, rasulullah sebagai teladan terbaik, rasulullah sebagai perantara ruhani, persoalan hakikat manusia, akal, dan persoalan ilmu. Dalam jilid ini terdiri dari dua puluh dua bab pembahasan.

Jilid kedua berisi penjelasan tentang persoalan yakin dan penerapannya; klasifikasi ilmu dan ahlinya; persoalan hadis daif; persoalan ilmu taswuf dan argumentasi dalam

menangkal orang yang mengingkarinya. Jilid ini terdiri dari tujuh belas bab pembahasan.

Jilid ketiga berisi penjelasan tentang tasawuf, para ahlinya, dan bukti bahwa tasawuf berlandaskan al-Quran dan Hadis; persoalan kewalian; serta persoalan mursyid dan pentingnya mursyid bagi salik. Jilid ini terdiri dari sembilan belas bab pembahasan.

Jilid keempat berisi penjelasan tentang tarekat mulai dari adab, macam-macam, dan tokoh-tokohnya; persoalan khirqah; posisi badal dan mursyid; serta persoalan arwah. Jilid ini terdiri dari tiga puluh lima bab pembahasan.

Jilid kelima berisi penjelasan tentang sifat-sifat Allah, malaikat, binatang dan setan; tuntunan dan bimbingan; persoalan karomah dan bantahan bagi orang yang mengingkarinya; serta penjelasan tentang pembagian zikir dan beberapa *ahwāl* seperti *ma'rifat*, *tajalliyāt*, *waḥdāt al-wujūd*, *al-ḥulūl*, dan *al-fanā'*. Jilid ini terdiri dari dua puluh bab pembahasan.

2) *Al-Nuqtat wa al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥat wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātīmāt al-Ḥasanāt*.

Kitab ini diterbitkan pada tahun 2007 di Surabaya. Kitab merupakan gabungan dari dua kitab, yaitu kitab *al-Nuqtat* karya KH. Usman al-Iṣḥāqī dan kitab *al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥat* karya Kyai Asrori yang merupakan penjelasan dari kitab *al-Nuqtat*. Kitab gabungan ini berisi tentang tiga ajaran

besar tarekat, yaitu: *muraqabah*, *wuquf al-qalbi*, dan *rabi'ah* beserta bantahannya bagi orang yang mengingkarinya.

3) *Al-Muntakhabāt fī mā Huwa al-Manāqib*.

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2007 di Surabaya. Kitab ini terdiri dari 113 halaman dan terbagi menjadi lima bab. Sebagaimana pembagian babnya, kitab ini menjelaskan lima persoalan, yaitu: persoalan manaqib; sifat Rasulullah dan para wali; tipu daya dan tujuan mencari ilmu; bantahan terhadap tuduhan bidah bagi mereka yang berzikir di hari tertentu; serta persoalan *ahlu sunnah wa al-jamā'ah*.

4) *Baṣā'ir al-Ikhwān fī Tabrīd al-Muridīn 'an Ḥararāt al-Fitan wa Ināqāzim an Ṣabakāt al-Ḥirmān*.

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1979 di Surabaya. ia merupakan kitab pertama Kyai Asrori yang menjelaskan tentang tuntunan tarekat. Kitab ini menjelaskan secara detail terkait adab murid kepada mursyid dan larangan-larangan murid dalam tarekat.

5) *Al-Risālah Al-Ṣafīyah fī Tarjamah al-Tamrah al-Rauzah Al-Ṣaḥīyah bi al-Lughah al-Maduriyah*.

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1976 di Surabaya. Kitab ini berisi tentang persoalan fiqih dan ditulis dalam bahasa Madura dengan aksara pegon.

6) *Lailatul Qodar*.

Kitab ini pertama diterbitkan oleh penerbit al-Wafa Publishing pasca Kyai Asrori, tepatnya pada tahun 2012.

Kitab ini ditulis dalam Bahasa Indonesia dan berisi tentang keutamaan malam lailatul qadar.

- 7) *Pedoman Kepemimpinan dan Pengurus dalam Kegiatan dan Amaliyah Ath-Thoriqoh dan Al-Khidmah.*

Kitab ini diterbitkan oleh al-Khidmah pada tahun 2010. Kitab ini ditulis dalam Bahasa Indonesia. Kitab ini berisi tentang tuntunan dan pedoman keorganisasian baik bagi Pengurus at-Ṭarīqah maupun al-Khidmah dalam menjalankan tugas serta penyelenggaraan kegiatan-kegiatan TQN al-‘Usmāniyyah.

- 8) *Mir’āh al-Jinān fī al-Istighatah wa al-Aḍkar wa al-Da’wāt ‘inda Khatmi al-Qur’ān ma’a Du’ā Birri al-Walidain wa bi ḥaqqi Ummī al-Qur’ān.*

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2007 di Surabaya. Kitab ini berisi tentang doa khatmil qur’an dan birrul walidain.

- 9) *Al-Faḥḥat al-Nūriyah.*

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2006 di Surabaya. Kitab ini terdiri dari tiga jilid. Jilid pertama berisi tentang aurad yang dibaca setelah salat wajib lima waktu, jilid kedua berisi tentang tuntunan salat-salat sunnah di malam hari, dan jilid ketiga berisi tentang tuntutan salat-salat sunnah di siang hari.

- 10) *Al-Nafaḥat fī Mā Yata’allaq bi al-Tarāwih wa al-Witr wa al-Tasbīḥ wa al-Ḥajah.*

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2006 di Surabaya. Kitab ini berisi amalan-amalan yang wajib dikerjakan oleh para murid TQN al-‘Uṣmāniyyah pada tiap malam di Bulan Ramadhan.

11) *Bahjah al-Wiṣaḥ fī Dzīkr al-Nubdat min Maulīd Khairi al-Bariyah SAW.*

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2009 di Surabaya. Kitab ini berisi tentang *maulid* dan *sirah* Nabi Muhammad SAW. Kitab ini merupakan salah satu panduan utama dalam majelis-majelis zikir al-Khidmah.

12) *Al-Waqi’ah al-Faḍīlah wa Yāsīn al-Faḍīlah.*

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 2007 di Surabaya. Kitab ini berisi Surat al-Wāqī’ah dan Surat Yāsīn beserta doa-doanya yang merupakan salah satu diantara amalan yang dianjurkan untuk diamalkan pada tiap hari oleh para murid TQN al-‘Uṣmāniyyah.

13) *Al-Anwār al-Khuṣūṣiyyah al-Khatmiyyah.*

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1999 di Surabaya. Kitab ini berisi pentingnya Majelis Khuṣūṣiyyah, untaian bacaan yang dibaca dalam Majelis Khuṣūṣiyyah, dan diakhiri dengan beberapa qasidah yang diantaranya adalah Qasīdah al-Romliyyah.

14) *Al – Ṣalawāt al-Ḥusainiyah.*

Kitab ini diterbitkan sekitar tahun 1990-an di Surabaya. Kitab ini berisi tentang selawat-selawat Nabi dan potongan ayat-ayat al-Quran.

15) *Al-Iklīl al-Istighāṣah wa al-Aẓkār wa al-Da'awāt fī al-Tahlīl*.

Kitab ini pertama kali diterbitkan pada tahun 1989 di Surabaya. Kitab ini berisi tentang runtutan bacaan istighasah, tahlil dan doa-doa. Kitab ini juga merupakan salah satu pedoman utama dalam majelis-majelis al-Khidmah.

16) *Al-Faid al-Rahmānī liman Yadillu Taḥtā al-Saqf al-Uṣmain fī al-Manāqib asy-Syekh 'Abdul Qādir al-Jīlān*.⁴¹

Kitab ini berisi tentang manaqib Syekh 'Abd al-Qādir al-Jailānī dan juga semua yang ada dalam kitab *al-Iklīl*. Dengan demikian, kitab ini lebih lengkap dibandingkan dengan kitab *al-Iklīl*.

2. Kemursyidan Pasca Kyai Asrori

TQN al-'Uṣmāniyyah, sejak kewafatan Kyai Asrori pada tahun 2009 hingga sekarang, tidak memiliki mursyid atau dalam istilah tarekat disebut dengan masa *fatrah*, masa kekosongan mursyid. Hal ini disebabkan oleh keputusan Kyai Asrori yang sama sekali tidak mengangkat khalifah dan juga tidak menetapkan mursyid pengganti setelahnya. Semasa hidupnya, Kyai Asrori hanya mengangkat Imām al-Khuṣūṣi. Sebuah jabatan wakil mursyid yang hanya memiliki wewenang untuk memberi bimbingan ilmu-ilmu syari'at (fiqih, aqidah, dan akhlak) kepada para murid dan memimpin Majelis Khuṣūṣiyyah. Mereka tidak memiliki wewenang

⁴¹ Rosyid, *Konsep Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī: Mursyid Tarekat al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandiyah*, 25–31.

untuk mengangkat murid baru, mengangkat wakil, atau meningkatkan level zikir murid.

Berbicara terkait pelimpahan kemursyidan, Kyai Asrori menegaskan bahwa hal itu tidak seperti dalam kerajaan yang pelimpahannya dilakukan secara turun-temurun. Hal ini sebagaimana pernyataannya berikut:

Toriqoh niku..., mboten kados kerajaan, mboten...mboten. Wes sak pantase wong pancen abawe mbiyen mursyid toriqoh, mesti anake, nggaaakk...! dikiro warisan maawon. Niki kudu dipahami niki.⁴²

(Tarekat itu..., bukan seperti kerajaan, tidak...tidak. Sudah wajarlah memang ayahnya dulu mursyid tarekat, mesti anaknya [yang jadi mursyid selanjutnya, pen], tidadaak!, dikira wasiran saja. Ini harus dipahami ini.)

Dalam kesempatan yang sama, Kyai Asrori juga menyatakan bahwa kemursyidan belum pasti dilimpahkan kepada para murid senior sang mursyid. Bisa jadi, kemursyidan tersebut dilimpahkan kepada orang lain yang bukan murid, atau murid yang baru dibaiat. Terkait hal ini, Kyai Asrori bercerita sebagaimana berikut:

Sing nopo niku, murid-murid engkang senior matur, “kyai..!”. “nopo?”. “jenengan sampun bade mantuk dateng ngersanipun Allah, monggo sampean pilih niki, sinten engkang dados wakilipun jenengan niki, demi nerasakan lelampahipun jenengan ingdalem toreqoh, sinten engkang bade jenengan lenggahaken”. La mumpuni kyai senior. Dijawab kaleh kyaine, “celukno Muhammad”. “Muhammad sinten kyai”. “iku lo..sing gak tuman ngaji iku lo. Sing gawene ngeduse jaranku tok wae iku”. Ditimbali, “ Mad”. “Dalem kyai”.

⁴² Zaki Channel, *Thoriqoh II Kh. Ahmad Asrori al Ishaqi* (Youtube), accessed January 10, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=Otw81P5Mnck>.

“wudu Mad, adus tobat Mad, terus timpuh ngiwo Mad”. “nggih”. Dibengat. “wes Mad, aku arep balik nang Gusti Allah, terusno yo Mad”. Teruse sing senior, “wong Muhammad sik kepet kok dadi, wong Muahmmad sik ngono kok diangkat”. “ingkar kon”. “ yo Nggih Kyai, tiyange mboten purun ngaji”. Dicekel dodohe, “ngomongo Mad, neng haqiqote toriqoh Mad”. Mari...⁴³

(yang apa itu, murid-murid yang senior berbicara, “ kyai!”. “apa?”. “anda kan sudah akan kembali ke hadirat Allah, silahkan anda pilih ini, siapa yang menjadi wakil anda ini, demi meneruskan perjalanan anda dalam tarekat, siapa yang akan anda dudukkan”. La...kyai senior ya berani [bilang, pen]. Dijawab oleh kyainya, “panggilkan Muhammad”. “Muhammad siapa kyai?”. “ itu lo...yang tidak pernah mengaji itu lo. Yang pekerjaannya memandikan kuda saya saja itu”. Dipanggil, “Mad”. “iya kyai”. “wudu Mad, mandi tobat Mad, terus duduk kebalikan tawaruk salat Mad”. “iya”. Lantas dibaiat, “sudah Mad, saya akan kembali kepada Allah, lanjutkan ya Mad”. Lalu yang senior bilang, “la Muhammad masih *kepet* [bodoh, pen] kok jadi, la Muhammad seperti itu kok diangkat [mursyid, pen]”. “kamu ingkar?”. “ ya iya kyai, la orangnya tidak mau ngaji”. Lalu dipegang dadanya [oleh kyai, pen], “bilanglah Mad, tentang hakikat tarekat Mad”. Sudah [bisa menjelaskannya, pen]).

Dalam cerita di atas, sekali lagi Kyai Asrori ingin menyatakan bahwa penerus kemursyidan belum pasti putra atau murid senior dari sang mursyid, namun bisa jadi orang lain atau murid yang baru berbaiat. Selain itu, pelimpahan kemursyidan bukan didasarkan kepada keinginan seseorang atau beberapa orang, namun didasarkan kepada petunjuk dari Allah atau isyarat ruhaniah dari para guru silsilah tarekat.

⁴³ Channel, *Thoriqoh II Kh. Ahmad Asrori al Ishaqi*.

Adapun terkait persoalan mursyid penerus di TQN al-'Usmāniyyah, pada pengajian Ahad kedua yang diselenggarakan pada tanggal 5 Juli 2009, Kyai Asrori menyatakan bahwa belum ada orang yang bisa menggantikan kemursyidan setelahnya.⁴⁴ Pada ceramahnya yang lain, ia sudah berdoa bersungguh-sungguh kepada Allah, meminta secara ruhaniah kepada Nabi Khidir, kepada ayahandanya, dan juga kepada para guru, namun belum ada jawaban atau isyarah terkait siapa pengganti kemursyidannya.⁴⁵

Karena saya sampai sempat *menodong* [meminta dengan memaksa, pen.] kepada orang tua saya sendiri hadra'us syekh dan juga kepada guru guru. Apa yang saya *todong*-kan,... tolong atasi semua ini, bereskan siapa yang akan meneruskan kelak ketika saya mau meninggal menghadap kepada Allah. Saya orang bodoh, saya orang lemah, saya orang hina wahai guru tolong tunjuk. Saya tidak akan mau memililih. Berat..., buat saya itu berat. Jangan hal yang sepele-sepele yang harus dilaporkan ke saya. Sampai sekarang pun saya tidak ada jawaban...

Hal ini senada dengan yang diutarakan oleh KH. Najib. Ia menyatakan bahwa suatu ketika Kyai Asrori pernah diminta oleh salah satu adiknya, Bu Nyai Zakiyah Imam Yahya Mahrus, untuk segera memilih pengganti. Menanggapi permintaan itu, Kyai Asrori menjawab bahwa setelah ia belum mendapatkan petunjuk, meskipun sudah seringkali melakukan istikhārah. Ketika dipaksakan, lanjut

⁴⁴ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishaqī, RA" (al-Khidmah, September 5, 2009).

⁴⁵ Guyubrukun TV, *Beginilah Isi Hati Ulama Besarnya Kasih Sayang Syeikh Ahmad Asrori Menangis Memikirkan Umat* (Youtube), accessed January 10, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=JV2PWII2eHE>.

Kyai Asrori, nanti ditakutkan malah menjadi mursyid imitasi. Mursyid yang tidak benar-benar menjadi mursyid, atau mursyid yang tidak memenuhi karakteristik mursyid. Ia tidak mau gegabah dalam menentukan hal penting ini.⁴⁶

Kyai Asrori, masih berdasarkan video yang konon ceramah terakhirnya tersebut, menunjukkan keinginan yang sangat kuat terkait keberadaan mursyid pengganti setelahnya. Seorang mursyid yang bisa melanjutkan perjuangan tarekatnya. Saking kuatnya keinginan ini, dalam ceramah tersebut Kyai Asrori meminta kepada para muridnya untuk mendoakan supaya ia diberi kesehatan dan umur panjang hingga ditemukannya mursyid pengganti yang tepat, yang lebih baik dan lebih sempurna dibandingkan dengan dirinya.⁴⁷ Pernyataan Kyai Asrori ini menunjukkan bahwa ia telah memberikan isyarat tentang kemungkinan adanya mursyid TQN al-'Usmāniyyah di kemudian hari. Selain itu, harapan Kyai Asrori tentang munculnya mursyid yang lebih baik dan sempurna dibandingkan dengan dirinya tersebut mengarahkan murid pada suatu kesadaran terkait mursyid TQN al-'Usmāniyyah ke depan harus sesuai dengan kriteria mursyid yang telah ia tetapkan. Sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya bahwa Kyai Asrori telah menetapkan 9 syarat dan kriteria mursyid.

Di akhir ceramah dalam video tersebut, Kyai Asrori juga memohon dengan sangat kepada Allah bahwa seandainya saja belum

⁴⁶ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁴⁷ TV, *Beginilah Isi Hati Ulama Besarnya Kasih Sayang Syaikh Ahmad Asrori Menangis Memikirkan Umat.*

muncul mursyid pengganti setelah kewafatannya, Allah tetap menerima, melindungi dan menuntun para muridnya.

...Di dalam berthariqoh ini, semoga ada yang meneruskannya *Yā Allāh, Yā Allāh, Yā Allāh*. Kalau belum ada yang meneruskan *Yā Allāh*, belum Engkau tunjuk, dan belum diberi isyarat secara jelas oleh para guru-guru, lebih-lebih oleh kanjeng syekh, oleh hadrat syekh... sebagai hamba-Mu *Yā Allāh*, sebagai hamba-Mu, sebagai hamba-Mu yang fakir, yang *muznib*, yang *zalil*, yang begitu hina *Yā Allāh*, terima permohonan saya *Yā Allāh*, terima, terima *Yā Allāh*. Sesudah saya kelak meninggal *Yā Allāh*. Engkau panggil *Yā Allāh*, jangan Engkau biarkan anak-anak murid kita semua ini *Yā Allāh*, ikhwān akhwāt, jamaah kita *Yā Allāh*. Tetap Engkau lihat *Yā Allāh*, tetap engkau dengar *Yā Allāh*, tetap Engkau terima *Yā Allāh*, tetap Engkau mulyakan *Yā Allāh*, Engkau tuntun, Engkau bimbing dengan hidayah dan taufik-Mu *Yā Allāh, Yā Allāh, Yā Allāh*...⁴⁸

Sebelum mengucapkan doa tersebut, Kyai Asrori juga mengutarakan sebuah mimpinya yang lain. Dalam mimpi tersebut ia mengutarakan harapan dan keresahannya terhadap nasib para muridnya setelah ia wafat. Dalam situasi seperti itu, kemudian secara tiba-tiba muncul *maqām mahabbah* pada dirinya. Dari bibirnya terucap kata-kata “saya menyintaimu dan menyintai orang-orang yang menyintaimu”. Ia juga mengutarakan bahwa Nabi Khidir, para aulia, dan *masyāyikh* yang hadir ketika itu mengamininya.

[diiringi tangisannya, pen] ...Dalam mimpi yang lain, saya minta jaminan anak murid saya dikemanakan besok di akhirat? dikemanakan? dan mau kemana?. Tak terasa di mulut

⁴⁸ TV, *Beginilah Isi Hati Ulama Besarnya Kasih Sayang Syekh Ahmad Asrori Menangis Memikirkan Umat*.

saya terkeluar suatu kata. Dalam beratnya mohon jaminan itu, saya hanya mengatakan demi Allah, sungguh demi Allah, sungguh demi Allah, saya katakan aku mencintaimu. Tidak terasa, tidak terencana, tiba tiba *maqām maḥabbah* yang saya keluarkan. *Anā yukhibbuka*. Demi Allah, demi Allah, demi Allah, saya mencintaimu. Maka dijawab oleh beliau dengan jawaban demi Allah, sungguh demi Allah, sungguh demi Allah aku mencintaimu dan aku akan mencintai siapa yang mencintaimu. Demi Allah, aku mencintaimu dan aku akan mencintai orang orang yang mencintaimu. *Maqām maḥabbah* yang saya minta. Nabi Khidir '*alaihi al-salām* dengan para *masyāyikh* dan aulia yang mengikutinya *radhiallāhu 'anhum* mendengar jawaban seperti itu, semuanya dipimpin *nabiyallāh* Khidir '*alaihi al-salām* dengan mengatakan *āmīn*.⁴⁹

Dua kutipan di atas, terlepas dari niat yang melatari Kyai Asrori, memberikan imbas yang luar biasa kepada para muridnya. Para muridnya merasa tenang dan aman setelah ditinggal olehnya. Mereka merasa telah mendapatkan jaminan perlindungan dan tuntunan dari Allah meskipun belum muncul mursyid pengganti. Hal ini tergambar dalam doa Kyai Asrori di atas dan berdasarkan keyakinan para murid bahwa doa seorang *waliyullāh* tentunya akan dikabulkan oleh Allah. Perasaan para murid tersebut semakin diperkuat dengan fenomena munculnya *maqām maḥabbah* sebagaimana dijelaskan di atas.

Kemunculan *maqām maḥabbah* pada diri Kyai Asrori di atas, selain menguatkan keyakinan para murid terhadap keterjagaannya, juga menjadi pintu masuk bagi bertambahnya murid baru di TQN al-'Usmāniyyah. Banyak murid baru yang berkeyakinan bahwa dengan

⁴⁹ TV, *Beginilah Isi Hati Ulama Besarnya Kasih Sayang Syeikh Ahmad Asrori Menangis Memikirkan Umat*.

menyintai Kyai Asrori, mengamalkan ajaran dan tuntunan-tuntunannya, mereka bisa termasuk orang-orang yang dicintai dan diakui murid olehnya, meskipun mereka belum pernah bertemu dengannya. Dalam keyakinan mereka, berdasarkan *maqām maḥabbah* di atas, orang-orang yang menyintai atau dicintai oleh Kyai Asrori maka akan dicintai oleh Allah Swt. Mereka yang dicintai oleh Allah Swt, maka mereka akan mendapatkan bimbingan dan penjagaan-Nya. Hal ini sebagaimana yang diyakini oleh salah satu *muhibbīn*, Suwanto.⁵⁰

3. Tanggapan Murid terhadap Masa *Fatrah*

Dalam pemahaman ulama tarekat, seseorang yang telah mengalami cobaan berupa penyakit hati, jiwa atau ruh, ia wajib mencari dan berguru kepada seorang mursyid sezamannya. Ketika telah memutuskan untuk berguru kepada seorang mursyid, maka ia wajib mengikuti apapun pengaturan mursyidnya, baik pengaturan itu berupa ajaran, adab, maupun perintah-perintahnya yang lain, kecuali yang bertentangan dengan Syari'at Islam. Penilaian yang disebut terakhir inipun harus dilakukan oleh murid dengan sangat hati-hati dan mengedepankan *ḥusn al-ẓān*. Hal ini karena bisa jadi apa yang nampak dalam penilaian murid tersebut adalah sebuah pelanggaran syari'at, namun pada hakikatnya adalah tidak. Hal ini bisa saja disebabkan oleh ketidaktahuan murid karena tingkat pengetahuan dan pemahamannya tidak seluas dan setinggi mursyidnya.

Para ulama tarekat juga sepakat bahwa seseorang yang telah menentukan mursyid sebagai mursyidnya, ia tidak diperbolehkan

⁵⁰ Wawancara Suwanto pada tanggal 15 Desember 2021.

untuk berpindah kepada mursyid lain, meskipun mursyid tersebut masih dalam satu tarekat yang sama. Hal ini kecuali jika ia diperintah oleh mursyidnya,⁵¹ atau mursyidnya tersebut tidak arif, tidak adil, dan lebih-lebih telah menyeleweng dari syari'at Islam. Meskipun demikian, murid harus meminta atau mendapatkan izin dari mursyid sebelumnya, dan mursyid yang baru harus lebih arif, adil, serta lebih alim dibandingkan dengan mursyid sebelumnya. Jika tidak demikian, maka mursyid pertama malah bisa menjadi penghalang murid untuk sampai ke hadirat Allah.⁵²

Persoalan di atas adalah ketika mursyid masih hidup, kemudian bagaimana ketika mursyid sudah wafat? Dalam persoalan ini, para ulama tarekat membagi hukumnya menjadi dua, yaitu: *pertama*, tidak boleh. Hal ini ketika pendidikan murid telah sempurna. Ia sudah mendapatkan pendidikan ajaran tarekatnya secara keseluruhan. *Kedua*, boleh bahkan harus. Hal ini ketika murid baru mendapatkan pendidikan dari sebagian ajaran tarekatnya. Ia berguru kepada mursyid lain untuk tujuan melanjutkan pendidikan tarekatnya tersebut. Namun, menurut Abu Muhammad al-Kattānī, ketika ia tidak menemukan mursyid pengganti yang lebih tinggi derajatnya dibandingkan mursyidnya yang wafat, misalnya tidak

⁵¹ Kasus ini sebagaimana yang dialami oleh Imam al-Sya'rānī. Ia diperintahkan oleh mursyidnya, Syekh Muhammad Syanāwī, untuk berbaiat lagi kepada Syekh Ali al-Mursyifī. Lihat al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābi'ati al-Qalbiyyah wa Šilati al-Ruḥiyyah*, Jilid III, 334.

⁵² Masyhuri and Asrori, *Al-Fuyūdāt al-Rabbāniyyah fī Muqarrarāt al-Mu'tamirāt wa al-Musyāwirāt li Jam'iyati Ahli al-Ṭarīqat al-Mu'tabarat al-Nahḍiyyah*, 167–71.

mampu mengasuh dalam menempuh suluk-nya, maka yang lebih utama bagi murid adalah tidak berkhidmah kepadanya.⁵³

Lantas bagaimana dengan para murid TQN al-'Uṣmāniyyah dalam menanggapi masa *fatrah* tarekatnya? Dalam hal ini, para murid TQN al-'Uṣmāniyyah menunjukkan kesetiaan mereka. Mereka tidak berbaiat kepada mursyid lain dan tetap menganggap Kyai Asrori sebagai mursyid mereka sampai nanti muncul mursyid baru di TQN al-'Uṣmāniyyah. Dalam masa penantian tersebut, mereka tetap istiqamah dalam mengamalkan ajaran-ajaran yang telah diajarkan dan diijazahkan oleh Kyai Asrori, serta tetap antusias mengikuti majelis-majelis yang diselenggarakan oleh Pengurus at-Tarīqah dan al-Khidmah.

Dalam pemahaman para murid TQN al-'Uṣmāniyyah, murid tidak diperbolehkan untuk berpindah kepada mursyid lain, dan termasuk persoalan yang tabu untuk diperbincangkan atau terbesit di benak murid. Mereka mendasarkan ketidakbolehan ini kepada tidak adanya *dawuh* dari Kyai Asrori yang menyatakan perintah atau izin untuk berpindah mursyid setelah kewafatannya. Hal ini sebagaimana diutarakan oleh salah satu murid TQN al-'Uṣmāniyyah Ngroto, Mukhlas. Ketika ditanya kenapa tidak mencari mursyid lain sepeninggal Kyai Asrori, dengan nada tinggi dan tegas, ia menyatakan “*gaiso, mboten angsal, kudu oleh izin, tanpa diizini mboten saged nopo-nopo*” (tidak bisa, tidak boleh, harus mendapatkan izin, tanpa diizinkan tidak bisa apa-apa).⁵⁴

⁵³ Masyhuri and Asrori, 169–70.

⁵⁴ Wawancara Mukhlas pada tanggal 25 November 2021.

Pemahaman dan keyakinan para murid di atas, selain tidak adanya *dawuh* langsung untuk berpindah mursyid, nampaknya juga diperkuat oleh *dawuh* Kyai Asrori pada tanggal 19 Juli 2009. *Dawuh* ini diabadikan dalam Naskah Buku Lima Pilar. Pada kesempatan itu, Kyai Asrori mensinyalir akan adanya seseorang yang akan mendeklarasikan diri sebagai mursyid. Menurut penjelasan Rosyid, dengan raut wajah tidak suka dan sedih, Kyai Asrori menyatakan jangan mengikutinya, dan para murid harus taat dan patuh kepada para pengurus.⁵⁵ Atas dasar ketaatan kepada mursyid dan dua hal inilah kiranya yang menjadikan para murid TQN al-'Usmāniyyah tetap istiqamah dan setia menunggu munculnya mursyid baru, meskipun sudah mengalami masa *fatrah* yang cukup lama, yaitu 14 tahun.

Murid TQN al-'Usmāniyyah, yang disebut dengan muriddīn-muriddāt, sepeninggal Kyai Asrori memang berkurang. Mereka berkurang bukan karena oleh pindah mursyid atau tarekat, tetapi dikarenakan meninggal dunia. Namun untuk murid TQN al-'Usmāniyyah yang disebut muḥibbīn dan mu'taqiddīn, jumlah mereka semakin banyak. Bahkan tidak sedikit dari mereka yang belum pernah ketemu secara angung dengan Kyai Asrori. Mereka ada yang mengenal Kyai Asrori melalui media Youtube, siaran Radio, dan ada pula yang dari masyarakat sekitar di mana mereka hidup. Ketika ditanya alasan, semua informan menyatakan bahwa

⁵⁵ Wawancara Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022 dan Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishāqī, RA."

mereka tertarik dengan pribadi Kyai Asrori atau kenikmatan spiritual yang mereka rasakan ketika mengikuti majelis-majelis TQN al-'Uṣmāniyyah.⁵⁶

Adalah benar bahwa ada murid TQN al-'Uṣmāniyyah yang memilih untuk berbaiat kepada mursyid TQN lain. Hal ini terjadi di daerah kediri selatan, dan masuk wilayah Majelis Khuṣūṣiyyah-nya KH. Najib Zamzami. Awalnya, murid tersebut hanya sendirian dan tidak mengajak. Namun, karena ia adalah seorang tokoh di kampung, kemudian beberapa muhibbīn yang ada di sekitarnya meminta untuk diantarkan berbaiat kepada mursyid barunya tersebut. Mereka berbaiat kepada mursyid TQN Pare. Alasan para muhibbīn melakukan tindakan tersebut adalah mereka ingin mendapatkan keabsahan dalam mengamalkan TQN, sedangkan alasan murid yang pertama tersebut selain ingin meneruskan pendidikan tarekatnya, ia juga merupakan alumni dari pondok pesantren yang diasuh oleh mursyid barunya. Disamping itu, pelimpahan ini juga didasari oleh permintaan seorang kyai kepada alumni santrinya. Oleh sebab itu, dengan memegang etika seorang santri, ia tidak bisa menolaknya. Meskipun demikian, murid dan para muhibbin yang melimpah ini, selain mengikuti Khuṣūṣiyyah dengan mursyid barunya, mereka juga tetap istiqamah mengikuti Majelis Khuṣūṣiyyah yang dipimpin oleh KH. Najib.⁵⁷ Kasus pelimpahan ini, selama dalam penelitian, hanya peneliti temukan di

⁵⁶ Hal ini didasarkan kepada penjelasan dari para informan, yang diantaranya adalah Joko, Abdul Hadi, Mukhlas, Suwanto, Ghazali, Galih, dan Kusnan.

⁵⁷ Wawancara Abdurrahman pada tanggal 14 Desember 2021.

daerah tersebut. Itupun hanya satu orang murid. Adapun terkait para pengikutnya, mereka adalah muḥibbīn, orang yang belum berbaiat kepada Kyai Asrori. Oleh sebab itu, mereka sah-sah saja berbaiat kepada mursyid lain, dan tentunya mereka tidak disebut sebagai murid TQN al-'Uṣmāniyyah, namun sebagai murid TQN Pare.

C. Dinamika Tugas dan Wewenang Mursyid TQN Al-'Uṣmāniyyah

Tugas mursyid, sebagaimana dijelaskan di atas, secara garis besar ada tiga, yaitu: sebagai pelestari silsilah, guru, dan pimpinan organisasi. Sebagai pelestari silsilah, ia memiliki kewenangan untuk mengangkat murid, wakil, dan mursyid baru. Kemudian sebagai guru, ia memiliki kewenangan untuk menjadi panutan (*waṣīlah, rābiḥah*), pembimbing (*tawajjuh*), dan pendidik. Baik sebagai pendidik ruhaniah maupun jasadiyah, baik terkait ilmu fiqih, tauhid, maupun tasawuf. Adapaun sebagai pemimpin organisasi, ia memiliki kewenangan untuk mengarahkan, mengatur, dan menjalankan tarekat sebagai sebuah organisasi.

Tugas dan wewenang mursyid di atas, dalam perjalanan kemursyidan TQN al-'Uṣmāniyyah telah mengalami dinamika. Secara garis besar, bisa dibagi menjadi tiga, yaitu: pada masa kemursyidan KH. Usman sampai kemursyidan Kyai Asrori sebelum tahun 2005; pada tahun 2005 sampai wafatnya Kyai Asrori tanggal 19 Agustus 2009; dan pasca Kyai Asrori sampai sekarang, atau bahkan sampai nanti ketika mursyid baru telah muncul.

1. Masa KH. Usman sampai Masa Kyai Asrori sebelum tahun 2005

Pada rentang waktu ini, ketiga tugas dan wewenang mursyid secara keseluruhan berada pada diri mursyid. Bahkan, pembaiatan murid baru semua dilakukan secara langsung oleh KH. Usman sendiri, lebih-lebih pada masa Kyai Asrori.⁵⁸ Sebab, ia tidak mengangkat khalifah semasa hidupnya. Akhirnya, tidak ada orang yang bisa ditunjuk sebagai wakilnya dalam pembaiatan. Hal ini berbeda dengan yang dilakukan mursyid-mursyid di pusat TQN lain pada masanya. Sebagai contoh adalah KH. Musta'in, salah satu mursyid TQN Rejoso, ketika sibuk atau jarak tempat pembaiatannya jauh, ia sering kali mewakilkan pembaiatan murid baru kepada para khalifahnyanya. Hal senada juga dilakukan oleh Abah Anom, mursyid TQN Suryalaya. Ia sering kali mewakilkan pembaiatan murid baru kepada para wakil *talqīn*-nya, terlebih setelah ia menderita sakit.⁵⁹

Adalah betul bahwa KH. Usman dan Kyai Asrori tidak sendirian. Mereka memiliki pembantu, yakni yang disebut dengan *imām khuṣūṣī*, namun peran mereka adalah hanya mewakili mursyid dalam memimpin Majelis *Khuṣūṣiyyah*, memberikan pendidikan ilmu-ilmu agama di luar ajaran inti tarekat, dan membantu secara teknis penyelenggaraan acara. Mereka tidak memiliki wewenang dalam meningkatkan level zikir murid, mengangkat wakil, dan lebih-lebih mengangkat murid dan mursyid. Penjelasan lebih detail terkait tugas dan wewenang *Imām Khuṣūṣī* akan dijelaskan di BAB IV.

⁵⁸ Wawancara Kyai Rasyid pada tanggal 6 Maret 2022.

⁵⁹ Emawati, Syukran Makmun, and Gunawan Anjar Sukmana, *Tarekat Qādiriyyah Naqsyabandiyah: Studi Etnografi Tarekat Sufi di Indonesia* (Sleman: Deepublish, 2015), 181.

2. Masa setelah tahun 2005 sampai wafatnya Kyai Asrori

Fase ini dimulai sejak didirikannya organisasi formal TQN al-ʿUṣmāniyyah dan Perkumpulan Jamaah al-Khidmah tahun 2005 sampai Kyai Asrori wafat tahun 2009. Penjelasan lebih rinci terkait organisasi formal ini lihat BAB IV. Pada rentang waktu ini, sebagian tugas mursyid, yakni yang berkaitan dengan pengelolaan dan pengorganisasian, dilimpahkan kepada pengurus organisasi formal. Meskipun, keputusan akhir tetap berada di tangan mursyid, namun dalam pengambilan keputusan, Kyai Asrori sangat menghormati dan menghargai hasil rapat pengurus. Dengan demikian, dalam memutuskan mursyid tidak murni berdasarkan pandangannya sendiri, dan inipun dalam persoalan-persoalan yang urgen dan besar. Kalau dalam persoalan-persoalan kecil dan teknis, lazimnya diserahkan sepenuhnya kepada hasil musyawarah pengurus. Hanya saja, sudah sepatutnya ia sebagai pemimpin tertinggi tetap diberitahu atau dimintai arahan dan pendapat. Adapun terkait tugas dan wewenang sebagai pelestari silsilah dan guru, tetap berada di tangan mursyid, dan dalam batasan tertentu dibantu oleh Imām Khuṣuṣī.⁶⁰ Dalam organisasi modern, mursyid dan Imām Khuṣuṣī seakan berposisi sebagai pembina organisasi.

3. Masa pasca Kyai Asrori sampai sekarang

Fase ini dimulai sejak wafatnya Kyai Asrori, tepatnya setelah dideklarasikan Dewan atau Majelis Lima Pilar pada tanggal 5 September 2009, dan tetap berjalan hingga sekarang. Pada fase ini, tugas dan wewenang kemursyidan terbagi sebagaimana dalam fase

⁶⁰ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

kedua. Perbedaannya adalah tugas dan wewenang mursyid pada fase kedua dipegang oleh mursyid, karena sudah tidak ada mursyid, beralih ke tangan Majelis Lima Pilar. Majelis/ dewan ini merupakan pemegang otoritas tertinggi pada fase ini. Ia bagaikan bentuk lain dari mursyid. Tentunya, tugas dan wewenang khusus mursyid seperti sebagai pelestari silsilah, *waṣīlah*, *rābiṭah*, *tawajjuh*, dan menaikkan level ajaran murid, tidak masuk dalam otoritas Majelis/ Dewan Lima Pilar. Ia tetap menjadi otoritas Kyai Asrori, hingga sampai munculnya mursyid baru.⁶¹

D. Narasi-Narasi dalam Kesadaran Murid TQN al-‘Uṣmāniyyah

Kyai Asrori telah lama meninggalkan para muridnya secara jasadiyah, karena ia telah dipanggil oleh Allah sejak tahun 2009. Jika dihitung sampai tahun sekarang, hal itu sudah dialami oleh para muridnya selama +/- 14 tahun. Meskipun demikian, kesan-kesan atau narasi-narasi tentangnya masih banyak dan kuat tertanam dalam kesadaran para muridnya. Hal ini menyebabkan para murid merasa bahwa Kyai Asrori masih menemani dan membimbing mereka secara batiniah. Keadaan ini dirasakan oleh para murid yang sudah berbaiat maupun yang belum berbaiat, dan baik itu murid yang pernah bertemu langsung dengannya maupun yang hanya mengetahuinya dari media informasi seperti Youtube, radio, atau dari cerita masyarakat sekitar mereka. Berikut adalah beberapa narasi terkait otoritas atau karisma Kyai Asrori yang masih hidup secara kuat dalam kesadaran para murid.

⁶¹ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021 dan wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 10 Juli 2021.

1. Kyai Asrori adalah *wāliyullāh*

Menurut para murid TQN al-'Usmāniyyah, Kyai Asrori adalah seorang *wāliyullāh*, kekasih Allah.⁶² Bukti kewaliannya adalah ia memiliki banyak karomah, baik ketika masih hidup maupun setelah wafat. Karomah adalah kejadian luar biasa (*khāriq li al-'adah*) yang dianugerahkan oleh Allah kepada seseorang yang menjadi kekasih-Nya. Sifat karomah tidak permanen, dan fungsinya adalah untuk membedakan antara wali dan orang biasa.⁶³

Diantara karomah Kyai Asrori ketika masih hidup adalah sebagaimana yang dialami dan diceritakan oleh Habib Hasyim al-Hamid dan Habib Quraisy Baharun. Habib Hasyim menceritakan bahwa Kyai Asrori adalah orang yang bisa mengetahui sesuatu yang belum terjadi. Palsunya adalah suatu ketika, disaat istri Habib Hasyim melahirkan di sebuah Rumah Sakit di Surabaya, tanpa ada pemberitahuan sama sekali kepadanya, tiba-tiba Kyai Asrori memerintahkan salah satu santri untuk menemui Habib Hasyim dan memberikan uang dengan jumlah sama persis dengan jumlah biaya persalinan.⁶⁴ Sedangkan Habib Quraisy menceritakan bahwa pada suatu malam, ia dibangunkan dan diajak oleh Kyai Asrori untuk menemaninya memberikan pengajian. Tempatnya adalah di halaman

⁶² Penjelasan definisi *wāliyullāh*, baik secara kebahasaan maupun istilah, lihat Lilik Mursito, "Wali Allah Menurut Al-Hakim al-Tirmidzi dan Ibu Taimiyah," *Jurnal Kalimah* 13, no. 2 (2015): 341–44; al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rabi'atī al-Qalbiyyah wa Šilati al-Ruḥiyyah*, Jilid III, 171.

⁶³ Al-Ḥakīm al-Tirmīzī, *Khatm Al-Auliā'* (Beirut: al-Maktabah al-Katolikiyyah, 1965), 379.

⁶⁴ Maz Lokajaya, *Habib Hasyim al Hamid: Karomah KH Ahmad Asrori al Ishaqi* (Youtube), accessed April 11, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=nGxxibP09bA>.

kompleks pondok al-Fitrah Surabaya. Sesampai di tempat tersebut, hanya ada tiga kursi yang salah satunya sudah ada yang mendudukinya, yaitu Pak Nur, seorang murid istimewa Kyai Asrori. Kemudian, ia dan Kyai Asrori duduk di dua kursi sisanya, dengan posisi Kyai Asrori di tengah. Waktu terus berjalan, namun tidak ada seorangpun yang nampak datang, dan Kyai Asrori juga tidak nampak mengucapkan sepatah katapun. Setelah lama dalam suasana keheningan, lalu Kyai Asrori memerintahkan Habib Quraisy untuk membaca beberapa ayat tertentu dari al-Quran. Setelah melakukan apa yang diperintahkan Kyai Asrori, kemudian Habib Quraisy kaget. Karena di depannya tiba-tiba nampak banyak sosok yang beraneka bentuk. Seseekali terdengar mereka mengucapkan lafad *lā ilāhā illallāh* dan solawat kepada Rasulullah. Seketika itu, Habib Hasyim sadar bahwa sosok-sosok tersebut bukanlah manusia, tetapi jin, dan saat itu pula ia tahu bahwa murid Kyai Asrori tidak hanya dari bangsa manusia, tetapi juga dari bangsa jin.⁶⁵

Adapun karomah Kyai Asrori setelah wafat adalah sebagaimana kesaksian Abdul Hadi. Ia menceritakan bahwa ketika mendengar Kyai Asrori wafat, ia beserta beberapa murid lain dari Paku Kulon Purwodadi langsung berangkat ke Pondok al-Fitrah Surabaya. Sesampai di sana, jasad Kyai Asrori sudah dimakamkan. Kemudian mereka menuju ke makam tersebut yang juga berada di komplek pondok tersebut. Sesampai di makam, ia merasa heran.

⁶⁵ Embun Hati, *Kesaksian Habib Quraisy Baharun tentang Kiyai Asrori Al Ishaqi*, accessed April 11, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=3DpwybtoPhs>.

Sebab di sekitar makam Kyai Asrori tidak nampak ada ceceran tanah sebagaimana yang lazim terjadi pada pemakaman baru. Selain itu, kemudian muncul mata air di makamnya. Hingga sekarang, air itu tetap mengalir dan digunakan untuk pengairan pondok.⁶⁶

Pengakuan atas kewalian Kyai Asrori tidak hanya diutarakan oleh para murid dan para pecintanya di dunia nyata, namun juga oleh para pecintanya di dunia maya. Mereka belum pernah bertemu dengan Kyai Asrori. Mereka mengenalnya dari ceramah-ceramah Kyai Asrori yang di-*upload* di media internet, misalnya Youtube. Dalam kolom komentar di video-video ceramah Kyai Asrori, banyak ditemukan komentar yang menyatakan bahwa ia adalah seorang *waliyullah*. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan oleh Cengang 8 dan Regi n Regiharyono di kolom komentar video ceramah Kyai Asrori yang berjudul “Rindu Suasana Zikir Bersama Syeikh Ahmad Asrori al Ishaqi Ra”.⁶⁷ Dalam komentar mereka, Cengang 8 dan Regi n Regiharyono menulis sebagaimana berikut:

Assalamu’alaikum yā auliā allāh...bolehkah saya belajar atau mengamalkan ilmu tuan guru walau dari sosial media...mohon ijin nya (Cengang 8)

Alhamdulillah, saged kepagih waliyallah, namung liwat medsos, dados kebikaken manah kl, mau tanya acara khol mbh yai asrori setiap bln ap tgl brp, matur suwun. (Regi n Regiharyono)

⁶⁶ Wawancara Abdul Hadi pada tanggal 25 November 2021.

⁶⁷ Guyubrukun TV, *Rindu Suasana Zikir Bersama Syeikh Ahmad Asrori Al Ishaqi Ra*, accessed April 11, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=FzRddj2Lyvs>.

(*alhamdulillah*, bisa bertemu *wāliyallah*, hanya lewat media sosial, jadi kebuka hati saya, mau tanya acara haul mbah Kyai Asrori setiap bulan apa tanggal berapa)

Meskipun ada maqālah “tidak bisa mengetahui seorang wali kecuali ia adalah seorang wali”, namun dalam komentar mereka menulis dengan jelas bahwa Kyai Asrori adalah seorang wali. Kemudian, apa kriteria yang mereka gunakan dalam memberikan penilaian tersebut, juga tidak terlalu jelas. Nampaknya, hal itu muncul karena mereka terkesan dengan gaya ceramah Kyai Asrori yang lembut dan materi-materi ceramahnya yang mengena di hati.

2. Kyai Asrori adalah Kyai yang Memiliki Daya Tarik Kuat

Di mata para murid dan pencintanya (*muḥibbīn*), Kyai Asrori adalah seorang sosok Kyai yang memiliki kemampuan istimewa yang membuat orang lain tertarik kepadanya. Orang akan merasa *betah*, nyaman, *adem* dan gembira ketika berada didekatnya, serta akan merasa rindu ketika berada jauh atau lama tidak berjumpa dengannya. Perasaan cinta (*maḥabbah*) telah menguasai jiwa, sehingga mereka akan rela berkorban harta, tenaga, dan waktu untuk bisa berjumpa dengan kekasihnya. Mereka pun akan dengan senang hati mewujudkan semua harapan dan melakukan semua perintah kekasihnya.

Hal di atas kiranya gambaran perasaan para murid dan *muḥibbīn* TQN al-’*Usmāniyyah* terhadap Kyai Asrori. Oleh sebab itu, meskipun jarak tempuh sangat jauh dan tentunya membutuhkan banyak biaya serta pengorbankan banyak waktu dan tenaga, mereka akan dengan senang hati mendatanginya. Hal ini semata-mata untuk

bertemu dan mengikuti majelis Kyai Asrori. Padahal, mayoritas mereka bukanlah orang-orang yang bisa dikatakan sebagai orang kaya. Mereka banyak yang berprofesi sebagai petani, karyawan, dan buruh. Namun, mereka sama sekali tidak mengeluh untuk melakukannya. Bahkan, mereka pun juga sering dibuat heran dengan hal itu. Ketika ada acara, ada saja rejeki sehingga mereka bisa mengikutinya.

kadang juga berfikir bahwa iya gusti allah itu sugih, acara ke kediri, demak, surabaya, matesih, seperti itu juga pada bisa sama-sama berangkat. Padahal juga butuh saku, butuh bekal, misal ke demak itu satu hari satu malam *ndlalah* itu nggih wonten.⁶⁸

(terkadang juga berpikir bahwa betul Allah itu Maha Kaya. Acara ke Kediri, Demak, Surabaya, Matesih, seperti itu juga semua bisa berangkat. Padahal juga membutuhkan uang saku, bekal. Misalnya ke Demak itu satu hari satu malam, atas izin Allah ya ada)

Munculnya ketertarikan para murid dan muhibbīn TQN al-Usmānīyah kepada Kyai Asrori, tentunya bukan tanpa sebab. Namun, karena hal ini adalah persoalan rasa atau cinta, maka terkadang sulit untuk diungkapkan secara jelas. Menurut penjelasan Joko, orang tertarik kepada Kyai Asrori karena Kyai Asrori orangnya adalah luar biasa, istiqamah, lembut, belas asih, santun, memuliakan orang lain, dan *isonan* (pandai menempatkan posisi). Dengan hal-hal ini, orang akan merasa kagum, senang, dan merasa dilindungi serta ditemani.

ya istiqomahnya beliau di acara, istiqomah mengamalkan waḥīfah-waḥīfah-nya beliau piyambak. Beliau ini kan

⁶⁸ Wawancara Abdul Hadi pada tanggal 25 November 2021.

istiqomah, disiplin, ketika haul misale teng kedinding atau teng pundi pundi, nek muni pagi ketika acara pagi, jam tujuh , kyai niku jam 7 rawuh..wonten tiyang nopo mboten wonten tiyang, diwiwiti...

nggih nek kulo mastani kyai itu coro tiyang nikupripun...isonan, welas asihe ageng. Kaleh sinten mawon... bisa mengambil hati orang... jadi ketika orang berhadapan dengan kyai Asrori merasa...adem...⁶⁹

(ya istiqamahnya Kyai Asrori di acara. Istiqamahnya mengamalkan wazīfah-wazīfah-nya sendiri. Dia adalah orang yang istiqamah dan disiplin, ketika haul di Kedinding misalnya, atau di mana-mana, kalau ia bilang pagi ketika acara pagi, jam tujuh, Kyai itu jam 7 datang. Ada orang atau tidak, dimulai...

Ya kalau menurut saya kyai itu semisal orang bagaimana ya...serba bisa, kasih sayangnya besar. Dengan siapapun...bisa mengambil hati orang. Jadi ketika orang berhadapan dengannya merasa teduh...)

Terkait pandai menempatkan posisi dan melihat situasi, menurut Rosyid, Kyai Asrori sering memberikan perintah kepada regu pembaca Majelis untuk mempercepat bacaan. Sebab, Kyai Asrori melihat kondisi jamaah sudah mulai tidak nyaman. Entah karena tempatnya panas ataupun yang lain. Kyai Asrori hanya memerintahkan untuk mempercepat bacaan, bukan memotong bacaan. Ia melarang mengurangi bacaan dalam kondisi apapun. Selain contoh ini, kecerdasan membaca situasi Kyai Asrori juga nampak dalam pengaturan sound system, pemilihan urutan bacaan, lagu dan intonasi, dan lain sebagainya. Dengan ini, Kyai Asrori

⁶⁹ Wawancara Joko pada tanggal 25 November 2021.

ingin memberikan efek nyaman dan ketertarikan jiwa kepada jamaah ketika berzikir dan bermajelis.⁷⁰

Diantara sebab tertarik kepada Kyai Asrori lainnya adalah ceramahnya terasa enak didengar, *adem* dirasakan, dan mengena ke hati. Ketika ceramah, Kyai Asrori itu serasa berbicara dari hati ke hati, sehingga hati orang yang mendengarnya terasa tertarik dan terhubung dengan hatinya. Sebagaimana yang dirasakan oleh Suwanto, bahwa semua ceramah Kyai Asrori selalu sesuai dengan hatinya dan mampu mengurai persoalan yang telah ia hadapi. Menurutny, Kyai Asrori adalah sosok kyai ideal dan yang diharapkan kemunculannya oleh umat muslim. Pembawaannya tidak garang, tidak suka marah-marah, tidak bernada keras, dan isi ceramahnya tidak mencaci orang. Dengan seperti ini masyarakat tidak merasa takut untuk mendekat, terayomi dan ditemani.

Saya sangat suka terhadap beliau karena di pandangan saya Kyai Asrori itu adalah sosok yang sangat adem [teduh, pen], nyaman tutur katanya, lemah lembut. Apa yang dikatakan oleh beliau itu seakan-akan selalu mengenai saya. Persoalan-persoalan yang saya hadapi itu seperti terurai atau dijawab oleh ceramah-ceramah beliau. Di mata saya belum ada ulama-ulama yang seperti beliau. Intinya ceramah-ceramah beliau itu...itu seperti bisa menjawab semua persoalan orang yang mendengarkannya.⁷¹

Terkait ceramah Kyai Asrori terasa adem ini, tidak hanya dinyatakan oleh para murid di dunia nyata, namun juga di dunia maya. Di kolom komentar tiap video ceramah Kyai Asrori di Youtube, hampir bisa dipastikan terdapat komentator yang

⁷⁰ Wawancara Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

⁷¹ Wawancara Suwanto pada tanggal 15 Desember 2021.

menyatakan rasa kerinduan terhadap Kyai Asrori dan rasa *adem* ketika mendengar ceramahnya.

Agak sedikit berbeda adalah menurut Khusnan, salah satu murid senior TQN al-'Usmāniyyah di Purwodadi. Ketika ditemui di acara Haul Akbar Ki Ageng Ganjur Ngroto, ia mengatakan bahwa ia tertarik kepada Kyai Asrori karena Kyai Asrori jika diibaratkan sebagai seorang wanita yang sangat cantik. Bentuk bibir, lesung pipi, air wajah, dan gaya serta bahasa bicarannya membuat orang *kesengsem* (tertarik, cinta). Ia memiliki aura yang sangat besar dan kuat, sehingga menyebabkan orang mudah terpikat dengannya.⁷²

3. Kyai Asrori Wafat secara Jasadiyah, tidak secara Ruhaniah

Seorang *walīyullah*, menurut para ulama sufi, tidak mati. Meskipun secara lahiriyah jasadnya telah mati, namun sebetulnya ia masih hidup. Sebab rohnya hanya berpindah ke alam lain. Oleh sebab itu, banyak kisah yang menceritakan bahwa seseorang telah bertemu dengan orang yang telah mati di suatu tempat yang berbeda, atau seseorang telah ditolong oleh orang yang telah mati. Hal ini sebagaimana yang dialami oleh Abu Said al-Kharraz. Ketika Ia melaksanakan haji, ia bertemu dengan mayat seorang pemuda yang sangat tampan. Kemudian ia kaget. Sebab mayat itu berbicara kepadanya dan mengatakan bahwa dirinya tetap hidup meskipun sudah mati.⁷³ Habib Lutfi bin Yahya juga menceritakan bahwa telah banyak orang yang ditolong oleh Habib Abu Bakar as-Segaf,

⁷² Wawancara Khusnan pada tanggal 25 November 2021.

⁷³ Abdurrahman Ahmad As-Sirbuni, *198 Kisah Haji Wali Wali Allah* (Jakarta: Gramedia, 2014), 251.

padahal ia telah wafat beberapa tahun lalu. Bahkan, lanjut Habib Lutfi, ada salah satu pecintanya yang dituntun membaca kalimat tauhid disaat sakaratul maut.⁷⁴

Pertemuan antara seorang *wāliyullāh* yang telah mati dengan orang yang masih hidup, menurut Kyai Asrori disebabkan oleh relita bahwasannya seorang wali yang telah mati hanya berpindah tempat dari alam dunia ke alam lahut, sebuah alam di luar jisim. Kemudian, pada alam lahut tersebut semua ruh makhluk, baik yang masih hidup atau sudah mati, berkumpul. Itulah sebabnya, mereka masih bisa bertemu. Lanjut Kyai Asrori, bahwasannya seorang *wāliyullāh* yang telah mati, di alam kuburnya masih bisa melakukan *taṣarruf* (pengaturan) kepada kerabat dan orang-orang yang mencintai serta bernaung kepadanya. *Taṣarruf* mereka lebih banyak dibandingkan ketika mereka masih hidup, sebab ketika masih hidup mereka masih disibukkan dengan kewajiban-kewajiban, sedangkan ketika telah mati mereka terbebaskan dari hal itu. Dalam situasi seperti ini menjadikan mereka memiliki kesempatan yang lebih banyak untuk melakukan *taṣarruf*.⁷⁵ Pernyataan Kyai Asrori ini didukung oleh

⁷⁴ Khazanah, “Habib Luthfi: Yakinlah, Para Waliyullah Tidak Mati,” *Ngopibareng: Semarak Ramadan* (blog), Desember 2019, <https://www.ngopibareng.id/read/habib-luthfi-yakinlah-para-waliyullah-tidak-mati-3340062>.

⁷⁵ Al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rabiṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah*, Jilid III, 251–56.

Diya'uddīn Aḥmad al-Kamsyḥakhanawī al-Naqṣabandī dan Āmin al-Kurdī.⁷⁶

Keyakinan di atas juga tertanam kuat pada kesadaran murid TQN al-'Uṣmāniyyah. Kyai Asrori memang telah wafat secara lahiriyah, namun tidak secara ruhaniah. Ia masih memperhatikan dan memberikan *taṣarruf* kepada para murid dan pecintanya. Hal ini sebagaimana yang diutarakan oleh Suwanto dan diceritakan oleh Habib Quraisy. Suwanto mengutarakan sebagaimana berikut:

Kyai Asrori itu adalah seorang *waliyullāh* jadi meskipun beliau sudah wafat itu masih bisa memberikan pengaruh atau atau memberikan pertolongan kepada mereka yang menyukai beliau. Atau yang sering disebut dengan Syafaat.⁷⁷

Sedangkan Habib Quraisy menceritakan apa yang ia alami ketika hendak akan menghadiri sebuah acara al-Khidmah di Malang. Ketika itu ia tertidur dan bermimpi ketemu Kyai Asrori. Dalam mimpinya tersebut Kyai Asrori berkata:

“Habib, tolong katakan kepada jamaah saya, bahwasannya saya itu wafat sebetulnya tidak wafat. Saya tahu mereka banyak yang butuh, banyak punya masalah. Katakan kepada mereka, jadikan sebagai ganti saya salawat al-Ḥusainiyah. Siapa yang butuh saya, doa saya, nasehat saya, baca doa al-Ḥusainiyah”

Habib Quraisy mengatakan bahwa awalnya ia tidak mengetahui apa itu doa al-Ḥusainiyah. Namun suatu saat kemudian ia diberitahu oleh salah satu murid TQN al-'Uṣmāniyyah tentang

⁷⁶ Masyhuri and Asrori, *Al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah fī Muqarrarāt al-Mu'tamirāt wa al-Musyāwirāt li Jam'iyati Ahli al-Ṭariqat al-Mu'tabarat al-Nahḍiyyah*, 256–57.

⁷⁷ Wawancara Suwanto pada tanggal 15 Desember 2021.

sebuah kumpulan doa dan solawat yang dikarang Kyai Asrori yang dinamakan *Ṣalāwāt al-Ḥusainiyyah*. Ia juga menyatakan bahwa ia mengalami hal itu karena ilham. Ia dijadikan wasilah oleh Kyai Asrori untuk mengatakan kepada para jamaahnya.⁷⁸

Fenomena-fenomena di atas menyebabkan keyakinan para murid TQN al-'Uṣmāniyyah bahwasannya hingga sekarang mereka masih tetap diperhatikan oleh Kyai Asrori. Kyai Asrori tetap memperhatikan dan memberikan *taṣarruf* kepada mereka. Selain itu, dalam setiap melakukan zikir dan mengikuti majelis TQN al-'Uṣmāniyyah, mereka merasa tetap ditunggu olehnya. Ia tetap hadir di situ, meskipun dalam bentuk ruhaniannya.

kalau saya nggih sedikit-sedikit belum bisa maksimal tapi dalam keyakinan seolah-olah kyai asrori meskipun sudah wafat itu masih terbayang-bayang ada.⁷⁹

4. Kyai Asrori adalah orang Bertuah

Keyakinan bahwasannya Kyai Asrori adalah seorang *wāliyullāh*, berimbas kepada munculnya keyakinan atau narasi-narasi lain pada murid TQN al-'Uṣmāniyyah, yang diantaranya adalah bahwa Kyai Asrori merupakan orang yang bertuah. Karena kedekatannya dengan Allah, ia diberi anugerah kepemilikan karomah, barokah, serta mampu memberikan syafa'at dan perlindungan kepada para murid dan para pencintanya. Oleh sebab itu, para murid dan pencintanya mendekat kepadanya, mengikuti semua pengaturan dan amalan-amalannya, bahkan hingga meniru

⁷⁸ Hati, *Kesaksian Habib Quraisy Baharun tentang Kiyai Asrori Al Ishaqi*.

⁷⁹ Wawancara Abdul Hadi pada tanggal 25 November 2021.

sikap, kepribadian, gaya bicara, hingga gaya berpakaianya.⁸⁰ Hal ini semua mereka lakukan dengan harapan bisa diakui sebagai murid dan jamaahnya, serta nanti di akhirat bisa mendapatkan pertolongannya dan berkumpul di surga. Mereka merasa bahwa diri mereka adalah manusia yang penuh dosa, akhirnya membutuhkan bantuan dari orang yang dekat dan disayangi oleh Allah. Dengan mencintai orang yang dicintai oleh Allah, mereka berharap Allah mencintai mereka.

Ya melok gandal sarunge kyai [ya mengikuti apa kata Kyai, pen.]. Semoga diakui sebagai santrinya, biar nanti di akhirat di tolong oleh *beliau*. Kan kita orang yang banyak dosa. Kyai juga pernah bilang di ceramahnya bahwa ia menyintai orang yang menyintainya.⁸¹

Terkait mursyid mampu menolong para murid dan pencintanya, dalam beberapa kesempatan ceramahnya Kyai Asrori pernah menjelaskannya. Ia mengatakan bahwa nanti ketika di akhirat, ketika penentuan masuk surga atau neraka, malaikat diminta oleh Allah untuk memanggil bapak-bapak ruhaniah (mursyid) orang-orang tersebut untuk meminta keterangan. Allah berkata bahwa bapak-bapak ruhaniah mereka adalah orang yang lebih mengetahui keadaan mereka. Terus kemudian, para mursyid tersebut ditanya apakah mereka adalah anak-anaknya atau murid-muridnya. Jika iya, maka mereka akan diangkat dan dikumpulkan dengan bapak-bapak ruhaniah mereka tersebut masuk ke surga.⁸²

⁸⁰ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁸¹ Wawancara Suwanto pada tanggal 15 Desember 2021.

⁸² Lihat ceramah-ceramah Kyai Asrori, yang diantaranya adalah di Eling Gusti, *Apakah Bisa Mursyid Menolong Kita di Akhirat* (Youtube, 2021),

Selain meyakini bahwa Kyai Asrori memiliki barokah dan mampu memberikan syafa'at di akhirat kelak, murid TQN al-'Uṣmāniyyah juga mempercayai bahwa ia juga *malati*. Ketika membenci atau tidak patuh terhadap peraturan-peraturan serta *dawuh-dawuh*-nya, mereka akan mendapatkan murka dari Allah. Setidaknya, mereka tidak mendapatkan pengakuan sebagai murid dari Kyai Asrori. Hal ini, bagi mereka adalah kerugian yang sangat besar. Oleh sebab itu, mereka hingga sekarang tetap patuh terhadap semua peraturan dan *dawuh-dawuh*-nya, termasuk di dalamnya taat dan patuh kepada pengurus. Sebab, Kyai Asrori pernah menyatakan bahwa ia tidak ridla ketika para muridnya tidak taat dan patuh kepada pengurus.⁸³

Sebetulnya, masih banyak narasi-narasi lain yang masih hidup dalam kesadaran murid TQN al-'Uṣmāniyyah. Namun, secara garis besar mengarah kepada maksud yang sama dengan empat narasi di atas, yakni menunjukkan keagungan dan kekaguman kepada Kyai Asrori. Mereka mencintai dan merindukan sosok Kyai Asrori, serta berharap mendapatkan barokah dan syafa'atnya baik di dunia maupun di akhirat kelak. Selain itu, mereka juga menunjukkan kepatuhan terhadap semua peraturan, *dawuh-dawuh*, dan ajaran-ajaran Kyai Asrori, termasuk di

<https://www.youtube.com/watch?v=IlxIBM3t3AM>; Roudhoh Channel, *Qādiriyah wa Naqsyabandiyah KH Ahmad Asrori al Ishaqi* (Youtube, 2020), <https://www.youtube.com/watch?v=C24gmww8Avo>.

⁸³ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA.”

dalamnya setia menunggu hadirnya mursyid baru TQN al-'Usmāniyyah sebagaimana kriteria yang isyaratkan olehnya.

BAB IV

KEORGANISASIAN DALAM TQN AL-'USMĀNIYYAH

Pada bab sebelumnya telah dibahas persoalan otoritas kemursyidan di TQN al-'Usmāniyyah, salah satu unsur penting dalam sebuah tarekat. Selanjutnya, pada bab ini akan dibahas unsur penting lain dalam sebuah tarekat, yaitu keorganisasiannya. Dalam konteks disertai ini, unsur keorganisasian yang dimaksudkan adalah semua organisasi yang ada pada TQN al-'Usmāniyyah. Organisasi itu baik yang bersentuhan langsung dengan pengurusan tarekat maupun yang tidak, baik itu yang berkaitan dengan asal-usul pendirian, wilayah kerja, struktur, pengelolaan, maupun hal-hal lain yang bersinggungan dengannya, seperti keanggotaan. Pembahasan pada bab ini ditujukan untuk mengetahui varian, kondisi dan relasi antar organisasi yang ada dalam TQN al-'Usmāniyyah secara gamblang. Dengan begitu, akan nampak faktor-faktor keorganisasian yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah mampu berlangsung pasca Kyai Asrori hingga sekarang.

A. Organisasi TQN al-'Usmāniyyah

Tarekat tidak lain adalah bentuk terakhir dari perkembangan tasawuf. Awalnya tasawuf merupakan pengamalan yang bersifat individual, kemudian seiring berjalannya waktu semakin berkembang hingga akhirnya menjadi persaudaraan sufi yang sistematis dan terorganisir.¹ Perkembangan demi perkembangan ini, juga berimbas

¹ Noer Iskandar Barsany, *Tasawuf, Tarekat, dan Para Sufi* (Jakarta: Srigunting, 2001), 73.

pada keorganisasian di dalamnya. Pada tahap *khanaqah*, keorganisasian tarekat hanya terdapat syekh dan murid, kemudian pada tahap *tariqah* dan *ṭāʿifah*, terutama yang sudah memiliki cabang-cabang di luar daerahnya, rangkaian keorganisasiannya bertambah, yakni adanya pembantu atau wakil syekh. Dengan demikian, struktur keorganisasian tarekat menjadi syekh, pembantu/wakil syekh, dan murid. Pembantu atau wakil syekh dalam tarekat sering disebut dengan khalifah atau badal.²

TQN al-ʿUṣmāniyyah, jika dilihat dari jumlah murid dan persebaran cabang-cabangnya, adalah sudah pada tahap *ṭāʿifah*. Oleh sebab itu, sudah barang tentu ia memiliki bentuk keorganisasian sebagaimana *ṭāʿifah*, yaitu: syekh – pembantu syekh – murid. Tidak hanya itu saja, selain bentuk organisasi tersebut, TQN al-ʿUṣmāniyyah juga memiliki satu bentuk organisasi lagi yang diatur, berjalan, dan berstruktur sebagaimana organisasi modern. Bentuk keorganisasian yang pertama mereka sebut dengan organisasi TQN informal, dan yang kedua mereka sebut dengan organisasi TQN formal.³ Untuk lebih jelasnya sebagaimana uraian di bawah ini.

1. Organisasi Informal TQN al-ʿUṣmāniyyah

a. Struktur Organisasi

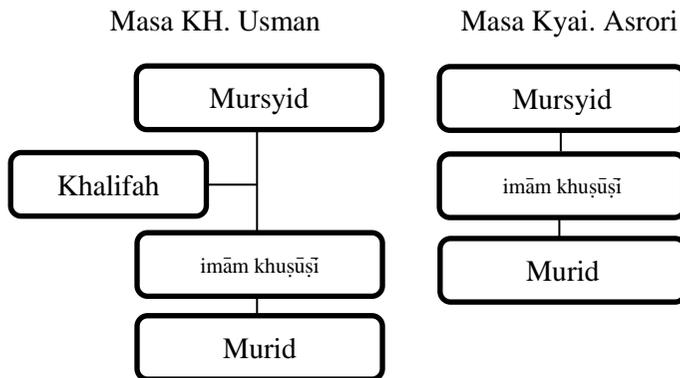
Struktur organisasi informal TQN al-ʿUṣmāniyyah secara garis besar sama dengan yang ada pada tarekat-tarekat lain yang telah sampai pada tahap *ṭāʿifah*, yaitu: syekh – pembantu syekh

² Sokhi Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Selawat Wahidiyah* (Yogyakarta: LKiS, 2008), 65.

³ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 10 Juli 2021.

– murid. Pada TQN al-'Usmāniyyah, untuk menyebut pembantu syekh memiliki sebutan khas, yaitu Imām Khuṣūṣī. Sebutan ini sudah ada sejak masa KH. Usman dan tetap dipertahankan oleh Kyai Asrori.

Dalam perjalanannya, struktur organisasi informal di TQN al-'Usmāniyyah terdapat dua pola. Pada masa KH. Usman, dalam struktur organisasi informal terdapat jabatan khalifah⁴, namun pada masa Kyai Asrori jabatan tersebut dihilangkan. Pada masa Kyai Asrori pembantu mursyid hanya ada imām khuṣūṣī, tidak ada khalifah. Lebih jelasnya sebagaimana gambar bagan berikut:



Gambar 4.1: Struktur hierarki kepemimpinan organisasi infromal

Pada gambar di atas, posisi khalifah tidak diposisikan persis lurus di bawah mursyid. Hal ini karena posisi khalifah itu akan berada di atas atau bisa membawahi imām khuṣūṣī ketika

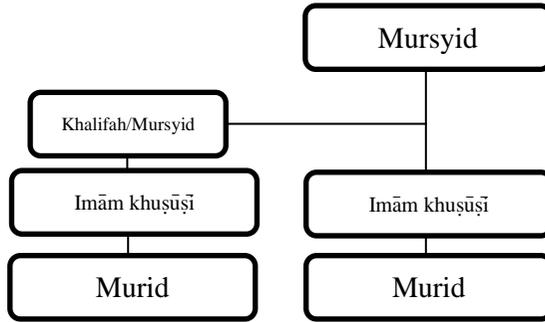
⁴ Khalifah disini yang dimaksudkan adalah khalifah yang sudah dibaiat mursyid dan memiliki wewenang untuk membaiat murid baru.

ia mendapatkan perintah mewakili oleh mursyid atau ia telah mengangkat para imām khuṣūṣī di bawahnya. Selama KH. Usman masih hidup, hanya mengangkat satu khalifah yaitu Kyai Asrori, dan Kyai Asrori tidak pernah mengangkat imām khuṣūṣī di bawah dirinya serta hanya bertindak sebagai wakil mursyid ketika ayahandanya masih hidup. Sebagai perbandingan adalah KH. Romly Tamim. Selain ia sendiri membawahi imām khuṣūṣī, ia juga memiliki khalifah yang khalifah tersebut telah mengangkat para imām khuṣūṣī di bawahnya.⁵ Khalifah seperti ini biasanya disebut dengan khalifah kubrā, seorang khalifah yang memiliki ijazah irsyād, ijin membaiai murid baru dan pembantu di bawah dirinya.⁶ Ia sebetulnya bisa menjadi mursyid yang berdiri sendiri, namun pada umumnya sebelum guru mursyidnya wafat, karena *ta'zīm* kepada guru, mereka akan memosisikan diri sebagai khalifah, meskipun, mereka disebut sebagai mursyid oleh para murid dan struktur di bawahnya. Bagi diri mereka sendiri mereka adalah khalifah dari mursyid mereka, namun bagi para murid dan struktur bawahnya mereka disebut mursyid.⁷ Struktur organisasi TQN masa KH. Romly bisa dibayangkan sebagaimana berikut:

⁵ Yon Machmudi, “Kepemimpinan Mursyid dalam Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur” (Jakarta, Universitas Indonesia, 1997), 163.

⁶ Wawancara dengan Muhammad, salah satu pengurus TQN Mranggen, pada tanggal 3 September 2021.

⁷ Wawancara dengan Muhammad Zamroni, adik dari TGH. Abdul Hamid Mahmud (khalifah kubrā TQN Mranggen di Lombok NTB), pada tanggal 5 September 2021.



Bagan 4.2

Struktur organisasi informal masa KH. Romly

Perbedaan rentetan struktur organisasi informal dalam TQN dipengaruhi oleh banyak-tidaknya murid atau cabang yang dimilikinya. Selain itu, mursyid juga memiliki otoritas penuh baik itu berkaitan dengan penambahan, pengurangan, maupun penamaan struktur organisasi informal tarekatnya. Oleh sebab itu, antara satu mursyid dengan mursyid lain atau antara satu pusat TQN dengan pusat TQN lain terjadi perbedaan. Sebagai contoh adalah TQN Suryalaya masa Abah Anom memiliki struktur: mursyid – wakil talqīn – ikhwān;⁸ TQN Berjan masa KH Chalwani memiliki struktur: mursyid – imām khuṣūṣī -

⁸ Aly Mashar, “Genealogi dan Penyebaran Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jawa,” *Al-A'raf*, Vol. XIII, no. 2 (2016): 233–63.

badal – ikhwān;⁹ TQN Piji Kudus memiliki struktur: mursyid/khalifah kubrā - badal – jamaah;¹⁰ dan lain sebagainya.

b. Imām Khuṣūṣī: Asal-Usul, Proses Pengangkatan, dan Tugas

Dalam sejarah TQN, berdasarkan data-data yang ada, istilah imām khuṣūṣī dijadikan sebagai bagian dari struktur organisasi informal tarekat hanya terdapat pada tiga pusat TQN, yaitu: TQN Al-'Uṣmāniyyah, TQN Rejoso, dan TQN Berjan. Selain tiga pusat TQN tersebut, lazimnya sebutan imām khuṣūṣī hanya digunakan sebagai sebutan temporal bagi seseorang yang memimpin Majelis Khuṣūṣīyah. Posisi tersebut bisa diposisikan oleh mursyid, khalifah, ataupun badal.¹¹ Hal ini nampaknya sama seperti posisi imām majelis dalam TQN Al-'Uṣmāniyyah.¹²

Belum ditemukan data atau sumber yang menunjukkan secara jelas kapan dan siapa yang pertama kali menjadikan istilah imām khuṣūṣī sebagai bagian dari struktur organisasi di TQN. Namun, karena hanya TQN al-'Uṣmāniyyah, TQN Rejoso dan TQN Berjan yang menggunakannya, kiranya

⁹ Wawancara dengan Muhammad Khoirul Imam pada tanggal 12 Januari 2020, dan Anwar, penderek KH. Chalwani Berjan, pada tanggal 5 September 2021.

¹⁰ Wawancara dengan Fauzul Muna, *dzuriyah* TQN Piji Dawe Kudus, pada tanggal 12 Januari 2020.

¹¹ Wawancara dengan Fauzul Muna, *dzuriyah* TQN Dawe Kudus, pada tanggal 12 Januari 2020.

¹² Imam Majelis dalam TQN al-'Uṣmāniyyah adalah posisi yang bertugas sebagai pemimpin sebuah majelis selain majelis Khuṣūṣīyah. Posisi ini bebas diisi oleh siapapun, meskipun yang diutamakan adalah imām khuṣūṣī, bahkan bisa oleh orang yang bukan murid TQN al-'Uṣmāniyyah. Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

persoalan ini bisa dicari jawabannya dari ketiga pusat TQN tersebut. *Pertama*, TQN al-'Usmāniyyah. Pada TQN al-'Usmāniyyah, imām khuṣūṣī sebagai bagian dari struktur organisasi informal sudah ada sejak masa KH. Usman dan tetap dipertahankan pada masa Kyai Asrori serta setelahnya hingga sekarang.¹³

Kedua, TQN Rejoso. Meskipun ia lebih tua dibandingkan TQN al-'Usmāniyyah, namun imām khuṣūṣī sebagai bagian dari struktur organisasi TQN Rejoso baru ada pada masa kemursyidan KH. Musta'in Romly, dan terus dipertahankan pada masa kemursyidan KH. Rifa'i Romly dan KH. Dimiyati Romly. Pada masa kemursyidan KH. Romly Tamim, mursyid sebelum KH. Musta'in Romly, struktur organisasi TQN Rejoso tidak menggunakan istilah imām khuṣūṣī, namun menggunakan istilah Badal.¹⁴

Ketiga, TQN Berjan. Pada TQN yang sekarang di bawah kemursyidan KH. Muhammad Chalwani ini, struktur organisasinya adalah mursyid – imām khuṣūṣī – badal – ikhwān. Mengingat struktur yang ada pada pusat TQN yang mendapatkan ijazah *irsyād* dari mursyid TQN Berjan sebelum KH. Chalwani tidak ada istilah itu, maka kemungkinan besar

¹³ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021 dan Kyai Rosyid pada tanggal 10 Juli 2021.

¹⁴ Yon Machmudi, "Kepemimpinan Mursyid dalam Tarekat Qādiriyyah Wan Naqsyabandiyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur" (Skripsi, Depok, Universitas Indonesia, 1997), 136.

istilah imām khuṣūṣī sebagai bagian dari struktur kepemimpinan di TQN Berjan baru ada pada masa KH. Chalwani.¹⁵

Sebagaimana disinggung sebelumnya bahwa antara KH. Usman dan KH. Musta'in Romly memiliki hubungan yang sangat erat. KH. Usman adalah khalifah utama ayah KH. Musta'ian Romly dan juga guru spiritualnya.¹⁶ Terlepas dari perbedaan pendapat mengenai dari siapa ijazah kemursyidan KH. Musta'in Romly didapatkan, tapi yang jelas KH. Usman menjabat sebagai mursyid lebih dulu dibandingkan dengan KH. Musta'in Romly. Dengan demikian, maka bisa ditarik kesimpulan bahwa KH. Usman lebih dulu menggunakan istilah imām khuṣūṣī dibandingkan KH. Musta'in Romly. Selain itu, fenomena murid mengikuti sang guru adalah fenomena yang lazim atau bahkan 'wajib' dalam tradisi tarekat, sehingga sangat lumrah KH. Musta'in Romly mengikuti KH. Usman yang tidak lain adalah gurunya.¹⁷

Adapun kaitannya dengan lebih dahulu mana antara istilah imām khuṣūṣī di TQN Berjan dan TQN al-'Usmāniyyah, hal ini bisa diketahui dari masa hidup KH. Usman dan KH.

¹⁵ Wawancara Fahrizal, salah satu badal TQN Magelang yang mursyidnya mendapatkan ijazah irsyād dari KH. Nawawi, ayah KH. Chalwani, pada tanggal 25 September 2020.

¹⁶ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 178; Nur Syam and Suko Susilo, *Jejak Politik Lokal Kaum Tarekat* (Surabaya: Jenggala Pustaka Utama, 2020), 42; Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 81.

¹⁷ 'Abdul Qādir al-Jailānī, *Al-Ghunyah Liṭālībi al-Ṭāriq al-Ḥaq*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Jail, 1999), 179.

Chalwani. KH. Usman lahir pada tahun 1916 (1334 H) dan wafat pada tahun 1984 (1404 H),¹⁸ sedangkan KH. Chalwani lahir pada tahun 1954 dan masih memimpin TQN Berjan hingga sekarang.¹⁹ Berdasarkan pada masa hidup kedua mursyid ini, maka bisa diketahui bahwa KH. Usman lebih dahulu menggunakan istilah *imām khuṣūṣī* dibandingkan KH. Chalwani. Dengan demikian, kesimpulan sementara adalah istilah *imām khuṣūṣī* dijadikan bagian dari struktur keorganisasian TQN dimulai dan dicetuskan oleh KH. Usman.

Dalam TQN al-'Usmāniyyah *imām khuṣūṣī* adalah orang-orang yang telah ditunjuk oleh mursyid untuk menjabat sebagai *Imām Majelis Khuṣūṣiyah*.²⁰ Hal ini berarti bahwa *imām khuṣūṣī* awalnya adalah murid sebagaimana murid TQN al-'Usmāniyyah lainnya yang kemudian ditunjuk oleh mursyid untuk menjadi posisi tersebut. Hal ini juga bisa berarti bahwa yang bisa menunjuk dan mengangkat *imām khuṣūṣī* hanyalah sang mursyid.

Pengangkatan *imām khuṣūṣī* memang merupakan hak prerogatif mursyid. Dalam TQN al-'Usmāniyyah, meskipun keputusan terakhir berada di tangan mursyid, para murid yang menjadi pengurus tarekat memiliki sumbangsih dalam prosesi.

¹⁸ Ahmad Ja'farul Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan* (Yogyakarta: Global Press, 2021), 145–50.

¹⁹ Tim PP. An-Nawawi, *Mengenal KH. Nawawi Berjan Purworejo* (Surabaya: Khalista, 2008), 167.

²⁰ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA" (al-Khidmah, September 5, 2009).

Hal ini dijelaskan secara jelas dalam buku Tuntunan dan Bimbingan TQN al-'Usmāniyyah sebagaimana berikut:

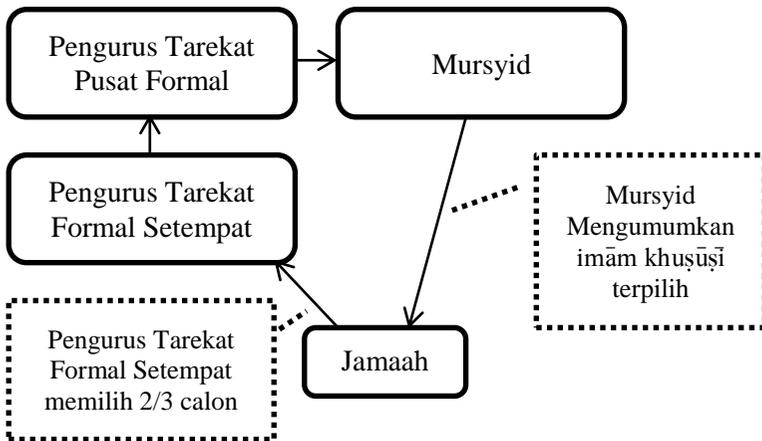
Penjaringan imām khuṣūṣī dilakukan melalui beberapa cara, antara lain: Memilih kiyai/ ustadz/ seseorang setempat. Setelah pengurus thoriqoh memilih 2-3 orang calon imām khuṣūṣī [dari murid-murid TQN setempat, pen], selanjutnya pengurus thoriqoh dapat membawa para calon Imam Khuṣūṣī ke hadapan majlis di mana Guru *Thoriqoh* dapat bertemu dengan para calon tersebut. [lalu, pen] calon Imam Khuṣūṣī yang disampaikan/ dihatirkan kepada Guru Thoriqoh, kemudian ditetapkan dan diumumkan kepada murid/ jamaah Khusyushy.²¹

Kutipan di atas menjelaskan bahwa prosesi pemilihan dan pengangkatan imām khuṣūṣī di TQN al-'Usmāniyyah melalui beberapa tahap: yaitu: a). Pengurus tarekat memilih 2/3 murid setempat yang dinilai memenuhi klasifikasi; b). Pengurus tarekat mengajukan murid-murid yang terpilih kepada mursyid; c). Mursyid memutuskan siapa yang terpilih menjadi imām khuṣūṣī; dan d). Mursyid mengumumkan imām khuṣūṣī terpilih kepada jamaah di mana imām khuṣūṣī itu nanti bertugas.

Sesuai *Standard Operating Procedure* (SOP) yang tertuang dalam naskah Lima Pilar, ketika mengajukan calon imām khuṣūṣī, pengurus tarekat harus membuat sejenis surat pengajuan kepada mursyid dengan menggunakan format sebagaimana berikut:

²¹ Achmad Asrori al-Ishaqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah* (Surabaya: al-Khidmah, 2014), 75–76.

- 1) Nama masjid/ Musholla
- 2) Alamat
- 3) Jumlah jamaah, dengan melampirkan nama-nama dan alamat jamaah
- 4) Waktunya Khusūṣī
- 5) Jarak ke tempat Khusūṣī terdekat
- 6) Nomor telpon pengurus
- 7) Calon imam, meliputi:
 - Nama dan Bin, Tempat dan Tanggal lahir, Usia, Alamat, Riwayat Pendidikan, Pekerjaan dan Jabatan.²²



Gambar 4.3: Alur pemilihan imām khusūṣī

Adapun murid-murid yang bisa diajukan sebagai calon imām khusūṣī adalah harus memenuhi beberapa kriteria. Kriteria-kriteria tersebut adalah: a) istiqomah dalam menjalankan kewajiban amaliah dan Khusūṣīyah; b) istiqomah

²² Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA.”

menghadiri majelis-majelis yang diadakan dan dianjurkan oleh mursyid; c) memiliki sifat tawadu', rendah hati, dan toleransi terhadap kyai, ustadz, sesepuh, dan sesama hamba Allah; dan d) memiliki kepedulian kuat terhadap jamaah dan seluruh kegiatan yang diadakan atau dianjurkan mursyid.²³

Kriteria-kriteria di atas, menunjukkan bahwa calon imām khuṣūṣī di TQN al-'Usmāniyyah bukan dilihat dari usia, status pendidikan atau status sosial, tetapi lebih menekankan pada kesetiaan serta ketekunan kepada tarekat, kepribadian yang baik dan kepedulian sosial yang tinggi. Meskipun, dalam realita yang ada, lazimnya mereka adalah orang-orang yang sudah ditokohkan sebelumnya oleh para murid TQN al-'Usmāniyyah di wilayah tersebut. Banyak dari mereka yang sudah memiliki posisi sebagai seorang Kyai pesantren, tokoh masyarakat, atau setidaknya Kyai *langgar* di wilayahnya.

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas, proses pengangkatan imām khuṣūṣī di TQN al-'Usmāniyyah bisa dikatakan telah menggunakan model pengambilan keputusan gabuangan (*hybrid*) antara *topdown* dan *bottom up*.²⁴ Artinya, dalam prosesi pengangkatan imām khuṣūṣī tersebut mursyid

²³ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 75–76.

²⁴ Untuk penjelasan lebih lanjut mengenai *top-down*, *bottom-up*, dan *hybrid* dalam pengambilan keputusan lihat Y.H. Kim, F.J. Sting, and C.H. Loch, “Top-Down, Bottom-Up, or Both? Toward an Integrative Perspective on Operations Strategy Formation,” *Journal of Operations Management* 32, no. 7 (2014): 462–74; Frischer Frank, *Handbook of Public Policy, Analysis Theory, Politics, and Methods* (London & New York: CRC Press, 2007), 89–91.

tidak serta-merta memutuskan tanpa meminta pendapat dari bawah (*topdown*), atau keputusan diserahkan berdasarkan kesepakatan bersama dengan bawahan (*bottom up*). Namun, yang dilakukan mursyid TQN al-'Usmāniyyah adalah meminta usulan dari bawah terlebih dahulu dan kemudian keputusan akhir berada di tangannya (*hybrid*).

c. Posisi dan Tugas Organisasi Informal TQN

Berbicara tentang posisi dan tugas organisasi informal TQN al-'Usmāniyyah tidak lain adalah berbicara tentang posisi dan tugas dari mursyid dan imām khuṣūṣī. Mursyid, di TQN al-'Usmāniyyah dan juga di tarekat-tarekat lainnya, merupakan pemimpin dan pemegang otoritas tertinggi. Ia bertindak sebagai pemimpin tarekat secara organisasi dan juga sebagai guru serta pembimbing para murid tarekat tersebut dalam menapaki jalan tasawuf. Mursyid berkewajiban meniti, meng-*gembleng*, dan membimbing para muridnya satu persatu. Untuk lebih jelas terkait tugas mursyid lihat di BAB III. Karena jumlah muridnya semakin besar dan cakupan wilayah tarekatnya semakin luas, lalu mursyid mengalami kesulitan. Ia kemudian mengangkat pembantu-pembantu dari para murid yang dinilai cakap.²⁵ Dalam TQN al-'Usmāniyyah, pembantu mursyid ini disebut dengan imām khuṣūṣī.

Posisi imām khuṣūṣī dalam TQN al-'Usmāniyyah adalah sebagai wakil mursyid atau perantara antara mursyid dan murid dalam melaksanakan kewajiban Khuṣūṣīyah. Meskipun

²⁵ Huda, *Tasawuf Kultural: Fenomena Selawat Wahidiyah*, 65.

berposisi sebagai wakil mursyid, namun imām khuṣūṣī tidak memiliki wewenang untuk membaiat murid baru, mengangkat imām khuṣūṣī, atau mengangkat wakil dirinya.

Seorang imām khuṣūṣī yang ditunjuk dan telah ditetapkan oleh seorang mursyid/guru thoriqoh, tidak diberi kekuasaan dan/atau kewenangan sama sekali, dan oleh karenanya, dia tidak diperbolehkan untuk menunjuk dan/atau mengangkat seseorang, atau orang lain sebagai pengganti dirinya dan/atau untuk mewakili dirinya selaku imām khuṣūṣī.²⁶

Dengan demikian, imām khuṣūṣī di TQN al-'Uṣmāniyyah berbeda dengan imām khuṣūṣī di TQN Berjan Purworejo. Imām khuṣūṣī di TQN KH. Chalwani ini mereka selain memiliki wewenang sebagaimana imām khuṣūṣī TQN al-'Uṣmāniyyah, mereka juga memiliki wewenang untuk menaikkan level dzikir murid.

...mursyid - imam khususi - badal – ikhwān. ikhwān itu sebutan untuk semua yang sudah baiat. Imām khuṣūṣī berhak menaikkan tingkatan wirid ikhwān...selain kewenangan badal...(lalu, pen) badal berhak ngimami sewelasan, imam khataman khuwwajikan, ngimami manakib. (imām khuṣūṣī, pen) nda bisa, yg bisa membaiat itu mursyid. Imām khuṣūṣī jumlahnya sangat banyak.²⁷

Wewenang imām khuṣūṣī di TQN al-'Uṣmāniyyah lebih tepatnya seperti wewenang yang dimiliki oleh Khalifah Sugrā di TQN Mranggen atau Badal di TQN Piji Dawe Kudus dan TQN

²⁶ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA.”

²⁷ Wawancara Khoirul Imam pada tanggal 13 Januari 2020

Berjan.²⁸ Mereka hanya memiliki wewenang dan tugas untuk memimpin para murid dalam Majelis Khuṣūṣīyah. Lebih rincinya, imām khuṣūṣī di TQN al-'Usmāniyyah juga memiliki tugas-tugas sebagai berikut:

Pertama, mereka bertugas memimpin Khuṣūṣīyah di daerah di mana mereka ditugaskan. Mereka tidak diperbolehkan memimpin Khuṣūṣīyah di daerah lain, kecuali jika disuruh oleh mursyid atau atas permintaan pengurus tarekat formal daerah tersebut.²⁹ Hal ini terjadi karena beberapa alasan, yaitu: 1) karena Majelis Khuṣūṣīyah di daerah itu baru berdiri. Ketika di daerah tertentu baru didirikan Majelis Khuṣūṣīyah, maka yang menjadi imām khuṣūṣīyah pada putaran 1-5 adalah imām khuṣūṣī dari daerah terdekat atas penunjukan mursyid atau pengurus tarekat;³⁰ 2) dalam Majelis Khuṣūṣī Kubrā. Dalam mejelis tersebut, imām khuṣūṣī yang ketempatan tidak boleh mengambil peran, sedangkan yang menjadi imām khuṣūṣī adalah imām khuṣūṣī dari daerah lain yang telah disepakati oleh Dewan Penasehat, Pengurus Tarekat Formal, dan Pengurus al-Khidmah;³¹ 3) ketika imām khuṣūṣī di daerah tersebut memiliki *'udzur* Imām khuṣūṣī yang menggantikan adalah imām khuṣūṣī

²⁸ Wawancara Muhammad pada tanggal 3 September 2021 dan Fauzul Muna pada tanggal 12 Januari 2020.

²⁹ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA."

³⁰ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 80.

³¹ Al-Iṣḥāqī, 84–85.

dari daerah lain yang ditunjuk oleh koordinator/ ketua pengurus tarekat setempat; dan terakhir, 4) ketika Majelis Khusūṣīyah di daerah itu mengalami kekosongan imām khusūṣī.³² Alasan yang terakhir ini sebagaimana yang terjadi baru-baru ini, yaitu di Majelis Khusūṣīyah Selangor Malaysia. Setelah satu-satunya imām khusūṣī di daerah itu, KH. Zubaidi bin H. Asrori, meninggal dunia pada 7 Juli 2021, berdasarkan keputusan musyawarah pengurus pusat tarekat formal dan al-Khidmah, Majelis Khusūṣīyah selanjutnya diimami oleh imām khusūṣī dari Singapura, KH. Badrussalam. Hal ini terjadi karena TQN al-'Usmāniyyah sedang dalam situasi *fatrah* mursyid, dan pengangkatan imām khusūṣī adalah otoritas mutlak mursyid, akhirnya tidak ada pengangkatan imām khusūṣī baru.³³

Kedua, imām khusūṣī wajib mengikuti Majelis Khusūṣīyah di Pondok Pesantren asl-Salafi al-Fitrah Kedinding Surabaya.³⁴ *Ketiga*, mencari atau *ngopyak-opyak* murid yang tidak ikut Majelis Khusūṣīyah.³⁵ *Keempat*, mendata masyarakat yang ingin berbaiat. Terkait tugas pendataan ini, imām khusūṣī hanya bertugas mendata saja. Adapun proses selanjutnya diserahkan kepada pengurus tarekat formal. Proses rincinya

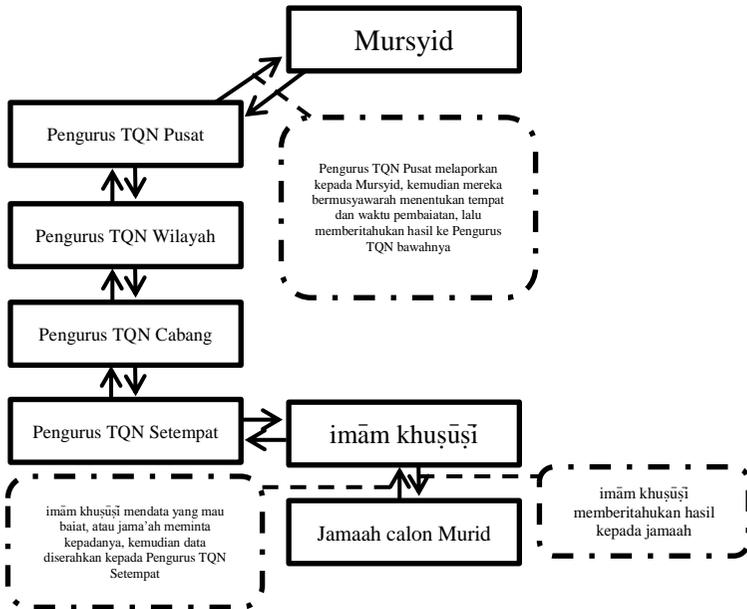
³² Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishaqī, RA.”

³³ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 10 Juli 2021.

³⁴ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishaqī, RA.”

³⁵ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

adalah imām khuṣūṣī mendata jamaah yang ingin berbaiat, selanjutnya data diserahkan kepada pengurus tarekat formal setempat. Setelah itu, pengurus tarekat formal setempat melaporkannya ke pengurus tarekat formal atasnya hingga sampai pada pengurus tarekat formal pusat. Pengurus tarekat formal pusat dan mursyid kemudian menentukan waktu dan tempat pembaiatan. Setelah diputuskan semua, pengurus tarekat formal pusat membuat surat pemberitahuan dan disampaikan kepada pengurus di bawahnya hingga sampai kepada pengaju.³⁶



Gambar 4.4: Alur pengajuan Majelis *mubayyah 'ah*

³⁶ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 77.

Kelima, imām khuṣūṣī menjadi komandan atau perwakilan mursyid bagi Pengurus Tarekat Formal di tempatnya berada. Ketika terdapat persoalan-persoalan terkait ketarekatan, Pengurus Tarekat Formal yang dipimpin oleh imām khuṣūṣī berkewajiban untuk menganganinya. Seandainya persoalan itu urgen dan tidak bisa ditangani sendiri, maka harus diserahkan kepada Pengurus Tarekat Formal di atasnya, dan seterusnya sampai Pengurus Tarekat Formal Pusat serta mursyid. Intinya, imām khuṣūṣī seperti pimpinan atau yang di-*sepuh*-kan bagi Pengurus Tarekat Formal dan al-Khidmah di tempatnya. Mereka seperti mursyid minus wewenang membaiat murid baru dan mengangkat pembantu/ wakil.³⁷

Keenam, menurut penjelasan Kyai Najib, tugas imām khuṣūṣī dimasa *fatrah* mursyid sebagaimana sekarang ini, bertambah satu lagi, yaitu mengantarkan jamaah yang belum berbaiat namun mengikuti Majelis Khuṣūṣīyah ke *maqbarah* Kyai Asrori untuk meminta ijin mengikuti Khuṣūṣīyah.

Ada..., ada jamaah yang belum berbaiat ikut Khuṣūṣī. La..wong pingin dzikiran kok dilarang. Tapi, saya tidak boleh mengajak-ajak. Tapi, jika ada yang ingin ikut Khuṣūṣī ya gak apa-apa. Nanti, jika ada kesempatan tak antar menghadap sendiri ke Kyai Rori di-*maqbaroh*-nya. Biar minta ijin sendiri kepada beliau.³⁸

(ada,...ada jamaah yang berlum berbaiat ikut Khuṣūṣī. Orang ingin ikut dzikir kok dilarang. Tapi, saya tidak boleh mengajak. Tapi, jika ada yang ingin ikut Khuṣūṣī

³⁷ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

³⁸ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

ya tidak apa-apa. Nanti, jika ada kesempatan saya akan antar menghadap sendiri ke Kyai Asrori dimakamnya. Supaya minta ijin sendiri kepadanya).

Kyai Asrori, semasa kemursyidannya, telah mengangkat banyak imām khuṣūṣī. Menurut catatan Rakernas al-Khidmah di Bogor tahun 2020, Imam Khuṣūṣī yang diangkat Kyai Asrori berjumlah 604 orang dan yang telah meninggal dunia sebanyak 150 orang.³⁹ Kemudian, satu Majelis Khuṣūṣīyah atau suatu wilayah belum pasti hanya memiliki satu Imām Khuṣūṣī, bahkan menurut penjelasan Kyai Najib ada satu wilayah memiliki seratus lebih imām khuṣūṣī, tepatnya adalah di Kecamatan Panggul Trenggalek.⁴⁰

Ketika dalam satu Majelis Khuṣūṣīyah terdapat lebih dari satu imām khuṣūṣī, maka mereka harus bertugas secara bergantian. Mereka memiliki posisi yang sama, yaitu sebagai imām khuṣūṣī. Tidak ada istilah imām khuṣūṣī senior dan junior, atau wakil dari pada yang lain. Hal ini karena dalam TQN al-’Uṣmāniyyah tidak ada jabatan Wakil atau badal imām khuṣūṣī.

Jika dalam satu tempat Khuṣūṣī terdapat lebih dari satu orang imam, maka bergantian mengimami Khuṣūṣī, tidak ada istilah wakil imam/ badal.⁴¹

³⁹ H. Abdur Rosyid, “Materi Rakernas Al-Khidmah Bogor,” February 28, 2021. dan untuk mengetahui nama-nama imām khuṣūṣī dan di wilayah mana saja lihat <http://tqnalutsmaniyyah.com/daftar-imam-khushusy-jawa-tengah-dan-diy/>.

⁴⁰ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁴¹ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA.”

2. Organisasi Formal TQN al-'Usmāniyyah

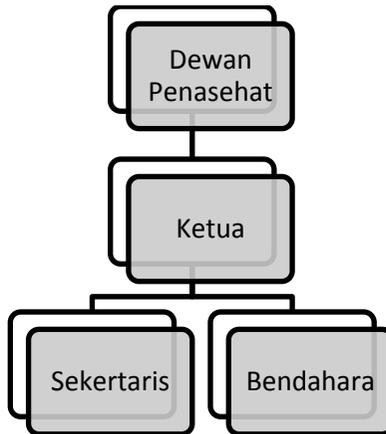
Dalam sejarah TQN al-'Usmāniyyah, organisasi informal TQN sebagaimana dijelaskan di atas sudah ada sejak masa kemursyidan KH. Usman, dan tetap ada pada masa kemursyidan Kyai Asrori. Memang, bentuk organisasi ini tidak akan hilang dari tarekat, sebab ia merupakan khas dan pasti ada pada setiap tarekat. Perbedaan yang muncul hanya pada banyak-sedikitnya heirarki atau pada penamaan masing-masing jabatan.

Organisasi formal belum tentu ada pada setiap tarekat. Di TQN al-'Usmāniyyah, keberadaannya juga bisa dikatakan baru. Ia baru dibentuk oleh Kyai Asrori beberapa tahun sebelum kewafatannya, yaitu pada tahun 2005, bersamaan dengan pembentukan al-Khidmah, meskipun embrionya sudah ada sebelum itu. Sebelumnya, organisasi TQN al-'Usmāniyyah hanya berbentuk koordinator saja. Murid pertama yang dipilih sebagai Ketua Pusat pertama adalah H. Abdur Rosyid (2005-2013), kemudian dilanjutkan oleh H. Ahmad Musyaffa' (2013-2022), dan sesuai keputusan Munas ke-V pada 5-6 Februari 2022 di Batu Malang, jabatan Ketua Umum kembali dijabat oleh H. Abdur Rosyid hingga sekarang.⁴²

Kepengurusan organisasi formal TQN al-'Usmāniyyah, atau biasanya disebut dengan Pengurus al-Ṭarīqah, adalah bertingkat, yakni mulai dari Tingkat Pusat, Tingkat Provinsi, Tingkat Kota/Kabupaten, Tingkat Kecamatan, dan Tingkat Desa. Kepengurusan Tingkat Pusat adalah pengurus al-Ṭarīqah yang berkedudukan di

⁴² Wawancara Kyai Rosyid pada 6 Maret 2022.

pusat keguruan dan perguruan tarekat, Surabaya; Tingkat Propinsi berkedudukan di provinsi; Tingkat Kota/ Kabupaten berkedudukan di kota/ kabupaten; Tingkat Kecamatan berkedudukan di kecamatan; dan Tingkat Desa berkedudukan di desa/ kelurahan. Pada setiap tingkatan, struktur organisasinya terdiri dari Dewan Penasehat, Ketua, Sekertaris, dan Bendahara.⁴³



Gambar 4.5

Struktur Pengurus al-Ṭarīqah (organisasi formal)

Perincian tugas masing-masing jabatan dalam organisasi al-Ṭarīqah adalah sebagai berikut:

a. Dewan Penasehat

Dewan Penasehat memiliki tugas: 1) memimpin Khuṣūṣīyah (khusus imām khuṣūṣī), dzikir, maulid, manaqib,

⁴³ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 52–58.

dan pengajian; 2) mengontrol, meng-*istiqāmah*-kan, dan men-*tuma'ninah*-kan para murid/jamaah dalam melaksanakan amaliah-amaliah, baik amaliah wajib maupun sunnah; dan 3) menerima laporan, mendukung, dan mengontrol Pengurus al-Ṭarīqah dan Pengurus al-Khidmah di tingkatnya masing-masing.

Dewan Penasehat, dalam memutuskan semua persoalan harus bersifat kolektif, tidak perseorangan atau pribadi. Selain itu, baik secara pribadi maupun kolektif Dewan Penasehat tidak diperbolehkan melakukan intervensi terhadap keputusan Pengurus al-Ṭarīqah maupun Pengurus al-Khidmah. Mereka hanya diperbolehkan untuk memberikan arahan dan nasehat.

Dewan Penasehat merupakan salah satu dari tiga dewan yang berposisi sebagai pengawas organisasi al-Ṭarīqah dan al-Khidmah. Dua lainnya disebut dengan Dewan Fatwa dan Dewan Pembina. Tugas mereka adalah sama sebagaimana tugas Dewan Penasehat. Perbedaannya adalah mereka tidak menerima laporan dari Pengurus al-Ṭarīqah maupun al-Khidmah. Selain itu, Anggota Dewan Pembina harus mencakup 1 perwakilan dari masing-masing organisasi Lima Pilar.⁴⁴

b. Ketua

Ketua al-Ṭarīqah memiliki tugas: 1) membuat rencana kegiatan ritual, yang meliputi Majelis Khusūṣīyah Sughrā, Khusūṣīyah Kubrā, Maulid, Manaqib, Haul, dan Ta'lim; 2) menyerahkan hasil keputusan Dewan Penasehat kepada

⁴⁴ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidoharjo Jawa Timur* (Surabaya: al-Khidmah, 2018), 13.

Pengurus al-Khidmah; dan 3) membimbing serta mengawasi tugas Ketua al-Khidmah.

c. Sekertaris

Sekretaris al-Ṭarīqah memiliki tugas: 1) mencatat hasil rencana kegiatan yang telah ditetapkan rapat Pengurus al-Ṭarīqah; 2) bekerjasama dengan sekretaris al-Khidmah melakukan administrasi jamaah yang sudah berbaiat atau akan berbaiat; 3) membuat laporan organisasi al-Ṭarīqah untuk dilaporkan kepada Pengurus al-Ṭarīqah atasnya dengan diketahui oleh ketua; 4) membimbing serta mengawasi tugas Sekretaris al-Khidmah.

d. Bendahara

Bendahara al-Ṭarīqah memiliki tugas: 1) membuat catatan keuangan organisasi al-Ṭarīqah; 2) membuat rencana anggaran dan pendapatan pada tiap kegiatan; 3) mengadministrasikan laporan keuangan dari Bendahara al-Khidmah; 4) membimbing serta mengawasi tugas Bendahara al-Khidmah.⁴⁵

Pengurus organisasi formal TQN al-'Usmāniyyah adalah harus dari murid, tidak boleh dari muḥibbīn atau mu'taqidīn. Artinya, mereka harus merupakan orang-orang yang telah dibaiat oleh mursyid TQN al-'Usmāniyyah.⁴⁶ Selain itu, mereka juga harus memenuhi beberapa syarat lain, yaitu: 1) *bāligh*; 2) sehat jasmani

⁴⁵ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 60–65.

⁴⁶ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

dan rohani; 3) memiliki keahlian dan kemampuan sesuai bidangnya; 4) memiliki semangat dan kemauan yang kuat untuk mengabdikan; 5) memiliki waktu yang cukup untuk mengabdikan; dan 6) bersungguh-sungguh dalam menjalankan tugas dan amanatnya.⁴⁷ Adapun yang bisa menempati posisi jabatan Dewan Penasehat adalah imām khusūṣī, murid yang telah menjadi Kyai, Ustadz atau yang dituakan di wilayah tersebut.⁴⁸

Proses pengangkatan pengurus adalah melalui rapat para murid yang kemudian diumumkan dan disetujui oleh mursyid. Masa jabatan pengurus adalah 4 tahun, namun khusus untuk Malaysia dan Singapura 3 tahun. Selain Dewan Penasehat, tiap murid hanya bisa menjabat di posisi yang sama selama 2 periode. Ia bisa dipilih lagi untuk posisi yang berbeda. Adapun khusus untuk Dewan Penasehat, mereka selamanya bisa dipilih dan didudukkan pada posisi tersebut. Dengan syarat, mereka masih mampu berpikir secara bersih dan jernih serta sehat baik jasmani maupun rohani.⁴⁹

Penting dijelaskan disini bahwa seluruh keluarga Kyai Asrori tidak diperbolehkan menjabat kepengurusan dalam tingkatan apapun, baik itu dalam kepengurusan al-Ṭarīqah maupun dalam kepengurusan al-Khidmah.⁵⁰ Selain itu, mursyid di TQN al-'Usmāniyyah juga tidak menjabat sebagai Pengurus al-Ṭarīqah atau al-Khidmah, bahkan pada tingkat Dewan Penasehat. Meskipun

⁴⁷ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 59–60.

⁴⁸ Al-Iṣḥāqī, 52–53.

⁴⁹ Al-Iṣḥāqī, 57.

⁵⁰ Al-Iṣḥāqī, 57.

demikian, bukan berarti mursyid tidak memiliki posisi, bahkan posisinya melampaui kepengurusan. Semua kepengurusan harus taat dan melaporkan semua keputusan mereka kepada mursyid terlebih dahulu sebelum disebarkan kepada murid atau jamaah. Bahkan, mursyid memiliki otoritas untuk menetapkan atau menolak keputusan tersebut.⁵¹

B. Perkumpulan Al-Khidmah

1. Sejarah al-Khidmah

Kyai Asrori, sebagaimana disinggung dalam pembahasan sebelumnya, setelah menyelesaikan pengembaraan studinya, ia pulang ke Sawahpulo Surabaya. Sesampai di rumah, ia bukan malah membantu mengajar di Pondok Pesantren ayahnya, KH. Usman, tetapi malah memilih untuk berdakwah kepada anak-anak jalanan di Gresik, Lamongan, dan Bangkalan. Seiring berjalannya waktu, lambat-laun jamaahnya semakin banyak. Yang awalnya hanya beberapa orang kemudian menjadi belasan orang. Atas inisiatif para jamaahnya, pada tahun 1987 kumpulan ini dinamakan dengan KACA, singkatan dari Karunia Cahaya Agung. Selain KACA, oleh Kyai Asrori kumpulan ini juga sering disebut dengan Geng *Orong-Orong*.

Menurut data yang ada, sebutan Geng *Orong-Orong* ini didasarkan pada dua alasan, yaitu: *pertama*, ketika itu murid-murid

⁵¹ Ahmad Hasan Afandi, *Kontroversi Politik Kyai Tarekat: Studi Pergeseran Orientasi Politik Kyai Tarekat Qodiriyah wa Naqsyabandiyah* (Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2020), 177–78.

tarekat KH. Usman banyak yang beretnis Jawa dan etnis Madura. Murid yang beretnis Jawa menyebut murid yang beretnis Madura dengan sebutan *orang-orang*, sedangkan murid yang beretnis Madura menyebut murid yang beretnis Jawa dengan sebutan *oreng-oreng*. Atas dasar ini, karena anggota kumpulannya terdiri dari orang Madura dan Jawa, kemudian Kyai Asrori mengambil *plesetan* tengah-tengah untuk menyebut kumpulannya, yaitu *orong-orong*.⁵² *Kedua*, istilah *orong-orong* diambil dari nama hewan kecil yang biasa keluar malam. Nama ini diambil oleh Kyai Asrori untuk kumpulannya karena memiliki kesamaan sifat, yaitu suka keluar malam. Jika hewan *orong-orong* keluar malam untuk mengorek-ngorek tanah mencari makan, sedangkan Geng *Orong-Orong* untuk beribadah (*istighāṣah*, *manaqib*, *maulid*, *ta'lim*) mencari ridla Allah Swt.⁵³

KACA/ Geng *Orong-Orong* kemudian semakin besar dan meluas jangkauan wilayahnya. Jamaahnya tidak lagi belasan atau puluhan, namun sampai ribuan atau bahkan ratusan ribu. Jangkauan wilayahnya pun tidak hanya di kota-kota di Jawa Timur dan Madura, namun telah merambah ke kota-kota lain di Indonesia, bahkan ke negara-negara tetangga, seperti Brunei Darussalam, Malaysia, Singapura, Thailand, dan lain sebagainya. Berdasarkan dengan hal ini, supaya lebih tertata dan terorganisir secara rapi, Kyai

⁵² Ahmad Ja'farul Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan* (Yogyakarta: Global Press, 2021), 176.

⁵³ Rosidi, "Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishāqī," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, no. 1 (2014): 32.

Asrori berinisiatif untuk menjadikannya sebagai sebuah perkumpulan yang formal dan dikelola secara profesional.

Keinginan sangat mulia di atas kemudian terwujud pada tanggal 25 Desember 2005 (23 Dzulqa'dah 1426 H).⁵⁴ Pada saat itu, di acara Halal bi Halal dan Sarasehan di Pondok Pesantren as-Salafi al-Fitrah II Meteseh Semarang, dengan dihadiri oleh seluruh perwakilan murid TQN al-'Usmāniyyah dari seluruh Indonesia dan luar negeri serta para pejabat negara dan beberapa rektor perguruan tinggi di Jawa Tengah, Kyai Asrori mendeklarasikan berdirinya perkumpulan yang diberi nama Perkumpulan Jamaah al-Khidmah. Menurut penjelasan Rosyid, akta pendirian perkumpulan ini pertama kali dibuat di Semarang dengan tanggal akta 25 Februari 2010 nomor 9 dan dengan notaris Muhammad Hafidz, kemudian diperbaharui di Gresik dengan tanggal akta 10 November 2010 nomor 1 dan dengan notaris Yusuf Bashori. Setahun kemudian, tahun 2011, dengan notaris yang sama, Perkumpulan Jamaah al-Khidmah mendapatkan pengesahan dari Kemenkumham, dan diperbaiki kembali pada tahun 2018. Yang pertama dengan surat keputusan Kemenkumham Nomor AHU-25.AH.01.06.Tahun 2011, dan yang terakhir dengan surat keputusan Kemenkumham Nomor AHU-0000535.AH.01.08.Tahun 2018.⁵⁵

Sesuai dengan kesepakatan rapat dan restu Kyai Asrori sebagai mursyid, Ketua Umum pertama Perkumpulan Jamaah al-

⁵⁴ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidoharjo Jawa Timur*, 10.

⁵⁵ Wawancara dengan Kyai Rosyid pada 10 Juli 2021.

Khidmah adalah KH. Hasanuddin Semarang. Setelah dua periode menjabat, kemudian digantikan oleh Muhammad Emil Sanif Tarigan, dan menurut hasil Munas ke-V pada 5-6 Februari 2022 di Batu Malang, kemudian digantikan oleh H Urifan hingga sekarang.⁵⁶ Berbeda dengan organisasi al-Ṭarīqah, pusat kepengurusan al-Khidmah bukan di Pusat Keguruan Tarekat yakni Surabaya, namun berada di Ibu Kota Negara atau di mana Ketua Umumnya berdomisili.⁵⁷

Setelah menjadi sebuah perkumpulan yang resmi dan berbadan hukum, Al-Khidmah semakin berkembang dan cabang demi cabang terus bermunculan di mana-mana. Kegiatannya pun tidak hanya bergema di masjid-masjid dan rumah-rumah, namun juga bergema di instansi-instansi pemerintah dan bahkan sudah masuk ke kampus-kampus. Terlebih lagi, setelah lahirnya al-Khidmah Kampus (AK) pada 3 November 2010. AK pertama kali lahir di Semarang, dengan didukung oleh beberapa kampus yang diantaranya adalah: Universitas Islam Sultan Agung Semarang, Politeknik Negeri Semarang, Universitas Diponegoro Semarang, Universitas Negeri Semarang, Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang, IKIP PGRI Semarang, Udinus Semarang, dan Universitas Wahid Hasyim Semarang. Setelah deklarasi ini, AK dengan cepat merembet ke kampus-kampus lain di Indonesia, terutama di Jawa Timur dan Daerah Istimewa Yogyakarta. Dalam jangka waktu lima

⁵⁶ Wawancara dengan Kyai Rosyid 6 Maret 2022.

⁵⁷ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidoharjo Jawa Timur*, 9–11.

tahun, AK sudah ada di 110 kampus, baik negeri maupun swasta. Pada kampus-kampus tersebut, AK menjadi semacam unit kegiatan mahasiswa, atau setidaknya ia diberi izin untuk melakukan kegiatan-kegiatan di lingkungan kampus.⁵⁸

Selain AK, al-Khidmah juga memiliki anak sayap organisasi lainnya, yaitu: Ukhsafi (Ukhuwah Santri al-Fitrah). Ia sebetulnya adalah metamorfosa dari kumpulan yang sudah ada jauh sebelumnya, yaitu Insyaf (Ikatan Santri Alumni al-Fitrah). Ukhsafi dideklarasikan pada tanggal 3 Maret 2013.⁵⁹ Sebagaimana namanya, Ukhsafi berfungsi sebagai wadah para alumni Pondok Pesantren al-Fitrah dalam mengamalkan amaliah-amaliah sebagaimana mereka ketika di pesantren dulu.

Anak sayap organisasi al-Khidmah lainnya adalah Cople Community. Organisasi ini dideklarasikan pada 23 Mei 2009 oleh putra Kyai Asrori, Gus Ainul Yaqin atau sering disebut dengan Gus Nico. Nama Cople merupakan kependekan dari kata Komunitas Pedzikir Sampai Teler. Organisasi ini lahan dakwahnya adalah anak-anak muda jalanan, pecandu zat adiktif, obat-obatan dan lain sebagainya. Para pemuda yang masih dalam masa pencarian jati diri dan jatuh pada kubangan dosa tersebut diajak untuk ikut menghadiri dan mensukseskan acara-acara dzikir al-Khidmah

⁵⁸ M. Najib Yuliantoro, *Qaşa.Şul Muhibbin: Kisah dan Hikmah Para Pecinta Maha Guru KH. Achmad Asrori al-Ishaqi* (Bantul: Ladang Kata, 2019), 22–23 & 104.

⁵⁹ Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*, 182.

sesuai dengan kemampuan mereka masing-masing. Dengan ini, diharapkan mereka lambat laun bisa menjadi insaf.⁶⁰

2. Struktur Organisasi al-Khidmah

Struktur organisasi al-Khidmah adalah bertingkat sebagaimana struktur organisasi al-Ṭarīqah dan mengikuti struktur pemerintahan negara. Artinya struktur organisasinya ada pada tiap pembagian wilayah negara, yakni: mulai tingkat dusun hingga tingkat nasional. Pada tingkat nasional disebut dengan Pengurus Pusat; tingkat provinsi disebut Pengurus Wilayah; tingkat kabupaten/ kota disebut Pengurus Daerah; tingkat kecamatan disebut Pengurus Cabang; tingkat kelurahan/ desa disebut Pengurus Ranting; dan tingkat perdesunan/ perdukahan disebut dengan Pengurus Anak Ranting/ Koordinator.

Masing-masing tingkatan kepengurusan, memiliki kewajiban melakukan musyawarah anggota yang diselenggarakan tiap 4 tahun, dan rapat kerja sebanyak dua kali dalam masa jabatan. Selain itu, masing-masing tingkatan kepengurusan secara garis besar juga memiliki kewajiban: 1) Menetapkan kebijakan Jamaah al-Khidmah dalam wilayah mereka masing-masing berdasarkan kebijakan pengurus atasnya, keputusan musyawarah anggota dan rapat kerja di wilayah mereka masing-masing, serta memimpin dan mengendalikan pelaksanaannya; 2) membimbing dan meningkatkan amal usaha dan kegiatan di wilayah mereka; dan 3) membina,

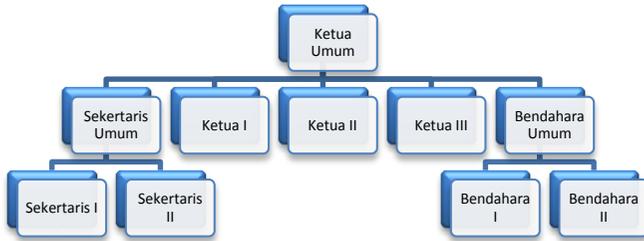
⁶⁰ Ahmad Syamsul Muarif, “Rekonstruksi Remaja Pecandu Zat Adiktif Melalui Penanaman Nilai-Nilai Spiritual Oleh Komunitas Copler,” *Consilia: Jurnal Ilmiah BK* 2, no. 3 (2019): 198–211.

membimbing, mengintegrasikan dan mengkoordinasikan para seksi pembantu pengurus lainnya dari badan otonom di tingkat wilayahnya.⁶¹

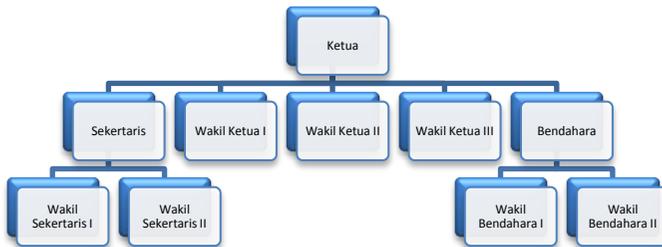
Struktur kepengurusan al-Khidmah di tingkat pusat terdiri dari: Ketua Umum, Ketua I, Ketua II, Ketua III, Sekertaris Umum, Sekertaris I, Sekertaris II, Bendahara Umum, Bendahara I, Bendahara II, dan beberapa koordinator bidang sesuai kebutuhan dan bersifat opsional. Di tingkat wilayah hingga Cabang, struktur kepengurusannya secara umum adalah sama dengan struktur ditingkat pusat, hanya saja istilah Ketua Umum berubah menjadi Ketua, Ketua menjadi Wakil Ketua, Sekertaris Umum menjadi Sekertaris, Sekertaris menjadi Wakil Sekertaris, dan begitupun dengan Bendahara. Adapaun terkait jumlah banyaknya masing-masing kepengurusan sama dengan yang ada di pengurus tingkat pusat. Perbedaan jumlah pengurus terjadi pada pengurus di tingkat ranting dan di Perguruan Tinggi. Di dua wilayah ini, jumlah Wakil Ketua hanya ada dua, dan Wakil Sekertaris serta Wakil Bendahara hanya ada satu.⁶² Untuk lebih jelasnya sebagaimana bagan berikut:

⁶¹ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidoharjo Jawa Timur*, 22–30.

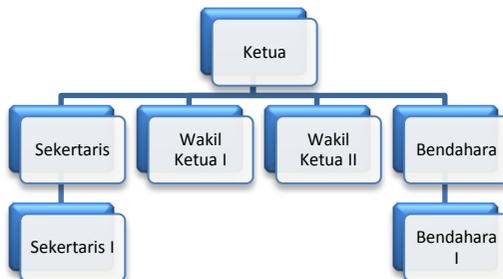
⁶² PP. Al-Khidmah, 51–53.



Gambar 4.6
Struktur Pengurus Pusat al-Khidmah



Gambar 4.7
Struktur Pengurus Wilayah s/d Cabang al-Khidmah



Gambar 4.8
Struktur Pengurus Ranting al-Khidmah

Rincian tugas dari masing-masing jabatan tersebut adalah sebagai berikut:

a. Ketua Umum/ Ketua

Ketua Umum/ Ketua al-Khidmah memiliki tugas: 1) bertanggung jawab kepada Dewan Penasehat dan Pengurus al-Ṭarīqah; 2) melaksanakan semua yang telah diputuskan dan ditetapkan oleh Pengurus al-Ṭarīqah bersama dengan Pengurus al-Khidmah; 3) mengadakan kegiatan lain yang tidak bertentangan dengan syari'at Islam; dan 4) mengarahkan semua pengurus untuk melaksanakan semua tugas dan tanggungjawabnya masing-masing supaya semua kegiatan berjalan dengan sukses.⁶³

b. Ketua I, II, III/ Wakil Ketua I, II, III

Ketua I/ Wakil Ketua I bertugas untuk mengurus bidang pembinaan organisasi dan administrasi. Ketua II/ Wakil Ketua II bertugas untuk mengurus bidang pembinaan anggota dan jamaah. Ketua III/ Wakil Ketua III bertugas untuk mengurus bidang dana dan usaha.⁶⁴

c. Sekertaris Umum/ Sekertaris

Sekertaris Umum/ Sekertaris memiliki tugas: 1) bertanggung jawab kepada Ketua Umum/ Ketua al-Khidmah; 2) melaksanakan semua yang telah diputuskan dan ditetapkan oleh Pengurus al-Ṭarīqah dan Pengurus al-Khidmah; 3) mengadministrasikan semua kegiatan Pengurus al-Khidmah; dan

⁶³ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 66.

⁶⁴ Al-Ishāqī, 105.

4) melakukan koordinasi dengan sesama pengurus guna menyukseskan kegiatan yang telah ditetapkan.⁶⁵

d. Sekertaris I, II/ Wakil Sekertaris I, II

Sekertaris I, II/ Wakil Sekertaris I, II bertugas membantu Sekertaris Umum/Sekertaris dalam hal surat-menyurat, baik yang berkenaan dengan surat keluar maupun masuk, baik dalam pembuatan maupun pengarsipan.

e. Bendahara Umum/ Bendahara

Bendahara Umum/ Bendahara memiliki tugas: 1) bertanggung jawab kepada Ketua Umum/ Ketua al-Khidmah; 2) merencanakan biaya dan pendapatan pada tiap kegiatan; 3) mencatat semua pengeluaran dan pendapatan; dan 4) melaporkan semua hasil kerja kepada Dewan Penasehat, Pengurus al-Tarīqah dan Pengurus al-Khidmah.⁶⁶

f. Bendahara I, II/ Wakil Bendahara I, II

Bendahara I/ Wakil Bendahara I memiliki tugas: 1) penerima kas dan pembuat sekaligus pengarsip kwitansi penerimaan kas; 2) membuat laporan penerimaan kas secara harian, mingguan, bulanan yang disesuaikan dengan kebutuhan; dan 3) mengetahui posisi penerimaan dan saldo kas. Sedangkan Bendahara II/ Wakil Bendahara II memiliki tugas: 1) membuat bukti kas keluar yang harus ditanda tangani oleh ketua dan penerima uang, serta disetujui oleh bagian pengguna dana; 2) membuat laporan pengeluaran kas secara harian,

⁶⁵ Al-Ishāqī, 66–67.

⁶⁶ Al-Ishāqī, 67–68.

mingguan, bulanan sesuai kebutuhan; dan 3) mengetahui posisi pengeluaran dan saldo kas.⁶⁷

Disamping beberapa pengurus harian di atas, dalam al-Khidmah juga terdapat pengurus bidang-bidang. Hal ini bersifat opsional dan disesuaikan dengan kebutuhan kepengurusan setempat. Meskipun demikian, dalam Buku Pedoman, terdapat satu bidang yang dijelaskan secara detail tugas-tugasnya, yaitu: Bidang Humas. Tugas dan kewajiban Bidang Humas adalah sebagai berikut:

1) memberikan gambaran yang jelas mengenai visi dan misi Jamaah al-Khidmah baik kepada lingkungan Jamaah al-Khidmah sendiri maupun kepada pihak masyarakat umum; 2) memberikan keterangan secara jelas dan terperinci maksud dan arti dari setiap jenis acara; 3) bisa menjelaskan urutan setiap acara dan isi serta bacaan dari setiap urutan acara tersebut; 4) bisa menjembatani maksud dari pihak masyarakat umum yang akan menyelenggarakan acara-acara yang diadakan oleh Jamaah al-Khidmah.⁶⁸

Bidang Humas inilah nampaknya yang dimaksud oleh KH. Najib sebagai Devisi Pemasaran. Ia menyatakan bahwa al-Khidmah memiliki devisi yang bertugas untuk mengembangkan al-Khidmah, baik dalam hal kegiatan maupun mencari jamaah. Meskipun demikian, lanjut KH. Najib, dalam realita yang ada, bidang tersebut tidak perlu bersusah payah bekerja. Hal ini karena jamaah sudah dengan sendirinya tertarik untuk ikut kegiatan al-Khidmah, dan banyak masyarakat, baik secara individu maupun instansi, telah datang sendiri untuk meminta menjadi tuan rumah kegiatan al-

⁶⁷ Al-Ishaqī, 71–72.

⁶⁸ Al-Ishaqī, 74.

Khidmah. Bahkan, tidak jarang pengurus malah kewalahan dalam menentukan jadwalnya. Hal ini terus terjadi hingga sekarang.

devisi pemasaran, ajak-ajak boleh. Rata-rata para konsumen, begitu ikut beberapa kali sudah tertarik...gonku..gonku...gonku...itu itu buanyak sekali. Pribadi atau lembaga. Karena tiap hari hampir neh neh..mau ujian nasional ngundang al khidmah...sekolahan ben ketok sip...hehehehe.⁶⁹

(devisi pemasaran, ajak-ajak boleh. Rata-rata para konsumen [orang yang mengundang, pen] begitu ikut beberapa kali sudah tertarik, tempatku, tempatku, tempatku. itu...itu banyak sekali. Pribadi atau lembaga. Karena setiap hari hampir lagi lagi. Akan ujian nasional mengundang al-Khidmah, sekolahannya biar kelihatan bagus...hehehe)

Orang yang bisa menjadi Pengurus al-Khidmah tidak harus murid TQN al-'Usmāniyyah. Artinya ia tidak harus orang yang telah berbaiat tarekat sebagaimana Pengurus al-Ṭarīqah.⁷⁰ Syarat menjadi Pengurus al-Khidmah adalah cukup memiliki waktu dan kesungguhan untuk berkhidmah, memiliki kecakapan dalam organisasi dan manajemen, serta dipilih dan ditetapkan oleh musyawarah anggota di tingkatnya masing-masing. Misalnya, Pengurus Pusat al-Khidmah diangkat dan ditetapkan oleh musyawarah nasional, Pengurus Wilayah oleh musyawarah wilayah, dan seterusnya. Masa jabatannya adalah 4 tahun, dan setiap pengurus bisa dipilih dalam jabatan yang sama sebanyak 2 kali.⁷¹

⁶⁹ Wawancara KH. Najib pada tanggal 20 Juni 2021.

⁷⁰ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁷¹ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidharjo Jawa Timur*, 21; al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan*:

3. Kegiatan al-Khidmah

Tugas al-Khidmah secara garis besar tidak lain adalah menyelenggarakan kegiatan-kegiatan TQN al-'Usmāniyyah. Pengurus al-Ṭarīqah sebagai perencananya, sedangkan al-Khidmah sebagai pelaksananya. Bisa dikatakan, al-Khidmah adalah semacam *Event Organizer* (EO) terhadap semua kegiatan TQN al-'Usmāniyyah yang telah direncanakan dan ditetapkan oleh Pengurus al-Ṭarīqah.⁷²

Dengan penjelasan di atas, maka bisa dipahami bahwa kegiatan-kegiatan yang diadakan oleh al-Khidmah adalah kegiatan-kegiatan TQN al-'Usmāniyyah itu sendiri. Baik itu kegiatan TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat khusus seperti Majelis Khuṣūṣiyyah, maupun yang bersifat umum seperti Majelis Manāqib, Maulidurrasūl, dan Majelis Haul.⁷³

Penyelenggaraan kegiatan-kegiatan al-Khidmah terdapat dua model. *Pertama*, model kegiatan rutin. Kegiatan ini merupakan kegiatan yang telah ditentukan dan ditetapkan waktunya oleh Pengurus al-Ṭarīqah. Kegiatan-kegiatan ini sifatnya wajib dilaksanakan, karena memang sudah menjadi ketentuan dari TQN al-'Usmāniyyah. Kegiatan yang masuk pola ini diantaranya adalah kegiatan mingguan seperti Majelis Khuṣūṣiyyah, bulanan seperti

Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah, 54–55.

⁷² Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 21 Juli 2021.

⁷³ Penjelasan lebih jauh terkait majelis-majelis ini akan dijelaskan pada BAB V.

Majelis Dzikir-Maulid-Manaqib serta Ta'lim, dan tahunan seperti Majelis Haul Haḍratuṣ Syekh Kyai Asrori al-Iṣḥāqī.

Kedua, model undangan. Kegiatan ini merupakan kegiatan yang didasarkan kepada undangan masyarakat, baik itu bersifat individu maupun instansi. Diantara contoh kegiatan undangan individu adalah Majelis Ḥamli, Majelis 'Aqīqah, dan Majelis Waḥimah al-'Ursy, sedangkan undangan instansi lazimnya berupa kegiatan Majelis Dzikir-Maulid-Manaqib serta Ta'lim Kubrā. Pada model kegiatan undangan, semua biaya ditanggungkan kepada pihak pengundang, adapun pelaksanaannya akan dibantu oleh al-Khidmah setempat.⁷⁴

C. Majelis Lima Pilar

Kyai Asrori, selama memangku kemursyidan TQN al-'Uṣmāniyyah, telah melakukan banyak upaya untuk menjadikan tarekat yang diasuhnya berjalan dan berkembang dengan baik. Diantara upayanya adalah mendirikan beberapa organisasi guna menopang tarekatnya. Hingga wafat pada tahun 2009, Kyai Asrori telah mendirikan lima organisasi dalam TQN al-'Uṣmāniyyah, yaitu: Pengurus al-Taṭīqah, Perkumpulan al-Khidmah, Yayasan al-Fitrah, Pondok Pesantren Salafi al-Fitrah, dan Keluarga *Ndalem* Kyai Asrori. Kelima organisasi ini kemudian disebut dengan sebutan Lima Pilar.

⁷⁴ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 103–4.

Lima Pilar merupakan sebutan baru. Ia tidak dimunculkan secara langsung oleh Kyai Asrori, namun dimunculkan oleh para pengurus lima organisasi bentukan Kyai Asrori tersebut dengan didasarkan kepada insterpretasi atas *dawuh-dawuh* beliau.

12 Februari 1997 perjalanan dari surabaya ke kudus, rama kyai itu di mobil empat orang, supir, rama kyai, kemudian ada H. Ainul Huri, beliau ketua yayasan pada saat itu, kemudian pak H. wawan setiawan, beliau mantan ketua Ikataan Notaris Seluruh Indonesia masa orde baru. Rama kyai dawuh panjang lebar, terekam dan sekarang sudah di print. Beliau berbicara banyak tentang pondok, tentang tarekat, tentang al-Khidmah, tentang *ndalem*, tentang yayasan begitu. Dan rama kyai asrori tidak menyebutkan istilah lima pilar. Dan kemudian pak Wan itu mengarang istilah lima pilar itu.⁷⁵

Sebagaimana diketahui bahwa Kyai Asrori hingga wafat tidak menunjuk mursyid pengganti dirinya, namun telah membuat peraturan-peraturan dan ketentuan-ketentuan untuk masing-masing lima organisasi tinggalannya. Masing-masing organisasi tersebut, oleh Kyai Asrori telah ditentukan tugas dan wilayah kerjanya, sehingga mereka mengetahui persis tugas dan wilayah kerjanya masing-masing dan tidak terjadi tumpang-tindih antar mereka. Hal ini nampaknya telah disiapkan oleh Kyai Asrori dengan sangat matang guna menopang keberlanjutan dan eksistensi TQN al-'Usmāniyyah sepeninggal beliau hingga munculnya mursyid baru yang menggantikannya.

Bisa dikatakan, melalui upaya-upaya di atas, Kyai Asrori berupaya untuk membuat sebuah sistem yang bisa berjalan sendiri

⁷⁵ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

meskipun tidak ada pemimpin tertinggi, mursyid. Sistem otomatis ini beroperasi berdasarkan peraturan-peraturan dan ketentuan-ketentuan yang telah Kyai Asrori tetapkan. Sayangnya, tidak semua peraturan dan ketentuan Kyai Asrori terdokumentasi secara rapi sebagaimana yang terjadi pada Pengurus al-Ṭarīqah dan Perkumpulan al-Khidmah. Peraturan dan ketentuan beliau masih banyak yang tercecer dalam *dawuh-dawuh*. Atas dasar ini kemudian, bersamaan dengan Rakernas III al-Khidmah di Surabaya pada tanggal 05 September 2009, pengurus lima organisasi tersebut melakukan musyawarah dan mendeklarasikan Majelis Lima Pilar. Selain deklarasi, musyawarah ini menghasilkan ketetapan-ketetapan yang terkumpul dalam Naskah Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadrotusy Syekh Achmad Asrori al-Ishāqī, RA.⁷⁶

Naskah Lima Pilar secara garis besar berisi tentang pokok dan prinsip dasar tuntunan dan bimbingan Tarekat; pokok dan prinsip dasar pengelolaan Pondok Pesantren as-Salafi al-Fitrah; pokok dan prinsip dasar pengelolaan Yayasan al-Khidmah Indonesia; pokok dan prinsip dasar organisasi Perkumpulan al-Khidmah; dan partisipasi serta wujud rasa tanggungjawab Pemangku Keluarga. Semua murid, jamaah, dan pengurus Lima

⁷⁶ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishāqī, RA.”

Pilar wajib berpedoman dan patuh terhadap isi Naskah Lima Pilar dan semua keputusan dari Majelis Lima Pilar.⁷⁷

Majelis Lima Pilar atau juga disebut Majelis Penentu Kebijakan merupakan lembaga atau badan tertinggi di TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori. Anggotanya adalah perwakilan masing-masing organisasi Lima Pilar. Pada umumnya adalah ketua dari masing-masing organisasi Lima Pilar pada waktu itu. Guna mengatur mekanisme dan menjalankan roda organisasi, kemudian Majelis Lima Pilar mengangkat seorang koordinator pelaksana. Sejak awal didirikan hingga sekarang, posisi koordinator Majelis Lima Pilar dipegang oleh H. Wawan Setiawan.⁷⁸

Majelis Lima Pilar memiliki hak untuk menjadi Dewan Pengawas dan berwenang untuk menentukan garis kebijakan organisasi Lima Pilar di TQN al-'Usmāniyyah. Selain itu, ia juga bertugas untuk memutuskan persoalan-persoalan besar baru yang muncul di setiap organisasi Lima Pilar. Persoalan-persoalan ini diputuskan dalam musyawarah Majelis Lima Pilar, dan keputusan bisa dianggap sah dan dibenarkan ketika semua anggota majelis menyepakati secara aklamasi. Jika ada satu pilar saja tidak sepakat, maka keputusan tidak bisa dianggap sah.

Perlu diketengahkan bahwa musyawarah Majelis Lima Pilar tidak ditentukan waktunya. Tidak ada jadwal pasti sebagaimana yang terjadi pada Munas (wajib dilakukan satu kali dalam satu periode kepengurusan, 4 tahun sekali) atau Rakernas (wajib

⁷⁷ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, 9–10.

⁷⁸ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

dilakukan 2 kali selama periode kepengurusan, 2 tahun sekali). Musyawarah Majelis Lima Pilar akan digelar hanya ketika muncul persoalan-persoalan besar saja. Adapun prosedur pelaksanaan musyawarah Majelis Lima Pilar adalah sebagai berikut:

1. Koordinator Majelis Lima Pilar menentukan waktu untuk musyawarah.
2. Masing-masing Pilar mengajukan persoalan-persoalan masing-masing.
3. Persoalan-persoalan dari masing-masing pilar dibahas oleh koordinator Majelis Lima Pilar dan diurutkan sesuai prioritas ke-*urgen-an*.
4. Hasil pembahasan koordinator Majelis Lima Pilar kemudian dikirim ke masing-masing pilar.
5. Masing-masing pilar membahas persoalan sesuai prioritas tersebut. Hal ini supaya masing-masing pilar mengetahui sesuatu yang akan dibahas dalam musyawarah Majelis Lima Pilar, dan telah memiliki pendapat terkait persoalan-persoalan tersebut.
6. Musyawarah Majelis Lima Pilar digelar dan memutuskan persoalan-persoalan tersebut secara mufakat.⁷⁹

Menurut penjelasan Kyai Rosyid, dan juga diamini oleh KH. Najib, bahwa Majelis Lima Pilar merupakan majelis yang bersifat temporal. Ia akan dibubarkan ketika mursyid baru TQN al-'Usmāniyyah telah muncul. Hal ini karena Majelis Lima Pilar pada hakikatnya adalah sebagai pengganti atau wakil mursyid dalam

⁷⁹ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 21 Juli 2021

melaksanakan tugas-tugas mursyid selain yang berkenaan dengan ajaran, baiat, dan pengangkatan imām khuṣūṣī. Oleh sebab itu, ketika mursyid baru muncul maka tugas-tugas Majelis Lima Pilar kembali kepada sang mursyid dan keberadaan majelis sudah tidak diperlukan kembali.⁸⁰

D. Murid TQN al-'Usmāniyyah

Murid adalah salah satu komponen yang harus ada dalam sebuah tarekat. Ketika tidak ada murid, tentunya pembelajaran tarekat tidak akan bisa dijalankan. Dalam kaitan dengan persoalan murid, Kyai Asrori berbeda dengan mursyid-mursyid lain. Pada umumnya, para mursyid hanya memiliki satu jenis murid, namun tidak dengan Kyai Asrori. Ia membagi murid-murid atau jamaahnya menjadi tiga jenis, yaitu: *muriddīn*, *muḥibbīn*, dan *mu'taqiddīn*. Alasan Kyai Asrori adalah ia tidak ingin memaksa para jamaahnya. Hal ini karena masing-masing jenis murid tersebut memiliki kewajiban yang harus dilakukan dan bersifat mengikat. Jika dipaksakan, Kyai Asrori takut kalau nantinya akan muncul murid-murid imitasi dalam TQN al-'Usmāniyyah.⁸¹

1. *Muridīn*

Kata murid, secara bahasa berasal dari Bahasa Arab *murīdun*. Ia adalah *ism al-fā'il* dari kata *arāda*, *yurīdu*, *murīdun* yang artinya adalah orang yang menghendaki; orang yang menginginkan; orang yang memilih; orang yang mencari; orang yang menyukai; atau

⁸⁰ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022 dan KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁸¹ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

orang yang menyengaja.⁸² Sedangkan menurut KBBI, murid adalah orang yang sedang berguru (belajar, bersekolah).⁸³

Adapun menurut istilah TQN al-'Usmāniyyah, sebagaimana tertulis dalam Buku Tuntunan dan Bimbingan, murid adalah seseorang yang telah berbaiat secara khusus kepada seorang guru tarekat.⁸⁴ Sedangkan dalam Naskah Lima Pilar, dijelaskan bahwa murid adalah seseorang yang telah berbaiat *tarbiyah* secara khusus kepada Kyai Asrori. Dari dua penjelasan ini maka bisa dipahami bahwa *muridīn* TQN al-'Usmāniyyah adalah seseorang yang telah berbaiat *tarbiyah* secara khusus kepada Kyai Asrori. Adapun mereka yang telah berbaiat *tasyabbuh* atau *tabarruk*⁸⁵, tidak bisa dimasukkan ke dalam kategori *muridīn*, namun masuk ke dalam salah satu dari dua kategori murid Kyai Asrori lainnya, yaitu *muhibbīn* dan *mu'taqiddīn*. Hal ini tergantung dengan ketekunan dan ke-*istiqomah*-an mereka dalam mengamalkan amaliah-amaliah TQN al-'Usmāniyyah.⁸⁶

Dalam tarekat, sebelum seseorang memutuskan menjadi murid harus melakukan beberapa hal, yang salah satunya adalah

⁸² Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 547.

⁸³ Kemdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*, III (Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2021), murid.

⁸⁴ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 47–48.

⁸⁵ Penjelasan mengenai tiga macam baiat ini lihat pembahasan *Majelis Mubaya'ah* di BAB V.

⁸⁶ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishāqī, RA," 11.

menentukan orang yang akan menjadi mursyidnya. Dalam persoalan ini, seyogyanya murid melakukan *istikhārah* terlebih dahulu.⁸⁷ Selain itu, ia juga harus memperhatikan apakah mursyid tersebut memenuhi syarat kemursyidan atau tidak. Jika tidak, hendaknya ia tidak menjatuhkan pilihan kepadanya. Hal ini karena mursyid merupakan salah satu penentu keberhasilan dan ke-*ṣaḥīḥ*-an pendakian spiritualnya. Dalam kaitan ini, Kyai Asrori menjelaskan sebagai berikut:

فيثبت لمريد الكامل الصادق أن يطلب ويقصد شيخا عالما مرييا مرشيدا⁸⁸
 ولا ينبغي أن يصحب أحدا الا وأن يوجد فيه ثلاث خصال في الظاهر: أحدها
 أن يكون لطيف الصورة والصفة. والثاني أن تكون القلوب مائلة اليه. والثالث
 أن يكون ايثار حظّ الغير عنده غالبا، على ايثار حظّ نفسه. وثلاث في
 الباطن: أحدها أن يكون قابلا للعموم والمعارف. والثاني أن يكون دائم التوجه
 الى الله تعالى. والثالث أن يكون ناظرا من الله تعالى الى الأكوان، لا من
 الأكوان الى الله تعالى. وطريق تحصيل مثل هذا الصاحب بأمرين: أحدهما برؤية
 الامارات المذكورة، علما وذوقا. وثنيهما بانبعث ما في قلبه الى قلب المطلوب
 صحبته.⁸⁹

Wajib bagi murid yang sempurna dan jujur mencari guru yang alim, mendidik, dan membimbingnya.

⁸⁷ A. Azis Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf* (Surabaya: Imtiyaz, 2014), 44.

⁸⁸ Achmad Asrori al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt Fī Rābiḥati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah, Jilid III* (Surabaya: al-Khidmah, 2009), 316–17.

⁸⁹ Al-Ishāqī, 234–35.

Tidak seharusnya berguru kepada seseorang kecuali pada dirinya ditemukan tiga perilaku lahir, yaitu: satu, ia lemah lembut dalam bentuk dan sifatnya; dua, banyak hati yang condong kepadanya; tiga mendahulukan kepentingan orang lain daripada kepentingan dirinya. Dan tiga perilaku batin, yaitu: satu, ia menerima ilmu dan ma'rifat; dua, senantiasa ber-*tawajjuh* kepada Allah Swt; dan tiga, ia melihat dari Allah Swt kepada makhluk, bukan dari makhluk kepada Allah Swt. Cara untuk mendapatkan guru seperti ini ada dua cara, yaitu: *pertama*, dengan cara melihat hal-hal yang disebutkan tadi baik secara ilmu maupun rasa; dan *kedua*, dengan bangkitnya sesuatu dihatinya kepada hati guru yang dicarinya.

Kutipan dari Kyai Asrori di atas menunjukkan pemahaman bahwa seseorang yang ingin menjadi murid harus memilih guru mursyid yang telah memenuhi syarat-syarat kesempurnaan mursyid. Cara mengetahuinya ada dua cara, yaitu: *pertama*, mengamati secara ilmu maupun rasa keberadaan syarat-syarat mursyid pada diri calon guru tersebut; dan *kedua*, dengan adanya kontak antara hatinya dengan hati calon gurunya tersebut.

Setelah seseorang memutuskan untuk menjadi murid, dalam konteks ini adalah TQN al-'Usmāniyyah, maka ia harus patuh dan taat terhadap apapun pengaturan mursyidnya, baik itu berkenaan dengan ajaran, ritual, adab-adab, maupun peraturan-peraturan yang telah ditetapkan. Sepeninggal Kyai Asrori, selain memegang teguh ajaran dan peraturan yang telah ditetapkan Kyai Asrori, para murid TQN al-'Usmāniyyah juga harus patuh terhadap keputusan-

keputusan yang telah ditetapkan oleh para pengurus (Majelis Lima Pilar).⁹⁰

2. *Muhibbīn*

Kata *muhibbīn* merupakan bentuk jama' dari kata *muhibbun*, dan kata *muhibbun* adalah *ism al-fā'il* dari kata *aḥabba-yuhibbu* yang artinya adalah mencintai. Atas dasar penjelasan tersebut, maka kata *muhibbīn* secara bahasa bisa diartikan dengan orang-orang yang mencintai.⁹¹ Sedangkan dalam istilah TQN al-'Usmāniyyah, *muhibbīn* diartikan dengan:

orang-orang yang memiliki i'tiqod yang kuat dan mantap, yang mencintai dan bersama-sama berkumpul dan mengikuti amaliah serta akhlaq/ perilaku para guru thoriqoh atau para ulama' as-salafush ash sholih, dan pinisepuh pendahulu kita.⁹²

Dari kutipan di atas maka bisa dipahami bahwa *muhibbīn* adalah orang-orang yang mencintai dan mengikuti amaliah-amaliah serta akhlak-akhlak yang telah ditetapkan dalam TQN al-'Usmāniyyah oleh guru mursyid. Menurut penjelasan Kyai Rosyid dan KH. Najib, perbedaan antara *muriddīn* dan *muhibbīn* hanya terletak pada sudah berbaiat atau belum. *Muriddīn* sudah berbaiat, sedangkan *muhibbīn* belum. Kecuali dzikir harian *nafi isbāt* dan *ismu zāt*, *muhibbīn* diperbolehkan mengikuti dan mengamalkan semua ajaran dan amaliah TQN al-'Usmāniyyah, termasuk di

⁹⁰ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishaqī, RA," 14.

⁹¹ Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, 229.

⁹² Al-Ishaqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 48.

dalamnya adalah Majelis Khuṣūṣīyah, sebuah majelis yang di tarekat lain hanya boleh diikuti oleh murid yang telah berbaiat. Dalam kaitan pengamalan amaliah-amaliah ini, perbedaan antara *muriddīn* dan *muhibbīn* adalah pada sifatnya. Bagi *muriddīn*, sifat pengamalannya adalah kewajiban, sedangkan bagi *muhibbīn* sifatnya adalah anjuran. Meskipun demikian, dalam realita yang ada, *muhibbīn* sangat aktif dan istiqomah dalam mengikuti dan mengamalkan amaliah-amaliah tersebut. Selain itu, ketika mereka beberapa kali absen tidak mengikuti Majelis Khuṣūṣīyah, mereka juga dicari oleh imām khuṣūṣī dan Pengurus al-Ṭarīqah di daerah mereka. Perlu diketahui bahwa keaktifan ini pula yang menjadi pembeda antara mereka dengan kategori murid Kyai Asrori yang satunya lagi, *mu'taqidīn*.⁹³

3. *Mu'taqidīn* (Jamaah al-Khidmah)

Mu'taqidīn adalah bentuk jama' dari kata *mu'taqidun*. Sedangkan kata *mu'taqidun* merupakan *ism al-fā'il* dari kata *i'taqada-ya'taqidu* yang artinya meyakini.⁹⁴ Atas dasar penjelasan tersebut maka kata *mu'taqidīn* secara bahasa bisa diartikan dengan orang-orang yang meyakini. Adapun dalam istilah TQN al-'Usmāniyyah, *mu'taqidīn* diartikan dengan:

⁹³ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021 dan Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

⁹⁴ Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, 953.

Orang-orang yang mengikuti kegiatan umum yang telah ditetapkan dan diamalkan oleh para guru thoriqoh atau para ulama *al-salāf al ṣāliḥ* dan *pinisepuh* pendahulu kita.⁹⁵

Berdasarkan kutipan di atas maka bisa dipahami bahwa *mu'taqiddīn* adalah orang-orang yang mengikuti kegiatan-kegiatan atau amalan-amalan TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat umum. Misalnya adalah Majelis Haul, Majelis Salat Malam, dan Majelis Dzikir, Maulid, Manaqib, serta Ta'lim. Perbedaan *mu'taqiddīn* dengan *muriddīn* dan *muḥibbīn* adalah belum berbaiat, tidak mengikuti Majelis Khuṣūṣiyyah, dan tingkat keistiqamahan dalam mengikuti serta mengamalkan amaliah-amaliah TQN al-'Usmāniyyah.⁹⁶

Ketiga jenis kategori murid dalam TQN al-'Usmāniyyah di atas, semuanya masuk menjadi anggota Jamaah al-Khidmah. Meskipun, dalam kelaziman masyarakat, yang disebut dengan Jamaah al-Khidmah adalah hanya mereka yang masuk dalam kategori *mu'taqiddīn*. Padahal, secara peraturan organisasi dan realita lapangan yang ada, *muriddīn* dan *muḥibbīn* juga masuk di dalamnya. Maksudnya, pada setiap majelis yang diadakan oleh al-Khidmah, ketiga kategori murid TQN al-'Usmāniyyah tersebut ada di dalamnya. Perbedaan mereka adalah terletak pada sifat keanggotan dan keikutsertaannya, yaitu: jika *muriddīn* sifatnya

⁹⁵ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 48.

⁹⁶ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

adalah wajib, *muḥibbīn* adalah anjuran, sedangkan *mu'taqiddīn* adalah ajakan.

Selain pembagian berdasarkan kedekatan dan ikatannya dengan TQN al-'Usmāniyyah sebagaimana di atas, keanggotaan Perkumpulan Jamaah al-Khidmah secara administratif juga dibagi menjadi tiga, yaitu: anggota biasa, anggota luar biasa, dan anggota kehormatan.⁹⁷ *Pertama*, anggota biasa. Mereka adalah semua warga Negara Indonesia yang muslim, baligh, berpaham *ahlusunnah wal jamā'ah*, menyetujui aqidah, asas, tujuan, dan usaha-usaha al-Khidmah serta menyatakan diri setia terhadap semua peraturan al-Khidmah, termasuk di dalamnya adalah AD/ART perkumpulan. Penerimaan anggota biasa dilakukan melalui pengurus terbawah al-Khidmah yang ada di wilayahnya dan disahkan oleh Pengurus Daerah. Adapun proses pemberhentiannya adalah Pengurus Cabang membuat usulan pemberhentian dengan disertai alasan dan bukti kepada Pengurus Daerah. Pengurus Daerah kemudian meneruskannya kepada Pengurus Wilayah dengan dibarengi pertimbangan, dan selanjutnya Pengurus Wilayah meneruskannya kepada Pengurus Pusat dengan dibarengi penelitian dan penilaian. Keputusan berhenti atau tidaknya keanggotaan ditetapkan oleh Pengurus Pusat.

Kedua, anggota luar biasa. Mereka adalah semua muslim yang baligh, berpaham *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah*, menyetujui aqidah, asas, tujuan, dan usaha-usaha al-Khidmah serta menyatakan

⁹⁷ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidoharjo Jawa Timur*, 10.

diri setia terhadap semua peraturan al-Khidmah, namun mereka tidak berdomisili di Indonesia. Penerimaannya adalah dengan cara mendaftar kepada Pengurus Daerah Istimewa di wilayahnya, ketika tidak ada maka langsung kepada Pengurus Pusat. Anggota luar biasa hanya bisa diberhentikan atas dasar keputusan Pengurus Pusat. *Ketiga*, anggota kehormatan. Mereka adalah semua orang yang bukan masuk kategori anggota biasa dan anggota luar biasa, namun memiliki jasa kepada al-Khidmah, dan ditetapkan oleh Pengurus Pusat al-Khidmah. Karena ditetapkan langsung oleh Pengurus Pusat, pemberhentian keanggotaannya pun juga diputuskan oleh Pengurus Pusat.⁹⁸

Semua anggota al-Khidmah, terutama sekali *muriddīn*, memiliki beberapa kewajiban, yaitu: 1) setia dan taat kepada mursyid, pengurus dan semua aturan, serta menjaga nama baik al-Khidmah; 2) mendukung dan membantu semua langkah dan kegiatan al-Khidmah, serta bertanggung jawab terhadap segala hal yang diamanahkan kepadanya; dan 3) memupuk serta memelihara *ukhuwwah*, kerukunan, kedamaian, dan menjaga kesatuan persatuan Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI). Disamping kewajiban, semua anggota al-Khidmah memiliki hak sebagaimana berikut, yaitu: 1) mengikuti musyawarah, rapat kerja, dan rapat-rapat lainnya; 2) mengemukakan pendapat dan memberikan suara; 3) mengikuti semua kegiatan yang diadakan oleh al-Khidmah; 4) membela diri dan mendapatkan pembelaan, perlindungan, serta pelayanan organisasi; dan 5) memilih dan dipilih sebagai pengurus

⁹⁸ PP. Al-Khidmah, 18–19.

sesuai ketentuan serta ketetapan yang berlaku kecuali anggota luar biasa dan anggota kehormatan. Dua anggota yang disebut terakhir, mereka tidak bisa memiliki hak untuk dipilih menjadi pengurus.⁹⁹

Perlu diketahui bahwa pembagian murid TQN al-'Usmāniyyah menjadi *muriddīn*, *muḥibbīn*, dan *mu'taqiddīn* juga bisa dipahami sebagai tingkatan-tingkatan dalam murid TQN al-'Usmāniyyah. Hal ini karena dalam realita dan banyak kasus, *muriddīn* awalnya adalah *muḥibbīn*, dan *muḥibbīn* awalnya adalah *mu'taqiddīn* atau partisipan al-Khidmah. Artinya, masyarakat awalnya tertarik dengan kegiatan-kegiatan yang diselenggarakan oleh al-Khidmah. Setelah beberapa kali mengikuti kegiatan tersebut, mereka menjadi semakin ketagihan dan istiqomah di dalamnya termasuk mengikuti Majelis Khusūṣiyyah (*muḥibbīn*). Setelah itu beberapa saat, mereka kemudian memutuskan untuk berbaiat *tarbiyah* kepada Kyai Asrori (*muriddīn*).¹⁰⁰

Pasca Kyai Asrori, tingkatan murid baru TQN al-'Usmāniyyah hanya sampai tingkat *muḥibbīn*. Hal ini karena Kyai Asrori hingga wafat tidak menunjuk mursyid pengganti atau *wakil talqīn* sebagaimana yang terjadi di TQN Suryalaya. Padahal, yang berhak dan bisa mengangkat *muriddīn* baru hanya mursyid atau *wakil talqīn*. Meskipun begitu, kendati tidak ada mursyid, menurut data yang ada, para *muḥibbīn* TQN al-'Usmāniyyah semakin hari semakin bertambah. Mereka, dibawah bimbingan imām khusūṣī,

⁹⁹ PP. Al-Khidmah, 19.

¹⁰⁰ Wawancara Mas Joko, salah satu sopir dari KH. Munir Abdullah, pada tanggal 25 Nopember 2021 dan KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

tetap istiqomah dalam menjalankan amaliah-amaliah TQN al-’Usmāniyyah dan setia menunggu kedatangan mursyid baru untuk berbaiat.¹⁰¹

¹⁰¹ Wawancara Mas Joko, salah satu sopir dari KH. Munir Abdullah, pada tanggal 25 Nopember 2021, KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021, dan Suwanto, salah satu *muḥibbīn* baru, pada tanggal 15 Desember 2021.

BAB V

AJARAN TQN AL-‘USMĀNIYYAH

Tarekat bisa dikatakan sebagai lembaga pendidikan bagi para pendaki tasawuf. Karena sebagai lembaga pendidikan, seperti lembaga pendidikan pada umumnya, selain guru dan murid, tentunya tarekat memiliki materi yang hendak diajarkan. Materi tersebut adalah semua hal yang harus dipahami dan diamalkan oleh semua murid tarekat guna mencapai tujuan akhir mereka, yakni dekat sedekat-dekatnya dengan Allah (*taqarrub ilā Allāh*). Dalam bahasa mudahnya, materi pelajaran tarekat adalah ajaran-ajaran, adab-adab, dan ritual-ritual yang telah ditetapkan dalam tarekat tersebut.

Tarekat adalah lembaga pendidikan tasawuf, dan tasawuf adalah corak pemahaman dan pengamalan ajaran Islam. Oleh sebab itu, semua ajaran Islam, -baik yang berkenan dengan aqidah, fiqih, maupun akhlak-semua diajarkan dan diamalkan oleh semua murid tarekat. Bahkan, murid tarekat tidak hanya diwajibkan mengamalkan dengan sepenuh hati ajaran-ajaran Islam yang sifatnya wajib, namun juga beberapa ibadah yang sifatnya sunnah. Sebagai contoh adalah sebagaimana yang ada dalam Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khālidiyyah. Para murid tersebut, selain harus berpegang teguh terhadap aqidah *ahlu al-sunnah wa al-jamā‘ah* dan akhlak para *salāf al-ṣālih*, mereka juga diwajibkan mengamalkan Salat Sunnah Rawatib, Salat Duha, dan Salat *Aw wābain*.¹

¹ Wawancara KH. Ali Imron, mursyid Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khālidiyyah al-‘Āliyyah Temuwulan Perak Jombang, pada tanggal 13 Desember 2021.

Selain ajaran-ajaran di atas, murid tarekat juga wajib memahami dan mengamalkan ajaran-ajaran lain yang telah ditentukan serta dirumuskan oleh mursyid dan para pendahulu tarekatnya. Ajaran-ajaran ini merupakan ciri khas tarekat tersebut, dan yang membedakan antara dirinya dengan tarekat-tarekat lainnya.

TQN al-'Usmāniyyah adalah salah satu cabang dari TQN, dan TQN adalah gabungan dari beberapa tarekat, yakni: Tarekat Qādiriyyah, Tarekat Naqsyabandiyyah, Tarekat al-Junaidiyyah, Tarekat Anfāsiyyah, dan Tarekat al-Muwāfaqah. Dengan demikian, maka tentu beberapa ajaran dari beberapa tarekat tersebut ada pada ajaran TQN al-'Usmāniyyah. Terutama sekali adalah ajaran dari Tarekat Qādiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyyah. Hal ini lumrah karena dua tarekat tersebut merupakan dua tarekat yang memiliki pengaruh besar terhadap TQN, bahkan keduanya diadopsi menjadi nama dari tarekat bentukan Syekh Khatib Sambas ini. Dalam TQN al-'Usmāniyyah, pengaruh dari kedua tarekat tersebut dijelaskan dalam Naskah Lima Pilar sebagaimana berikut:

Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah artinya bahwa tarekat ini mengikuti segala apa yang telah ditetapkan oleh Syekh Abdul Qādir al-Jailānī R.A dan Syekh Muḥammad Bahā'uddīn an-Naqsyabandī RA. Penambahan kata al-'Usmāniyyah merupakan penegasan sekaligus ciri khas tarekat yang dibawa oleh Ḥadrātus Syekh Achmad Asrori al-Ishāqī RA dari guru mursyid sebelumnya Ḥadrātus Syekh Muhammad Usman al-Ishāqī.²

² Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishāqī, RA" (al-Khidmah, September 5, 2009).

Kutipan di atas selain menegaskan bahwa TQN al-'Usmāniyyah mengikuti semua ajaran dari Tarekat Qādiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyah, juga menegaskan bahwa ia juga memiliki ciri khas ajaran dan ritual yang ditetapkan oleh para mursyidnya, yaitu Kyai Asrori dan KH. Usman. Ajaran dan ritual TQN al-'Usmāniyyah akan dijelaskan lebih detail di bawah ini.

A. Ajaran Inti TQN Al-'Usmāniyyah

Ajaran secara bahasa adalah segala sesuatu yang diajarkan kepada orang lain, baik itu berupa tuntunan, petuah, nasehat, maupun ritual. Namun, dalam sub-bab ini, yang dimaksudkan ajaran adalah hanya terfokus kepada tuntunan, petuah, dan nasehat TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat individual dan wajib bagi yang telah diajarkan serta diizinkan oleh mursyid. Adapun ajaran yang bersifat anjuran -dalam konteks ini adalah adab- dan yang bersifat ritual seremonial akan dibahas dalam dua sub-bab tersendiri setelahnya. Hal ini ditujukan supaya ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah bisa lebih detail dan lebih mudah dipahami.

Di beberapa tempat dalam Kitab *al-Muntakhabāt*, Kyai Asrori menyatakan bahwa para murid harus berpegang kuat terhadap al-Quran, Hadis, amaliah-amaliah para *salaf al-ṣāliḥ*, ulama sufi, dan para pendahulu TQN. Selain itu, ia juga menjelaskan bahwa para murid juga harus menjalankan ilmu lahiriah dan ilmu batiniyah. Keduanya harus dijalankan, tidak boleh ditinggalkan salah satunya.

Beberapa ajaran inti dalam TQN al-'Usmāniyyah adalah sebagai berikut:

1. Zikir *Jahr* dan *sirrī*

Sebagaimana pada TQN umumnya, seseorang yang telah dibaiat mursyid menjadi murid TQN al-'Usmāniyyah, ia akan mendapatkan pengajaran dua jenis zikir, yaitu zikir *jahr* dan zikir *sirrī*. Dua jenis zikir ini wajib diamalkan lima kali dalam sehari-semalam. Tepatnya adalah tiap selesai salat fardlu lima waktu. Meskipun dua zikir ini hukumnya sama-sama wajib bagi murid, namun dalam TQN al-'Usmāniyyah ada sedikit perbedaan penekanan. Hukum wajib zikir *jahr* lebih kuat dibandingkan dengan zikir *sirrī*. Bisa dikatakan bahwa hukum zikir *sirrī* bagi murid TQN al-'Usmāniyyah adalah *sunnah muakkad* (sunnah yang sangat dianjurkan). Dengan demikian, pada hukum asalnya murid TQN al-'Usmāniyyah memang harus mengamalkan kedua zikir tersebut, namun jika dalam situasi sangat sibuk atau hanya memiliki waktu sempit maka ketika itu mereka boleh tidak mengamalkan zikir *sirrī*. Namun untuk zikir *jahr*, dalam situasi apapun mereka harus tetap mengamalkannya. Hal ini karena dalam TQN al-'Usmāniyyah tidak ada istilah zikir terhutang atau meng-*qaḍā'* zikir di waktu lain.³ Penekanan yang berbeda terhadap hukum wajib dua zikir ini, semakin memperkuat kesimpulan Martin van Bruinessen. Dalam penelitiannya ia menyimpulkan bahwa meskipun TQN adalah tarekat yang menggabungkan Tarekat Naqsyabandiyyah dan Tarekat

³ Wawancara Mbah Bonangin dan Pak Miswan, murid senior TQN al-'Usmāniyyah di Khuṣūṣiyyah Mayan Mojo Kediri, pada tanggal 16 Maret 2022.

Qādiriyyah, namun pada kenyataan yang ada unsur Tarekat Qādiriyyah lebih dominan di dalamnya.⁴

a. *Zikir Jahr*

Zikir jahr adalah zikir yang diucapkan dengan suara keras atau lantang. Zikir ini adalah zikir sebagaimana yang diajarkan oleh Rasulullah kepada sepupu sekaligus menantunya, Ali bin Abi Thalib.⁵ Lafadz bacaan zikirnya adalah kalimat tauhid *lā ilāha illallāh*. Atas dasar lafadznya ini, zikir *jahr* juga disebut dengan zikir tauhid atau zikir *naḥfī isbāt*. *Naḥfī* ditunjukkan oleh lafadz *lā ilāha* dan *isbāt* ditunjukkan oleh lafadz *illallāh*. Alasannya adalah karena ketika mengucapkan lafadz *lā ilāha* murid harus meniadakan (*naḥfī*) semua yang terikat dengan hati, sedangkan ketika mengucapkan lafadz *illallāh* murid harus menetapkan (*isbāt*) wujud ke-Esa-an Allah di dalam hati.⁶

Zikir yang diadopsi TQN dari Tarekat Qādiriyyah ini, dalam satu waktu pengamalan dibaca sebanyak 165 kali.⁷ Cara

⁴ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 97.

⁵ Achmad Asrori Al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah, Jilid III* (Surabaya: al-Khidmah, 2009), 326–27.

⁶ Muhammad Usman ibn Nādī al-Ishāqī and Aḥmad Asrori bin Muhammad Usman Al-Ishāqī, *An-Nuḡṭah fī Tahqīq al-Rābiṭah wa Bī Zailihi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātīmāt al-Ḥasanāt* (Surabaya: al-Khidmah, 2010), 171.

⁷ Jumlah zikir ini berbeda dengan penjelasan dalam Kitab *Faṭḥ al-A'rifin*. dalam kitab tersebut jumlah zikir *jahr* dijelaskan sebanyak 160 kali. Adapun jumlah 165 kali, tidak hanya dipraktekkan di TQN al-Usmāniyah, namun juga di TQN-TQN lain di Indonesia. Lihat Muḥammad Ismā'il Ibn 'Abdul Raḥīm Al-Bāfi, *Faṭḥ al-'Arifin* (Khanaqah Khaliliyah Naqsyabandiyah Mujaddidiyah, 1295), 3; Muhammad Hanif Muslih al-

pengucapannya adalah selain dengan suara keras juga menggunakan teknik gerakan khusus. Ketika mengucapkan lafadz *lā* dengan panjang sekuatnya, sembari dalam pikiran menggambarkan seakan menarik garis lurus dari arah pusar ke otak. Kemudian, ketika mengucapkan lafadz *ilāha* dalam pikiran menggambarkan seakan menarik garis dari arah otak ke belikat sebelah kanan (di atas puting dada sebelah kanan), lalu segera diikuti dengan pengucapan lafadz *illallah* seraya dalam pikiran menggambarkan penghujaman kuat-kuat ke arah hati sanubari (di bawah puting dada sebelah kiri). Selama dalam proses ini, selain menggambarkan gerak dari pusar ke otak, dari otak ke belikat kanan, dan dari belikat kanan ke hati sanubari, murid juga harus meresapi makna lafadz zikir tersebut, yaitu tidak ada tuhan selain Allah dan tidak ada yang dituju kecuali Allah (*lā maqṣūda illallah*).⁸

Pengucapan zikir *jahr*, dalam TQN al-'Uṣmāniyyah dan pada TQN umumnya, tiga bacaan pertama diucapkan dengan perlahan, kemudian semakin lama semakin cepat ritmenya dan dengan hentakan-hentakan tertentu. Sehingga, yang nampak dari luar, gerakan kepala awalnya bergerak dari bawah ke atas lalu ke samping kanan ke arah belikat dada kanan atas dan langsung

Maroqy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marogy* (Semarang: Ar-Ridha, 2011), 29; Adnan Mahdi, *Jalan Menggapai Ridha Allah: Amaliah Lengkap TQN Khatibiyah Sambas* (Bandung: Manggu Makmur Tajung Lestari, 2017), 22–27.

⁸ Al-Bāfi, *Fathu al-'Arifin*, 3; Muhammad Usman Al-Ishāqī, *Al-Khulāṣah al-Wafiyah* (Surabaya: al-Fitrah, n.d.), 10–11.

diikuti gerakan dari belikat kanan ke arah jantung di dada sisi kiri, semakin lama menjadi seperti hanya gerak ke kanan dan kek kiri dengan disertai *lenggut-lenggut* (jawa) badannya. Dan adapula yang hanya nampak *lenggut-lenggut* badannya dengan kepala gerak ke bawah dan ke atas saja.

Disamping ketentuan-ketentuan di atas, dalam mengamalkan zikir *jahr*, murid TQN al-'Usmāniyyah sembari menutup mata dan dalam posisi duduk kebalikan dari duduk *tawarruk*, posisi duduk tahiat akhir ketika salat. Maksud kebalikan dari duduk *tawarruk* adalah kaki tidak dilipat ke kanan sebagaimana dalam duduk tahiat akhir, namun dilipat ke kiri.⁹ Posisi duduk ini nampaknya diadopsi dari ajaran Tarekat Naqsyabandiyyah. Hal ini sebagaimana dijelaskan Al-Kamasykhānawī dan Amīn al-Kurdī berikut:

فاذا فرغ جلس متوركاً عند النقشبندية... قوله (متوركاً) اي على عكس
تورك الصلاة¹⁰ ...

Menurut Naqsyabandiyyah, setelah selesai (menunaikan salat 2 rakaat), lalu duduk *tawarruk*. Maksud dari kata *mutawarrikan* adalah kebalikan dari duduk *tawarruk* salat...

⁹ Wawancara Mbah Bonangin dan Pak Miswan pada tanggal 16 Maret 2022.

¹⁰ Diyā'uddīn Aḥmad al-Kamasyhakhānawī al-Naqṣābandī, *Jami' al-Uṣūl fī al-Auliya'* (Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1972), 13.

الرَّبِيعِ الْجُلُوسِ مَتَوَرِّكًا عَكْسَ تَوَرِّكِ الصَّلَاةِ لِمَا قِيلَ أَنَّ الْأَصْحَابَ كَانُوا
يَجْلِسُونَ عِنْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى هَذِهِ الْهَيْئَةِ وَهِيَ أَقْرَبُ
لِلتَّوَاضُعِ وَأَجْمَعُ لِلخَوَاسِ¹¹

Keempat adalah duduk *tawarruk* kebalikan duduk *tawarruk* salat. Hal ini sebagaimana dikatakan bahwa para Sahabat ketika duduk bersama nabi SAW seperti itu, dan duduk seperti ini lebih mendekatkan kepada *tawadu* dan mengumpulkan panca indera.

Dengan demikian maka ketentuan posisi duduk di TQN al-'Usmāniyyah berbeda dengan ketentuan yang ada di TQN Mranggen Demak. Di TQN yang didirikan oleh KH. Muslih ini, posisi duduk ketika zikir tidak ada ketentuan khusus, namun dianjurkan dengan posisi duduk *tarabbu'* (*silo-jawa*). Alasannya adalah, posisi duduk *tarabbu'* merupakan posisi duduk yang lebih anteng (*auqar*), nyaman, dan tenang. Dengan begitu diharapkan konsentrasi dalam berzikir akan lebih mudah didapatkan.¹²

Rangkaian zikir *jahr* di TQN al-'Usmāniyyah sama dengan rangkaian yang ada di Kitab Fath al-'Arifin dan di TQN Maranggen. Rangkaiannya adalah:

- 1) Membaca istighfar 2 kali (kalau di TQN Mranggen 3 kali) dengan bacaan lafadnya *أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الرَّحِيمَ الرَّحِيمَ*.

¹¹ Muḥammad Amīn Al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb* (Sūriyah: Dār al-Qalam al-'Arabī, 1991), 570.

¹² Al-Marōqy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marōqy*, 43–49.

- 2) Membaca selawat 2 kali dengan bacaan lafadnya *اللهم صلّ على سيّدنا محمّد وعلى اله وصحبه وسلّم*.
- 3) Membaca zikir لا اله الا الله sebanyak 165 kali.
- 4) Membaca *سيّدنا محمّد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم*
- 5) Membaca selawat *al-munjiyāt*
- 6) Membaca doa
- 7) Membaca Surat al-Fatihah tiga kali, dengan pembagian bacaan al-Fatihah pertama dihadiahkan kepada rasulullah dan para sahabat; kedua dihadiahkan kepada para *masyāyikh* ahli silsilah TQN khususnya Syekh ‘Abdul Qādir al-Jailānī dan Syekh Junaidī al-Baghdādī; dan ketiga dihadiahkan kepada satu kepada kedua orang tua, umat muslim laki-laki - perempuan, dan umat mukmin laki-laki – perempuan baik yang masih hidup maupun yang sudah wafat.¹³

b. Zikir *Sirrī*

Zikir *sirrī* adalah zikir yang diucapkan di dalam hati dan tidak mengeluarkan suara. Zikir ini sebagaimana diajarkan oleh Rasulullah SAW kepada sahabat sekaligus mertuanya, Abu Bakar as-Ṣiddīq, ketika bersembunyi dari kejaran kaum kafir Quraisy di Gua Hira. Lafadz bacaannya adalah kalimat *Allāh*. oleh sebab itu, zikir *sirrī* terkadang juga disebut dengan zikir *ismu ḡāt* dan zikir *khaḡfī*. Penamaan zikir *ismu ḡāt* didasarkan

¹³ Al-Ishāqī, *Al-Khulāṣah al-Waḡḡiyah*, 10–11; Al-Bālī, *Fathu al-‘Arifīn*, 3; al-Marōqy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marōqy*, 29–30.

kepada lafadz bacaannya yang berupa nama *zāt* yaitu *Allāh*, sedangkan penamaan zikir *khafī* didasarkan kepada cara pengucapannya yang tersembunyi atau di dalam hati.

Zikir yang diadopsi TQN dari Tarekat Naqsyabandiyah ini diamalkan pada tiap selesai salat fardlu dan setelah zikir *jahr*. Lafadz bacaannya dibaca sebanyak 1000 kali pada tiap-tiap *laṭā'if* sesuai yang telah ditetapkan oleh mursyid.¹⁴ Artinya, antara satu murid dengan murid lainnya bisa berbeda jumlah zikirnya. Perbedaan ini tergantung kepada jumlah *laṭā'if* yang telah ditetapkan mursyid baginya. Dengan demikian, jika seorang murid telah ditetapkan dua *laṭā'if* oleh mursyidnya, maka jumlah zikir *sirrī*-nya adalah 2000 kali, dan begitupun seterusnya.

Jumlah zikir *sirrī* dalam TQN al-'Usmāniyyah lebih sedikit dibandingkan dengan jumlah yang ada dalam tarekat aslinya, Tarekat Naqsyabandiyah. Dalam TQN al-'Usmāniyyah, setiap *laṭā'if* dibacakan zikir *sirrī* sebanyak 1000 kali, sedangkan dalam Tarekat Naqsyabandiyah pada *laṭā'if* pertama sebanyak 5000 kali dan untuk *laṭīfah-laṭīfah* setelahnya masing-masing dibacakan sebanyak 1000 kali.¹⁵ Selain itu, jumlah zikir *sirrī* di TQN al-'Usmāniyyah ini juga berbeda dengan TQN Mranggen. Dalam TQN Mranggen, jumlah bacaan tiap *laṭā'if* murid bisa memilih antara 300 kali, 500 kali, 700

¹⁴ Al-Ishāqī, *Al-Khulāṣah al-Wāfiyah*, 13.

¹⁵ Penjelasan KH. Ali Imron, mursyid Tarekat Naqsyabandiyah al-Khālidiyyah al-Mujaddidiyyah Temu Wulan Perak Jombang, pada tanggal 13 Desember 2021.

kali, atau jumlah ganjil selanjutnya.¹⁶ Meskipun demikian, tiap *laṭā'if* dibacakan zikir *sirrī* 1000 kali, menurut data lapangan yang ada, banyak sekali murid TQN al-'Usmāniyyah yang hanya mendapatkan izin mursyid pada satu *laṭīfah*, yaitu *laṭīfah al-qalb*. Artinya, banyak dari murid TQN al-'Usmāniyyah yang hanya mengamalkan zikir *sirrī* 1000 kali tiap selesai salat fardu, dan itupun sifatnya *sunnah muakkadah*.¹⁷

Laṭā'if adalah tempat-tempat halus dalam diri manusia. Menurut penjelasan dalam kitab *Fath al-'Arifīn*, manusia tersusun dari sepuluh *laṭā'if* yang dikelompokkan menjadi dua kelompok, yaitu: lima *laṭā'if* disebut '*alam al-amr*' dan lima *laṭā'if* sisanya disebut '*alam al-khalq*'. Lima *laṭā'if* kelompok yang pertama adalah *laṭīfah al-qalb*, *laṭīfah al-al-rūh*, *laṭīfah al-sirrī*, *laṭīfah al-khafī*, dan *laṭīfah al-akhfā*, sedangkan lima *laṭā'if* kelompok yang kedua adalah *laṭīfah al-nafs*, *laṭīfah 'unṣūr al-mā'*, *laṭīfah 'unṣūr al-hawā'*, *laṭīfah 'unṣūr al-nār*, dan *laṭīfah 'unṣūr al-turāb*.¹⁸ Kemudian, empat *laṭā'if* terakhir dari *laṭā'if* kelompok kedua (empat unsur: air, angin, api, dan tanah) diringkas menjadi *laṭīfah al-qālab*. Oleh sebab itu, dalam TQN dan juga Tarekat Naqsyabandiyyah yang menjadi sasaran zikir *sirrī* hanya ada tujuh *laṭā'if*, yaitu: yang menjadi sasaran zikir

¹⁶ Al-Marōqy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marōqy*, 40.

¹⁷ Wawancara Mbah Bonangin dan Pak Miswan pada tanggal 16 Maret 2022, serta wawancara salah satu murid senior TQN al-'Usmāniyyah di Ngroto, Mukhlas pada tanggal 25 Nopember 2021.

¹⁸ Al-Bāfi, *Fathu al-'Arifīn*, 3.

sirrī, yaitu: *latīfah al-qalb*, *latīfah al-al-rūḥ*, *latīfah al-sirrī*, *latīfah al-khafī*, *latīfah al-akhfā*, *latīfah al-naḥs*, dan *latīfah al-qālab*. Penjelasan lebih jauh mengenai *laṭāʿif* tersebut, dalam TQN al-ʿUṣmāniyyah, sebagaimana berikut:

1) *Laṭīfah al-Qalb*

Laṭīfah al-qalb artinya adalah halusnya hati. Ia terletak kira-kira dua jari di bawah puting susu kiri agak miring ke kiri. *Laṭīfah* ini merupakan tempat dari *naḥs al-lawwāmah* (nafsu yang mencela). Jumlahnya ada sembilan, yaitu: mencela (*al-laum*), hawa nafsu (*al-hawā*), tipu daya (*al-makr*), membanggakan diri (*al-ʿujb*), membicarakan orang lain (*al-ghībah*), suka pamer (*al-riyāʿ*), aniaya (*al-ẓulm*), bohong (*al-kizb*), dan lupa akan Allah (*al-ghuḥlah*).

2) *Laṭīfah al-Rūḥ*

Laṭīfah al-rūḥ artinya adalah halusnya ruh. Ia terletak kira-kira dua jari di bawah puting susu kanan agak miring ke kanan. *Laṭīfah* ini merupakan tempat dari *naḥs al-mulhāmah* (nafsu yang mendapatkan ilham). Jumlahnya ada tujuh, yaitu: dermawan (*al-sakhāwah*), penerima (*al-qanāʿah*), kasih sayang (*al-ḥilm*), rendah diri (*al-tawāḍuʿ*), tobat (*al-taubah*), sabar (*al-ṣabr*), dan tahan uji (*al-taḥammul*).

3) *Laṭīfah al-Sirrī*

Laṭīfah al-sirrī artinya adalah halusnya rasa. Ia terletak kira-kira dua jari di atas puting susu kiri agak

miring ke dada. *Laṭīfah* ini merupakan tempat dari *nafs al-muṭma'innah* (nafsu yang tenang). Jumlahnya ada enam, yaitu: murah hati (*al-jūd*), pasrah kepada Allah (*al-tawakkal*), ikhlas beribadah (*al-'ibādah*), syukur (*al-syukr*), rela (*al-riḍā*), dan takut maksiat (*al-khasyyah*).

4) *Laṭīfah al-Khafī*

Laṭīfah al-khafī artinya adalah halusnya sesuatu yang samar. Ia terletak kira-kira dua jari di atas susu kanan agak miring ke dada. *Laṭīfah* ini merupakan tempat *nafs al-marḍīyyah* (nafsu yang mendapatkan rida Allah). Jumlahnya ada enam, yaitu: berakhlak baik (*ḥusn al-khuluq*), meninggalkan selain Allah (*tarku mā siwā allāh*), belas kasih (*al-luṭf*), mengajak makhluk berbuat baik (*ḥamlu al-khalq 'alā al-ṣalāh*), memaafkan kesalahan makhluk (*al-ṣfḥu 'an ḡunūb al-khalq*), dan cinta makhluk serta condong kepada mereka untuk mengeluarkan mereka dari kegelapan tabi'at dan nafsunya menuju cahaya sifat-sifat malaikat yang terpuji (*ḥubbu al-khalq wa al-mailu ilaihim liikhrājihim min ḡulumāt ṭabā'i'ihim wa anḡusihim ilā anwār arwāḡihim*).

5) *Laṭīfah al-Akhfā*

Laṭīfah al-akhfā artinya adalah halusnya sesuatu yang lebih samar. Ia terletak di tengah-tengah dada. *Laṭīfah* ini merupakan tempat dari *nafs al-kāmilah* (nafsu yang sempurna). Jumlahnya ada tiga, yaitu: *ilmul yaqīn*, *'ainul yaqīn*, dan *ḥaqqul yaqīn*.

6) *Laṭīfah al-Nafs*

Laṭīfah al-nafs artinya adalah halusnya akal untuk berpikir. Ia terletak di otak, yakni di tengah-tengah antara dua alis mata sedikit agak ke atas. *Laṭīfah* ini merupakan tempat dari *nafs al-‘ammārah bi al-sū’* (nafsu yang mengajak kejahatan). Jumlahnya ada tujuh, yaitu: kikir (*al-bukhl*), rakus (*al-ḥirṣ*), dengki (*al-ḥasad*), bodoh (*al-jahl*), sombong (*al-kibr*), syahwat (*al-syahwah*), dan pemaarah (*al-ghaḍb*).

7) *Laṭīfah al-Qālab*

Laṭīfah al-qālab artinya adalah halusnya seluruh badan, mulai dari ujung kaki sampai ujung rambut. Ia terletak di seluruh badan. *Laṭīfah* ini merupakan tempat dari *nafs al-rāḍiyah* (nafsu yang rida). Jumlahnya ada enam, yaitu: dermawan (*al-karam*), menjauhkan dunia dalam hati (*al-zuhd*), semata-mata karena Allah (*al-ikhhlās*), menjaga dari barang syubḥat (*al-wara’*), mengganti sifat-sifat jelek kepada sifat-sifat baik (*al-riyāḍah*), dan melaksanakan semua janji (*al-wafā’*).¹⁹

Dalam mengamalkan zikir *sirrī*, selain beberapa ketentuan di atas, murid juga harus memejamkan mata, melipat lidah ke langit-langit, duduk kebalikan duduk *tawarruk* salat, dan semua anggota tubuh diam kecuali jari tangan karena

¹⁹ Al-Ishāqī, *Al-Khulāṣah al-Wāfiyah*, 13–14; Al-Bālī, *Fathu al-‘Arifīn*, 3; Al-Marōqy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marōqy*, 33–39.

menggerakkan tasbih. Dalam satu kali putaran tasbih (100 kali bacaan *allah allah*), murid juga dianjurkan untuk melakukannya dalam satu kali nafas.²⁰ Namun, jika tidak kuat bisa beberapa kali nafas dengan tetap menahan nafas sekuatnya. Adapun arah wajah, biasanya mengikuti posisi *laṭā'if* yang dituju.

Rangkaian zikir *sirrī* di TQN al-'Usmāniyyah bisa dikatakan sama dengan TQN-TQN lainnya, yaitu:

- 1) Membaca Surat al-Fatihah sebanyak 3 kali dengan pembagian sebagaimana dalam zikir *jahr*.
- 2) Membaca istigfar sebanyak 5 kali atau lebih, lafadz bacaannya adalah *أستغفر الله ربّي من كلّ ذنب وأتوب إليه*.
- 3) Membaca Surat al-Ikhlāṣ sebanyak 3 kali.
- 4) Membaca Selawat al-Ibrāhimiyyah 1 kali.
- 5) Menghadapkan hati kepada Allah dan melakukan *rabiṭah* mursyid
- 6) Membaca zikir *الله – الله – الله* sebanyak 1000 kali setiap *laṭā'if*. Setiap selesai zikir satu *laṭīfah*, membaca *الهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي أعطني محبتك ومعرفتك*.²¹

Perlu diketahui bahwa supaya dalam mengamalkan kedua zikir (*jahr* dan *sirrī*) bisa lebih sempurna dan mudah mendapatkan keterbukaan hati, murid juga harus mematuhi 20 adab berzikir. Adab-adab ini dikelompokkan menjadi tiga, yaitu: adab sebelum berzikir, ketika berzikir, dan sesudah berzikir.

²⁰ Wawancara Mbah Bonagin pada tanggal 16 Maret 2022.

²¹ Al-Ishāqī, *Al-Khulāṣah al-Wafīyah*, 14–15.

a. Adab sebelum Zikir

Adab sebelum berzikir ada lima, yaitu: 1) melakukan tobat *naṣūḥā*; 2) mandi atau wudu disetiap akan melakukan zikir; 3) tenang, diam dan konsentrasi kepada Allah; 4) bersandar atas kesungguhan para guru tarekat sehingga mereka menyertai dirinya selama berzikir (*rābiṭah*); 5) meyakini bahwa bersandar kepada para guru tarekat hakikatnya adalah bersandar kepada Rasulullah.

b. Adab ketika Zikir

Adab ketika berzikir ada dua belas, yaitu: 1) berada di tempat yang suci; 2) meletakkan kedua telapak tangan di atas paha, dan menghadap kiblat ketika berzikir sendiri atau melingkar ketika berjamaah; 3) majelis zikir diberi wewangian; 4) memakai pakaian yang halal; 5) ruangan dalam keadaan gelap; 6) memejamkan mata supaya seluruh panca indera tertutup dan hati terbuka; 7) membayangkan mursyid berada di hadapannya (*rābiṭah*); 8) bersungguh-sungguh dalam berzikir; 9) berniat semata-mata untuk Allah; 10) melakukan zikir sesuai yang diajarkan mursyid untuknya; 11) menghadirkan makna zikir dalam hati; dan 12) membersihkan hati dari selain Allah sehingga zikir bisa meresap ke hati dan kemudian menyebar ke seluruh tubuh.

c. Adab setelah Zikir

Adab setelah berzikir ada tiga, yaitu: 1) setelah selesai berzikir jangan langsung berpindah tempat, namun diam merasakan *wārid*. Sebuah keadaan yang diberikan Allah ke

dalam hatinya. *wārid* bisa berupa kesabaran, kezuhudan, dan lain sebagainya. Merasakan *wārid* ini sangat penting dalam tarekat, sebab ia lebih baik dibandingkan dengan *mujāhadah* selama 30 tahun; 2) menarik nafas panjang dan pelan sebanyak tiga atau tujuh kali sambil merasakan *wārid* mengalis ke seluruh tubuh; dan 3) tidak segera minum air. Hal ini karena meminum air bisa mematikan rasa panasnya hati rindu akan Allah Swt.²²

2. *Rābiṭah*

Secara bahasa *rābiṭah* berarti hubungan atau ikatan. Sedangkan menurut istilah tarekat, *rābiṭah* adalah hubungan rohaniyah antara murid dan mursyidnya. Seorang murid berupaya menghubungkan ruhaniyahnya kepada ruhaniyah mursyidnya, sehingga terbentuk hubungan ruhaniyah yang sangat kuat. Ada pendapat lain yang menyatakan bahwa *rābiṭah* adalah perantara antara guru dan muridnya. Setiap perbuatan dan amaliah guru dijadikan sebagai perantara atau contoh oleh murid. Oleh sebab itu, *rābiṭah* terkadang juga disebut dengan *waṣīlah*. Selain itu *rābiṭah* juga disebut dengan *tawajjuh*. Artinya adalah murid mengimajinasikan bahwa dirinya sedang berhadapan dengan mursyidnya ketika akan melakukan zikir.²³

Terkait definisi *rābiṭah* Kyai Asrori menjelaskan sebagaimana berikut:

²² 'Abdul Wahhāb al-Sya'rānī, *La wāqih al-Anwār al-Qudsiyah fī Ma'rifat Qawā'id al-Ṣūfiyyah* (Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, n.d.), 16–19.

²³ A. Azis Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf* (Surabaya: Imtiyaz, 2014), 18–19.

فالرابطة هي عبارة عن حفظ السالك صورة شيخه في مدركه أو في قلبه أو بتصور صورته بأثما صورة شيخه. فاذا غلبت الرابطة على السالك يرى صورة شيخه في كل شئ²⁴

Rābiṭah adalah ungkapan tentang pemeliharaan seorang *sālik* terhadap rupa mursyidnya di dalam ingatannya, atau di dalam hatinya, atau dengan membayangkan rupa mursyidnya. Pada saat *rābiṭah* terjiwai oleh *sālik*, maka ia akan melihat rupa mursyid-nya dalam segala sesuatu.

وهي عبارة عن ربط القلب بالشيخ الواصل الى مقام المشاهدة, المتحقق بالصفات الذاتية, وحفظ صورته في الخيال ولو بغيبته²⁵

Adalah ungkapan tentang ketersambungan hati dengan mursyid yang menghantarkan pada *maqām al-musyāhadah*, yang membuktikan sifat-sifat *zāṭiyyah* Allah, dan menjaga rupanya di dalam hayalan meskipun mursyid tidak ada dihadapannya.

Dari dua kutipan di atas maka bisa ditarik pemahaman bahwa *rābiṭah* menurut Kyai Asrori adalah ketersambungan ruhani antara murid dan mursyid yang berfungsi menghantarkan murid sampai kepada Allah (*musyāhadah*). Caranya adalah dengan menggambarkan serta menjaga rupa mursyid dalam ingatan atau hati ketika akan berzikir. Ketika *rābiṭah* ini sudah menjiwa dalam jiwa murid, maka ia akan melihat rupa mursyidnya dalam semua hal yang murid lihat. Penjelasan yang terakhir ini juga menjelaskan bahwa *rābiṭah* ketika hendak melakukan zikir (*jahr* dan *sirrī*) tidak lain

²⁴ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqtah fī Taḥqīq al-Rābiṭah wa Bī Zailihi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-ʿAqibāt al-Khairāt wa al-Khātimāt al-Ḥasanāt*, 37.

²⁵ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, 104–5.

adalah sejenis latihan. Ketika latihan ini sering dilakukan, maka hasilnya adalah *rābiṭah* bisa menyatu dalam jiwa murid. Ketika sudah menjiwa maka kemanapun mata murid melihat ia akan melihat rupa mursyidnya, meskipun ia tidak berhadapan langsung atau berada secara lahir bersama-sama dengan mursyid.

Melihat rupa mursyid dalam segala hal di atas bukan merupakan tujuan akhir dari *rābiṭah*. Tujuan akhirnya tidak lain adalah Allah Swt. Dengan *rābiṭah* murid bisa terbebas dari godaan-godaan setan, nafsu, dan hal duniawi lainnya sehingga ia bisa mendekat sedekat-dekatnya kepada Allah. Rasionalisasinya adalah ketika kemanapun mata melihat selalu nampak rupa mursyid, maka murid akan merasa selalu diawasi oleh mursyid dalam segala tindakannya. Selain itu, murid juga akan merasa dibimbing oleh mursyid melalui cahaya teladan serta kepribadian mursyid dalam semua keadaan yang dialaminya. Dengan demikian, maka murid akan mudah meniti jalan yang diridai Allah dan mencapai *wuṣūl* kepada-Nya. Sekali lagi, *rābiṭah* bukanlah tujuan tetapi sebagai perantara untuk *wuṣūl ilā allāh*.²⁶

Berdasarkan penjelasan-penjelasan di atas maka bisa dipahami bahwa *rābiṭah* di TQN al-'Uṣmāniyyah tidak hanya harus dilakukan oleh murid pada saat akan dan ketika melakukan zikir saja, namun juga pada setiap waktu dan keadaan. Oleh sebab itu, meskipun tidak diwajibkan oleh mursyid dan pengurus, mayoritas murid TQN al-'Uṣmāniyyah memiliki foto Kyai Asrori di

²⁶ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, 47–48.

rumahnya. Foto tersebut biasanya diletakkan di ruang tamu, meskipun ada pula yang meletakkanya di dalam kamar pribadi. Hal ini dimaksudkan untuk membantu murid dalam ber-*rābiṭah*, sebab tidak semua murid bisa dengan mudah menggambarkan atau menghadirkan rupa mursyid.²⁷

Perlu dijelaskan bahwa *rābiṭah* mursyid, menurut Kyai Asrori, pada akhirnya juga akan dihilangkan. Hal ini karena *rābiṭah* juga merupakan satu penghalang murid dengan Allah Swt. Meskipun demikian, sebelum sampai tahap tersebut murid harus melakukannya, sebab *rābiṭah* adalah salah satu dari empat cara terbaik *wuṣul* kepada Allah.²⁸ Kyai Asrori mengibaratkan persoalan *rābiṭah* mursyid ini dengan persoalan perang. Gambarnya adalah terdapat seseorang yang memiliki banyak musuh. Kemudian ia menggunakan strategi kepada sebagian dari musuh untuk mengalahkan sebagian musuh yang lainnya. Setelah sebagian telah dibinasakan oleh sebagian yang lain, maka musuhnya tinggal satu, yaitu bagian yang digunakan sebagai strategi tersebut. Dengan begitu, karena tinggal satu musuh, maka akan lebih mudah untuk

²⁷ Wawancara Abdul Hadi dan Joko, murid TQN al-'Usmāniyyah di Paku Kulon Purwodadi, pada tanggal 25 November 2021, serta wawancara Abdurrahman, *muhibbīn* TQN al-'Usmāniyyah di Mayan Kediri, pada tanggal 14 Desember 2021.

²⁸ Cara terbaik untuk *wuṣul* kepada Allah menurut para ulama tarekat ada empat, yaitu: mencintai guru mursyid yang hakiki nan sempurna; *rābiṭah*; berzikir sebagaimana yang diberikan mursyid; dan *murāqabah*. Lihat Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqtah fī Tahqīq al-Rābiṭah wa bī Zailiḥi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātīmāt al-Ḥasanāt*, 36; A. Aziz Masyhuri and Achmad Ma'ruf Asrori, *Al-Fuyūdāt al-Rabbāniyyah fī Muqarrarāt al-Mu'tamirāt wa al-Musyāwirāt Li Jam'iyati Ahli al-Ṭarīqat al-Mu'tabarāt al-Nahḍiyyah* (Surabaya: Khalista, 2014), 42.

melenyapkannya. Sebagian musuh yang dijadikan strategi adalah gambaran dari *rābiṭah* dan sebagian musuh yang lainnya adalah gambaran dari godaan-godaan setan, nafsu, dan lain sebagainya. Dengan demikian, meskipun *rābiṭah* mursyid adalah musuh yang nantinya akan dihilangkan, namun sebelum itu ia sangat dibutuhkan oleh murid untuk mengalahkan musuh-musuhnya yang lain.²⁹

Para ulama tarekat menyatakan bahwa asal hukum *rābiṭah* adalah mubah, yakni diamalkan atau tidak sama-sama tidak mendapatkan pahala atau siksa. Meskipun demikian, *rābiṭah* bisa menjadi sunnah atau bahkan wajib, hal ini tergantung dengan hal yang mengikutinya. Ketika *rābiṭah* mengakibatkan tercapainya hal yang hukumnya sunnah, maka ia menjadi sunnah, dan ketika mengakibatkan tercapainya hal yang hukumnya wajib, maka ia menjadi wajib.³⁰ Dalam hal hukum *rābiṭah* ini, Kyai Asrori lebih memilih menghukuminya sunnah,³¹ namun melihat penjelasan-penjelasan tentang pentingnya *rābiṭah*, nampaknya hukum sunnah yang dimaksud oleh Kyai Asrori adalah hukum sunnah yang mendekati wajib, atau dalam bahasa KH. Najib hukumnya adalah keharusan.³²

²⁹ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqṭah fī Taḥqīq al-Rābiṭah wa Bī Zailiḥi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātimāt al-Ḥasanāt*, 47–48.

³⁰ A. Aziz Masyhuri and Asrori, *Al-Fuyūdāt al-Rabbāniyyah fī Muqarrarāt al-Mu'tamirāt wa al-Musyāwirāt Li Jam'iyati Ahli al-Ṭarīqat al-Mu'tabarāt al-Nahḍiyyah*, 42.

³¹ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqṭah fī Taḥqīq al-Rābiṭah wa Bī Zailiḥi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātimāt al-Ḥasanāt*, 47.

³² Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

Langkah-langkah *rābiṭah* ketika murid akan melakukan zikir adalah sebagaimana berikut:

- a. Menghadirkan rupa mursyid dengan sempurna di depan mata.
- b. Membayangkan kanan dan kiri dengan disertai konsentrasi ruhaniyah hingga terjadi sesuatu yang gaib.
- c. Menggambarkan rupa mursyid di tengah-tengah dahi.
- d. Menghadirkan rupa mursyid di tengah hati.
- e. Menggambarkan rupa mursyid di kening kemudian menurunkannya ke dalam hati.
- f. Meniadakan dirinya dan menetapkan keberadaan mursyid.³³

Langkah-langkah *rābiṭah* ini bukan dalam artian tahapan, maksudnya setelah tahapan yang pertama kemudian lanjut ke tahapan yang kedua dan seterusnya. Langkah-langkah *rābiṭah* di sini adalah dalam artian macam-macam cara, maksudnya adalah murid bisa menggunakan salah satu dari enam cara tersebut. Tujuan intinya adalah melalui cara mana murid bisa merasakan dengan penuh kesadaran akan kehadiran mursyid secara ruhani di sisinya dan merasakan cahaya mursyidnya yang sempurna.³⁴

3. *Murāqabah*

Murāqabah adalah salah satu dari empat cara terbaik untuk *wuṣūl* kepada Allah. Secara bahasa, *murāqabah* berarti

³³ Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 18–19.

³⁴ Al-Kurḍī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*, 532.

pengawasan.³⁵ Sedangkan secara istilah, menurut Azis Masyhuri, *murāqabah* adalah duduk dengan mengheningkan cipta dan merasakan secara sungguh-sungguh bahwa ia seakan-akan berhadapan dengan Allah, dan yakin bahwa Allah selalu mengawasi segala perbuatannya.³⁶ Muhammad Hanif Muslih, salah satu mursyid TQN Mranggen, mendefinisikannya dengan mata hati senantiasa melihat atas kebesaran Allah dan mengharap keutamaannya, atau hati selalu mengintip kebesaran, keindahan dan keajaiban Allah.³⁷ Sedangkan Kyai Asori mendefinisikannya sebagai berikut:

فالمراقبة هي عبارة عن انتظار الفيض من مبدأ الفيض, وملاحظة وروده على مورد وهى لطيفة من لطائف السالك³⁸

Murāqabah adalah ungkapan tentang penantian akan limpahan anugerah dari dzat yang melimpahkan anugerah (Allah), dan memperhatikan limpahan tersebut dari tempat munculnya, yaitu *laṭīfah* dari *laṭā'if* nya seorang *salik*.

فالمراقبة للعبد الطالب السالك الوصول الى حضرة الله عزوجل قد علم وتيقن أن الله تعالى مطلع على ما في قلبه وضميره وعالم بذلك فهو يراقب الخواطر المذمومة المشغلة للقلب عن ذكر سيده³⁹

³⁵ Ahmad Warson Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 520.

³⁶ Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 14.

³⁷ Al-Marogy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marogy*, 87; Muhammad Hanif Muslih, *Al-Mawāhib Al-Rahmānīyah al-Nūrānīyah* (Semarang: al-Ridha, n.d.), 81.

³⁸ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqṭah fī Taḥqīq al-Rabiṭah wa Bī Zailiḥi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātimāt al-Ḥasanāt*, 157–58.

³⁹ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, 164–65.

Murāqabah bagi seorang hamba yang mencari *wuṣūl* ke hadirat Allah ‘azza wa jalla adalah mengerti dan meyakini bahwasannya Allah *ta’ālā* melihat apa yang ada dalam hati dan yang tersembunyi di dalamnya, dan mengetahui hal itu maka dia mengawasi gerak-gerik tercela yang menyibukkan hati (lupa) akan mengingat tuanya (Allah Swt).

ان المراقبة هي رؤية جناب الحق تعالى بعين البصيرة على دوام مع تعظيم مذهب
وجذب حامل وسرور باعث وشوق حادث⁴⁰

Sesungguhnya *murāqabah* adalah senantiasa melihat dengan mata hati ke hadirat Allah Yang Maha Benar dengan disertai pengagungan terhadap-Nya yang menyirnakkan sifat manusia dan kemanusiaan, dan disertai dengan ketertarikan kepada-Nya yang mendorong, dan rasa gembira yang bangkit, serta rindu yang tumbuh.

Dari beberapa definisi di atas maka secara garis besar *murāqabah* bisa dipahami sebagai sebuah upaya untuk senantiasa melihat Allah (keagungan-Nya, sifat-sifat-Nya, perbuatan-perbuatan-Nya, dan nama-nama-Nya) dengan mata hati sehingga merasa dirinya berhadapan langsung dengan Allah atau merasa dirinya selalu diawasi oleh-Nya.

Murāqabah merupakan jalan yang paling dekat menuju kepada Allah. Ia lebih tinggi dan lebih luhur dibandingkan dengan zikir *naḥī* dan zikir *ismu ḡāt*. Hal ini karena zikir dengan tanpa dibarengi dengan *murāqabah* dan *tawajjuh* seorang *ṣālik* tidak akan meningkat, mendekat dan sampai ke hadirat Allah.⁴¹ Oleh sebab ini pula, *murāqabah* lazimnya diajarkan oleh mursyid kepada murid

⁴⁰ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, 169.

⁴¹ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, 159–60 & 171.

yang telah selesai tahap zikir *jahr* dan *sirrī* atau murid yang akan diangkat menjadi *khalifah*.⁴²

Kyai Asrori menyatakan bahwa jumlah *muraqabah* adalah banyak. Pada setiap maqām terdapat *muraqabah* tertentu.⁴³ Dalam beberapa sumber dan karya beliau, peneliti tidak menemukan penjelasan tentang berapa tepat jumlahnya. Meskipun demikian, dalam beberapa kitab yang dijadikan rujukan utama oleh TQN dan juga beberapa penjelasan dari beberapa kitab mursyid TQN jalur lain, TQN menetapkan jumlah *muraqabah* ada 20, yaitu: 1) *muraqabah al-aḥādīyah*; 2) *muraqabah al-ma'īyah*; 3) *muraqabah al-aqrābiyah*; 4) *muraqabah al-maḥabbah fī al-dā'irah al-ūlā*; 5) *muraqabah al-maḥabbah fī al-dā'irah al-sāniyah*; 6) *muraqabah al-maḥabbah fī dā'irah al-qaṣṣ*; 7) *muraqabah wilāyah al-'ulyā*; 8) *muraqabah kamālāt al-nubuwwah*; 9) *muraqabah kamālāt al-risālah*; 10) *muraqabah ūlī al-'azmi*; 11) *muraqabah al-maḥabbah fī dā'irah al-khullah wahiya ḥaqīqah Ibrāhim As*; 12) *muraqabah dā'irah al-maḥabbah al-ṣirfah wahiya ḥaqīqah sayyidina Mūsā As*; 13) *muraqabah al-zātiyah al-mumtazijah bil maḥabbah wahiya ḥaqīqah al-muḥammadiyah*; 14) *muraqabah al-maḥbūbiyah al-ṣirfah wahiya ḥaqīqah al-aḥmadiyah*; 15) *muraqabah al-ḥubb al-ṣirfī*; 16) *muraqabah lā ta'yīn*; 17) *muraqabah ḥaqīqah al-ka'bah*;

⁴² Muslih, *Al Ma wāhib Al-Rahmāniyah al-Nūrāniyah*, 81.

⁴³ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqtah fī Taḥqīq al-Rabiṭah wa Bī Zailihi al-Bāqiyāt al-Ṣālihāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātīmāt al-Ḥasanāt*, 157.

18) *murāqabah ḥaqīqah al-qur'ān*; 19) *murāqabah ḥaqīqah al-ṣalāt*; dan 20) *murāqabah dā'irah al-ma'būdīyah al-ṣarfiyyah*.⁴⁴

Sebagaimana zikir *jahr* dan zikir *sirrī*, *murāqabah* tidak boleh diamalkan oleh murid sebelum ia mendapatkan ijazah atau izin dari mursyid. Setelah mendapatkan izin dari mursyid, menurut Muhammad Hanif murid bisa mengamalkannya pada tiap selesai salat fardu lima waktu dengan masing-masing waktu mengamalkan empat *murāqabah*. Untuk lebih jelasnya sebagaimana tabel berikut:⁴⁵

Salat	No	<i>Murāqabah</i>
Subuh	1	<i>al-Aḥādīyah</i>
	2	<i>al-Ma'īyyah</i>
	3	<i>al-Aqrābiyah</i>
	4	<i>al-Maḥabbah fī al-dā'irah al-ūlā</i>
Zuhur	5	<i>al-Maḥabbah fī al-dā'irah al-ṣāniyah</i>
	6	<i>al-Maḥabbah fī dā'irah al-qaus</i>
	7	<i>Wilāyah al-'ulyā</i>
	8	<i>Kamalāt al-nubuwwah</i>
	9	<i>Kamalāt al-risālah</i>

⁴⁴ Penjelasan lebih detail terkait masing-masing *murāqabah* ini lihat Muslih, *Al-Mawāhib Al-Rahmāniyah al-Nūrāniyah*, 81–96; Al-Marōqy, *Tarjamah Risālah Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandīyyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marōqy*, 87–101; Santri Pon Pes Ngalah, *Sabilus Salikin* (Pasuruan: Pondok Pesantren NGALAH, 2012), 530–37; Al-Bāfi, *Faṭḥu al-'Arīfīn*, 6–9.

⁴⁵ Muslih, *Al-Mawāhib Al-Rahmāniyah al-Nūrāniyah*, 99–100.

‘Asar	10	<i>Ulī al-‘azmi</i>
	11	<i>al-Maḥabbah fī dā’irah al-khullah wahiya ḥaqīqah Ibrāhīm As</i>
	12	<i>Dā’irah al-maḥabbah al-ṣirfah wahiya ḥaqīqah sayyidina Mūsā As</i>
Maghrib	13	<i>al-Zātiyah al-mumtazijah bil maḥabbah wahiya ḥaqīqah al-muḥammadiyah</i>
	14	<i>al-Maḥbūbiyah al-ṣirfah wahiya ḥaqīqah al-aḥmadiyah</i>
	15	<i>al-Ḥubb al-ṣirfī</i>
	16	<i>Lā ta’yīn</i>
Isya’	17	<i>Ḥaqīqah al-ka’bah</i>
	18	<i>Ḥaqīqah al-qur’ān</i>
	19	<i>Ḥaqīqah al-ṣalāt</i>
	20	<i>Dā’irah al-ma’būdiyah al-ṣarfiyyah</i>

Tabel 5.1

Tabel dan jadwal *Murāqabah* dalam TQN

TQN al-’Usmāniyyah sebetulnya masih memiliki ajaran-ajaran yang bersifat tuntunan lainnya, yaitu seperti *wuqūf al-qalbī*, *maqāmāt*, *aḥwāl*, dan tuntunan-tuntunan serta amaliah-amaliah lainnya, baik itu yang bersifat harian maupun yang berkaitan dengan bulan-bulan tertentu. Diantara yang paling menonjol adalah beberapa tuntunan di Bulan Ramadhan. Pada bulan suci tersebut murid dianjurkan dengan sangat untuk tidak makan makanan yang memiliki ruh (*bilā ruh*). Hal ini

dilakukan mulai tanggal 21 Sya'ban hingga akhir Ramadlan bagi murid laki-laki dan mulai awal Ramadlan hingga akhir Ramadlan bagi murid perempuan, kecuali pada malam Jum'at. Selain itu, baik murid laki-laki maupun perempuan juga dianjurkan dengan sangat untuk membaca selawat *Ḥabībi al-Mahbūb*, *Tibbi al-Qulūb*, dan *Qad Ḍāqat Ḥilālī*.⁴⁶ Ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah ini telah dijelaskan oleh Kyai Asrori dalam ceramah-ceramah dan kitab-kitabnya, terutama dalam kitab *al-Muntakhabāt* dan *al-Nuqtah fī Taḥqīq al-Rābiṭah*.

B. Adab-Adab Murid TQN al-'Usmāniyyah

Seorang murid, setelah menemukan dan memutuskan untuk berguru kepada seorang guru mursyid, maka ia harus cinta, patuh dan pasrah terhadap apapun pengaturan mursyidnya. Dalam tarekat, cinta kepada mursyid merupakan salah satu dari empat cara terbaik *wuṣūl* ke hadirat Allah.⁴⁷ Argumentasinya adalah mursyid merupakan bagaikan dokter yang hendak akan mengobati sakitnya, oleh sebab itu kepatuhan dan ketaatan pasien kepada sang dokter merupakan keharusan.⁴⁸ Hal ini senada dengan syair sufi berikut:

Engkau laksana mayat terlentang
Di depan gurumu terletak membentang
Dicuci dibalik laksana batang
Janganlah engkau berani menentang

⁴⁶ Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishāqī, RA," 13.

⁴⁷ Al-Ishāqī and Al-Ishāqī, *An-Nuqtah fī Taḥqīq al-Rābiṭah wa Bī Zailiḥi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khāimāt al-Ḥasanāt*, 36.

⁴⁸ Al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥiyyah*, Jilid III, 228.

Perintahnya jangan engkau elakkan
Meskipun haram seakan-akan
Tunduk dan tha'at diperintahkan
Engkau pasti ia cintakan⁴⁹

Sya'ir di atas menunjukkan pemahaman bahwa di hadapan mursyid, murid harus memosisikan dirinya sebagai mayat di hadapan orang yang mengurusinya, dan meyakini apa yang ada pada mursyid adalah kebenaran, meskipun nampak bertentangan dengan syariat. Murid harus meyakini bahwa mursyidnya adalah orang yang paling sempurna, oleh sebab itu ia harus patuh dan taat terhadap apapun yang diajarkan dan diperintahkannya.

Sebagaimana yang diutarakan oleh Kyai Asrori beberapa waktu sebelum kewafatannya, tepatnya adalah pada *sowan* pada tanggal 19 Juli 2009, murid TQN al-'Usmāniyyah selain tunduk dan taat kepada mursyid, murid juga wajib tunduk dan taat kepada seluruh ketentuan yang telah ditetapkan oleh pengurus organisasi Lima Pilar. Ketentuan-ketentuan Kyai Asrori dan pengurus ini tertuang dalam Naskah Lima Pilar serta Buku Tuntunan dan Bimbingan. Meskipun demikian, dari dua dokumen ini dan kitab-kitab Kyai Asrori lainnya, tidak terdapat penjelasan tentang adab-adab lain yang harus dipatuhi oleh murid. Misalnya adalah terkait adab murid kepada mursyid, adab kepada diri sendiri, dan adab kepada sesama murid sebagaimana yang lazim ada dalam tarekat-tarekat lainnya. Tetapi, di dalam Naskah Lima Pilar terdapat penjelasan bahwa TQN al-'Usmāniyyah mengikuti semua ketetapan dari Syekh Abdul Qādil al-Jailānī dan Syekh Baha'uddin al-

⁴⁹ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mistik* (Solo: Ramadhani, 1985), 86.

Naqsyabandi, atas dasar itu maka berikut akan dijelaskan adab-adab murid sesuai ketentuan dari kitab yang disusun oleh pembesar dua tarekat tersebut. Tarekat Naqsyabandiyyah dirujuk pada kitab *Tanwir al-Qulūb* karya Muhammad Āmin al-Kurdī dan Tarekat Qādiriyyah dirujuk pada kitab *al-Ghunyāt* karya Syekh Abdul Qādir al-Jailāni.

1. Adab Murid kepada Mursyid

Syekh Amīn al-Kurdī memerinci adab-adab yang harus dipatuhi oleh seorang murid kepada mursyidnya sebagaimana berikut:

- a. Pasrah total (*bongkokan*, jawa) kepada mursyid, rida dengan apapun yang diperbuat mursyid kepada dirinya, dan *khidmah* sepenuh hati kepada mursyid baik dengan harta maupun jiwa raga.
- b. Tidak boleh menentang dan mempertanyakan apapun yang dikerjakan oleh mursyid, meskipun secara lahir nampak haram.
- c. Tidak boleh meniatkan selain niat mendekatkan diri kepada Allah dalam kumpulnya dengan mursyidnya tersebut.
- d. Dalam semua persoalan, ia harus selalu melekatkan pilihannya (*ikhtiyār*) dengan pilihan mursyid.
- e. Tidak boleh mempergunjingkan keadaan-keadaan (*aḥwāl*) mursyid secara mutlak. Ia harus barbaik sangka terhadap semua keadaannya ('*an yaḥsuna bihi al-zann fī kulli ḥāl*).
- f. Tetap memelihara mursyidnya disaat ia tidak ada seperti ia ada dihadapannya.

- g. Menganggap setiap berkah yang diperolehnya merupakan akibat dari barakah mursyidnya, baik itu dalam persoalan dunia maupun akhirat.
- h. Tidak menutup-nutupi segala hal yang dianugerahkan Allah kepadanya dari mursyidnya, seperti persoalan *ahwāl*, besitan hati, ketersingkapan, dan karamah-karamah.
- i. Tidak boleh menafsirkan sendiri, terlebih dengan penuh keyakinan akan kebenarannya, semua hal yang terjadi pada dirinya sebagaimana dalam adab ke-8.
- j. Tidak boleh mensyi'arkan rahasia-rahasia mursyidnya.
- k. Tidak boleh menikahi wanita yang disukai dan hendak dinikahi mursyidnya, dan juga menikahi wanita bekas istri mursyidnya.
- l. Ketika mursyid mendiskusikan sesuatu, murid tidak boleh memberikan pendapatnya. Seumpama dimintai pendapat, ia memberikan secukupnya dengan meyakini bahwa permintaan pendapat itu dilakukan oleh mursyid semata-mata karena kecintaannya terhadap sang murid.
- m. Ketika mursyidnya tidak ada, hendaknya murid melakukan sesuatu yang baik kepada keluarga mursyidnya dengan penuh khidmah.
- n. Ketika pada dirinya muncul '*ujūb* dengan amalnya atau lebih baik dalam *ḥāl*-nya, ia harus segera mengadukan kepada mursyidnya. Supaya segera diberi nasehat untuk menanggulangnya.
- o. Menghormati barang pemberian mursyid dan tidak menjualnya atau memberikannya kepada orang lain, meskipun diizinkan.

- p. Memberikan harta benda sebagai sedekah atas permintaan mursyidnya.
- q. Tidak menganggap ada kekurangan pada diri mursyidnya.
- r. Tidak banyak bicara kepada mursyidnya. Seumpama berbicara, hanya seperlunya saja dan menggunakan adab sopan-santun.
- s. Tidak boleh berbincang dengan mursyid dengan mengeraskan suara.
- t. Tidak boleh duduk di sajadah atau tempat yang biasa ditempati mursyidnya. Ia seharusnya memilih tempat yang bisa menunjukkan kerendahan dirinya.
- u. Melakukan dengan segera apa yang diperintahkan mursyid, dan tidak berhenti sebelum disuruh olehnya.
- v. Tidak boleh bergaul dengan orang yang dibenci mursyid, namun menyintai orang yang dicintai mursyid.
- w. Menunggu dengan sabar ketika mursyid belum memenuhi permintaannya, dan tidak membanding-bandingkan pelayanan mursyid dengan yang lainnya.
- x. Tidak melakukan pekerjaan yang penting kecuali setelah diizinkan oleh mursyid.
- y. Tidak boleh menceritakan pekerjaan mursyid kepada orang lain kecuali yang mampu ditangkap akal mereka.
- z. Tidak menitipkan salamnya untuk mursyid kepada orang lain, ia harus datang sendiri.

aa. Menjauhkan diri dari semua pekerjaan yang tidak disukai oleh mursyidnya.⁵⁰

Syekh ‘Abdul Qādir al-Jailānī dalam kitab *al-Ghunyah Liṭālībī Ṭarīq al-Ḥaq* juga mengutarakan hal senada. Secara garis besar, adab murid kepada mursyidnya adalah: pasrah total kepada mursyid, taat semua perintah dan larangannya, menggapnya orang paling sempurna, menjaga *murū’ah*-nya, dan sikap sopan-santun lainnya.⁵¹

2. Adab Murid kepada Dirinya Sendiri

Syekh ‘Abdul Qādir al-Jailānī menyatakan bahwa seorang murid tarekat harus memiliki enam adab, yaitu: 1) Beraqidah yang *ṣahīḥ*, yakni beraqidah *ahlu al-sunnah wa al-jamā’ah* sebagaimana aqidahnya para rasul, sahabat, tabiin, aulia, dan *ṣiddīqīn*; 2) Beribadah dan beramal sesuai al-Quran dan Hadis, baik dalam persoalan prinsip (*uṣūl*) maupun cabang-cabangnya (*furu’*); 3) Ikhlas dan rida kepada Allah dalam semua kondisi, serta mengabaikan semua hal yang merintang sampai kepada-Nya (*wuṣūl ilā allāh*); 4) Menjauhi tempat-tempat yang hina dan orang-orang yang berbuat bathil serta munafik; 5) Tidak boleh pelit dalam harta, terlebih dibarengi dengan rasa takut, misalnya, tidak bisa berbuka atau sahur karena diberikannya harta tersebut; dan, 6) Tidak mengharapkan apapun dari Allah kecuali pengampunan dosa-dosa di masa lalu, kesempurnaan di masa akan datang, serta pertolongan terhadap

⁵⁰ Al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu’āmalati ‘Alām al-Ghuyūb*, 587–90.

⁵¹ ‘Abdul Qādir al-Jailānī, *Al-Ghunyah Liṭālībī al-Ṭarīq al-Ḥaq*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Jail, 1999), 279–84.

perkara-perkara yang menjadikannya cinta akan ketaatan dan menjadi perantara sampai kepada Allah.⁵²

Adab seorang murid tarekat untuk dirinya sendiri yang lebih terperinci sebagaimana diutarakan Syekh Anīn al-Kurḏī berikut:

- a. Meninggalkan teman-teman yang jelek dan memilih majelis yang baik.
- b. Memilih tempat zikir yang sempit dan gelap. Jika ia memiliki anak dan istri, ketika ingin berzikir harus mengunci pintu antara dirinya dan mereka.
- c. Meninggalkan perilaku berlebihan dalam hal keduniaan. Hanya mengambil seperlunya saja, misalnya, dalam persoalan makan, minum, berpakaian, dan seks.
- d. Meninggalkan cinta dunia, dan mengalihkan pandangan kepada akhirat.
- e. Tidak tidur dalam keadaan hadas besar (*jinābah*), namun malah melanggengkan wudu.
- f. Tidak tama' terhadap milik orang lain.
- g. Bersabar ketika dalam kondisi kesulitan rezeki, dan harus yakin bahwa untuk bertemu Allah tidak membutuhkan semua itu.
- h. Menghitung kebaikan dan keburukan yang diperbuatnya, selalu bersungguh-sungguh dalam bertarekat, dan ketika menemui kesukaran segera mengadu kepada mursyidnya.
- i. Menyedikitkan tidur terutama pada waktu sahur, dan memperbanyak amal dan doa.
- j. Memakan makanan yang halal

⁵² ,Abdul Qādir al-Jailānī, 2:277–78.

- k. Menyedikitkan makan dengan cara menyudahinya sebelum kenyang.
- l. Menjaga lisan dari pembicaraan yang tidak berguna dan menjaga hati dari semua rasa khawatir.
- m. Menjaga mata dari perkara-perkara yang haram.
- n. Meninggalkan senda gurau.
- o. Meninggalkan perdebatan.
- p. Ketika dalam situasi hatinya susah (*sumpek/rupek, jw*), murid mendatangi teman-temannya, dan membahas bersama adab-adab tarekat hingga susah hatinya hilang.
- q. Meninggalkan tertawa terbahak-bahak.
- r. Tidak membicarakan perilaku-perilaku orang lain dan berdebat dengan mereka.
- s. Meninggalkan cinta akan kedudukan dan prestise.
- t. Harus tawadu.
- u. Harus selalu takut kepada Allah dan meminta ampun atas dosa-dosanya yang tak terlihat.
- v. Harus selalu mengaitkan semua ucapan dan perbuatannya dengan *masyī'ah* (kata *insyā'allāh*).
- w. Tidak menceritakan mimpi atau anugerah Allah terhadap dirinya kepada siapapun, kecuali mursyidnya.
- x. Menetapkan waktu zikirnya dan istiqamah didalamnya. Zikir tersebut sesuai pengajaran mursyidnya dengan tanpa menambahi atau mengurangi.

y. Terus bersungguh-sungguh beribadah kepada Allah, meskipun Dia belum membuka mata hatinya atau menyingkap *ḥijāb-Nya*.⁵³

Syekh Amīn al-Kurḏī menegaskan bahwa memang adab murid tarekat terhadap dirinya adalah sangat banyak, namun yang terpenting dari padanya adalah satu, yaitu: merasa selalu diawasi oleh Allah setiap waktu atau selalu ingat kepada Allah dalam segala kondisi.⁵⁴

3. Adab Murid kepada Sesama Murid

Adab murid kepada sesama murid, sebagaimana adab murid kepada mursyid dan dirinya, jumlahnya sangat banyak. Secara garis besar bisa diringkas sebagai berikut, yaitu: saling menghormati, saling membantu, saling menjaga perasaan, dan saling mendahulukan kepentingan yang lain.⁵⁵ Dalam dirinya harus ditanamkan bahwa antara dirinya dan murid lainnya adalah bagai dua tangan yang saling melengkapi serta saling membantu, dan juga bagai tembok batu bata yang satu sama lain saling mengikat.⁵⁶ Adapun rincian adab tersebut, Syekh Amīn al-Kurḏī menjelaskannya sebagaimana berikut:

- a. Menyintai mereka sebagaimana menyintai diri sendiri.
- b. Mendahului salam, *muṣāfāḥah* (*salaman*,jw), dan berlisn manis ketika bertemu dengan mereka.

⁵³ Al-Kurḏī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*, 590–93.

⁵⁴ Al-Kurḏī, 590.

⁵⁵ 'Abdul Qādir al-Jailānī, *Al-Ghunyah Liṭālibi al-Ṭāriq al-Ḥaq*, 2:287.

⁵⁶ Atjeh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mistik*, 94.

- c. Menggauli mereka dengan akhlak yang baik, misalnya berbuat sesuatu kepada mereka yang jika perbuatan itu dilakukan kepada dirinya ia merasa senang.
- d. Bertawadu kepada mereka.
- e. Mencari keridaan mereka dan saling membantu dalam kebaikan, takwa, serta cinta kepada Allah.
- f. Ketika nampak kesalahan pada mereka, ia memberi nasehat dengan lembut.
- g. Ber-*ḥusnuẓan* kepada mereka.
- h. Ketika mereka mengajukan '*uẓur*', ia harus menerimanya meskipun mereka berbohong.
- i. Berbuat baik kepada mereka dengan tanpa membedakan satu dengan yang lainnya.
- j. Berbuat jujur dalam semua tindakan, dan tidak lupa senantiasa mendoakan dan memintakan ampun mereka.
- k. Melapangkan tempat di dalam majelis kepada mereka.
- l. Menanyakan nama mereka beserta nama ayah mereka.
- m. Menepati janji ketika berjanji kepada mereka.
- n. Tidak bertindak *ḥasūd* kepada mereka, tidak melakukan sesuatu yang mereka benci, selalu berwajah senyum, dan lain sebagainya.⁵⁷

Adab murid kepada sesama murid ini juga merupakan adab-adab kepada sesama umat muslim diluar saudara tarekatnya. Hanya saja, Syekh 'Abdul Qādir al-Jailānī memberikan beberapa tambahan,

⁵⁷ Al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*, 594–98.

yaitu: tidak boleh menunjukkan ajaran-ajaran tarekatnya, tidak tinggi hati kepada mereka, dan jika mereka juga merupakan pengikut tarekat ia tidak meninggikan kedudukan tarekat miliknya dibandingkan milik mereka.⁵⁸

Disamping tiga jenis adab di atas, seorang murid juga memiliki adab-adab lain, yaitu: adab kepada orang kaya, adab kepada orang miskin, adab kepada keluarga, adab kepada Allah, adab ketika bepergian, adab ketika faqir, dan adab ketika makan-minum.⁵⁹

C. Majelis-Majelis TQN Al-'Usmāniyyah

Majelis yang dimaksudkan disini adalah ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat seremonial dan dilakukan secara jamaah, baik itu yang bersifat mingguan, bulanan, tahunan, maupun temporal. Perencana dari majelis-majelis ini adalah Pengurus at-Ṭarīqah, sedangkan pelaksanaannya adalah Pengurus al-Khidmah dengan dibantu oleh kepanitian temporal yang telah ditetapkan. Majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah adalah sebagai berikut:

1. Majelis *Mubayya'ah*

Dalam keyakinan tarekat, seseorang yang ingin menapaki jalan menuju Allah harus melalui seorang guru. Jika tidak, maka guru dan pembimbingnya adalah setan, atau setidaknya ia akan

⁵⁸ ,Abdul Qādir al-Jailānī, *Al-Ghunyah Liṭālībi al-Ṭarīq al-Ḥaq*, 2:287.

⁵⁹ Untuk mengetahui secara detail dari jenis adab-adab ini, lihat Aly Mashar and Nailal Muna, "Filsafat Etika Tasawuf Syekh 'Abdul Qadir al-Jailani: Kajian Etika Salik dalam Kitab Ghunyat Li Thalibi Thariq al-Haqq." *Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* 10, no. 3 (2020): 272–86. atau 'Abdul Qādir al-Jailānī, *Al-Ghunyah Liṭālībi al-Ṭarīq al-Ḥaq*, 2:288–336.

mudah tersesat.⁶⁰ Seandainya ia tidak tersesat, maka ia akan sampai kepada Allah dalam waktu yang sangat lama dibandingkan ketika ia berada di bawah bimbingan seorang guru. Jalāluddīn al-Rūmī menyatakan bahwa barangsiapa berjalan tanpa guru, maka ia akan memerlukan waktu dua ratus tahun untuk perjalanan selama dua hari.⁶¹

Karena pentingnya mursyid bagi murid, sebelum menentukan mursyidnya, terlebih dahulu seyogyanya ia melakukan *istikhārah*⁶² dan memperhatikan beberapa hal yang ada pada mursyid tertuju. Ketika ia menemukan kesempurnaan pada sang mursyid tertuju dan sesuai dengan hasil *istikhārah*-nya, baru kemudian ia memutuskan untuk mengambilnya sebagai mursyidnya. Dalam hal ini, Kyai Asrori menyatakan sebagai berikut:

فيثبت لمريد الكامل الصادق أن يطلب ويقصد شيخا عالما مرييا مرشيدا⁶³
ولا ينبغي أن يصحب أحدا الا وأن يوجد فيه ثلاث خصال في الظاهر: أحدها أن يكون لطيف الصورة والصفة. والثاني أن تكون القلوب مائلة اليه. والثالث أن يكون ايثار حظّ الغير عنده غالبا، على ايثار حظّ نفسه. وثلاث في الباطن: أحدها أن يكون قابلا للعموم والمعارف. والثاني أن يكون دائم التوجه

⁶⁰ dalam hal ini Syekh Amīn al-Kurdī menyatakan فمن لاشيخ له يرشده فمرشده الشيطان. Al-Kurdī, *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*, 583–84.

⁶¹ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (USA: The University of North Carolina Press, 1975), 103.

⁶² Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 44.

⁶³ Al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Rūḥiyyah*, Jilid III, 316–17.

الى الله تعالى. والثالث أن يكون ناظرا من الله تعالى الى الأكوان, لا من الأكوان الى الله تعالى. وطريق تحصيل مثل هذا الصاحب بأمرين: أحدهما برؤية الامارات المذكورة, علما وذوقا. وثنيهما بانبعث ما في قلبه الى قلب المطلوب صحبته.⁶⁴

wajib bagi murid yang sempurna dan jujur mencari guru yang alim, mendidik, dan membimbingnya.

Tidak seharusnya berguru kepada seseorang kecuali pada dirinya ditemukan tiga perilaku lahir, yaitu: satu, ia lemah lembut dalam bentuk dan sifatnya; dua, banyak hati yang condong kepadanya; tiga mendahulukan kepentingan orang lain daripada kepentingan dirinya. Dan tiga perilaku batin, yaitu: satu, ia menerima ilmu dan ma'rifat; dua, senantiasa ber-*ta wajjuh* kepada Allah Swt; dan tiga, ia melihat dari Allah Swt kepada makhluk, bukan dari makhluk kepada Allah Swt. Cara untuk mendapatkan guru seperti ini ada dua cara, yaitu: *pertama*, dengan cara melihat hal-hal yang disebutkan tadi baik secara ilmu maupun rasa; dan *kedua*, dengan bangkitnya sesuatu dihatinya kepada hati guru yang dicarinya.

Kutipan dari Kyai Asrori di atas menunjukkan pemahaman bahwa seseorang yang hendak menapaki jalan tasawuf ia harus memiliki guru (mursyid), dan harus memilih guru mursyid yang telah memenuhi syarat-syarat kesempurnaan mursyid. Cara mengetahuinya ada dua cara, yaitu: *pertama*, mengamati secara ilmu maupun rasa keberadaan syarat-syarat mursyid pada diri calon guru tersebut; dan *kedua*, dengan adanya kontak antara hatinya dengan hati calon gurunya tersebut.

Pintu untuk menjadi murid TQN al-'Usmāniyyah, sebagaimana dalam tarekat-tarekat lainnya, adalah melalui

⁶⁴ Al-Ishāqī, 234–35.

mubayya'ah. *Mubayya'ah* adalah sebuah prosesi perjanjian atau baiat antara seorang murid dengan mursyid.⁶⁵ Dengan baiat ini, murid telah mendapatkan ijin untuk mengamalkan amalan yang telah diajarkan oleh mursyid.⁶⁶ Pemberi baiat merupakan hak otoritas mursyid. Namun, jika mursyid berhalangan datang baik dikarenakan kondisi kesehatannya atau tempatnya sangat jauh dari tempat tinggalnya, mursyid biasanya mewakilkan kepada murid yang telah diangkat menjadi khalifah atau badal talqīn. Namun, di TQN al-'Usmāniyyah pada masa kemursyidan Kyai Asrori pembaiatan hanya dilakukan oleh beliau. Hal ini karena selama hidupnya Kyai Asrori tidak mengangkat khalifah atau badal talqīn, dan juga tidak menunjuk pengganti setelahnya. Oleh sebab itu, sejak wafatnya Kyai Asrori di TQN al-'Usmāniyyah tidak ada pembaiatan murid baru. Dengan demikian, penambahan murid yang terjadi di TQN al-'Usmāniyyah adalah murid jenis *muhibbīn* dan *mu'taqiddīn*, bukan *muriddīn*.⁶⁷

Mejelis *Mubayya'ah*, di TQN al-'Usmāniyyah, biasanya diselenggarakan bersamaan dengan majelis lain, misalnya Majelis Haul atau majelis besar lainnya. Tepatnya adalah sebelum majelis lain tersebut dimulai. Majelis *Mubayya'ah* ini, terkait waktu dan tempat, diputuskan oleh Pengurus at-Tariqah setelah dihaturkan kepada mursyid. Detail *standart operating procedure*-nya (SOP)

⁶⁵ Sururin, *Perempuan dan Tarekat di Kota Metropolitan* (Jakarta: UIN Jakarta Press, 2008), 33.

⁶⁶ Muslih, *Al Mawāhib Al-Rahmāniyah al-Nūrāniyah*, 59.

⁶⁷ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

adalah sebagai berikut: a) Imām Khuṣūṣī mendata para calon murid yang akan berbaiat; b) Data diserahkan kepada Pengurus al-Ṭarīqah tingkat Desa kemudian terus beruntut dilaporkan ke atas hingga Pengurus Pusat at-Ṭarīqah. c) Atas permintaan itu, Pengurus Pusat at-Ṭarīqah dengan disetujui oleh mursyid menetapkan jadwal pelaksanaan; d) setelah mendapatkan jadwal tertulis, Pengurus at-Ṭarīqah di wilayah yang dituju membuat panitia khusus sebagai pelaksana; dan e) Pengurus Wilayah at-Ṭarīqah menginformasikan kepada seluruh koordinator desa, kecamatan, dan kota/kabupaten di wilayah tersebut 15 hari sebelum majelis dilaksanakan. Kemudian, terkait pendanaan majelis ini, dibebankan kepada dan menjadi tanggung jawab bersama dari jamaah tarekat dan Jamaah al-Khidmah wilayah tersebut. Mereka bisa mencari dan mendapat bantuan dari para donatur, baik yang bersifat individual maupun lembaga, namun dengan syarat tidak mengikat.⁶⁸

Dalam TQN al-'Uṣmāniyyah, baiat dibagi menjadi tiga macam, yaitu: *tasyabbuh*, *tabarruk*, dan *tarbiyah*.⁶⁹ *Pertama*, baiat *li al-tasyabbuh* adalah berbaiat tarekat hanya karena ikut-ikutan kepada mursyid. Dasarnya adalah ia memiliki prasangka baik kepada mursyid. Oleh sebab itu, baiat ini juga disebut dengan baiat *ḥusnuzān*. Murid yang berbaiat *li al-tasyabbuh*, ia tidak menjalankan kewajiban-kewajiban yang telah ditetapkan oleh mursyid ketika

⁶⁸ Achmad Asrori Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah* (Surabaya: al-Khidmah, 2014), 49 & 77–78.

⁶⁹ Lihat ceramah Kyai Asrori di <https://www.youtube.com/watch?v=W-m2DPJbd0&t=437s> dan lihat

berbaiat, dan memang ia tidak kena hukum wajib dalam mengamalkannya. *Kedua*, baiat *li al-tabarruk* adalah berbaiat tarekat hanya didasari oleh keinginan untuk mendapatkan barokah dari mursyid. Murid yang berbaiat ini juga tidak kena kewajiban mengamalkan hal-hal yang ditetapkan oleh mursyid ketika berbaiat. Ia mengamalkannya hanya sesekali ketika ingin mengamalkannya. *Ketiga*, baiat *li al-tarbiyah* adalah berbaiat tarekat dengan sepenuh hati mengamalkan dan mengikuti semua ketentuan yang telah ditetapkan oleh mursyid baginya. Macam-macam baiat ini, yang bisa mengetahui adalah hanya murid itu sendiri. Hal ini tergantung pada niat yang mendasari murid ikut berbaiat tersebut. Prosesi baiatnya tetap satu dan sama, namun perwujudannya berbeda-beda.

Baiat *li al-tasyabbuh* dan *li al-tabarruk* boleh dilakukan oleh murid yang telah memiliki baiat dengan tarekat atau mursyid lain. Dengan demikian, melalui dua bentuk baiat ini, seorang murid bisa berbaiat kepada banyak mursyid yang berbeda. Namun, hal ini tidak diperkenankan untuk murid yang telah berbaiat *li al-tarbiyah*, kecuali mursyid telah menyimpang dari syariat, mursyid tidak mengikuti aqidah *ahlu al-sunnah wa al-jamā'ah*, dan tidak bisa menuntun kepada Allah. Meskipun demikian, ia harus pamit dengan baik-baik kepada mursyid tersebut.⁷⁰ Hal yang perlu diperhatikan lagi oleh murid adalah ketika ia mengalami dua atau lebih masa pergantian mursyid, maka ia harus memperbarui baiatnya kepada

⁷⁰ Dawuh Kyai Asrori dalam https://www.youtube.com/watch?v=_Wm2DPJbd0&t=437s

mursyid yang terakhir, dan menjadikannya sebagai panutan serta mematuhi semua ketetapannya.

Prosesi baiat dalam TQN al-'Usmāniyyah, sebagaimana yang dilakukan oleh Kyi Asrori, adalah sebagai berikut:

- a. Kyai Asrori memberikan penjelasan-penjelasan mengenai tarekat dan pentingnya bertarekat. Dalam beberapa kesempatan, ia juga menanyakan kepada jamaah terkait niat yang mendasari mereka ingin berbaiat.
- b. Calon murid diminta duduk kebalikan *tawarruk* salat dan mengeluarkan tasbih.
- c. Kyai Asrori kirim Fatihah 1 x dan diikuti oleh jamaah dengan suara liris.
- d. Baiat Tarekat Qādiriyyah
 - 1) Kyai Asrori memberikan penjelasan dan tata cara zikir Tarekat Qādiriyyah dengan diberikan contoh.
 - 2) Kyai Asrori membaca 7 x lafad:

اللَّهُمَّ افْتَحْ لِي بَفُتُوحِ الْعَارِفِينَ
 - 3) Kyai Asrori membaca basmalah 1 x
 - 4) Kyai Asrori membaca 1 x lafad:

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى الْحَبِيبِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ الْهَادِي إِلَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ
 - 5) Kyai Asrori membaca basmalah 1 x
 - 6) Kyai Asrori membaca istigfar 3 x, lafadnya:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ الْعَفُورَ الرَّحِيمَ

7) Kyai Asrori membaca selawat 1 x, lafadnya:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

8) Kyai Asrori membaca perlahan *لا إله إلا الله* 3 x dengan disertai gerak kepala zikir *jahr*.

9) Jamaah membaca perlahan *لا إله إلا الله* 3 x dengan disertai gerak zikir *jahr*.

10) Kyai Asrori dan Jamaah bersama-sama membaca:

سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

11) Kyai Asrori dan jamaah bersama-sama membaca selawat *al-Munjiyāt* 1 x.

12) Kyai Asrori membaca 1 x lafad:

إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۗ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ ۗ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهُ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا

13) Kyai Asrori kirim Fatihah 1 x dan diikuti oleh jamaah dengan suara liris.

14) Kyai Asrori berdoa dan jamaah mengamini.

e. Dilanjutkan baiat Tarekat Naqsyabandiyyah

1) Kyai Asrori memberikan penjelasan dan tata cara zikir Tarekat Naqsyabandiyyah dengan diberikan contoh.

2) Kyai Asrori kirim Fatihah 3 x dan diikuti oleh jamaah dengan suara liris.

3) Kyai Asrori dan jamaah membaca basmalah 1 x

- 4) Kyai Asrori dan jamaah bersama-sama membaca istigfar 5 x, lafadnya:

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ

- 5) Kyai Asrori dan jamaah bersama-sama membaca Surat al-Ikhlās 3 x.
- 6) Kyai Asrori dan jamaah bersama-sama membaca *Salāwat al-Ibrāhīmiyah*, lafadnya:

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ كَمَا صَلَّيْتَ عَلَى

سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ وَبَارِكْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى

آلِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ كَمَا بَارَكْتَ عَلَى سَيِّدِنَا إِبْرَاهِيمَ وَعَلَى آلِ سَيِّدِنَا

إِبْرَاهِيمَ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ

- 7) Kyai Asrori memerintahkan jamaah untuk memejamkan mata, mengatupkan bibir, menekan lidah ke langit-langit, memiringkan kepala ke arah hati sanubari, kemudian melakukan zikir *sirrī* الله dengan tangan memutar tasbih hingga menunggu dihentikan oleh beliau.
- 8) Kyai Asrori kirim Fatihah 1 x dan diikuti oleh jamaah dengan suara liris.
- 9) Kyai Asrori berdoa dan jamaah mengamini.
- 10) Kyai Asrori kirim Fatihah 1 x dan diikuti oleh jamaah dengan suara liris.

- f. Setelah semua prosesi pembaiatan selesai, kemudian Kyai Asrori memberikan nasehat yang berisi tentang penekanan kembali pentingnya berzikir dengan bersilsilah (bertarekat).⁷¹

Pembaiatan TQN al-'Usmāniyyah sebagaimana yang dilakukan Kyai Asrori, jamaah cukup dengan duduk membentuk setengah lingkaran menghadap kepadanya, dan Kyai Asrori duduk di atas kursi atau podium. Antara dia dan jamaah tidak ada prosesi saling menyentuh, baik melalui tangan maupun jidat, dan tidak menggunakan media tertentu, seperti sorban, kitab, kain *mori*, maupun tongkat.⁷²

2. Majelis Khuṣūsiyyah

Majelis Khuṣūsiyyah, dalam TQN al-Usmāniyyah, adalah sebuah majelis khusus untuk berzikir, ber-*tawajjuh*, bersimpuh, bermunajat dan berdoa kehadirat Allah Swt. Maksud dari khusus adalah majelis ini dikhususkan untuk para murid yang sudah berbaiat kepada guru Mursyid.⁷³ Namun, sebagaimana dijelaskan

⁷¹ Untuk lebih detail mengenai prosesi baiat lihat video Kyai Asrori dalam <https://www.youtube.com/watch?v=C24gmww8Avo> dan <https://www.youtube.com/watch?v=PcfrRGbwCa4>

⁷² Prosesi pembaiatan tarekat yang melalui prosesi saling sentuh atau menggunakan media, bisa dilihat dalam video <https://www.youtube.com/watch?v=0FjOCsLqqy8> (Tarekat Syattāriyyah); https://www.youtube.com/watch?v=4ZOF7Lh_1w0 (Tarekat Tijāniyyah); dan <https://www.youtube.com/watch?v=Bpiyp9S0Qxs> (Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khafidiyyah).

⁷³ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 49–50.

pada bab sebelumnya, terlebih lagi setelah Kyai Asrori wafat, banyak *muhibbīn* yang mengikutinya.⁷⁴

Majelis Khusūṣiyyah, dalam TQN jalur lain memiliki beberapa sebutan yang berbeda, diantaranya adalah *tawajjuhan*, *khataman*, dan *mujāhadah*. Meskipun berbeda sebutan namun esensinya adalah sama, yaitu zikir pamungkas yang dilakukan dalam rutinan mingguan. Sifatnya majelis ini adalah wajib bagi semua murid, baik itu dilakukan secara individu maupun secara berjamaah.⁷⁵ Namun, dalam TQN al-'Usmāniyyah, Khusūṣiyyah secara berjamaah lebih dianjurkan dibandingkan dengan secara individu-individu. Kyai Asrori menjelaskan bahwa Majelis Khusūṣiyyah adalah seperti korek api yang berfungsi untuk menyalakan lentera (hati) para murid. Oleh sebab itu, ia sangat penting bagi para murid. Ketika murid tidak mengikuti Majelis Khusūṣiyyah, maka lentera dalam dirinya tidak akan menyala. Akibatnya, ia akan terhambat dalam melangkah menuju ke hadirat Allah.⁷⁶ Selain tujuan sepirtual ini, kehadiran dalam Majelis Khusūṣiyyah juga memiliki tujuan lain, yaitu: untuk menambah ilmu syariat dan mempererat hubungan antara satu sama lainnya, baik dengan mursyid, imām khusūṣī, maupun sesama murid.⁷⁷

⁷⁴ Penjelasan KH. Najib, Kyai Rasyid, dan Pak Abdul Hadi.

⁷⁵ Jamaluddin and Solihah Sari Rahayu, *Hubungan Fiqh Kalam dan Tasawuf dalam Pandangan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah Suryalaya Tasikmalaya* (Wonosobo: Mangku Bumi Media, 2019), 57–58.

⁷⁶ Ahmad Asrori Al-Ishāqī, *Al-Anwār al-Khusūṣiyyah al-Khatmiyyah* (Surabaya: wawa Publishing, 2004), 4–5.

⁷⁷ Muslih, *Al Ma wāhib Al-Rahmāniyyah al-Nūrāniyyah*, 129–43.

Penentuan tempat dan waktu pelaksanaan Majelis Khusūṣiyyah dalam TQN al-Uṣmāniya berdasarkan dengan hasil kesepakatan jamaah setempat dan disetujui oleh mursyid. Hal ini ditentukan bersamaan dengan pendirian Majelis Khusūṣiyyah di daerah tersebut. Terkait penentuan tempat, Kyai Asrori telah menetapkan beberapa hal yang perlu dipertimbangkan, yaitu: a) harus mendapatkan izin dari *pini sepuh*, Kepala Desa, takmir/ nāẓir, dan masyarakat setempat; b) luasnya mampu menampung semua calon jamaah; c) mudah dijangkau; d) tidak bersamaan atau mengganggu kegiatan lain di situ; dan e) jarak dari Majelis Khusūṣiyyah lainnya minimal 3 km atau berbeda desa.⁷⁸ Adapun terkait penentuan waktu atau hari, biasanya akan dicari yang tidak bersamaan dengan Majelis Khusūṣiyyah yang telah ada lebih dulu di dekatnya. Hal ini ditujukan supaya pelaksanaan Khusūṣiyyah dalam majelis-majelis tersebut tidak bertabrakan. Dalam TQN al-'Uṣmāniyyah, seorang murid bisa mengikuti beberapa Majelis Khusūṣiyyah yang berbeda.⁷⁹ Perlu digaris bawahi bahwa Majelis Khusūṣiyyah bisa diliburkan ketika bersamaan dengan majelis yang skalanya lebih besar atau diadakan oleh pengurus atasnya.⁸⁰

Isi kegiatan dalam Majelis Khusūṣiyyah secara garis besar adalah: a) kirim Fatihah; b) pengajian tentang fiqh, tauhid, dan tasawuf. Umumnya menggunakan kitab *al-Muntakhabāt* karya Kyai

⁷⁸ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 79–80.

⁷⁹ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁸⁰ Wawancara Abdul Hadi pada 25 November 2021.

Asrori; c) doa; dan d) membaca *aurād* Khusūsiyyah sebagaimana yang terhimpun dalam kitab *al-Anwār al-Khusūsiyyah al-Khatmiyah* karya Kyai Asrori.⁸¹ Namun, dalam praktek yang ada, terkadang kegiatan Majelis Khusūsiyyah juga diawali dengan kegiatan zikir *jahr* dan *sirrī* secara berjamaah, salat fardu berjamaah, tahfil, baru kemudian disusul 4 kegiatan di atas. Hal ini sebagaimana yang terjadi di Majelis Khusūsiyyah Mayan Mojo Kediri asuhan KH. Najib Zamzami.⁸²

Orang yang bisa menjadi imam pembacaan *aurād* Khusūsiyyah hanya Imām Khusūsi yang telah diangkat dan ditetapkan oleh mursyid untuk majelis atau wilayah tersebut. Ketika ia berhalangan hadir atau daerah tersebut mengalami kekosongan Imām Khusūsi, maka yang bisa menjadi imam adalah Imām Khusūsi dari Majelis Khusūsiyyah terdekat dengan disetujui oleh Pengurus at-Ṭarīqah setempat atau mursyid. Ketika dalam satu Majelis Khusūsiyyah ada dua atau lebih Imām Khusūsi, maka mereka bisa menjadi imam secara bergantian dalam waktu yang berbeda. Adapun yang membaca al-Fatīhah dan yang mengisi pengajian, bisa dilakukan oleh selain imām khusūsi, seperti kyai, ustadz, maupun

⁸¹ Sebagaimana yang saya lihat dalam Majelis Khusūsiyyah Singapura dan Malaysia, dan lihat Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 83.

⁸² Wawancara Mbah Bonangin dan Miswan pada tanggal 16 Maret 2022.

tokoh masyarakat setempat. Tentunya, dengan syarat mereka mumpuni dalam hal itu.⁸³

3. Majelis Khuṣūṣiyyah Kubrā

Majelis Khuṣūṣiyyah sebagaimana dijelaskan sebelumnya adalah Majelis Khuṣūṣiyyah Tujuh Harian atau Sūgrā. Sedangkan Majelis Khuṣūṣiyyah Kubrā adalah Majelis Khuṣūṣiyyah gabungan dari beberapa Majelis Khuṣūṣiyyah yang ada dalam satu kawasan. Tujuan dari kegiatan ini adalah: a) mempererat, memperkuat, dan menumbuhkan rohaniah serta ikatan silaturraḥmi antar murid; b) menumbuhkan rasa kepemilikan para murid terkahap semua kegiatan dan amaliyah majelis tarekat; dan c) agar para murid mendapatkan tuntunan dan bimbingan secara merata dari para dewan penasehat, imām khuṣūṣī, kyai, ustadz, dan para *pini sepuh*. Mengingat, kemampuan antar tokoh tersebut dalam setiap majelis berbeda-beda.

Majelis Khuṣūṣiyyah Kubrā wajib diikuti oleh seluruh murid di walayah tersebut, dan semua Majelis Khuṣūṣiyyah Sūgrā pada waktu itu ditiadakan. Urutan acaranya adalah sebagai berikut: a) Kirim Fatihah; b) Istighāṣah; c) membaca Surat Yāsīn dan Tahlil sebagaimana yang terhimpun dalam kitab *Iklīl* karya Kyai Asrori; d) membaca Maufid al-Rasūl (*fī ḥubbī*); e) pengajian; dan terakhir f) membaca *aurād* Khuṣūṣiyyah. Khusus untuk pengajian, ada

⁸³ Al-Iṣḥāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 83–84; Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Iṣḥāqī, RA.”

beberapa ketentuan, yaitu: harus berdasarkan dengan kitab-kitab yang kuat dan masyhur; topiknya harus jelas serta dibawakan oleh mereka yang mumpuni dalam hal itu; dan tidak boleh lebih dari 60 menit.

Terkait penetapan tempat dan waktu pelaksanaan Majelis Khuṣūṣiyyah Kubrā, diputuskan berdasarkan hasil rapat antara dewan penasehat, Pengurus at-Ṭarīqah, dan Pengurus al-Khidmah di wilayah tersebut. Adapun terkait yang berperan dalam acara majelis tersebut adalah imām khuṣūṣī, kyai, ustadz, dan *pini sepuh* dari daerah yang menjadi tuan rumah. Imām khuṣūṣī, kyai, ustadz, dan *pini sepuh* dari tuan rumah tidak diperbolehkan mengambil peran apapun dalam acara.⁸⁴

4. Majelis Zikir, Maulid, dan Manaqib serta Ta'lim

Majelis Zikir, Maulid, dan Manaqib serta Ta'lim adalah nama sebuah majelis dalam TQN al-'Uṣmāniyyah. Ia bukan nama beberapa majelis, mengingat panjangnya nama atau mengingat kebiasaan dalam masyarakat di Indonesia yang menyebutnya secara terpisah-pisah. Misalnya, mejelis zikir adalah satu majelis tersendiri, dan begitupun dengan majelis maulid, majelis manaqib, dan majelis ta'lim. Karena panjangnya nama, supaya lebih mudah dan tidak memakan tempat, untuk seterusnya Majelis Zikir, Maulid, dan Manaqib serta Ta'lim akan disingkat menjadi MDMMT.

⁸⁴ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 50 & 81–86.

MDMMT, sebagaimana rangkaian namanya, adalah sebuah majelis dalam TQN al-'Usmāniyyah yang mengamalkan bacaan al-Fatihah, istighāṣah, maulid Nabi Muhammad Saw, manaqib Syekh 'Abdul Qādir al-Jailānī, dan kajian keislaman dalam bentuk *mau'izah al-ḥasanah*. MDMMT ada dua, yaitu: *sugrā* dan *kubrā*. *Pertama*, MDMMT *Sugrā* adalah MDMMT yang diselenggarakan oleh sebuah Majelis Khusūṣiyyah. Majelis ini wajib diselenggarakan minimal satu kali dalam sebulan. Pelaksanaannya bisa dengan cara bergilir dari rumah ke rumah atau dari satu Majelis Khusūṣiyyah satu ke Majelis Khusūṣiyyah lainnya. Fenomena yang terakhir ini boleh dilakukan ketika dalam satu desa terdapat lebih dari satu Majelis Khusūṣiyyah.

Urutan acara MDMMT *Sugrā* adalah: a) membaca al-Fatihah; b) istighāṣah; c) Surat Yāsīn; d) doa Yāsīn; e) manaqib; f) doa manaqib; g) tahlīl; h) doa tahlīl; i) *mau'izah al-ḥasanah*; j) doa penutup. Khusus untuk *mau'izah al-ḥasanah* sifatnya opsional, bisa diadakan atau ditiadakan. Orang yang berperan dalam pembacaan al-Fatihah dan istighāṣah adalah 1 orang; pembacaan Surat Yāsīn dan doanya oleh 1 orang; pembacaan manaqib oleh team yang ditetapkan; pembacaan doa manaqib oleh 1 orang; tahlīl dan doanya oleh 1 orang; *mau'izah al-ḥasanah* oleh 1 orang; dan doa penutup oleh 1 orang.

Kedua, MDMMT *Kubrā* adalah MDMMT yang diselenggarakan oleh gabungan beberapa Majelis Khusūṣiyyah di sebuah kawasan atau wilayah tertentu. Majelis ini wajib diselenggarakan satu kali dalam satu tahun dalam satu kabupaten/

kota. waktu dan tempat pelaksanaan ditetapkan berdasarkan hasil rapat dewan penasehat, Pengurus at-Ṭarīqah dan Pengurus al-Khidmah di kawasan atau wilayah tersebut.

Acara dalam MDMMT Kubrā hampir sama dengan acara dalam MDMMT Sugrā, namun ditambah dengan pembacaan maulid nabi dan sambutan-sambutan. Urutan tepatnya adalah sebagai berikut: a) pembacaan al-Fatihah; b) istighāṣah; c) Surat Yāsīn; d) doa Yāsīn; e) manaqib; f) doa manaqib; g) tahlīl; h) doa tahlīl; i) maulid nabi; j) sambutan tuan rumah/ *pini sepuh*; k) sambutan dari perwakilan pemerintah; l) *mau'izah al-ḥasanah*; m) doa maulid nabi. Orang yang berperan dalam pembacaan al-Fatihah dan istighāṣah adalah 1 orang; pembacaan Surat Yāsīn dan doanya oleh 1 orang; pembacaan manaqib oleh team yang ditetapkan; pembacaan doa manaqib oleh 1 orang; tahlīl dan doanya oleh 1 orang; pembacaan maulid nabi oleh team yang ditetapkan; sambutan tuan rumah/ *pini sepuh* oleh 1 orang; sambutan dari perwakilan pemerintah oleh 1 orang; *mau'izah al-ḥasanah* oleh 1 orang; dan doa maulid nabi sebagai penutup oleh 1 orang.

Orang yang berperan sebagai imam dalam MDMMT, baik sugrā maupun kubrā, disebut dengan Imām Majelis. Ia bisa berasal dari imām khuṣūṣī, kyai, ustadz, maupun *pini sepuh* yang telah ditentukan oleh hasil rapat. Meskipun kyai, ustadz, dan *pini sepuh* tersebut bukan murid TQN al-'Uṣmāniyyah maupun Jamaah al-Khidmah. Bahkan, Kyai Asrori menganjurkan untuk *mau'izah al-ḥasanah*, pembacaan doa Yāsīn, doa tahlīl, doa maulid nabi, dan doa

penutup diperankan oleh tamu undangan dari luar TQN al-'Usmāniyyah dan Jamaah al-Khidmah tersebut.⁸⁵

MDMMT, baik *sugrā* maupun *kubrā*, harus diselenggarakan untuk umum. Artinya adalah majelis tersebut tidak hanya diselenggarakan secara khusus untuk murid TQN al-'Usmāniyyah dan Jamaah al-Khidmah saja. Bahkan, panitia penyelenggara harus mengundang tokoh dan masyarakat sekitar, dengan tanpa melihat latar belakang organisasinya.⁸⁶ Oleh sebab itu, tidak heran jika dalam MDMMT atau mejalis-majelis TQN al-'Usmāniyyah yang sifatnya umum lainnya seringkali dihadiri oleh umat Islam dari berbagai organisasi Islam, misalnya Nahdlatul Ulama, Muhammadiyah, dan lain sebagainya.

5. Majelis Haul

Kata *haul*, secara bahasa berasal dari Bahasa Arab *haul* dengan bentuk jama'nya *hu'ul* dan *aḥwāl* yang memiliki arti tahun.⁸⁷ Sementara secara istilah, haul adalah peringatan hari meninggalnya seorang tokoh atau ulama yang dilakukan setahun sekali.⁸⁸ Dalam TQN al-'Usmāniyyah, Majelis Haul diartikan dengan sebuah majelis yang bertujuan untuk mengirim doa kepada para guru, *'ibādillāh al-*

⁸⁵ Al-Ishāqī, 50–51 & 87–92.

⁸⁶ Al-Ishāqī, 90–91.

⁸⁷ Munawwir, *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*, 311.

⁸⁸ Samsul Munir Amin, "Tradisi Haul Memperingati Kematian di Kalangan Masyarakat Jawa (Kajian Antropologi)," *Jurnal Ilmiah Studi Islam* 20, no. 2 (Desember 2020): 80.

ṣāliḥīn (orang-orang soleh), kedua orang tua, *pini sepuh*, dan *arwāḥ* umat muslim dan mukmin yang telah wafat.⁸⁹

Majelis Ḥaul, sebagaimana MDMMT dan Majelis Khuṣūṣiyyah, ada dua macam, yaitu: *sugrā* dan *kubrā*. Majelis Ḥaul *Sugrā* adalah Majelis Ḥaul yang diselenggarakan dalam wilayah terbatas, tepatnya dalam satu kabupaten/ kota. Sedangkan Majelis Ḥaul *Kubrā*/Akbar adalah Majelis Ḥaul yang melibatkan murid dan jamaah dari berbagai kabupaten/ kota.⁹⁰

Menurut penjelasan yang tertera dalam Buku Tuntunan, majelis ini dilaksanakan satu kali dalam setahun, namun dalam praktek yang ada, dalam setahun bisa terselenggara beberapa kali Majelis Ḥaul Akbar. Hal ini karena Majelis Ḥaul Akbar tidak hanya diselenggarakan di pusat tarekat, yakni di PP. Al-Fitrah Kedinding Surabaya, namun juga diselenggarakan di wilayah-wilayah lain yang kebanyakan juga bertempat di sebuah pondok pesantren, misalnya di PP. Lirboyo Kediri, PP. APIS Blitar, PP. Al-Islahiyah Kediri, PP Miftahul Huda Ngroto, dan lain sebagainya. Selain itu, tokoh yang diperingati tidak hanya guru/ mursyid TQN al-'Uṣmāniyyah seperti Syekh 'Abdul Qādir al-Jailānī, KH. Usman, dan Kyai Asrori, namun juga tokoh dan ulama lain seperti: Sayyidah Khādijah, Ki Ganjur di Ngroto, dan masing-masing Masyāyikh pondok pesantren yang ditempati.

⁸⁹ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 51.

⁹⁰ Al-Ishāqī, 51.

waktu dan tempat pelaksanaan Majelis Haul didasarkan pada hasil rapat antara Dewan Penasehat, Pengurus at-Tarīqah, dan Pengurus al-Khidmah setempat serta dihaturkan kepada mursyid. Adapun terkait urutan acara dan tata caranya sama dengan yang ada dalam MDMMT Kubrā.⁹¹

Kyai Asrori, sebagaimana dijelaskan oleh KH. Najib dan juga yang nampak dalam Buku Tuntunan, merupakan seseorang yang teliti, detail, dan disiplin dalam semua hal, termasuk pengaturan dalam majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah. Hal-hal kecil dan detail seperti bentuk dan warna spanduk; kata-kata dalam undangan, sambutan, spanduk, dan latar panggung; bentuk dan pernak-pernik panggung atau dekorasi; suara *sound system*; hingga ritme dan lagu bacaan manaqib serta maulid nabi; tidak lepas dari pengamatan dan pengaturannya. Adapun terkait pemakain baju serba putih, sebagaimana yang lazim terlihat pada para jamaah TQN al-'Usmāniyyah dalam setiap majelis-majelisnya, itu sifatnya adalah anjuran. Meskipun anjuran, karena *itba'* (mengikuti atau mencontoh) kepada Kyai Asrori, para murid memandangnya sebagai keharusan.⁹²

Perlu diketengahkan di sini bahwa Kyai Asrori sangat menekankan dan melarang semua kegiatan dalam majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah tidak boleh dibawa-bawa atau bersinggungan dengan politik dan menyakiti perasaan kelompok lain. Hal ini juga

⁹¹ Al-Ishāqī, 95–96.

⁹² Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

berlaku dalam materi *mau'izah al-ḥasanah*, meskipun dibawakan oleh orang luar.⁹³

Majelis-majelis sebagaimana yang diuraikan di atas adalah majelis-majelis yang harus diikuti oleh murid TQN al-'Usmāniyyah dan diselenggarakan sesuai waktu yang ditentukan. Masih ada lagi majelis-majelis lain yang sifatnya anjuran dan insidental. Diantaranya adalah Majelis Khatmil Qur'ān, Majelis Salat Malam, Majelis 'Asyurā, Majelis Niṣfusy Sya'bān, Majelis Tahlil, Majelis Lamaran, Majelis Aqad Nikah, Majelis waḥimatul 'Arusy, Majelis waḥimatul Ḥamli, Majelis waḥimatul Tasmīyah, dan lain sebagainya. Majelis-majelis ini memiliki urutan acara dan tata cara masing-masing sebagaimana ditetapkan dalam Buku Tuntunan.⁹⁴

Majelis-majelis dalam TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat umum, selain Majelis Mubayya'ah dan Majelis Khuṣūṣiyyah, ada kalanya telah ditetapkan oleh pimpinan organisasi, dan adakalanya berdasarkan undangan seseorang atau instansi. Ketika berdasarkan undangan, maka terkait konsumsi, transportasi, akomodasi, dan bisyarah kyai atau *pini sepuh*, semuanya dibebankan kepada pengundang. Sedangkan dalam pelaksanaan, akan dibantu oleh Pengurus al-Khidmah.⁹⁵ Pengundang tidak dibatasi berdasarkan latar belakang organisasinya maupun tarekatnya. Intinya, undangan tersebut tidak untuk kebutuhan politik

⁹³ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 31 & 92–94.

⁹⁴ Al-Ishāqī, 96–103.

⁹⁵ Al-Ishāqī, 104.

atau menyakiti kelompok lain. Dengan sikap ini, maka majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah bisa terselenggara di instansi-instansi, kampus-kampus, sekolahan-sekolahan, dan di tarekat lain. Fenomena yang disebutkan terakhir ini sebagaimana yang pernah terjadi di Pondok Pesantren Popongan Klaten. Pondok yang menjadi pusat penyebaran Tarekat Naqsyabandiyyah al-Khālidiyyah ini, dalam suatu kesempatan acara ḥaul mursyidnya, mengundang majelis TQN al-'Usmāniyyah.⁹⁶

⁹⁶ Wawancara Abdul Hadi pada tanggal 25 November 2021.

BAB VI
KEBERLANGSUNGAN TQN AL-'USMĀNIYYAH
PASCA KYAI ASRORI

Tiga unsur penting tarekat di TQN al-'Usmāniyyah telah dijelaskan secara detail pada bab-bab sebelumnya. Dari penjelasan-penjelasan tersebut telah diketahui secara gamblang bagaimana kondisi otoritas kemursyidan, keorganisasian, dan ajaran TQN al-'Usmāniyyah pasca wafatnya Kyai Asrori. Selanjutnya, pada bab ini, data-data tersebut dianalisis menggunakan teori-teori yang sesuai sebagaimana dijelaskan pada bab awal. Analisis ini diharapkan menemukan simpul-simpul yang menjadikan otoritas kemursyidan di TQN al-'Usmāniyyah tetap berlangsung; keorganisasian tetap kuat serta beroperasi dengan baik; dan ajaran bisa diterima oleh masyarakat hingga kini. Hasil akhir dari simpul-simpul dalam ketiga unsur ini, kemudian bisa menunjukkan faktor-faktor penyebab yang menjadikan TQN al-'Usmāniyyah mampu berlangsung hingga sekarang meskipun telah lama dalam masa *fatrah*.

A. Keberlangsungan Otoritas Mursyid

Mursyid, sebagaimana Kyai dalam pesantren, merupakan komponen paling penting yang harus ada dalam tarekat. Hal ini didasarkan pada fungsinya yang sangat vital, yaitu sebagai pelestari sanad, guru, dan pemimpin organisasi. Jika ia tidak ada, maka kesinambungan sanad akan terputus, keberlanjutan pendidikan akan terhenti, dan organisasi kehilangan pemimpin yang berakibat pada

kegoncangan, bahkan dalam taraf tertentu bisa menyebabkan matinya sebuah tarekat.

Adalah benar bahwa pendidikan ketarekatan dengan tanpa adanya mursyid masih bisa tetap berjalan, yakni dilaksanakan oleh para wakil mursyid. Persoalannya adalah wakil mursyid dalam tarekat itu ada beberapa macam, yaitu: *Pertama*, wakil mursyid yang diberi wewenang oleh mursyid untuk memimpin Majelis Khuṣūṣiyyah, mengangkat murid dan wakil, serta menaikkan level zikir murid. Dalam TQN, wakil mursyid jenis ini disebut dengan khalifah kubrā atau wakil talqīn seperti yang ada di TQN Suryalaya. *Kedua*, wakil mursyid yang diberi wewenang oleh mursyid untuk memimpin Majelis Khuṣūṣiyyah dan menaikkan level zikir murid. Ia tidak diberi wewenang untuk mengangkat wakil dan murid baru. Dalam TQN, wakil mursyid jenis ini seperti Imām Khuṣūṣi yang ada di TQN Berjan. *Ketiga*, wakil mursyid yang hanya diberi wewenang oleh mursyid untuk memimpin Majelis Khuṣūṣiyyah. Jenis wakil mursyid ini di TQN disebut dengan khalifah sugrā, badal, atau Imām Khuṣūṣi sebagaimana yang ada di TQN Rejoso dan TQN al-'Uṣmāniyyah. Melihat adanya tiga jenis wakil mursyid ini, tidak menjadi masalah ketika sebelum meninggal dunia, meskipun tidak ada mursyid pengganti, mursyid telah mengangkat atau memiliki wakil mursyid jenis kedua, apalagi jenis yang pertama. Dengan adanya dua jenis wakil mursyid ini, pendidikan ketarekatan dalam tarekat tersebut masih bisa tetap berlanjut. Pendidikan ketarekatan murid masih bisa bertambah atau naik ke level yang lebih tinggi. Meskipun, jika hanya ada jenis wakil mursyid kedua, murid tarekat tersebut tidak bisa bertambah. Yang menjadi masalah adalah ketika mursyid meninggal

dunia tidak menunjuk mursyid pengganti dan hanya meninggalkan wakil mursyid jenis ketiga. Pendidikan ketarekatan murid memang masih bisa dilaksanakan, namun hanya tetap di level yang telah diberikan oleh mursyid. Mereka tidak bisa naik ke level yang lebih tinggi dan berhenti di level tersebut.

Seandainya hal terakhir di atas yang terjadi, yakni mursyid wafat tidak menunjuk mursyid pengganti dan hanya meninggalkan wakil mursyid jenis ketiga, maka secara rasional tarekat tersebut akan mengalami dua kemungkinan yang sama-sama fatal. *Pertama*, seiring dengan berjalannya waktu tarekat tersebut akan mati disebabkan oleh habisnya murid karena meninggal dunia; dan *Kedua*, tarekat tersebut akan mati disebabkan oleh habisnya murid karena pindah ke mursyid lain untuk melanjutkan pendidikan ketarekatan mereka. *Toh*, dalam aturan tarekat pindah mursyid dikarenakan mursyid pertamanya wafat, dan diniatkan untuk melanjutkan pendidikan ketarekatannya, adalah diperbolehkan.

Berbicara tentang kepemimpinan tarekat, telah banyak pengkaji yang menyatakan bahwa bentuk kepemimpinannya adalah kepemimpinan karismatik. Sumber otoritasnya adalah karisma yang dimiliki oleh mursyid. Hal ini sebagaimana yang diutarakan oleh Zamakhsyari Dhofier¹ dan Horikoshi.² Karena otoritasnya bersumber dari karisma, dan karisma adalah terbentuk dari hubungan dua arah

¹ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1982), 55.

² Hiroko Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*, Terj. Umar Basalin, dkk (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987), 211–29.

antara kualitas pada pemimpin dan pengakuan dari pengikutnya, maka karisma sifatnya tidak stabil. Ia bisa turun atau naik, berbanding lurus dengan naik-turunnya kualitas dan pengakuan pengikutnya tersebut. Oleh sebab itu, supaya tetap kuat, harus ada upaya-upaya untuk mempertahankannya.³

Sukamto, terkait bentuk kepemimpinan di tarekat dan pesantren, menunjukkan temuan yang berbeda dengan temuan Dhofier dan Horikoshi. Berdasarkan kajiannya di pondok pesantren Darul Ulum Jombang yang juga merupakan pusat penyebaran TQN Rejoso, yang menemukan adanya perubahan bentuk kepemimpinan, yakni dari Karismatik ke Legal-Rasional. Kepemimpinan tidak lagi berpusat pada karisma kyai/ mursyid, namun berubah pada aturan-aturan atau institusi lembaga. Menurutnya, hal ini merupakan salah satu upaya mereka dalam mempertahankan keberlangsungan diri di tengah gencaran modernisasi.⁴ Kemudian, bagaimana bentuk kepemimpinan di TQN al-'Usmāniyyah pasca wafatnya Kyai Asrori?. Apakah sumber otoritasnya berubah ke legal formal atau masih tetap karismatik, atau memiliki bentuk tersendiri?

1. Pergeseran Otoritas Mursyid

Mursyid merupakan pemilik otoritas tertinggi dalam tarekat. Sebagaimana dijelaskan sebelumnya, ia memiliki otoritas penuh

³ Zaini Muhtarom, "Konsep Max Weber tentang Kepemimpinan Karismatik," *Refleksi* 2, no. 3 (2000): 18–19; Max Weber, *Economy and Society, I* (Berkeley: University of California Press, 1978), 217–19; Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait* (New York: Anchor Books, 1962), 305–6.

⁴ Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren* (Jakarta: LP3ES, 1999), 324.

dalam pelestarian sanad, pendidikan dan pembimbingan murid, serta kepemimpinan organisasi. Hal ini juga terjadi dalam TQN al-'Usmāniyyah, tepatnya adalah sejak masa kemursyidan KH. Usman sampai Kyai Asrori sebelum didirikannya organisasi formal tarekat dan al-Khidmah pada tahun 2005. Pada rentang waktu ini, semua otoritas penuh berada di tangan mursyid, yakni: KH. Usman dan Kyai Asrori. Meskipun pada waktu itu sudah ada hierarki kepemimpinan, atau yang mereka sebut dengan organisasi informal, para bawahan (Imān Khuṣūṣī) hanya memiliki peran sebagai pembantu. Mereka membantu mursyid dalam memimpin zikir dan memberikan pendidikan ilmu-ilmu agama yang sifatnya umum (bukan ajaran tarekat) kepada murid di majelis-majelis yang ada di wilayah mereka, khususnya Majelis Khuṣūṣiyyah. Itupun harus atas sepengetahuan dan seizin mursyid.⁵

Pada masa setelah dibentuknya organisasi formal tarekat dan al-Khidmah, fase yang kedua, di TQN al-'Usmāniyyah mulai ada pembagian otoritas mursyid. Otoritas pengelolaan organisasi tarekat, yang awalnya berada di tangan mursyid, sejak saat itu dilimpahkan kepada Pengurus al-Taṭīqah dengan dibantu oleh Pengurus al-Khidmah. Persoalan perencanaan dan pelaksanaan kegiatan, administrasi keanggotaan, hingga pendanaan diatur, diurus, dan ditentukan oleh pengurus melalui musyawarah. Meskipun, semua hasil keputusan tetap harus dihaturkan kepada mursyid, dan pada titik-titik tertentu mursyid menggunakan kewenangannya untuk menolak serta memberikan keputusan baru. Dengan demikian,

⁵ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

meskipun mursyid tidak masuk dalam struktur kepengurusan, pada fase ini ia tetap menjadi pemimpin tertinggi yang sewaktu-waktu menggunakan otoritas mutlaknya untuk menentukan arah dan kebijakan organisasi. Namun, dalam kenyataan yang ada, pada tiap pengambilan keputusan Kyai Asrori sangat menghormati hasil musyawarah dan lebih cenderung mengikutinya.⁶

Peran mursyid dalam pengelolaan tarekat sebagai sebuah organisasi pada fase kedua di atas tidak seintens dan sekuat pada fase sebelumnya. Ia hanya berposisi sebagaimana penasehat atau pembina. Artinya dalam fase ini peran pengurus al-Tarīqah dan al-Khidmah lebih besar dibandingkan peran mursyid. Terlebih lagi, setelah Kyai Asrori menyusun aturan-aturan dan SOP yang didokumentasikan dalam buku *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*. Dengan adanya buku ini, dalam menjalankan tugas-tugasnya, Pengurus al-Tarīqah dan al-Khidmah tidak harus bolak-balik konsultasi kepada Kyai Asrori, kecuali hanya dalam persoalan yang sifatnya besar dan sangat penting. Dalam salah satu ceramahnya, Kyai Asrori pernah mengatakan bahwa persoalan kecil-kecil jangan di-*hatur*-kan kepada dirinya, sebab mursyid sudah dibebani banyak tugas yang sifatnya lebih besar, baik itu tugas ruhaniah maupun jasadiyah. Persoalan-persoalan

⁶ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

yang sifatnya kecil silahkan diputuskan sendiri oleh pengurus dengan mengacu kepada pedoman-pedoman yang telah ia tetapkan.⁷

Fase selanjutnya, yang ketiga, adalah fase setelah wafatnya Kyai Asrori hingga sekarang. Pada fase ini, TQN al-'Usmāniyyah dalam situasi *fatrah*. Ia telah mengalami kekosongan mursyid secara lahiriyah, namun tidak secara ruhaniah. Para murid, baik muriddīn, muḥibbīn maupun mu'taqiddīn, tetap menganggap Kyai Asrori sebagai mursyid mereka, meskipun ia telah wafat. Sebab, dalam keyakinan mereka Kyai Asrori, sebagai *waliyullāh*, pada hahikatnya tidak wafat, tetapi pindah ke alam *malākūt*, dan tetap memperhatikan serta melakukan pengaturan (*taṣarruf*) kepada mereka.⁸

Pada fase yang terakhir ini, otoritas mursyid di TQN al-'Usmāniyyah terbagi ke beberapa bagian, yaitu: *pertama*, Pengurus al-Tarīqah dan al-Khidmah. Otoritas mereka tetap sebagaimana pada masa fase kedua, yakni sebagai pengelola dan penggerak tarekat secara organisasi. *Kedua*, Imām Khuṣūṣī. Pada fase ini, otoritas Imām Khuṣūṣī menjadi semakin besar dibandingkan ketika pada saat Kyai Asrori masih hidup, baik itu pada fase pertama maupun fase kedua. Pada fase setelah wafatnya Kyai Asrori ini, mereka seakan-akan menjelma sebagai mursyid di wilayah mereka masing-masing. Mereka memegang otoritas mursyid kecuali terkait hal-hal yang masuk dalam otoritas pelestarian sanad (membaiat dan mengangkat

⁷ Guyubrukun TV, *Beginilah Isi Hati Ulama Besarnya Kasih Sayang Syeikh Ahmad Asrori Menangis Memikirkan Umat* (Youtube), accessed January 10, 2022, <https://www.youtube.com/watch?v=JV2PWI12eHE>.

⁸ Lihat BAB III

murid/ wakil), otoritas guru ruhani (*rābiḥah*, *waṣīlah*, *tawajjuh* dan menaikkan level zikir murid) serta otoritas memutuskan persoalan tarekat yang sifatnya besar dan sangat penting yang melibatkan semua murid TQN al-'Uṣmāniyyah. Posisi Imām Khuṣūṣī bagi Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah adalah sebagai dewan penasehat dan tempat rujukan serta konsultasi, atau dalam bahasa KH. Najib adalah sebagai *komandane*.⁹

Ketiga, Majelis Lima Pilar. Ia memiliki posisi tertinggi dalam hierarki pengambil keputusan di TQN al-'Uṣmāniyyah sekarang. Posisinya berada di atas Imām Khuṣūṣī. Ia memiliki semua otoritas kecuali otoritas pelestari sanad dan guru ruhani. Dalam pernyataan Kyai Rosyid, Majelis Lima Pilar ini adalah pengganti sementara posisi mursyid di TQN al-'Uṣmāniyyah. Karena sifatnya sementara, ia akan dibubarkan ketika di TQN al-'Uṣmāniyyah telah muncul mursyid baru.¹⁰ *Keempat*, tetap melekat kepada Kyai Asrori, yaitu otoritas pelestari sanad dan guru ruhani.

Pada fase ketiga ini, meskipun otoritas mursyid telah tersebar ke Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah, Imām Khuṣūṣī, serta Majelis Lima Pilar, namun dalam menjalankan tugas dan memutuskan persoalan, mereka tetap berpijak kepada *dawuh-dawuh* dan ketetapan-ketetapan Kyai Asrori. Mereka hanya bertindak sebagai penafsir dan pelaksana dari *dawuh* dan ketetapan-ketetapan tersebut. Dengan demikian, maka bisa dikatakan bahwa letak

⁹ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

¹⁰ Lihat penjelasan Majelis Lima Pilar di BAB IV.

otoritas yang sebenarnya adalah pada *dawuh* dan ketetapan Kyai Asrori, bukan pada diri mereka.

Berdasarkan data-data di atas, bisa dipahami bahwa otoritas mursyid di TQN al-'Usmāniyyah telah mengalami pergeseran. Ia mengalami pergeseran dari Kyai Asrori ke Imām Khuṣūṣī, Pengurus al-Ṭarīqah, dan al-Khidmah, serta Majelis Lima Pilar. Selain itu, sumber otoritas kepemimpinannya pun juga mengalami pergeseran, yakni dari sumber otoritas karismatik ke sumber otoritas, dalam istilah saya, Legal-Rasional-Karismatik. Penyebutan ini saya gunakan karena pergeseran sumber otoritas kepemimpinan di TQN al-'Usmāniyyah tidak bisa dimasukkan pada kategori Legal-Rasional saja, sebab sumber otoritas yang berupa Legal-Rasional tersebut dalam paraktek yang ada di TQN al-'Usmāniyyah tidak bisa berdiri sendiri. Ia diakui sebagai sumber otoritas karena dilegitimasi oleh atau melihat pada karisma Kyai Asrori. Seandainya saja karisma Kyai Asrori ini tidak ada, maka Legal-Rasional tersebut tidak akan memiliki kekuatan otoritatif, atau setidaknya akan diubah jika sudah tidak sesuai dengan kebutuhan zaman. Padahal, dalam TQN al-'Usmāniyyah, hal itu tidak mungkin dilakukan. Bagi mereka, Legal-Rasional tersebut adalah personifikasi Kyai Asrori. Oleh sebab itu, mereka akan taat kepadanya sebagaimana ketaatan mereka kepada Kyai Asrori.¹¹

Wujud Legal-Rasional-Karismatik di TQN al-'Usmāniyyah adalah *dawuh-dawuh* dan ketetapan-ketetapan Kyai Asrori. Hal itu

¹¹ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021 dan Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

baik yang masih berbentuk ceramah-ceramah maupun sudah berbentuk karya buku. Kyai Asrori, sebagai mursyid, tentunya sering melakukan ceramah, terutama pada saat Majelis Ḥaul Kubrā, MDMMT Kubrā, Majelis Khuṣūsiyyah Kubrā, Majelis *Mubayya'ah* dan Majelis Khuṣūsiyyah tiap Hari Ahad di Kedinding. Selain itu, Kyai Asrori juga membuka *sowan*. Pada kesempatan itu, selain memberikan *dawuh-dawuh*, ia juga menerima keluhan kesah dan membuka tanya-jawab dari mereka yang hadir, yang mayoritas adalah para Imām Khuṣūṣī. Ceramah-ceramah dan *dawuh-dawuh* Kyai Asrori banyak yang didokumentasikan dalam bentuk audio maupun video. Oleh sebab itu, ia bisa terjaga hingga sekarang. Adapun terkait karya, sebagaimana telah disebutkan dalam bab-bab sebelumnya, Kyai Asrori telah memiliki banyak karya. Diantara karya buku yang banyak berisi ajaran adalah kitab *an-Nuqtah* dan *al-Muntakhabāt*, sedangkan yang berisi ketentuan dan aturan TQN adalah Buku Pedoman Organisasi. Otoritas Legal-Rasional-Karismatik ini kemudian oleh hasil musyawarah semua organisasi yang ada dalam TQN al-'Uṣmāniyyah diperkuat dengan adanya kesepakatan bersama yang dibubuhkan dalam bentuk Naskah Lima Pilar TQN al-'Uṣmāniyyah.

Fenomena pergeseran sumber otoritas kepemimpinan di TQN al-'Uṣmāniyyah di atas, selain tidak bisa dimasukkan otoritas Legal-Rasional murni, juga tidak bisa dimasukkan ke otoritas karismatik murni. Sebab, selain berpacu pada karisma Kyai Asrori, para pemegang persebaran otoritas di TQN al-'Uṣmāniyyah juga berpacu pada Legal-Rasional. Terlebih lagi pasca Kyai Asrori. Singkatnya,

di TQN al-'Usmāniyyah kedua sumber otoritas ala Weber tersebut menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan.

Fenomena di TQN al-'Usmāniyyah ini menunjukkan fakta yang berbeda dengan temuan para ahli yang mengkaji sumber otoritas kepemimpinan di pesantren dan tarekat. Sebagian dari mereka menyatakan bahwa untuk menjaga keberlangsungan diri di zaman modern otoritas kepemimpinan pesantren berubah menjadi legal-rasional,¹² dan sebagian yang lain menyatakan tetap bertahan pada sumber otoritas karismatik. Bagian yang terakhir ini merupakan temuan mayoritas pakar, yang diantaranya ialah: Zamakhsyari Dhofier, Horikoshi, Zulkifli, Zaenal Arifin, dan yang terbaru Muralisman.¹³ Adapun sebuah temuan yang sama dengan temuan di TQN al-'Usmāniyyah ini adalah temuan Zulkifli Abdillah. Ketika mengkaji kepemimpinan Muhammad Zaini Djalaluddin, salah satu ulama terkemuka di Kalimantan, ia menemukan bahwa sumber otoritasnya adalah gabungan antara otoritas karismatik dan legal-rasional. Meskipun ia tidak

¹² Sukamto, *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*, 324.

¹³ Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*; Horikoshi, *Kyai dan Perubahan Sosial*; Zulkifli, *Sufism in Java: The Role of Pesantren in The Maintenance of Sufism in Java* (Jakarta: INIS, 2002); Zaenal Arifin, "The Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology," *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 265–292 (2017): 2; Muralisman, Ellya Roza, and Muslim Afandi, "Kepemimpinan Syekh Muda H. Muhammad Basyir dalam Pelaksanaan Tarekat Naqshabandiyah Di Pondok Pesantren Ubudiyatussalam," *Indonesian Journal of Islamic Education Management* 4, no. 2 (2021): 80–91.

menyebutnya dengan sebutan Legal-Rasional-Karismatik, namun pada hakikatnya yang ia maksudkan adalah sama.¹⁴

Temuan di TQN al-'Usmāniyyah ini juga menunjukkan bahwa pembagian sumber otoritas kepemimpinan Max Weber kurang tepat. Sebagaimana diketahui bahwa Weber membagi sumber otoritas kepemimpinan menjadi tiga, yaitu: Karismatik, Legal-Rasional, dan Tradisional. Padahal, berdasarkan temuan di TQN al-'Usmāniyyah ini, pembagiannya bisa lebih dari tiga. Argumentasinya adalah, paling tidak, seorang pemimpin mungkin saja mengawinkan sumber otoritas tersebut, sehingga memunculkan bentuk sumber otoritas jenis yang lain. Bisa saja, seorang pemimpin mengawinkan antara sumber otoritas Karismatik dan Legal-Rasional seperti yang terjadi di TQN al-'Usmāniyyah; antara Legal-Rasional dan Tradisional sebagaimana temuan Ikhsan Ghofur di Pondok Pesantren Hidayatul Muftadi'in Yogyakarta pada masa kepemimpinan Kyai Hamam Dja'far;¹⁵ atau juga mungkin saja nanti ditemukan seorang pemimpin yang mengawinkan ketiga sumber otoritas tersebut secara bersamaan.

2. Imām Khuṣūṣi: Penerima dan Penopang Karisma

Karisma adalah sebuah kualitas luar biasa anugerah Tuhan yang melekat pada diri seseorang. Dengan kepemilikan karisma,

¹⁴ Zulkifli Abdillah, "Ulama Antara Otoritas Karismatik dan Otoritas Legal-Rasional: Studi Kasus Ustaḥ Haji Muhammad Zaini Djalaluddin," *Al-Hikmah* 8, no. 1 (2014): 1–20.

¹⁵ Muhammad Ikhsan Ghofur, "Negosiasi Otoritas Kepemimpinan Pesantren Pabelan Masa Kepemimpinan Kyai Hamam Dja'far 1965-1993," *Sosiologi Reflektif* 11, no. 2 (2017): 141–56.

seseorang menjadi disegani oleh orang lain dan memiliki otoritas untuk memerintah kepada mereka. Meskipun kualitas pribadi, menurut Weber, karisma bisa ditransfer, baik kepada orang maupun institusi. Hal ini bisa terjadi dan berhasil ketika pentransfer memiliki karisma yang sangat besar.¹⁶

Tiga fase penyebaran otoritas di TQN al-'Usmāniyyah, selain bukti adanya pergeseran otoritas, juga menunjukkan adanya transfer karisma sebagaimana dikatakan Weber. Entah sadar atau tidak, Kyai Asrori telah mentransfer karismanya kepada orang lain, yaitu: Imām Khuṣūṣī, Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah, serta Majelis Lima Pilar. Bukti adanya karisma yang ditransfer kepada mereka adalah munculnya ketaatan dan penghormatan para murid TQN al-'Usmāniyyah kepada mereka. Pada mulanya, sebelum menempati posisi-posisi itu, para murid menghormati mereka sebagai sesama murid. Kemudian, setelah menjabat, para murid memberikan penghormatan yang lebih kepada mereka. Bagi para murid, karena ditetapkan oleh Kyai Asrori, tentunya mereka adalah para murid pilihan yang luar biasa. Tidak mungkin Kyai Asrori, sebagai seseorang yang dekat dan memiliki derajat tinggi di mata Allah, pemilihan tersebut dilakukan dengan sembarangan.

Dilihat dari proses pendapatannya, maka bisa dikatakan bahwa karisma para pemegang otoritas baru di TQN al-

¹⁶ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization* (New York: Oxford University Press, n.d.), 358; Charles Lindholm, *The Anthropology of Religious Charisma: Ecstasies and Institutions* (Macmillan: Palgrave, 2013), 1–10; Muhtarom, “Konsep Max Weber tentang Kepemimpinan Karismatik,” 18.

'Usmāniyyah tersebut, meminjam istilah Weber, bukanlah karisma asli (*genuine charisma*), namun karisma buatan (*artificial charisma*). Karisma mereka lahir karena diupayakan oleh Kyai Asrori, bukan lahir dari karunia langsung dari Tuhan.¹⁷ Meskipun demikian, yaitu berbeda dalam cara pendapatannya, di TQN al-'Usmāniyyah keduanya memiliki kekuatan otoritas yang sama. Sebab para murid TQN al-'Usmāniyyah melihat mereka sama halnya melihat Kyai Asrori. Taat dan hormat kepada mereka adalah sama halnya taat dan hormat kepada Kyai Asrori, atau taat dan hormat kepada Kyai Asrori adalah harus taat dan hormat kepada mereka. Terlebih lagi, dalam beberapa kesempatan Kyai Asrori telah menetapkan demikian.

Adalah benar bahwa sebagian dari penerima transfer karisma tersebut telah memiliki karisma sendiri sebelumnya, terutama para Imām Khuṣūṣī. Di TQN al-'Usmāniyyah, orang-orang yang diangkat menjadi Imām Khuṣūṣī mayoritas adalah orang-orang yang telah menjadi tokoh di lingkungannya masing-masing. Bahkan, tidak sedikit dari mereka yang merupakan seorang kyai besar pengasuh pesantren. Sebelum menjabat posisi di TQN al-'Usmāniyyah, mereka sudah memiliki karisma sendiri di mata para jamaah mereka masing-masing. Kemudian, setelah menjabat posisi di TQN al-

¹⁷ Terkait karisma artifisial ini, apa yang terjadi di TQN al-'Usmāniyyah sebenarnya terdapat sedikit perbedaan dengan yang dikonsepsikan oleh Weber. Menurut Weber, karisma artifisial bisa muncul melalui upaya-upaya sulit yang diupayakan oleh diri mereka sendiri, namun di TQN al-'Usmāniyyah diupayakan oleh orang lain, yaitu Kyai Asrori. Lihat Philip Rieff, *Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away From Us* (New York: Pantheon Books, 2007), 168.

'Usmāniyyah, kekuatan karisma mereka semakin besar. Para murid TQN al-'Usmāniyyah yang berada di bawah otoritas mereka tidak hanya melihat kualitas pribadi mereka, namun juga melihat kualitas pribadi Kyai Asrori.

Relasi yang terjadi antara Kyai Asrori dan Imām Khuṣūṣī, berdasarkan kenyataan di atas, dalam kaitannya dengan karisma adalah hubungan simbiosis-mutualis. Keduanya sama-sama diuntungkan dan membutuhkan. Para Imām Khuṣūṣī membutuhkan transfer karisma *artificial* dari Kyai Asrori untuk memperbesar kekuatan karisma mereka, dan karisma Kyai Asrori semakin besar dengan adanya topangan karisma *genuine* milik mereka. Dengan adanya pola relasi karisma ini, karisma dan otoritas Kyai Asrori mampu menyebar dan menyentuh para murid hingga lapis paling bawah. Hal ini juga kiranya yang menjadi salah satu faktor TQN al-'Usmāniyyah menjadi semakin besar, kuat, dan bertahan hingga sekarang. Sebab, selain berasal dari santri Pondok Pesantren Kedinding, murid TQN al-'Usmāniyyah mayoritas adalah berasal dari santri pondok pesantren para Imām Khuṣūṣī.¹⁸ Sekali lagi, peran Imām Khuṣūṣī dalam penyebaran dan ketahanan TQN al-'Usmāniyyah sangat besar, terlebih lagi pasca Kyai Asrori.

3. Menghidupkan Kyai Asrori: upaya Pelestarian Karisma

Sumber otoritas TQN al-'Usmāniyyah, sebagaimana temuan yang ada, adalah Legal-Rasional-Karismatik. Hal ini karena bentuk otoritas kepemimpinannya didasarkan pada aturan-aturan sekaligus

¹⁸ Wawancara Joko pada tanggal 25 November 2021.

karisma Kyai Asrori. Aturan-aturan tersebut oleh para pemegang otoritas baru dan para murid TQN al-'Usmāniyyah dianggap sebagai wujud lain dari Kyai Asrori. Oleh sebab itu, kekuatan otoritas Legal-Rasional TQN al-'Usmāniyyah sangat bergantung kepada karisma yang dimiliki oleh Kyai Asrori.

Karisma, secara teori, terbentuk dari hubungan dua arah antara kualitas pribadi pemimpin dan pengakuan dari anggota. Ketika kualitas atau pengakuan menurun maka otoritas yang dimiliki pemimpin menurun, lalu ketika otoritas menurun maka organisasi yang dipimpinnya pun juga menurun atau bahkan mati. Namun, jika kualitas dan pengakuan bisa dipertahankan, maka semuanya akan bertahan dan bahkan bisa naik. Berdasarkan teori ini, maka supaya bisa tetap bertahan dan berlangsung, terlebih di masa kekosongan mursyid, TQN al-'Usmāniyyah harus mempertahankan karisma Kyai Asrori, hingga nanti ditemukan mursyid karismatik yang baru.

Dalam mempertahankan karisma, karena Kyai Asrori telah wafat dan tidak menunjuk pengganti, yang terjadi di TQN al-'Usmāniyyah adalah, selain munculnya wakil pelaksana tugas mursyid, juga adanya upaya menghidupkan Kyai Asrori dalam kesadaran murid maupun masyarakat. Para pemegang otoritas baru TQN al-'Usmāniyyah terus-menerus melakukan upaya-upaya untuk melestarikannya, dan upaya mereka berhasil. Hal ini dibuktikan dengan lestarnya narasi-narasi atau kesan-kesan yang menunjukkan keluarbiasaan Kyai Asrori dalam kesadaran para murid. Meskipun

mereka tahu bahwa Kyai Asrori telah wafat, namun dalam kesadaran mereka masih merasa ditunggu, diawasi, dan dibimbing olehnya.¹⁹

Menurut Horikoshi dan McBraide, otoritas karismatik bisa dilestarikan melalui kegiatan yang sifatnya rutinitas. Antara pemilik karisma dan pengikutnya secara rutin bertemu dalam sebuah majelis. Fenomena ini juga terjadi di TQN al-'Usmāniyyah. Sebagaimana dijelaskan pada BAB V, bahwa TQN al-'Usmāniyyah memiliki banyak kegiatan atau majelis rutin yang wajib dilakukan dan diikuti oleh setiap murid, baik itu yang bersifat harian, mingguan, bulanan, maupun tahunan. Selain itu, majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah yang sifatnya undangan juga bisa dikatakan sangat padat. Pertemuan antara murid dan Kyai Asrori atau wakilnya sangat sering terjadi dan bersifat rutin. Namun, karena Kyai Asrori sudah wafat, pertemuan tersebut tidak terjadi secara lahiriyah, namun secara batiniyah.

Pertemuan secara batiniyah maksudnya adalah pertemuan dalam alam kesadaran. Proyeksi Kyai Asrori hadir dalam kesadaran para murid. Dalam TQN al-'Usmāniyyah, pertemuan batiniyah ini terjadi melalui dua cara, yaitu: *pertama*, secara mandiri murid memproyeksikan Kyai Asrori. Cara ini sebagaimana yang terjadi ketika murid melakukan *rābiṭah*. Ketika hendak melakukan zikir zikir *jahr* dan zikir *sirrī*, murid harus menghadirkan sosok sempurna Kyai Asrori. Ritual ini dilakukan oleh murid lima kali dalam sehari, dan sifatnya adalah wajib. Sebab, ia adalah salah satu ajaran pokok

¹⁹ Lihat akhir BAB III.

TQN al-'Usmāniyyah.²⁰ Karena dilakukan secara rutin dan terus-menerus, kemudian lama kelamaan pada diri murid timbul kesadaran seakan-akan Kyai Asrori selalu mengawasi dirinya, baik disaat mengamalkan zikir tersebut maupun dalam menjalankan aktifitas keseharian mereka. Terlebih lagi, foto Kyai Asrori telah dipajang di rumahnya. Perasaan selalu diawasi olehnya menjadi semakin kuat dan terbentuk.

Ritual *rābiṭah*, jika dilihat secara sekilas, seakan tidak memiliki korelasi dengan pemeliharaan karisma Kyai Asrori, sebab ia hanya nampak sebagai sebuah upaya kehadiran sosoknya Kyai Asrori, bukan karismanya. Untuk mengetahui korelasi ini, perlu diketahui bahwa di TQN al-'Usmāniyyah ritual *rābiṭah* dilakukan oleh murid yang telah berbaiat. Oleh sebab itu, mereka adalah orang-orang yang sebelumnya sudah meyakini akan keluarbiasaan-keluarbiasaan Kyai Asrori. Kemudian, sebagaimana dalam teori *recall memory*, bahwa memori-memori seseorang yang telah lama terekam dalam kesadarannya, akan mudah terpanggil ketika ada stimulus yang berupa sebagian darinya.²¹ Dengan begitu, ketika gambaran sosok Kyai Asrori hadir, maka dengan sendirinya akan memanggil memori-memori tentang karisma Kyai Asrori yang telah ada dalam kesadaran murid sebelumnya.

Al-Ghazālī menyatakan bahwa sesuatu yang dibiasakan, maka lama-kelamaan ia akan menjadi akhlak. Ia akan menjadi karakter

²⁰ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

²¹ Kenneth L. Highbee, *Memory Anda*, Terj. Anon (Semarang: Effhar & Dahara, 1991), 61.

yang menyatu dalam jiwa seseorang. Ketika sudah menjadi akhlak, maka ia akan mudah muncul dan dilakukan dengan tanpa proses berpikir.²² Dalam pemahaman ini, maka ritual *rābiṭah* yang begitu sering dilakukan oleh para murid TQN al-'Usmāniyyah, mengakibatkan kemunculan sosok Kyai Asrori dalam kesadaran mereka akan sering terjadi. Kemudian, karena hal itu sering muncul, maka memori mereka terkait karisma Kyai Asrori juga sering muncul. Akhirnya, baik sosok maupun karisma Kyai Asrori menjadi sesuatu yang melekat kuat dalam kesadaran para murid.

Sebetulnya, seandainya saja tidak ada *rābiṭah* dan adab-adab murid kepada mursyid, para murid tarekat dengan sendirinya sudah akan melestarikan karisma mursyidnya. Hal ini karena keputusan mereka masuk dalam tarekat tersebut tentunya diawali oleh rasa tertarik, kagum, atau *maḥabbah* kepada mursyid. Mereka sebelumnya sudah meyakini bahwa mursyid adalah sosok yang luar biasa dan prototipe orang yang telah berhasil *wuṣul* kepada Allah. Dengan keyakinan ini, dan harapan bisa *wuṣul* kepada Allah sebagaimana sang mursyid, mereka berupaya sekuat tenaga untuk meniru semua yang ada pada diri mursyidnya. Baik itu amalan-amalannya, kepribadiannya, tindak-tanduknya, dan bahkan hingga model pakaian serta intonasi suaranya. Mereka berupaya menginternalisasikan diri mursyid ke dalam diri mereka. Untuk mencapai proses ini, tentunya mereka sering melakukan penggambaran sosok luar biasa mursyid dan mengingat-ingat

²² Afī Al-Jumbulāī and Abdul Futūḥ At-Tuwānīsī, *Perbandingan Pendidikan Islam*, terj. HM. Arifin (Jakarta: Rineka Cipta, 2002), 158.

dawuh-dawuh-nya. Dengan demikian, sosok karismatik mursyid terus hidup dalam kesadaran mereka, dan kelestarian karisma mursyid terus terjaga. Perlu diketahui bahwa hadirnya mursyid, baik itu dalam mimpi maupun penampakan sekilas dalam kesadaran, bagi murid adalah sesuatu kenikmatan yang luar biasa membahagiatkan. Mereka merasa bahwa hal itu adalah bentuk perhatian, kasih-sayang, dan pengakuan murid dari mursyidnya.²³

Kedua, para murid tidak melakukan proyeksi sendiri terhadap keluarbiasaan Kyai Asrori, namun mereka mendapatkannya dari orang lain atau luar diri mereka (eksternal). Mereka berada dalam sebuah pengondisian untuk bertemu dengan sosok dan karisma Kyai Asrori. Hal ini, dengan sadar atau tidak, merupakan sebuah kondisi yang dibuat oleh para pemegang otoritas baru TQN al-'Usmāniyah atau para pengagum Kyai Asrori. Tujuannya utamanya adalah untuk menjaga dan melestarikan karisma Kyai Asrori pada diri murid (tujuan internal), dan melebarkan penyebarannya kepada masyarakat luas (tujuan eksternal).

Berdasarkan data-data yang ada, di TQN al-'Usmāniyyah terdapat upaya-upaya pengondisian sebagaimana berikut:

a. Replikasi Kyai Asrori

Upaya replikasi terhadap Kyai Asrori di TQN al-'Usmāniyyah tidak hanya terjadi pada murid biasa, namun juga pada para tokoh-tokohnya, terutama para Imām Khuṣūṣi.

²³ Beberapa informan yang pernah mengalami hal ini, ketika menceritakan kisah itu kepada peneliti, raut wajah mereka menunjukkan kebahagiaan yang luar biasa. Hal ini sebagaimana diceritakan oleh KH. Najib, Abdul Hadi dan Mukhlis.

Hal ini sangat nampak ketika mereka memimpin majelis atau ceramah. Selain pakaian dan gestur tubuh, cara bicara mereka pun sama dengan Kyai Asrori. Memang, jenis suara mereka tidak persis sama dengan jenis suara Kyai Asrori, namun ritme dan intonasi nada mereka sama.²⁴

Menurut penjelasan KH. Najib, di TQN al-'Usmāniyyah tidak ada peraturan yang mewajibkan para Imām Khuṣūṣī atau Imām Majelis, dalam memimpin majelis, untuk menyamakan ritme dan intonasi bicara dengan Kyai Asrori. Oleh sebab itu, di TQN al-'Usmāniyyah tidak ada pelatihan untuknya. Beda halnya dengan lagu pembacaan manaqib dan maulid. Untuk yang terakhir ini, telah diatur dan ditetapkan sejak Kyai Asrori masih hidup. Murid TQN al-'Usmāniyyah tidak diperbolehkan menggunakan lagu pembacaan yang berbeda dengan lagu pembacaan yang telah ditetapkan. Oleh sebab itu, TQN al-'Usmāniyyah mengadakan pelatihan-pelatihan untuk menyeragamkannya. Lanjut KH. Najib, replikasi yang dilakukan oleh para Imām Khuṣūṣī atau Imām Majelis itu adalah murni didasari oleh kecintaan mereka kepada Kyai

²⁴ Hal ini peneliti rasakan langsung ketika observasi acara Haul Ki Ageng Ganjur di Ngroto pada tanggal 24-25 November 2021, dan juga ketika membandingkan antara suara Kyai Munir Abdullah dalam <https://www.youtube.com/watch?v=kugrNWZt6u4&t=3117s> dengan suara Kyai Asrori pada <https://www.youtube.com/watch?v=gEO125sY3t4>; serta suara Imām Majelis ketika pembacaan silsilah fatimah pada <https://www.youtube.com/watch?v=nbZFH4nbiaU> dengan suara Kyai Asrori pada <https://www.youtube.com/watch?v=L6sf4xegzPk>.

Asrori. Sebagai murid, mereka berupaya sekuat tenaga untuk menirukan gurunya.

...itu sama itu, paket. Paket itu, meski di Batam pun sama. Intonasi tergantung suara orang, namun ritme sama. Beda pita suara saja... di dunia toriqoh itu, ikhtiar semampunya menirukan gurunya. Kalau gurunya seperti ini yang biasanya ditirukan.²⁵

Replikasi yang dilakukan oleh para Imām Khuṣūṣī atau Imām Majelis di sebuah majelis, meskipun didasarkan pada tujuan pribadi, memiliki pengaruh yang luar biasa kepada para murid atau orang-orang yang hadir dalam majelis tersebut. Replikasi tersebut membuat para hadirin, terutama para murid, merasa bahwa majelis dipimpin oleh Kyai Asrori sendiri. Minimal, mereka merasa seakan-akan Kyai Asrori hadir dalam majelis tersebut. Kondisi ini diperkuat lagi dengan tidak adanya perubahan sama sekali pada pernak-pernik dekorasi panggung, pengaturan tempat, pengaturan *sound system*, dan irama lagu pembacaannya.

seolah membayangkan, suaranya, ngajinya kyai munir itu juga mirip seolah mengikuti nada bahasanya kyai asrori, jadi seolah-olah kyai asrori itu hadir dan kebayang. Jadi setelah kyai asrori meninggal kalau di sini ngaji sama kyai munir itu ya seolah ada kyai asrori, membayangkan begitu.²⁶

b. Penceritaan Ulang Karomah Kyai Asrori

Karomah adalah sebuah kejadian atau keadaan luar biasa yang dianugerahkan Allah kepada orang-orang pilihan-

²⁵ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

²⁶ Wawancara Abdul Hadi pada tanggal 25 November 2021.

Nya. Kepemilikan seseorang akan karomah, juga merupakan salah satu tanda bahwa dirinya adalah seorang *waliyullah*. Banyak ulama yang menjelaskan persoalan ini, misalnya adalah al-Hākim at-Tirmīzī, Aḥmad ibn Asymūnī al-Jārūnī, dan bahkan Kyai Asrori sendiri.²⁷

Para ulama sepakat bahwa kewalian merupakan anugerah dari Allah. Ia merupakan sebuah pangkat yang diberikan oleh Allah kepada para kekasih-Nya. Pemahaman seperti ini adalah di lihat dari kaca mata teologi atau spiritual, namun akan berbeda ketika dilihat dari kaca mata sosiologi-anthropologi. Menurut kaca mata yang terakhir ini, sebagaimana yang diutarakan oleh Chambert, kewalian seseorang adalah hasil dari konstruksi masyarakat. Kewalian seseorang terbentuk dari adanya upaya masyarakat, baik sadar atau tidak, dalam merawat, melestarikan, dan menyebarkan cerita-cerita kekeramatannya.²⁸ Kemudian, karena upaya ini berlangsung secara terus-menerus, cerita-cerita tersebut membentuk kesadaran masyarakat akan kewalian orang tersebut.

Fenomena penceritaan kekeramatan (karomah) juga terjadi pada Kyai Asrori. Setelah ia wafat, cerita-cerita tentang

²⁷ Al-Hākim al-Tirmīzī, *Khatm Al-Auliā'* (Beirut: al-Maktabah al-Katulikiyyah, 1965); Aḥmad ibn Asymūnī al Jārūnī, *Karāmāt Al-Auliya'* (Kediri: PP Hidāyat at-Ṭullāb, n.d.); Achmad Asrori al-Ishāqī, *Al-Muntakhabāt fī Rābiṭati al-Qalbiyyah wa Šilati al-Ruḥiyyah, Jilid III* (Surabaya: al-Khidmah, 2009).

²⁸ Henri Chambert-Loir and Claude Guillot, *Ziarah dan Wali Di Dunia Islam*, Terj. Machasin, dkk (Jakarta: Serambi, 2010), 10–14.

karomahnya bermunculan. Cerita-cerita ini lahir dari orang-orang yang secara langsung mengetahui dan mengalami fenomena karomah Kyai Asrori. Kebanyakan dari mereka adalah orang-orang yang sering berada di dekat Kyai Asrori, misalnya: teman-teman *habā'ib*-nya, Imām Khusūṣī, santri terdekat, keluarga, dan sopir pribadinya.

Cerita-cerita karomah Kyai Asrori yang beredar tidak hanya berupa kejadian-kejadian *khāriq al-'adat* seperti kemampuan mengajar dan melihat bangsa jin atau mengetahui kejadian peristiwa dengan tanpa melihat. Namun, juga karomah dalam bentuk keluarbiasaan akhlak dan kepribadiannya. Orang-orang yang bertemu dengannya, dibuat kagum dengan ke-*istiqāmah*-an, ke-*tawāḍu'*-an, kasih-sayang, penghormatan, kesantunan, ke-*sumeh*-an dan bahkan cara tutur bicaranya. Dengan itu semua, akhirnya mereka merasa *adem*, nyaman, dan senang berlama-lama berada di dekatnya serta rindu ketika lama tidak bertemu dengannya. Rasa rindu ini pula yang menyebabkan mereka rela berkorban waktu dan harta untuk mendatangi majelis TQN al-'Uṣmāniyyah hingga sekarang.²⁹

Narasi yang berisi karomah Kyai Asrori ini seringkali diceritakan oleh Imām Khusūṣī atau Imām Majelis ketika mereka mengisi ceramah di majelis-majelis, baik itu di mejelis besar seperti Majelis Ḥaul dan MDMMT Kubrā maupun di

²⁹ Lihat BAB III dan BAB V.

majelis yang sekupnya lebih kecil seperti halnya Majelis Khusūsiyyah mingguan. Selain itu, narasi-narasi ini juga di-*publish* dalam media internet dan elektronik, baik itu melalui radio, Youtube, Facebook, maupun media-media sosial lainnya. Dengan melihat fenomena ini, maka di TQN al-'Usmāniyyah penceritaan narasi karomah Kyai Asrori dilakukan secara intensif dan masif. Ia tidak hanya dikonsumsi oleh para murid, namun juga oleh masyarakat umum.

Meminjam teori konstruksi sosial Berger dan Luckmann, narasi karomah Kyai Asrori yang secara intens dilontarkan ke publik, lama-kelamaan ia akan menjadi kesadaran atau kebenaran bagi publik (objektivikasi/institusionalisasi). Setelah itu, publik yang tertuju akan melakukan pengakuan atau memosisikan diri terhadap kewalian Kyai Asrori (internalisasi).³⁰ Inilah rasionalisasi karisma Kyai Asrori bisa tetap terjaga melalui penceritaan karomah-karomahnya.

Berdasarkan fenomena kewalian Kyai Asrori dan juga teori konstruksi Berger dan Luckmann di atas, teori yang menyatakan bahwa kewalian adalah murni konstruksi sosial, seperti teorinya Chambert, tidak bisa dipertahankan. Atau setidaknya tidak bisa digunakan untuk melihat fenomena kewalian Kyai Asrori. Sebab, kewalian Kyai Asrori tidak

³⁰ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (USA: Penguin Group, 1996).

hanya terbentuk oleh konstruksi masyarakat, namun juga oleh anugerah Tuhan yang ada pada dirinya. Memang ada upaya konstruksi oleh orang-orang terdekat melalui penceritaan karomah-karomahnya, namun narasi-narasi itu didasarkan pada realita yang ada pada diri Kyai Asrori sendiri. Selain itu, para konsumen bisa langsung mengecek kebenaran atau kepatutan narasi-narasi itu. Bagi murid yang pernah bertemu dengannya, cek kebenaran atau kepatutan bisa melalui pengalaman-pengalaman ketika mereka bertemu, sedangkan bagi mereka yang belum pernah bertemu, bisa melalui video-videonya. Ketika terjadi ketidaksamaan antara narasi dengan hasil pengecekan, tentunya narasi tersebut akan ditolak. Mereka tidak menerima kebenaran narasi tersebut. Ketika hal ini terjadi, akibatnya adalah upaya konstruksi akan gagal. Dengan demikian, maka bisa disimpulkan bahwa kewalian seseorang bisa terbentuk ketika ada dua hal, yaitu: kualitas luar biasa pada diri orang tersebut dan adanya upaya konstruksi dari orang terdekat atau masyarakatnya sebagaimana telah dijelaskan di atas.

c. Penyiaran Ulang Ceramah-Ceramah Kyai Asrori

Ceramah-ceramah Kyai Asrori banyak yang terdokumentasikan, baik dalam bentuk buku,³¹ foto,³² audio,

³¹ Sebagaimana yang ada pada bagian awal Buku Pedoman Organisasi.

³² Menurut penjelasan Kyai Rosyid, hanya ada beberapa foto Kyai Asrori yang diperbolehkan untuk dicetak dan diedarkan. Foto-foto ini ditentukan oleh Kyai Asrori sendiri ketika masih hidup. Peruntukannya hanya

maupun video. Dokumen-dokumen ini banyak diambil ketika Kyai Asrori ceramah dalam majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah yang diselenggarakan oleh al-Khidmah, baik itu yang sifatnya undangan maupun rutin.

Dokumen ceramah Kyai Asrori, dalam bentuk audio, telah disiarkan di beberapa radio lokal. Diantara radio-radio yang secara rutin menyiarkannya antara lain: Radio Rasika FM Ungaran Semarang, Radio Citra FM Kendal, Radio Amarta FM Pekalongan, Radio Suara Tegal Slawi, Radio El-Bayu Gresik, dan Radio Citra Nusantara al-Fitrah Surabaya.³³ Dilihat dari berdirinya, misalnya Radio Rasika FM yang berdiri pada tahun 1990,³⁴ penyiaran ulang ceramah Kyai Asrori di radio sudah ada sejak ia masih hidup, mengingat ia wafat pada tahun 2009. Sedangkan dokumen video ceramah Kyai Asrori juga telah disiarkan ulang di TV lokal, yakni di Wafa TV Ungaran Semarang. Jika penyiaran ulang ceramah Kyai Asrori di radio sudah dilakukan sejak pada masa ia masih hidup, nampaknya penyiaran di TV baru dimulai setelah ia

untuk penghormatan atau *rabiḥah*, tidak diperbolehkan untuk dikomersilkan secara luas.

³³ Muhammad Rahmatullah, "Dualisme dalam Kesatuan Untuk Mencapai Ma'rifat Perspektif Kyai Asrori Ishaqi," *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2016): 36.

³⁴ Compzone08, "Radio Rasika FM Ungaran," Web, *Radio Indonesia Streaming* (blog), Desember 2021, <https://radioindostream.my.id/radio-rasika-fm-ungaran/#:~:text=Radioal-Ṭarīqah20Rasikaal-Ṭarīqah20FMal-Ṭarīqah20Ungaranal-Ṭarīqah20USA,studioal-Ṭarīqah20dial-Ṭarīqah20Jalanal-Ṭarīqah20Semangkaal-Ṭarīqah20no>.

wafat. Hal ini didasarkan pada awal berdirinya Wawa TV, yaitu pada tanggal 24 Mei 2012.³⁵

Uraian di atas menjelaskan bahwa penyiaran ulang ceramah-ceramah Kyai Asrori, baik itu berupa audio maupun video, masih dalam skop lokal. Hal ini, selain dipengaruhi kemampuan finansial, juga tentunya dipengaruhi oleh perkembangan media ketika itu. Kemudian, setelah munculnya media-media di internet yang bisa dikatakan sangat ramah biaya dan bahkan gratis, penyiaran ulang audio (semacam podcast) dan video ceramah Kyai Asrori banyak bermunculan dan tentunya skopnya sangat luas. Kebanyakan mereka menggunakan media Youtube, meskipun ada pula yang menggunakan media Facebook, Instagram, maupun yang lainnya. Namun, perlu diketengahkan di sini bahwa penyiaran video ceramah Kyai Asrori di media internet ini banyak dilakukan oleh para pencintanya, bukan oleh media resmi TQN al-'Usmāniyyah. Media-media resmi TQN al-'Usmāniyyah, baik milik pusat maupun cabang, lebih memilih untuk menyiarkan dan media informasi kegiatan-kegiatan TQN al-

³⁵ Peneliti belum menemukan data yang menunjukkan penyiaran ceramah Kyai Asrori di TV, kecuali Wawa TV. Di Wawa TV, ceramah Kyai Asrori disiarkan tiap Hari Kamis pukul 20.00 – 22.00 Wib. Selain itu, menurut penjelasan dari beberapa informan kunci, memang TQN al-'Usmāniyyah belum memiliki stasiun TV. Penjelasan lebih detail terkait Wawa TV lihat Suciati Karina, “Programming Siaran Dakwah Pada Televisi: Studi Kasus: Wawa TV Ungaran” (Semarang, UIN Walisongo, 2019), 53–58.

'Usmāniyyah.³⁶ Meskipun demikian, para murid dan pecinta Kyai Asrori dengan sangat mudah mencari video-video ceramah Kyai Asrori di media-media internet, terutama di Youtube. Diantara *channel* Youtube yang banyak berisi video ceramah Kyai Asrori adalah: Embun Hati (2010), Mas Wiby Channel (2013), Eling Gusti (2015), Mas Lokajaya, Basiroh ID (2017), Guyubrukun TV (2018), Roudhoh Channel (2018), dan masih banyak lagi lainnya. *Channel-channel* tersebut telah memiliki puluhan hingga ratusan ribu *subscribers*, dan hampir mayoritas video ceramah Kyai Asrori mendapatkan ribuan *viewer*.

Penyiaran ceramah Kyai Asrori ini, baik melalui radio maupun media internet, memiliki fungsi dua arah, yaitu: *pertama*, fungsi kepada para murid TQN al-'Usmāniyyah (internal). Bagi para murid, penyiaran ceramah Kyai Asrori ini bermanfaat untuk menambah ilmu, mengobati rasa rindu, dan mengingatkan kembali akan kesan-kesan mereka terhadap Kyai Asrori, termasuk di dalamnya tentang keluarbiasaannya.³⁷ Di sinilah letak relasi penyiaran video Kyai Asrori dengan pelestarian karismanya. *Kedua*, fungsi kepada masyarakat umum (eksternal). Bagi mereka, penyiaran

³⁶ PP al-Fitrah Kedinding/TQN al-'Usmāniyyah pusat memiliki media resmi berupa Youtube, Facebook, dan Instagram. *Channel* Youtubanya adalah alwava tv dengan alamat <https://www.youtube.com/c/alwavatvakunmediaresmippalfithrah/>; Facebook dan Instagram dengan nama Dokumentasi al-Wafa.

³⁷ Wawancara Abdul Hadi dan Mukhlas pada tanggal 25 November 2021.

tersebut memiliki manfaat untuk belajar dan mengenal Kyai Asrori. Tidak sedikit *muhibbin* muda yang mengenal Kyai Asrori dari media ini. Kemudian, karena takjub dan karisma Kyai Asrori dalam video tersebut, mereka memutuskan untuk mengikuti *dawauh-dawuh*-nya dan aktif mengikuti mejalis-majelis TQN al-'Usmāniyyah.³⁸

Sebetulnya, selain peran dari ajaran (*rābiṭah*) dan para pemegang otoritas baru TQN al-'Usmāniyyah, terdapat satu lagi yang memiliki peran penting dalam 'penghidupan kembali' Kyai Asrori, yakni para santri dan alumni Pondok Pesantren al-Fitrah Kedinding (Ukhsafi dan Copler Community) maupun pondok-pondok di bawah asuhan para Imām Khuṣūṣī. Karena ketika di pesantren mereka telah mengenal Kyai Asrori, cerita-cerita tentang karomahnya, dan ajaran serta majelis-majelisnya, ketika pulang ke kampung halaman mereka menginformasikan dan menyebarluaskan apa yang mereka dapatkan selama di pesantren tersebut kepada masyarakat sekitarnya. Dengan demikian, mereka juga ikut berperan dalam merawat dan menyebarluaskan karisma Kyai Asrori.³⁹

B. Stabilitas Organisasi dan Pendanaan

Organisasi atau lembaga agama, supaya bisa mencapai tujuan dan bertahan, selain harus ada pemimpin, menurut Sukamto juga harus memiliki struktur organisasi yang akurat, pegawai yang terampil, dan

³⁸ Wawancara Suwanto pada tanggal 15 Desember 2021.

³⁹ Wawancara Joko pada tanggal 25 November 2021.

pendanaan yang cukup. Kemudian, bagaimana tiga hal tersebut di TQN al-'Usmāniyyah? jawabannya akan dikaji dalam sub-bab ini, dan sesekali mengaitkannya dengan teori organisasi dan teori *making decision*-nya Jugo. Karena antara organisasi dan pegawai memiliki hubungan yang sangat erat, keduanya dijadikan dalam satu anak sub-bab pembahasan, dan pendanaan menjadi anak sub-bab pembahasan tersendiri. Selain itu, disamping dikaji keadaannya sekarang, juga akan dikaji bagaimana faktor yang menjadikan TQN al-'Usmāniyyah mampu mempertahankan ketiganya.

1. Organisasi: Modern, Kolektif, Situasional, dan Profesional.

Sudah disinggung pada bab sebelumnya bahwa Kyai Asrori sebelum meninggal telah membuat beberapa organisasi yang kemudian dikenal dengan organisasi Lima Pilar. Selain itu, Kyai Asrori juga telah memberikan ketentuan-ketentuan dan aturan-aturan yang harus diikuti dan dipatuhi oleh masing-masing organisasi tersebut. Ketentuan dan aturan Kyai Asrori ini, beberapa saat setelah kewafatannya, dirumuskan oleh para pengurus menjadi sebuah naskah yang mereka sebut dengan *Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadrotusy Syekh Achmad Asrori al-Ishaqi RA*. Khusus untuk organisasi al-Tarīqah dan al-Khidmah, ketetapan dan aturan Kyai Asrori sudah dibukukan sebelum ia wafat. Buku tersebut disusun pada tahun 2005 dan berjudul *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan Amaliyah ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*.

Disamping ketentuan dan aturan dalam dua buku di atas, masing-masing organisasi Lima Pilar, nampaknya selain Pilar

Keluarga *Ndalem*, juga memiliki aturan-aturan lain yang tertuang dalam AD-ART sebagaimana organisasi-organisasi modern lainnya. Khusus untuk Pilar al-Ṭarīqah dan al-Khidmah, AD-ART mereka dibahas dan ditinjau ulang tiap 4 tahun, yakni ketika Musyawarah Nasional (Munas). Namun, yang perlu digarisbawahi, AD-ART masing-masing organisasi ini harus merujuk dan tidak boleh bertentangan dengan *dawuh-dawuh* Kyai Asrori serta aturan-aturan yang telah ditetapkan dalam dua buku di atas. Selain Munas, Pilar al-Ṭarīqah dan al-Khidmah juga melakukan Rapat Kerja (Raker). Raker ini wajib dilakukan sebanyak dua kali selama masa jabatan (4 tahun) oleh pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah di semua tingkatan.

Struktur kepengurusan organisasi Lima Pilar, selain Pilar Yayasan al-Fitrah dan Pilar Keluarga *Ndalem*, berbentuk sebagaimana struktur kepengurusan dalam organisasi-organisasi modern, yaitu terdiri pengurus harian dan devisi-devisi. Adapun untuk Yayasan dan Keluarga *Ndalem* berbentuk lebih sederhana, yaitu terdiri dari ketua/ koordinator dan anggota-anggota. Khusus untuk Pilar al-Ṭarīqah dan al-Khidmah, struktur kepengurusan organisasinya berjenjang, dari mulai pengurus pusat hingga pengurus ranting.⁴⁰

⁴⁰ Lihat dalam Rakernas III Jamaah al-Khidmah Indonesia, “Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syekh Achmad Asrori Al-Ishaqy, RA” (al-Khidmah, September 5, 2009); Achmad Asrori al-Ishaqy, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah* (Surabaya: al-Khidmah, 2014); PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah Al-Khidmah: Hasil Munas 2018 Di Sidoharjo Jawa Timur* (Surabaya: al-Khidmah, 2018).

Posisi organisasi Lima Pilar adalah sama. Diantara mereka tidak ada yang lebih rendah ataupun lebih tinggi, dan tidak memiliki garis intruksi satu sama lain. Masing-masing memiliki otoritas penuh terhadap pengambilan keputusan, pengaturan dan pengelolaan organisasinya, kecuali dalam persoalan yang bersifat baru, besar, dan *urgent*. Untuk yang terakhir ini, diputuskan dalam sebuah majelis yang disebut dengan Majelis Lima Pilar. Ia dipimpin oleh seorang koordinator dan beranggotakan perwakilan dari masing-masing organisasi Lima Pilar. Pengambilan keputusannya didasarkan pada kesepakatan semua anggota, dan sifatnya adalah mutlak. Kemutlakan keputusan pada majelis ini sama dengan kemutlakan keputusan Kyai Asrori ketika ia masih hidup. Sebab, majelis ini di TQN al-'Usmāniyyah merupakan personifikasi Kyai Asrori dalam bentuk institusi. Meskipun demikian, Lima Pilar tidak boleh intervensi pada persoalan internal masing-masing organisasi Lima Pilar, dan juga tidak boleh menyentuh persoalan yang khusus milik mursyid seperti mengangkat murid baru dan seterusnya.

...hal-hal baru, lima pilar itu yang memutuskan. Kecuali yang domain mursid begitu lah. Jadi bisa dibilang istilah lima pilar itu personifikasi dari kyai asrori begitu... (kekuatan hukum, pen) lebih tinggi lima pilar. Munas kan itu hanya mengikat ke al khidmah dan toriqoh saja. Itupun kalau mau munas di mana itu disampaikan dulu ke lima pilar, kami punya agenda ini nih, begitu. Jadi forum tertinggi di TQN ya lima pilar itu... tidak, jadi hal-hal yang berkaitan dengan rutinitas itu dikerjakan sendiri oleh masing-masing pilar.⁴¹

⁴¹ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

Berbicara tentang posisi dan relasi dalam organisasi-organisasi di TQN al-'Usmāniyyah, selain persoalan Majelis Lima Pilar, ada satu hal lagi yang menarik untuk diketahui, yaitu posisi dan relasi Imām Khuṣūṣī dengan Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah di daerah-daerah. Meskipun secara struktur tidak memiliki garis intruksi, Imām Khuṣūṣī memiliki pengaruh yang besar terhadap keputusan dan pengaturan al-Ṭarīqah dan al-Khidmah di daerahnya. Ia menjadi tempat pijakan, konsultasi, dan sebagai *komandan* mereka.⁴² Bahkan, Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah terkesan berposisi sebagai pembantu tugas Imām Khuṣūṣī mereka. Imām Khuṣūṣī di sini, bagi Pengurus al-Ṭarīqah, al-Khidmah, dan juga para murid di daerahnya, bisa dikatakan sebagai personifikasi dari Kyai Asrori dalam skop yang lebih kecil dibandingkan Lima Pilar. Hal ini nampaknya dipengaruhi oleh keberadaan *gunuine charisma* dan *artificial charisma* pada dirinya sebagaimana dijelaskan di awal.

Tenaga-tenaga yang menjadi pengurus dalam organisasi al-Ṭarīqah dan al-Khidmah adalah orang-orang profesional. Mereka mayoritas berada pada usia antara 30-40 tahun, jenjang usia yang sangat produktif dan energik. Selain itu, mereka mayoritas dari kalangan orang-orang yang paham akan keorganisasian. Sebab, sebagian besar dari mereka berpendidikan tinggi, bahkan tidak sedikit yang berprofesi sebagai akademisi atau pengusaha.⁴³

⁴² Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁴³ Contoh yang pengusaha adalah Bung Hasanuddin (Ketua Umum al-Khidmah pertama) dan H. Emil Tsanif Tarigan (Ketua Umum al-Khidmah

Disamping itu, dengan adanya AD-ART dan dua buku pedoman organisasi, kegaitan-kegiatan dan pembagian tugas masing-masing jabatan sangat jelas, sehingga membuat mereka yang menjabat lebih mudah untuk menjalankan organisasi sesuai kapasitasnya.

Menurut Hasibuan, dilihat dari strukturnya sebuah organisasi bisa dikelompokkan menjadi 5, yaitu: organisasi lini; lini dan staff; fungsional; gabungan lini, staff, dan fungsional; dan komite.⁴⁴ Berdasarkan teori ini, bentuk struktur organisasi TQN al-'Usmāniyyah sulit untuk dikategorikan. Kelima kategori tersebut bisa ditemukan di dalamnya. Pada TQN al-'Usmāniyyah, terdapat struktur perintah langsung secara vertikal dari atasan ke bawahan (lini). Hal ini nampak di dalam masing-masing tingkatan kepengurusan, terutama tingkat ranting; terdapat pelimpahan wewenang secara vertikal dari atasan ke bawahan. Hal ini ada nampak pada dari pengurus pusat ke wilayah wilayah dan seterusnya; terdapat pembagian tugas berdasarkan fungsi. Hal ini nampak pada pembagian tugas dan wilayah pada masing-masing organisasi Lima Pilar; dan terdapat pimpinan yang berbentuk komite. Hal ini nampak pada adanya Majelis Lima Pilar. Dengan demikian, bentuk organisasi di TQN al-'Usmāniyyah bisa dikatakan gabungan

kedua); contoh akademisi adalah Dr. H. Rosyid (ketua Organisasi al-Ṭarīqah Pertama dan ketiga), Dr. H. Musyafa' (ketua Organisasi al-Ṭarīqah kedua), dan Dr. Ir. Edwan Kardenia (Pengurus al-Khidmah wilayah Jawa Barat).

⁴⁴ Malayu S. P. Hasibuan, *Manajemen Sumber Daya Manusia* (Jakarta: PT Bumi Aksara, 2010), 128–30; Ni Kadek Suryani, Kadek Dewi Indah Sri Laksemimi, and Mateus Ximenes, *Buku Ajar Perilaku Organisasi* (Bali: Nilacakra, 2019), 100–105.

dari semua bentuk tersebut, yaitu: gabungan lini, staff, fungsional, dan komite.

Adapun terkait sistem kepemimpinan organisasi, jika dilihat secara keseluruhan hingga Majelis Lima Pilar, sistem kepemimpinan organisasi TQN al-'Uṣmāniyyah sekarang termasuk pada kepemimpinan kolektif. Sebuah organisasi yang dipimpin oleh beberapa pemimpin yang bertanggung jawab pada tugasnya masing-masing dan memiliki posisi serta hak yang sama. Sistem kepemimpinan ini, sebagaimana penjelasan Kyai Rosyid, hanya bersifat temporal. Ia akan kembali kepada sistem kepemimpinan personal karismatik ketika di TQN al-'Uṣmāniyyah sudah muncul mursyid baru.

Oh ya ya pasti pasti karena 5 pilar itu ada atau diadakan ya karena sekarang masa kegiatan ketiadaan guru mursyid, berikutnya muncul otomatis 5 pilar tidak ada lagi karena memang tidak dibutuhkan. Ini a ...jawaban saya ini senada sependapat dengan koordinator 5 pilar Pak Wawan itu Pak Wawan begitu memastikan, memang memang betul begitu memang memang begitu... ketika guru mursid masih ada ya otomatis secara otomatis juga 5 pilar itu dengan sendirinya tidak ada. Oh kalo maksud 5 pilar yang saya maksud 5 pilar sebagai sebuah organisasi ya sebagai sebuah organisasi, sebagai perkumpulan untuk mengambil kebijakan...⁴⁵

Hal di atas ketika dilihat dari keseluruhan organisasi Lima Pilar dan dalam skup yang luas, namun jika difokuskan pada organisasi yang khusus mengurus ketarekatan (Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah) di daerah-daerah yang hanya memiliki satu Imām Khuṣūṣī, sistem kepemimpinannya masih personal-karismatik.

⁴⁵ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

Meskipun sudah ada ketua al-Ṭarīqah dan al-Khidmah, namun pada hakikatnya pemimpin tertinggi tetap Imām Khuṣūṣī, sebab semua keputusan berlabuh kepada Imām Khuṣūṣī. Hal ini sama seperti Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah Pusat ketika masih ada Kyai Asrori, atau nanti ketika muncul mursyid baru.

pengurus at toriqoh itu, menyelenggarakan amaliah yang sudah ada, tapi wewenang komandan tetap pada imam khushushi. jadi memfasilitasi....misale mejid kotor sing nyapunya al-khidmah, ada mejib doyong-doyong sing gentengi al khidmah, mosok imam khushushi kon ngono.⁴⁶

(pengurus al-Ṭarīqah itu, menyelenggarakan amaliah yang sudah ada, tapi wewenang komandan tetap pada Imām Khuṣūṣī. Jadi memfasilitasi...misalnya masjid kotor yang menyapu al-Khidmah, ada masjid yang miring-miring yang membenahi gentengnya al-Khidmah. Masa Imām Khuṣūṣī disuruh seperti itu)

Gaya kepemimpinan yang ada di TQN al-'Uṣmāniyyah bisa dikategorikan pada *participative style*. Argumentasinya adalah otoritas kekuasaan di TQN al-'Uṣmāniyyah terdesentralisasi, pimpinan (Majelis Lima Pilar atau Imām Khuṣūṣī) dan bawahan (Pengurus al-Ṭarīqah dan al-Khidmah) bekerja sebagai sebuah kelompok, dan dalam pengambilan keputusan (*making decision*) pemimpin meminta informasi dari bawah meskipun dalam titik tertentu mereka menggunakan otoritasnya. Temuan ini sama dengan temuan Robith Hamdani dan Rif'at.⁴⁷ Kemudian, berdasarkan cara

⁴⁶ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁴⁷ Robith Hamdani, "Transformasi Kepemimpinan Karismatik Menuju Demokratisasi: Studi Kasus Kyai Asrori al-Ishaqi Sebagai Pemimpin Karismatik Membuat Institusi dengan Sistem Demokrasi Guna Mendelegasikan Otoritasnya" (Surabaya, Universitas Airlangga, 2012); R. Achmad Masduki

pengambilan keputusan, jika dilihat dari teori Vroom dan Jugo gaya kepemimpinan TQN al-'Usmāniyyah menggunakan gaya situasional. Dalam pengambilan keputusan, pemimpinnya terkadang autokratif (A1 dan A2), terkadang konsultatif (C1 dan C2), dan terkadang kolaboratif (G2), sesuai dengan urgensi masalah dan situasi yang dihadapi.

2. Pendanaan: dari Badan Usaha hingga *Sirkuleran*

Majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah, khususnya Majelis Khuṣūsiyyah Kubrā, Majelis Ḥaul, dan MDMMT Kubrā, bisa dikatakan sebagai majelis yang mewah. Majelis ditata sedemikian rupa dengan panggung yang lebar, dekorasi *background* panggung glamour warna keemasan, podium beruntaikan bunga melati, sisi atap berangakaikan kain warna-warni, dan sisi kanan-kiri ber-*slayer*-kan kain panjang menjuntai. Selanjutnya, *sound system* harus yang terbaik, merdu, menggelegar, dan enak didengar telinga; ketika tempatnya sempit membutuhkan banyak *kajang*; dan di akhir acara ada acara makan bersama atau yang disebut dengan *talaman*. Semua ini tentunya membutuhkan biaya yang tidak sedikit. Padahal, majelis-majelis besar tersebut sering kali diselenggarakan, baik itu di pusat maupun di daerah-daerah. Pertanyaan yang muncul adalah, darimana pembiayaan tersebut didapatkan? Hal ini yang akan dikaji dalam anak sub-bab ini.

Rifat, "Pemikiran KH Achmad Asrori Al-Ishaqi: Studi Atas Pola Pengembangan Tarekat Qādiriyyah Wa Naqsyabandiyyah Usmāniyyah Surabaya" (Semarang, IAIN Walisongo, 2011).

Secara garis besar, sumber dana TQN al-'Usmāniyyah ada tiga, yaitu: badan usaha, iuran anggota, dan sumbangan tidak mengikat.⁴⁸ *Pertama*, badan usaha. Pilar at-Tarīqah, al-Khidmah, Pondok Pesantren al-Fitrah, dan *Ndalem* semuanya memiliki badan usaha. Pilar at-Tarīqah memiliki usaha pencetakan buku-buku untuk ritual (kitab *al-Anwār al-Husainiyah* dan Maulid). Pilar al-Khidmah memiliki usaha peternakan ayam di Bogor (PT. Zujaj Berkah) dan koperasi di daerah-daerah. Koperasi al-Khidmah menjual seperti baju dan kopiah khas al-Khidmah (sahara) serta kitab-kitab ritual. Pilar Pondok Pesantren al-Fitrah memiliki usaha percetakan al-Wawa, dan Pilar Keluarga *Ndalem* memiliki usaha percetakan kitab *Manaqib*.⁴⁹

Kedua, iuran anggota. Dalam TQN al-'Usmāniyyah tidak ada iuran wajib anggota yang sifatnya rutin bulanan. Hanya saja, muridḍīn dan muḥibbīn (jamaah yang sudah rutin mengikuti majelis) akan dimintai sumbangan disaat mau ada majelis besar. Baik itu berupa uang maupun berupa makanan (nasi kotak). Bentuk dan jumlahnya ditentukan oleh pengurus daerah masing-masing. Biasanya, penghitungannya didasarkan pada permintaan pengurus di tingkat atasnya dibagi dengan jumlah muridḍīn dan muḥibbīn yang ada di daerah tersebut. Selain sumbangan ini, pada saat kegiatan biasanya ada infaq sukarela. Ada petugas yang memutar kotak amal/serban kepada jamaah. Karena disaat kegiatan, maka semua yang

⁴⁸ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 69–70.

⁴⁹ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

hadir dalam kegiatan tersebut mengambil bagian, baik itu muriddīn, muḥibbīn, maupun mu'taqiddīn.⁵⁰

Ketiga, sumbangan tidak mengikat dari donatur. Sumbangan ini bisa dari perorangan maupun instansi, baik berdasarkan permohonan proposal maupun hati mereka tergerak sendiri. Panitia boleh membuat dan menyebarkan proposal bantuan dengan syarat harus mendapatkan izin dari pengurus dan atas sepengetahuan Dewan Penasehat.⁵¹ Menurut penjelasan Kyai Rosyid, ketika ada majelis besar seringkali datang sumbangan-sumbangan dari para donatur, bahkan terkadang tidak diketahui orangnya. Sumbangan itu ada yang berbentuk uang maupun bahan makanan untuk keperluan kegiatan.⁵²

Perlu diketengahkan di sini bahwa ketika diselenggarakan majelis besar, masyarakat sekitar acara banyak yang ikut andil secara sukarela. Sebagai misal adalah penyediaan tempat penginapan (*maktab*) secara gratis untuk para jamaah yang datang dari luar kota. Hal ini sebagaimana yang terjadi ketika ada acara Ḥaul di Kedinding dan Ngroto.⁵³

⁵⁰ Hal ini didasarkan pada wawancara KH. Najib, Kyai Rosyid, Mbah Bonangin, dan juga berdasarkan pengamatan langsung di acara Ḥaul Mbah Ganjur di Ngorto pada 24-25 November 2021.

⁵¹ Al-Ishāqī, *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*, 70.

⁵² Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

⁵³ Berdasarkan penjelasan KH. Najib dan hasil observasi di acara Ngroto.

Penjelasan-penjelasan di atas menunjukkan bahwa TQN al-'Usmāniyyah memiliki sumber dana yang kuat, sehingga mampu memenuhi kebutuhan pembiayaan operasional dan kegiatan-kegiatannya. Selain itu, dalam TQN al-'Usmāniyyah semua aliran dana, masuk dan keluar, diatur dan dibukukan secara apik. Bahkan, ada Dewan Pengawas Keuangan (DPK) ditiap tingkatan kepengurusan.⁵⁴ Dengan demikian, keuangan di TQN al-'Usmāniyyah selain kuat juga dikelola secara profesional dan transparan.

Sampai di sini bisa dipahami bahwa keorganisasian TQN al-'Usmāniyyah bisa bertahan disebabkan oleh adanya struktur organisasi yang akurat, pembagian tugas yang jelas, dikelola oleh tenaga yang profesional, memiliki sumber dana yang kuat. Disamping itu, hal ini yang paling penting dan mendasar, terdapat dasar aturan yang kokoh dan karisma Kyai Asrori yang besar yang melatari aturan tersebut. Dua hal ini menjadikan pengurus TQN al-'Usmāniyyah dan masyarakat sekitar dengan suka rela menjalankan tugas mereka masing-masing. Alasan mereka tidak lain adalah sikap tersebut merupakan wujud rasa cinta, patuh, hormat kepada guru/ ulama, dengan harapan nantinya mendapatkan barokah darinya.

⁵⁴ PP. Al-Khidmah, *Buku Organisasi Jamaah Al-Khidmah: Hasil Munas 2018 Di Sidharjo Jawa Timur*, 32–33.

C. Ajaran dan Perkembangan Zaman

Adalah sebuah keinsafan bersama bahwa kehidupan manusia dewasa ini sudah sampai pada tahap modern atau bahkan postmodern. Banyak manusia yang mendasarkan kehidupan mereka pada paradigma positivistik, yakni sebuah paradigma yang serba rasional-matematis dan empiris. Dengan paradigma ini, mereka telah mendapatkan kemajuan luar biasa dalam bidang pengetahuan dan teknologi, yang kemudian berimbas pada kemajuan peradaban dan kehidupan. Namun di tengah kemajuan demi kemajuan ini, menurut Syed Hussein Nasr, manusia modern telah kehilangan sisi spiritualnya. Mereka hidup dalam kemajuan peradaban dan kehidupan yang bergelimang materi, namun mereka merasa kehilangan pedoman hidup dan kekeringan ruhani.⁵⁵ Menurut beberapa pakar, faktor inilah yang menyebabkan manusia modern dewasa ini memiliki kecenderungan kuat terhadap spiritualisme. Mereka berbondong-bondong menghadiri dan mengikuti majelis ta'lim, majelis zikir, dan majelis-majelis spiritual lainnya. Meskipun demikian, mereka tidak serta-merta menghilangkan cara pandang mereka sebagai manusia modern, yakni rasional, efisien, dan instan.⁵⁶ Dengan ini, mengakibatkan majelis-majelis yang mereka minati pun adalah majelis-majelis yang tidak banyak memakan waktu, memberikan efek yang langsung bisa mereka rasakan, dan terdapat penjelasan-penjelasan yang rasional. Oleh sebab itu, tidak heran ketika,

⁵⁵ Syed Hussein Nasr, *Nestapa Manusia Modern*, Terj. Hasti Tarekat (Bandung: Pustaka, 1995), 5.

⁵⁶ Ahmad Musyafiq, *Tarekat & Tantangan Postmodernitas* (Semarang: Walisongo Press, 2011), 3–4; Mihmidaty Ya'cub, *Model Pendidikan Tasawuf Pada Tariqah Shadhiliyah* (Surabaya: Pustaka Media, 2018), 9–10.

misalnya di Indonesia, pelatihan spiritual seperti ESQ Ary Ginanjar, Manajemen Qalbu AA Gym, atau Majelis Zikir Ustad Arifin Ilham, segera mendapatkan jamaah yang luar biasa besar. Hal ini karena pelatihan dan majelis tersebut sesuai dengan karakter orang modern. Mereka tidak tertarik dengan majelis-majelis zikir konvensional (tarekat). Sebab, bagi mereka tarekat konvensional sudah usang dan tidak sesuai dengan cara pandang mereka.⁵⁷

Berdasarkan pemahaman di atas, muncul prediksi bahwa tarekat konvensional akan kehilangan konsumen dan mati, atau setidaknya peminatnya akan sangat berkurang. Namun pada realitanya tidak seperti itu. Banyak tarekat konvensional yang masih mendapatkan peminat luar biasa besar, salah satu diantaranya adalah TQN al-'Usmāniyyah. Pertanyaan yang muncul adalah bagaimana ia bisa seperti itu, apalagi ia dalam situasi kekosongan mursyid dalam waktu yang cukup lama? Apakah ajarannya dirubah disesuaikan kebutuhan zaman (orang-orang modern), atau seperti apa?) Jika ada perubahan ajaran, apakah semua dirubah atau ada sebagian yang dipertahankan? Sebab, sebagaimana diutarakan oleh John Obert Voll, secara teori supaya sebuah komunitas bisa bertahan ia berubah mengikuti zaman. Meskipun berubah (*change*), lanjut Voll, ada sebagian hal dari yang lama yang tetap dipertahankan (*continuity*).⁵⁸

⁵⁷ Ahmad Najib Burhani, *Sufisme Kota: Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif* (Jakarta: Serambi, 2001), 50–70.

⁵⁸ John Obert Voll, *Islam: Continuity and Change in Modern World* (Amerika: Westview Press, 1982), 4.

1. Oase di Tengah Kegersangan Spiritual Masyarakat Modern

Kyai Asrori merupakan seorang mursyid yang dikenal sangat jeli dan teliti dalam mengatur majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah. Mulai dari urutan acara, pengisi acara, tata ruang, tata suara, hingga persoalan *banner*, umbul-umbul dan tata persuratan/ undangan. Hal ini menjadikan majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah nampak sangat khas dan mencolok, sehingga menyebabkan masyarakat sekitar menjadi tertarik dan mendatanginya.

Ruangan dalam Majelis TQN al-'Usmāniyyah (majelis-majelis besar) dibagi menjadi dua, yaitu: panggung dan non panggung. Panggung diperuntukkan untuk mursyid, para ḥabā'ib, kyai, *sesepuh*, dan tamu undangan khusus. Sedangkan non-panggung diperuntukkan untuk para jamaah, yang antara jamaah laki-laki dan perempuan diberi pemisah atau ditempatkan di tempat yang terpisah. Mereka yang berada di panggung, duduk menghadap kepada para jamaah, sehingga para jamaah bisa dengan jelas melihat mereka. Menurut Kyai Asrori, panggung ditata hierarkis bukan untuk membeda-bedakan, namun untuk memberikan hak para jamaah untuk melihat para tokoh tersebut. Jamaah akan merasa senang ketika bisa melihat tokoh-tokoh yang menjadi panutan mereka.⁵⁹

Dekorasi ruangan Majelis TQN al-'Usmāniyyah ditata sangat *glamour* dan indah. Jauh dari kesan kumuh dan serasa dalam gedung mewah. Bacaan dan lagu dipilih dan diurutkan sangat apik. Intonasinya berawal dari rendah, lalu meninggi, dan kemudian

⁵⁹ Wawancara KH Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

rendah kembali; ritmenya berawal dari pelan, lalu cepat, dan kemudian pelan kembali; atau urutan bacaannya beraal dari landai penuh harap, lalu sedih dan kemudian gembira. Hal ini menjadikan jamaah serasa mendengarkan sebuah alur cerita drama atau alunan musik. Terlebih lagi, rangkaian bacaan di TQN al-'Usmāniyyah dibawakan oleh tim khusus dengan lagu yang indah dan suara bervariasi yang merdu, serta dengan *sound system* pilihan yang suaranya enak dan kencang. Akhirnya, komposisi apik ini menyebabkan hati jamaah diketuk-ketuk, jiwa mereka teraduk-aduk, dan mengingat dosa-dosa masa lalu. Oleh sebab itu, hampir semua jamaah dalam majelis tersebut terhanyut, meneteskan air mata, bahkan menangis meraung-raung, terlebih pada saat klimaks, yakni pada saat pembacaan qasidah setelah manāqib dengan diiringi zikir *lā ilāha illa Allāh* yang semakin lama semakin cepat ritmenya.⁶⁰

Berdasarkan data-data yang ada, pada saat Majelis Ḥaul atau MDMMT setidaknya ada tiga titik urutan bacaan yang menyebabkan para jamaah mengingat dosa dan penuh harap syafa'at sehingga meneteskan air mata. *Pertama*, pada saat pembacaan syai'r *ibādallāh*; *kedua*, pada saat pembacaan sya'ir *astaghfirullāh* dengan diiringi zikir *lā ilāha illallāh*; dan *ketiga* pada saat pembacaan sya'ir di akhir *maḥalul qiyām*, yakni sya'ir *rabbī faghfir lī zunubī ya allāh*. Dari ketiga titik ini, titik yang kedua merupakan titik yang paling kuat pengaruhnya. Hampir semua jamaah dengan sadar atau tidak

⁶⁰ Hal ini peneliti dasarkan pada hasil observasi di acara Ḥaul Ki Ageng Ganjur di Ngorto pada tanggal 24-25 November 2021 dan beberapa penjelasan dari para informan.

jiwanya hanyut dan meneteskan air mata. Hal ini tidak hanya dirasakan oleh jamaah yang sudah sering mengikuti acara tersebut, bahkan jamaah yang baru sekali mengikutinya pun juga merasakannya.⁶¹

Imām Majelis dan para penceramah dalam Majelis TQN al-'Usmāniyyah dibawakan dengan cara halus dan penuh wibawa, terutama ketika diperankan oleh para Imām Khuṣūṣi *sepuh*. Seringkali mereka menduplikasi cara memimpin atau ceramah Kyai Asrori, baik dalam pakaian maupun intonasi suaranya. Hal ini menyebabkan jamaah merasa seakan-akan majelis dipimpin oleh Kyai Asrori. Selain itu, isi ceramah telah ditetapkan oleh Kyai Asrori tidak boleh menyinggung masalah politik, menggunjing, apalagi mencaci maki. Hal ini menjadikan jamaah merasa adem, dan seakan menemukan ceramah agama yang sesungguhnya, di tengah gencarnya penceramah dan ceramah yang syarat politik, kemarahan, dan kebencian.⁶²

Pada setiap akhir majelis TQN al-'Usmāniyyah, biasanya sebelum pembacaan do'a penutup, selalu ada pemberitahuan terkait agenda pelaksanaan majelis selanjutnya. Selain itu, Pengurus al-Taṭīqah dan al-Khidmah melanjutkan informasi tersebut kepada para jamaah di wilayahnya masing-masing, serta mengkoordinir dan

⁶¹ Pada saat menghadiri acara Ḥaul Ki Ageng Ganjur, peneliti dengan sengaja mengajak orang yang belum tahu dan belum pernah mengikuti acara TQN al-'Usmāniyyah sama sekali. Ketika dalam acara, terutama pada tiga titik bacaan tersebut, ia pun merasakan jiwanya hanyut, ingat dosa-dosa masa lalu, dan dengan tanpa sadar meneteskan air mata.

⁶² Wawancara Suwanto pada tanggal 15 Desember 2021.

mengfasilitasi transportasi bagi jamaah yang akan mengikuti majelis tersebut. Hal ini menjadikan para jamaah mengetahui setiap agenda pelaksanaan majelis TQN al-'Usmāniyyah, dan mudah untuk megikutinya karena difasilitasi transportasi. Meskipun biaya transportasi ditanggung oleh para jamaah yang mengikuti, namun karena harapan barokah Kyai Asrori dan kenikmatan ruhani yang sacara langsung bisa dirasakan, mereka tetap dengan senang hati menghadiri majelis-majelis tersebut.⁶³

Adalah benar bahwa majelis sebagaimana dijelaskan di atas adalah majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat besar dan umum. Majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah yang bersifat kecil apalagi khusus dan individual, jauh dari kesan glamour, mewah, dan tidak ada *sound system* yang menggelegar. Namun, mulai dari majelis-majelis yang bersifat besar dan umum tersebut, banyak jamaah yang kemudian tertarik dan memutuskan untuk masuk menjadi pengamal TQN al-'Usmāniyyah secara penuh. Ketika Kyai Asrori masih hidup, mereka langsung berbaiat menjadi muriddīn, dan pasca Kyai Asrori hingga sekarang menjadi muhibbīn. Menurut KH Najib, pembuatan majelis-majelis umum sebagaimana yang diselenggarakan oleh al-Khidmah ini, merupakan kecerdasan dan strategi Kyai Asrori untuk mengenalkan serta memperluas ajaran tarekatnya. Sebab, tidak semua orang mengenal tarekat, mau dan

⁶³ Menurut salah satu informan di Kediri, bahwa ia dan dua orang keluarganya pernah mengikuti acara majelis TQN al-'Usmāniyyah di Cirebon dengan menghabiskan biaya lima jutaan. Meskipun demikian, ia tetap merasa senang dan terus mengikuti majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah, baik yang bersifat lokal maupun nasional.

siap masuk tarekat. Selain itu, tarekat memang tidak bisa dipaksakan. Jika dipaksakan ditakutkan nanti akan menjadi imitasi. Namun, ketika sudah kenal, mereka dengan sendirinya akan tertarik masuk tarekat, atau setidaknya tidak menganggap tarekat adalah sesuatu yang mengerikan dan berat untuk diamalkan.⁶⁴

2. Ajaran: yang Tetap (*Continuity*) dan yang Berubah (*Change*)

TQN al-'Usmāniyyah memiliki banyak ajaran. Baik ajaran itu bersifat wajib maupun sunnah; bersifat harian, mingguan, bulanan, maupun tahunan; dan dilaksanakan secara individual maupun secara jamaah. Dalam pelaksanaan ajaran secara berjamaah, TQN al-'Usmāniyyah menyelenggarakan banyak majelis, baik itu bersifat lokal, regional, maupun nasional; dan ada majelis yang bersifat khusus maupun yang bersifat umum, semua orang diperbolehkan untuk mengikutinya.

Ajaran dan majelis TQN al-'Usmāniyyah, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, telah ditetapkan dan ditata secara teliti oleh Kyai Asrori. Hal ini telah ia haturkan dalam ceramah-ceramahnya maupun ia curahkan dalam karya-karya bukunya. Semua ajaran dan tata majelis TQN al-'Usmāniyyah sudah disistematisasikan dan didokumentasikan oleh Kyai Asrori. Dengan demikian, Imām Khuṣūṣī, Pengurus organisasi Lima Pilar, serta para muridnya sudah memiliki pedoman dan tinggal menjalankannya. Terlebih lagi, hal ini telah dikukuhkan dan ditetapkan dalam Naskah Lima Pilar beberapa saat pasca Kyai Asrori.

⁶⁴ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

Ketetapan ajaran dan tata majelis TQN al-'Usmāniyyah sebagaimana telah digariskan oleh Kyai Asrori, terus dipertahankan dan dilestarikan sampai sekarang. Tidak ada Imām Khuṣūṣī atau pengurus yang berani merubahnya, lebih-lebih yang berkaitan dengan domain mursyid.

tidak ada, sama sekali tidak ada. Itu yang selama ini kami kuat. Alhamdulillah sampai saat ini tidak ada yang berubah.⁶⁵

tidak berani, termasuk di al-Khidmah. Kyai Munir juga tidak berani.⁶⁶

Menurut penjelasan Kyai Rosyid, para pengurus bersama dengan Imām Khuṣūṣī hanya memutuskan sesuatu yang bersifat peraturan penyelenggaraan Majelis atau sesuatu yang baru dan tidak ditetapkan oleh Kyai Asrori. Diantara contohnya adalah: karena pandemi covid-19, majelis-majelis besar diadakan secara virtual; karena mengikuti perkembangan teknologi, majelis-majelis disiarkan dalam media sosial; dan untuk para murid di Malaysia, karena satu-satunya Imām Khuṣūṣī di sana wafat dan jarak antara Majelis Khuṣūṣiyyah terdekat sangat jauh (Singapura), maka selama pandemi covid-19 diperbolehkan khuṣūṣiyyah secara virtual dengan dipimpin oleh Imām Khuṣūṣī Singapura.⁶⁷

Pada TQN al-'Usmāniyyah, jika diteliti secara seksama, memang terdapat beberapa pengaturan yang sangat longgar dibandingkan dalam TQN jalur lain. Diantara contohnya adalah: *pertama*, tidak semua murid yang telah berbaiat memiliki kewajiban

⁶⁵ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 6 Maret 2022.

⁶⁶ Wawancara KH. Najib pada tanggal 30 Juni 2021.

⁶⁷ Wawancara Kyai Rosyid pada tanggal 10 Juli 2021 dan 6 Maret 2022.

mengamalkan ajaran tarekat. Hal ini karena dalam TQN al-'Usmāniyyah ada pembagian baiat, yaitu: baiat *tarbiyah*, *tasyabbuh*, dan *tabarruk*. Dari ketiga jenis baiat ini, hanya murid yang berbaiat *tarbiyah* saja yang memiliki kewajiban, dua lainnya tidak. *Kedua*, tidak semua murid harus berbaiat. Hal ini karena dalam TQN al-'Usmāniyyah ada pembagian murid, yaitu: *muriddīn*, *muḥibbīn*, dan *mu'taqiddīn* (jamaah al-Khidmah). Dari ketiga jenis murid ini, *muriddīn* lah murid yang telah berbaiat. *Ketiga*, ajaran TQN al-'Usmāniyyah boleh diamalkan oleh semua jenis murid, bahkan termasuk ajaran khuṣūsiyyah. Adapun terkait amalan *zikru al-jahri* dan *zikru al-sirrī* memang hanya diberikan kepada *muriddīn*. Namun, karena dalam beberapa Majelis Khuṣūsiyyah biasanya digabung dengan pengamalan *zikru al-jahri* dan *zikru al-sirrī* secara berjamaah dan dua jenis murid lainnya diperbolehkan mengikuti majelis tersebut, maka *muḥibbīn* dan *mu'taqiddīn* yang mengikuti majelis tersebut dengan otomatis juga akan mengamalkannya, meskipun mereka belum mendapatkan *ijazah* dari mursyid terkait dua jenis zikir khusus tersebut. Dengan demikian, maka bisa dipahami bahwa dalam TQN al-'Usmāniyyah tidak ada pemaksaan dan pengkhususan ajaran. Adanya adalah kewajiban pengamalan ajaran, itupun didasarkan pada keinginan murid sendiri. Yang mewajibkan bukan pengurus, namun diri murid sendiri. Hal ini karena murid bebas memutuskan apakah dirinya masuk pada *muriddīn*, *muḥibbīn*, atau *mu'taqiddīn*. Kelonggaran-kelonggaran inilah salah satu faktor yang menyebabkan murid TQN al-

'Usmāniyyah terus bertambah hingga sekarang, meskipun tidak ada mursyid.

Perlu diketengahkan di sini bahwa kelonggaran-kelonggaran yang ada dalam TQN al-'Usmāniyyah bukan merupakan inisiasi atau inovasi para Imām Khuṣūṣī dan para pengurus. Semua itu sudah ada sejak Kyai Asrori masih hidup. Kelonggaran-kelonggaran tersebut sudah ditetapkan atau setidaknya diizinkan oleh Kyai Asrori. Sebagai seorang mursyid, Kyai Asrori sah melakukannya. Sebab hal itu dibenarkan dalam tarekat, khususnya Tarekat Qādiriyah.

Berdasarkan ulasan-ulasan di atas maka bisa dipahami bahwa ajaran TQN al-'Usmāniyyah telah mengalami perubahan. Namun, perubahan tersebut tidak terjadi pada ajaran prinsip tarekat, tetapi hanya terjadi pada ajaran yang berkaitan dengan pengaturan, bentuk dan cara penyelenggaraan ajaran. Perubahan-perubahan inipun banyak dilakukan oleh Kyai Asrori selaku sosok yang sah untuk melakukannya, bukan oleh Imām Khuṣūṣī dan pengurus selaku pengelola TQN al-'Usmāniyyah sepeninggalnya.

Diantara perubahan paling mencolok yang dilakukan oleh Kyai Asrori adalah *packaging* Majelis yang sangat glamour, modern, menyentuh hati, dan teduh; dan pelonggaran baiat, pembagian murid, serta kebolehan semua murid untuk mengikuti seluruh ajaran dan majelis TQN al-'Usmāniyyah, termasuk di dalamnya Majelis Khuṣūṣiyyah. Hal ini menjadikan TQN al-'Usmāniyyah diterima oleh orang-orang modern, sebab sesuai dengan kebutuhannya, yaitu rasional, efisien waktu, tidak

terlalu mengekang, jauh dari hingar bingar politik, dan instan. Efek spiritual langsung bisa dirasakan ketika dalam majelis, sebagaimana pelatihan-pelatihan spiritual modern lainnya.

Selain hal di atas, setidaknya ada tiga hal lagi yang menjadikan masyarakat dewasa ini tertarik dengan TQN al-'Usmāniyyah, yaitu: *Pertama*, dalam TQN al-'Usmāniyyah tidak ada kewajiban *sulūk* dengan cara *khalwāt*. Setelah baiat dan *talqīn* zikir, mereka dapat mengamalkannya di rumah, tidak harus menetap di *ribā'ī/ zawiyah/* pondok selama beberapa hari seperti yang ada dalam Tarekat Naqsyabandiyyah.⁶⁸ Sebab, orang-orang di era modern ini lazimnya tidak memiliki banyak waktu luang, apalagi sampai berhari-hari. Terlebih lagi bagi mereka yang telah terikat dengan kontrak kerja, seperti karyawan pabrik atau Aparatur Sipil Negara (ASN). Di samping itu, jumlah zikir yang harus diamalkan oleh murid pada setiap selesai shalat lima waktu juga tergolong ringan, yakni: zikir *jahr* sebanyak 165 kali dan zikir *sirrī* sebanyak 1000 kali. Hal itu pun, jika dalam keadaan *rupek* atau tidak memiliki banyak waktu, murid diperbolehkan untuk tidak mengamalkan zikir *sirrī* dan tidak wajib meng-*qada'*-nya.

Kedua, penyiaran acara majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah baik melalui televisi maupun media sosial (Youtube, Instagram, Facebook). Hal ini memudahkan murid untuk mengikutinya, baik karena jaraknya yang jauh atau tidak memiliki waktu. Dengan adanya penyiaran di media sosial, murid bisa mengikutinya dengan cara yang lebih

⁶⁸ Dalam Tarekat Naqsyabandiyyah, setelah baiat dan *talqīn* zikir murid wajib *khalwāt* di *ribā'ī/ zawiyah/* pondok selama 10 hari, 20 hari, 40 hari atau bahkan 100 hari.

fleksibel. Ia bisa mengikutinya sambil bekerja, atau memilih waktu lain disaat ia luang, atau memutarnya secara berulang-ulang. Singkatnya, ia bisa mengikuti acara tersebut meskipun tidak hadir di majelis atau tidak memiliki waktu pada saat itu. Selain fungsi ini, penyiaran tersebut juga memiliki fungsi syi'ar kepada masyarakat umum. Mereka yang belum mengenal TQN al-'Usmāniyyah bisa dengan mudah mengakses informasi untuk mengenal dan mengikuti majelis-majelisnya.

Ketiga, di sekitar tempat pelaksanaan majelis-majelis TQN al-'Usmāniyyah mendadak menjadi pasar yang penuh dengan pedagang dan wahana-wahana permainan anak. Meskipun hal ini tidak berkaitan langsung dengan pengamalan ajaran TQN al-'Usmāniyyah dan juga masyarakat yang mendatanginya belum pasti mengikuti majelis, namun setidaknya hal ini menjadi magnet tersendiri untuk menarik massa. Seandainya saja mereka tidak mengikuti majelis, namun karena acara majelis menggunakan pengeras suara yang sangat kencang, dari tempat mereka berada dengan sendirinya akan mendengarkan lantunan-lantunan bacaan yang ada di dalam majelis. Ketika hal ini sering mereka lakukan dan dengarkan, sebagaimana teori pembiasaan, maka lama kelamaan lantunan-lantunan tersebut akan membekas dalam kesadarannya, yang akhirnya memungkinkan mereka akan mendatangi majelis tersebut suatu saat.⁶⁹

⁶⁹ Sebagaimana yang peneliti lihat dalam acara Ḥaul Ki Ageng Ganjur di Ngroto, banyak sekali pedagang dan penyewa jasa wahana mainan anak di sepanjang jalan masuk arah majelis diselenggarakan. Tempat itu dipenuhi oleh anak-anak dan masyarakat, yang jika dilihat dari pakaiannya bukan termasuk jamaah al-Khidmah.

Fenomena-fenomena yang terjadi dalam TQN al-'Usmāniyyah di atas menunjukkan bahwa di dalamnya telah terjadi perubahan-perubahan guna menyesuaikan perkembangan dan kebutuhan zaman. Namun, perubahannya tidak terjadi pada ajaran prinsip, namun hanya pada *packaging* dan peraturan-peraturan non-prinsip. Dengan demikian, fenomena perubahan ini senada dengan teori yang diutarakan oleh Voll, yakni: perubahan (*change*) dengan tetap mempertahankan hal-hal lama yang bersifat prinsip.

D. Faktor-Faktor Keberlangsungan TQN al-'Usmāniyyah

TQN al-'Usmāniyyah, meskipun dalam situasi *fatrah* dalam waktu yang cukup lama, mampu bertahan hingga sekarang dan bahkan semakin berkembang, memiliki beberapa faktor penyebab, baik faktor internal maupun eksternal. Faktor internalnya adalah: *pertama*, meskipun tidak ada mursyid lahiriyah, namun pada kenyataannya memiliki pemimpin pengganti mursyid, yaitu: Imām Khuṣūṣī, Majelis Lima Pilar, dan Pimpinan masing-masing Organisasi Lima Pilar, terutama Pilar al-Ṭarīqah dan al-Khidmah. *Kedua*, adanya ajaran yang sistematis dan aturan yang mantap. Kedua hal ini telah terdokumentasikan secara rapi, terlebih lagi telah dibukukan. Hal ini lebih diperkuat lagi dengan adanya kesepakatan para murid yang tertuang dalam Naskah Lima Pilar, beberapa saat setelah wafatnya Kyai Asrori. Dengan demikian, ajaran, aturan, dan tuntunan Kyai Asrori semakin kuat dan mapan. *Ketiga*, Karisma Kyai Asrori masih tertanam kuat dalam kesadaran murid, baik itu bersumber langsung dari pribadi Kyai Asrori, ajaran *rabiṭah*, maupun dari upaya-upaya yang dilakukan

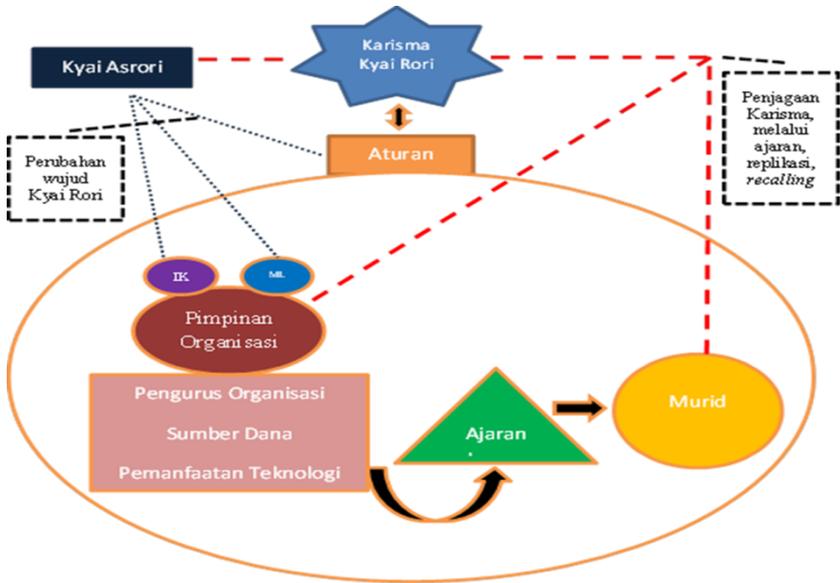
oleh para pengurus dan murid-muridnya. Diantara upayanya ialah penduplikasian Kyai Asrori dan penceritaan karomah-karomah serta kelebihan-kelebihan Kyai Asrori. Baik itu diceritakan secara *tutur-tinular*, di majelis-majelis, maupun disiarkan di media-media elektronik (Radio, Televisi) dan internet (Youtube, Facebook, Instagram). *Keempat*, keberadaan Imām Khuṣūṣī yang mayoritas adalah tokoh masyarakat yang telah memiliki karisma pada dirinya sendiri. Karisma *genuine* Imām Khuṣūṣī sudah memiliki kekuatan tersendiri bagi murid-murid TQN al-'Uṣmāniyyah di daerahnya, apalagi setelah mendapatkan transfer karisma Kyai Asrori (*artificial*).

Kelima, TQN al-'Uṣmāniyyah memiliki organisasi yang terstruktur, kuat serta dikelola secara modern dan profesional. Selain itu, organisasi dipegang oleh orang-orang yang ahli dibidangnya, sehingga mereka mampu menjalankan organisasi dengan baik dan mampu menangkap hal-hal baru imbas dari perkembangan zaman. *Keenam*, memiliki Pondok Pesantren dan Sekolah Formal (Taman Kanak-Kanak sampai Perguruan Tinggi) yang memiliki murid ribuan. Para santri/siswa memang tidak diwajibkan masuk tarekat, namun dalam kegiatan-kegiatan di pondok dan sekolahan sangat erat dengan tarekat. Dengan demikian, maka mereka sedikit banyak mengenal TQN al-'Uṣmāniyyah. Setelah mereka tamat dan pulang ke kampung halamannya masing-masing, mereka akan menjadi *reseller* atau *broker* ajaran dan majelis TQN al-'Uṣmāniyyah. Terlebih lagi dengan adanya wadah alumni yang disebut dengan Ukhsafi. *Ketujuh*, TQN al-'Uṣmāniyyah memiliki sumber dana yang kuat, besar, dan pasti. Selain dari iuran murid dan donasi dari para donatur, ia juga memiliki badan usaha, sehingga mampu

membayai operasional organisasi dan kegiatan-kegiatan. *Kedelapan*, TQN al-'Usmāniyyah, sejak Kyai Asrori, mampu menangkap kecenderungan dan kebutuhan masyarakat modern. Hal ini diwujudkan dalam pelanggaran aturan –seperti: pembagian murid, pembagian bai'at, tidak ada kekhususan ajaran, tidak ada kewajiban *khalwāt*, dan kewajiban yang ringan- dan *packaging* majelis yang apik, khas, memukau, dan modern.

Faktor eksternal keberlangsungan TQN al-'Usmāniyyah setidaknya ada dua, yaitu: *pertama*, adanya kecenderungan masyarakat modern/ post-modern yang mengarah kepada aspek spiritual yang rasional, efisien, dan instan. *Kedua*, adanya perkembangan teknologi informasi dan dunia digital. Sehingga, semua informasi dengan sangat mudah tersebar dan diakses di manapun, kapanpun, dan oleh siapapun. Dua fenomena ini mampu ditangkap oleh Kyai Asrori dan pengurus, sehingga beberapa aspek dalam TQN al-'Usmāniyyah disesuaikan dengan kebutuhan dan kemampuan masyarakat. Ia berubah mengikuti perkembangan zaman, namun tetap mempertahankan hal-hal lama yang bersifat prinsip. Hal ini sangat nampak dalam hal kepemimpinan organisasi dan *packaging* ajaran serta majelis.

Semua faktor yang menyebabkan TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori mampu berlangsung hingga sekarang di atas bisa dijelaskan dalam gambar berikut:



Gambar 6.1:
 Faktor Keberlangsungan TQN al-'Usmāniyyah

BAB VII

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan uraian, pembahasan, dan analisis pada bab-bab sebelumnya, maka hasil penelitian ini bisa disimpulkan sebagaimana berikut:

1. Sepeninggal Kyai Asrori, kondisi otoritas kemursyidan, organisasi, dan ajaran TQN al-'Usmāniyyah adalah sebagai berikut: *Pertama*, kondisi otoritas kemursyidan. Otoritas Kyai Asrori di TQN al-'Usmāniyyah sebagai mursyid masih kuat hingga sekarang. Hanya saja, karena ia sudah wafat, otoritas tersebut mawujud dalam bentuk ajaran-ajaran atau ketetapan-ketetapan karismatik, yang peneliti sebut dengan Legal-Rasional-Karismatik. Selain itu, karena ia sudah wafat, pelaksana tugas kemursyidan diwakilkan kepada beberapa pimpinan dan lembaga, yaitu: Imām Khuṣūṣī, Majelis Lima Pilar, dan Pengurus Organisasi Lima Pilar terutama Pilar al-Ṭarīqah dan al-Khidmah. Masih kuatnya otoritas Kyai Asrori ini disebabkan oleh masih terjaganya karismanya. Hal ini merupakan hasil dari adanya ajaran TQN al-'Usmāniyyah seperti: *rābiḥah*, *tawajjuh*, dan *tawassul*; dan juga hasil dari upaya-upaya dari para pengurus dan muridnya, seperti: replikasi, penyeragaman lagu, penceritaan karomah, dan penyiaran ulang ceramah-ceramah Kyai Asrori di media elektronik dan internet.

Kedua, kondisi keorganisasian TQN al-'Usmāniyyah. Organisasi-organisasi di TQN al-'Usmāniyyah terstruktur apik, dikelola secara modern oleh tenaga profesional, didukung dana yang kuat, adanya pembagian tugas yang jelas, dan memiliki pedoman serta aturan yang mapan. Sistem kepemimpinannya adalah kolaborasi antara kepemimpinan kolektif dan personal. Kepemimpinan kolektif terlihat di tingkat pusat, yakni dengan munculnya Majelis Lima Pilar, sedangkan kepemimpinan personal terlihat di tingkat daerah terutama yang hanya terdapat satu Imām Khuṣūṣī. Adapun terkait gaya kepemimpinan, organisasi-organisasi di TQN al-'Usmāniyyah, baik di tingkat pusat maupun di daerah, menggunakan gaya *participatif* atau demokratis, dan dalam pengambilan keputusan menggunakan gaya situasional.

Ketiga, kondisi ajaran TQN al-'Usmāniyyah. Ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah, baik yang berupa ajaran prinsip, adab, maupun majelis tetap dipatuhi dan dilaksanakan oleh murid-muridnya. Tidak ada perubahan ajaran sejak masa Kyai Asrori hingga sekarang, baik terkait *packaging*, rangkaian, aturan-aturan, maupun waktu-waktu pelaksanaannya. Perubahan hanya terjadi pada hal-hal yang sifatnya non-prinsip, dan ini pun harus diputuskan oleh Majelis Lima Pilar serta tetap merujuk pada aturan dan *dawuh-dawuh* Kyai Asrori. Hal yang disebut terakhir ini contohnya adalah penyiaran majelis-majelis di media internet dan pelaksanaan majelis secara virtual pada era pandemi Covid-19 baru-baru ini. Terlepas dari adanya perubahan atau tidak, yang jelas *packaging*, rangkaian, ajaran-ajaran TQN al-'Usmāniyyah sesuai dengan kebutuhan

masyarakat modern, sehingga tidak heran jika majelis-majelisnya masih sangat diminati oleh mereka, meskipun TQN al-'Usmāniyyah merupakan tarekat konvensional.

2. TQN al-'Usmāniyyah pasca Kyai Asrori mampu berlangsung hingga kini, meskipun tidak ada mursyid pengganti, dikarenakan oleh beberapa hal, yaitu: adanya Legal-Rasional-Karismatik; wakil pelaksana otoritas; organisasi yang modern, pengurus yang profesional, dan dana yang kuat; serta *packaging* ajaran yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Hasil kesimpulan ini merivisi teori yang diutarakan oleh Sukanto. Lembaga agama bisa tetap berlangsung tidak hanya membutuhkan kepemimpinan yang baik, organisasi yang kuat, tenaga yang terampil, dan dana yang mencukupi, namun juga membutuhkan *packaging* ajaran yang sesuai dengan kebutuhan masyarakat. Selain itu, kepemimpinan lembaga agama supaya bisa tetap *sustaint* harus berubah dari kepemimpinan karismatik menjadi Legal Rasional. Memang ada perubahan, namun tidak sebagaimana yang disimpulkan oleh Sukanto tersebut. Perubahan yang ada adalah dari kepemimpinan karismatik menjadi Legal-Rasional Karismatik. Hal ini karena dalam lembaga agama, khususnya tarekat, sebagaimana yang ditemukan di TQN al-'Usmāniyyah, mereka memiliki aturan-aturan yang ditaati, namun juga ada karisma yang melegitimasi aturan-aturan tersebut. Hal ini pun juga merivisi kategorisasi otoritas Max Weber. Tiga kategori otoritas kepemimpinan Weber tidak bisa digunakan untuk melihat otoritas kepemimpinan di lembaga agama, terutama pesantren dan tarekat

B. Saran-Saran

Berdasarkan dengan temuan penelitian dan pengalaman selama meneliti, muncul beberapa saran sebagaimana berikut:

1. Bagi pemegang otoritas TQN al-'Usmāniyyah (Imām Khuṣūṣī, Majelis Lima Pilar, dan Pengurus Organisasi Lima Pilar), pola kepemimpinan, organisasi, dan penyikapan yang ada untuk tetap bisa dipertahankan. Hal ini telah membuktikan TQN al-'Usmāniyyah tetap mampu berlangsung bahkan lebih berkembang meskipun dalam situasi *fatrah* lebih dari 10 tahun. Dalam realita yang ada, baik itu tarekat maupun pesantren, tidak banyak yang mampu melakukannya.
2. Bagi pemimpin pesantren dan tarekat, bisa meniru pola dan penyikapan modernisasi yang ada dalam TQN al-'Usmāniyyah guna mempertahankan dan mengembangkan diri, terlebih ketika diperkirakan tidak ada penerus yang memiliki karisma sama besarnya.
3. Bagi peneliti selanjutnya, dalam TQN al-'Usmāniyyah atau lembaga-lembaga tarekat lainnya ada beberapa hal menarik untuk diteliti lebih jauh, yang diantaranya adalah bagaimana pengaruh era pandemi covid-19 terhadap pelaksanaan ritual dzikir tarekat. Pada TQN al-'Usmāniyyah, dalam penyelenggaraan ritual dzikir di era pandemi telah memanfaatkan media digital, bahkan di Cabang Malaysia dan Singapura telah menggunakannya dalam Majelis Khuṣūṣiyyah.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- Abimanyu, Petir. *Ilmu Mistik Kejawaen*. Yogyakarta: Noktah, 2021.
- Afandi, Ahmad Hasan. *Kontroversi Politik Kyai Tarekat: Studi Pergeseran Orientasi Politik Kyai Tarekat Qodiriyah wa Naqsabandiyah*. Surabaya: Scopindo Media Pustaka, 2020.
- Aliade, Mirce. *The Encyclopedia of Islam*. New York: MacMillan Publishing Co, 1987.
- Al-Jumbulati, Ali, and Abdul Futuh At-Tuwaanisi. *Perbandingan Pendidikan Islam*. Terj. HM. Arifin. Jakarta: Rineka Cipta, 2002.
- Amidī, Muḥammad ibn al-Ḥaj 'Ālī al-Bairami al-' . *Majmū'ah Rasā'il al-Bairami al-'Amidī*. Turki: Maktabah Suida, n.d.
- Aqib, Kharisudin. *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qādiriyah wa Naqsyabandiyah*. Surabaya: Bina Ilmu, 2000.
- As-Sirbuni, Abdurrahman Ahmad. *198 Kisah Haji Wali Wali Allah*. Jakarta: Gramedia, 2014.
- Atjeh, Aboebakar. *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian Tentang Mistik*. Solo: Ramadhani, 1985.
- Attas, Syed Naquib al-. *The Mysticism of Hamzah Fansuri*. London: Universitas of London, 1966.
- Azra, Azyumardi, Jajat Burhanuddin, and Taufik Abdullah. *Sejarah Kebudayaan Islam Indonesia: Institusi dan Gerakan Jilid 3*. Jakarta: Direktorat Sejarah, Dirjen Kebudayaan, Kemendikbud RI, 2017.
- Bāfī, Muḥammad Ismā'il Ibn 'Abdul Raḥīm al-. *Fathu Al-'Ārifīn*. Khanaqah Khaliliyah Naqsyabandiyah Mujaddidiyah, 1295.
- Badrudin. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Serang: Penerbit A-Empat, 2015.
- Baldick, Julian. *Islam Mistik: Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*. Terj. Satrio Wahono. Jakarta: Serambi, 2002.

- Barsany, Noer Iskandar. *Tasawuf, Tarekat, dan Para Sufi*. Jakarta: Srigunting, 2001.
- Basundoro, Purnawan. *Sejarah Pemerintah Kota Surabaya Sejak Masa Kolonial Sampai Masa Reformasi (1906-2012)*. Yogyakarta: Elmatara, 2012.
- Bendix, Reinhard. *Max Weber: An Intellectual Portrait*. New York: Anchoor Books, 1962.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. USA: Penguin Group, 1996.
- BPS Kota Surabaya. *Kecamatan Kenjeran dalam Angka 2021*. Surabaya: BPS Kota Surabaya, 2021.
- . *Statistik Daerah Kecamatan Kenjeran 2017*. Surabaya: BPS Kota Surabaya, 2017.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning: Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- . “Shari’a Court, Tarekat and Pesantren: Religious Institutions in the Banten Sultanate.” *Archipel* 50 (1995).
- . *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1992.
- Burhani, Ahmad Najib. *Sufisme Kota: Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif*. Jakarta: Serambi, 2001.
- Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: Gramedia, 2005.
- Bogdan, R. dan Steven Taylor. *Introduction to Qualitative Research Methods*. John Wiley & Son, 1984.
- Chambert-Loir, Henri, and Claude Guillot. *Ziarah dan Wali di Dunia Islam*. Terj. Machasin, dkk. Jakarta: Serambi, 2010.
- Chodjim, Achmad. *Syekh Siti Jenar: Makrifat dan Makna Kehidupan*. Jakarta: Serambi, 2007.
- Christomy, Tommy. *Saigns of The Wali: Naratives at The Sacred Sites in Pamijahan West Java*. Canberra: ANU E Press, 2008.
- Creswell, John. *Qualitative Inquiry and Research Design*. London: Sage, 2007.

- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1982.
- Daulay, Maraimbang. *Filsafat Fenomenologi: Suatu Pengantar*. Medan: Panjiaswaja Press, 2010.
- Emawati, Syukran Makmun, and Gunawan Anjar Sukmana. *Tarekat Qadiriyyah Naqsabandiyah: Studi Etnografi Tarekat Sufi di Indonesia*. Sleman: Deepublish, 2015.
- Fakhry, Majid. *A History of Islamic Philosophy*. London: Longman Group, 1970.
- Florida, Nancy K. *Jawa-Islam di Masa Kolonial: Suluk, Santri, dan Pujangga Jawa*. Yogyakarta: Buku Langgar, 2020.
- Frank, Frischer. *Handbook of Public Policy, Analysis Theory, Politics, and Methods*. London & New York: CRC Press, 2007.
- Gazali. *Tarekat Naqsyabandi Haqqani di Indonesia*. Yogyakarta: Deepublish, 2015.
- Gibb, H.A.R. *The Enciclopaedia of Islam Vol-X*. Leiden: E.J. Brill, 1986.
- Hamka. *Perkembangan Kebatinan di Indonesia*. Jakarta: Bulan Bintang, 1990.
- Hanieh, Hassan Abu. *Sufism and Sufi Orders: God's Spiritual Paths Adaptation and Renewal in The Context of Modernization*. Jordan: Friedrich-Ebert-Stiftung, 2011.
- Hasibuan, Malayu S. P. *Manajemen Sumber Daya Manusia*. Jakarta: PT Bumi Aksara, 2010.
- Highbee, Kenneth L. *Memory Anda*. Terj. Anon. Semarang: Effhar & Dahara, 1991.
- Horikoshi, Hiroko. *Kyai dan Perubahan Sosial*. Terj. Umar Basalin, dkk. Jakarta: Hiroko Horikoshi, Kyai dan Perubahan Sosial (Jakarta: Perhimpunan Pengembangan Pesantren dan Masyarakat (P3M), 1987.
- Huda, Qamar-Ul. *Striving for Divine Union: Spiritual Exercises for Suhrawardi Sufis*. London: RoutledgeCurzon, 2003.

- Huda, Sokhi. *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah*. Yogyakarta: LKiS, 2008.
- Humam, Abdul Wadud Kasyful. *Satu Tuhan Seribu Jalan: Sejarah, Ajaran, dan Gerakan Tarekat di Indonesia*. Yogyakarta: FORUM, 2013.
- Ishāqī, Muhammad Usman al-. *Al-Khulāṣah al-Wāfīyah*. Surabaya: al-Fitrah, n.d.
- Ishāqī, Muhammad Usman ibn Nādī al-, and Aḥmad Asrori bin Muhammad Usman al-Ishāqī. *An-Nuqṭah fī Taḥqīq al-Rabīṭah wa Bī Zailihi al-Bāqiyāt al-Ṣāliḥāt wa al-'Aqibāt al-Khairāt wa al-Khātīmāt al-Ḥasanāt*. Surabaya: al-Khidmah, 2010.
- Ishāqī, Muhammad Usmān ibn Nādī al-. *An-Nuqṭah fī Taḥqīq al-Rabīṭah*. Surabaya: al-Khidmah, 2010.
- Ishāqī, Achmad Asrori al-. *Al-Muntakhabāt fī Rabīṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥīyyah, Jilid III*. Surabaya: al-Khidmah, 2009.
- . *Al-Muntakhabāt fī Rabīṭati al-Qalbiyyah wa Ṣilati al-Ruḥīyyah, Jilid IV*. Surabaya: al-Khidmah, 2009.
- . *Tuntunan dan Bimbingan: Pedoman Kepemimpinan dan Kepengurusan dalam Kegiatan dan 'Amaliyah Ath-Thoriqoh dan al-Khidmah*. Surabaya: al-Khidmah, 2014.
- . *Al-Anwār al-Khuṣūṣīyyah al-Khatmiyyah*. Surabaya: Wawa Publishing, 2004.
- Jārūnī, Aḥmad ibn Asymūnī al. *Karāmāt al-Auliya'*. Kediri: PP Hidāyat at-Ṭullāb, n.d.
- Jailānī, 'Abdul Qādir al-. *Al-Ghunyah Liṭālībi al-Ṭāriq al-Ḥaq*. Vol. 2. Beirut: Dar al-Jail, 1999.
- Jamaluddin, and Solihah Sari Rahayu. *Hubungan Fiqh Kalam dan Tasawuf dalam Pandangan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Suryalaya Tasikmalaya*. Wonosobo: Mangku Bumi Media, 2019.
- Jamil, Muhsin. *Cakrawala Tasawuf: Sejarah, Pemikiran dan Kontekstualitas*. Ciputat: Gaung Persada Press, 2004.

- . *Tarekat dan Dinamika Sosial Politik: Tafsir Sosial Sufi Nusantara*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Jauharie, Imam Khanafie al-. *Tema-Tema Pokok Filsafat Islam*. Pekalongan: Nasya Expanding Management, 2020.
- Kartodirjo, Sartono. *Pemberontakan Petani Banten 1888*. Jakarta: Pustaka Jaya, 1984.
- Kemdikbud. *Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI)*. III. Jakarta: Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa, 2021.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. Terj. Ahmadie Thoha. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Khanam, Farida. *Sufism an Indtroduction*. India: Goodword Books, 2007.
- Kurdī, Muḥammad Amīn al-. *Tanwīr Al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*. Sūriyah: Dār al-Qalam al-'Arabī, 1991.
- . *Tanwīr Al-Qulūb fī Mu'āmalati 'Alām al-Ghuyūb*. Surabaya: Bungkul Indah, tt.
- Lindholm, Charles. *The Anthropology of Religious Charisma: Ecstasies and Institutions*. Macmillan: Palgrave, 2013.
- Lokajaya, Maz. *Habib Hasyim al Hamid: Karomah KH Ahmad Asrori al Ishaqi*. Youtube. Accessed April 11, 2022. <https://www.youtube.com/watch?v=nGxxibP09bA>.
- Mahdi, Adnan. *Jalan Menggapai Ridha Allah: Amaliah Lengkap TQN Khatibiyah Sambas*. Bandung: Manggu Makmur Tajung Lestari, 2017.
- Marāqī, Muhammad Hanif Muslih al-. *Tarjamah Risālāh Tuntunan Thoriqoh Qodiriyah wan Naqsyabandiyah Karya KH. Muslih Abdurrahman al-Marogy*. Semarang: Ar-Ridha, 2011.
- Masyhuri, A. Azis. *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*. Surabaya: Imtiyaz, 2014.
- Masyhuri, A. Aziz, and Achmad Ma'ruf Asrori. *Al-Fuyūḍāt al-Rabbāniyyah fī Muqarrarāt al-Mu'tamirāt wa al-Musyāwirāt li Jam'iyati Ahli al-Ṭarīqat al-Mu'tabarat al-Nahḍiyyah*.

- Surabaya: Khalista, 2014.
- Moustakas, C. *Phenomenological Research Methods*. London: SAGE, 1994.
- Mufid, Ahmad Syafi'i. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Yogyakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Mulder, Niels. *Mistisisme Jawa: Ideologi di Indonesia*. Yogyakarta: LKiS, 2007.
- Mulyati, Sri. *Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2004.
- . *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Kamus Al-Munawwir: Arab-Indonesia Terlengkap*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Musadad, Ahmad Ja'farul. *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan*. Yogyakarta: Global Press, 2021.
- Musgami, Awaliah. *Tarekat dan Mistisisme dalam Islam*. Makasar: Alaudin University Press, 2013.
- Muslih, Muhammad Hanif. *Al Mawāhib al-Rahmānīyah al-Nūrānīyah*. Semarang: al-Ridha, n.d.
- Muṣṭafā, Bisyrī. *Tārīkh al-Auliya': Tārīkh Walī sangā*. Kudus: Menara Kudus, 1372.
- Mustofa, A. *Akhlak Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 1997.
- Musyafiq, Ahmad. *Tarekat & Tantangan Postmodernitas*. Semarang: Walisongo Press, 2011.
- Naqṣābandī, Diyā'uddīn Aḥmad al-Kamsyḥakhanawī al-. *Jami' al-Uṣūl fī al-Auliya'*. Lebanon: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1972.
- Nasr, Syed Hussein. *Nestapa Manusia Modern*. Terj. Hasti Tarekat. Bandung: Pustaka, 1995.
- Nasyar, 'Alī Samī al-. *Nasy'ātu al-Fikri al-Falsafī fī al-Islāmī, Juz 3*. Kairo: Dar al-Ma'arif, 1979.

- Nawāwī, Yahyā bin Syarafuddīn an-. *Syarḥ al-Arbā'īn an-Nawāwīyah*. Tk: Tp, Tt.
- Nawawi, Hadari. *Metode Penelitian Bidang Sosial*. Yogyakarta: Gajah Mada University Press, 1991.
- Ngalah, Santri Pon Pes. *Sabilus Salikin*. Pasuruan: Pondok Pesantren NGALAH, 2012.
- Nicholson, Reynold. *Jalaluddin Rumi: Ajaran dan Pengalaman Sufi*. Terj. Sutejo. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Organisasi Shiddiqiyah. *Sejarah Thoriqoh Shiddiqiyah: Kelahiran Kembali Nama Thoriqoh Shiddiqiyah*. Jakarta: ORSHID, 2015.
- Peacock, James L. *Indonesia: An Anthropological Perspective*. California: Goodyear Publising, 1973.
- PP. Al-Khidmah. *Buku Organisasi Jama'ah Al-Khidmah: Hasil Munas 2018 di Sidharjo Jawa Timur*. Surabaya: al-Khidmah, 2018.
- Qusyairi, Abū al-Qāsim al-. *Al-Risālah al-Qusyairiyah*. Kairo: Dar al-Syu'b, 1989.
- rānī, 'Abdul Wahhāb al-Sya'. *Lawāqih al-Anwār al-Qudsiyah fī Ma'rifat Qawā'id al-Ṣūfīyah*. Beirut: al-Maktabah al-'Ilmiyah, n.d.
- Rahardjo, Mudjia. "Triangulasi dalam Penelitian Kualitatif." *UIN Maulana Malik Ibrahim* (blog), Oktober 2010. <https://www.uin-malang.ac.id/r/101001/triangulasi-dalam-penelitian-kualitatif.html>.
- Rahmad, Dadang. *Tarekat dalam Islam: Spiritualitas Masyarakat Modern*. Bandung: Pustaka Setia, 2002.
- Rahmat, Jalaluddin. *Jalan Rakhmat: Mengetuk Pintu Tuhan*. Bandung: Quanta, 2011.
- Rorong, Michael Jibrael. *Fenomenology*. Yogyakarta: Deepublish, 2020.
- Rahmaniy, Ahmad Sabban al-. *Titian Para Sufi & Ahli Makrifah*. Jakarta: Prenadamedia, 2018.
- Rakernas III Jama'ah al-Khidmah Indonesia. "Lima Pilar Utama Soko Guru Tuntunan dan Bimbingan Hadhrotusy Syaikh Achmad

- Asrori Al-Ishaqy, RA.” al-Khidmah, September 5, 2009.
- Rieff, Philip. *Charisma: The Gift of Grace, and How It Has Been Taken Away From Us*. New York: Pantheon Books, 2007.
- Riklefs, M.C. *Sejarah Indonesia Modern 1200-2004*. Terj. Satrio Wahono, dkk. Jakarta: Serambi, 2011.
- Rosyid, H. Abdur. *Konsep Sufistik KH. Ahmad Asrori al-Ishaqy: Mursyid Tarekat al-Qadiriyyah wa al-Naqsyabandiyah*. Yogyakarta: Bildung, 2019.
- . “Materi Rakernas Al-Khidmah Bogor,” February 28, 2021.
- Said, A. Fuad. *Hakikat Tarekat Naqsyabandiyah*. Jakarta: al-Husna Zikra, 1996.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. USA: The University of North Carolina Press, 1975.
- Seidman, Irving. *Interviewing as Qualitative Research: A Guide for Reseachers in Educational and The Social Sciences*. New York: Teachers Colledge Press Columbia University, 2006.
- Shihab, Alwi. *Akar Tasawuf di Indonesia: Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi*. Depok: Pustaka Iman, 2009.
- Shodiq, Ja’far. *Pertemuan Tarekat dan NU*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Siradj, Said Agiel. *Ahlussunnah wal Jama’ah*. Yogyakarta: LKPSM, 1998.
- Steenbrink, Karel A. *Pesantren Madrasah Sekolah: Pendidikan dalam Kurun Moderen*. Jakarta: LP3ES, 1984.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif Kualitatif & RND*. Bandung: Alfabeta, 2010.
- Sukamto. *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- . *Kepemimpinan Kiai dalam Pesantren*. Jakarta: LP3ES, 1999.
- Sunyoto, Agus. *Atlas Walisongo*. Bandung: Mizan, 2017.
- Sururin. *Perempuan dan Tarekat di Kota Metropolitan*. Jakarta: UIN Jakarta Press, 2008.

- Suryani, Ni Kadek, Kadek Dewi Indah Sri Laksemini, and Mateus Ximenes. *Buku Ajar Perilaku Organisasi*. Bali: Nilacakra, 2019.
- Syam, Nur, and Suko Susilo. *Jejak Politik Lokal Kaum Tarekat*. Surabaya: Jenggala Pustaka Utama, 2020.
- Syukur, M. Amin. *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- . *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2003.
- Tarling, Nicholas. *The Cambridge History of Southeast Asia Vol II: The Nineteenth and Twentieth Centuries*. New York: Cambridge University Press, 1992.
- Tim PP. An-Nawawi. *Mengenal KH. Nawawi Berjan Purworejo*. Surabaya: Khalista, 2008.
- Tim Redaksi Ensiklopedi Islam. *Ensiklopedi Islam Jilid V. II*. Jakarta: PT. Icthar Baru Van Hoeve, 1994.
- Tirmidzi, Al-Hakim al-. *Khatm Al-Aulia'*. Beirut: al-Maktabah al-Katulikiyyah, 1965.
- Tjandrasasmita, Uka. *Arkeologi Islam Nusantara*. Jakarta: KPG, 2009.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: The Clarendon Press, 1971.
- Turmudzi, Endang. *Struggling for The Ulama: Changing Leadership Roles of Kiai in Jombang East Java*. UNU: E Press, 2006.
- Tafsir, Ahmad. "Pengertian Tasawuf." In *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, 15–22. Bandung: Pustaka Hidayah, 2000.
- Turner, Bryan S.. *Sosiologi Islam: Suatu Telaah Analistis Atas Tesa Sosiologi Weber*. Jakarta: Rajawali, 1974.
- Ulum, Amirul. *Al-Jawi al-Makki: Kiprah Ulama Nusantara di Haramain*. Yogyakarta: Global Press, 2017.
- Umar, Nasaruddin. *Kyai Multitalenta: Sebuah Oase Spiritual KH. Tholhah Hasan*. Jakarta: Al-Ghazali Center, 2006.
- Valiuddin, Mir. *The Quranic Sufism*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1977.

- Voll, John Obert. *Islam: Continuity and Change in Modern World*. Amerika: Westview Press, 1982.
- Wathoni, Lalu Muhammad Nurul. *Akhlaq Tasawuf: Menyelami Kesucian Diri*. Lombok Tengah: Forum Pemuda Aswaja, 2020.
- Weber, Max. *Economy and Society, I*. Berkeley: University of California Press, 1978.
- . *The Theory of Social and Economic Organization*. New York: Oxford University Press, n.d.
- Wijono, Sutarto. *Kepemimpinan dalam Perspektif Organisasi*. Jakarta: Kencana, 2018.
- Wirawan. *Kapita Selekta :Teori Kepemimpinan Pengantar Untuk Praktek dan Penelitian*. Jakarta: Yayasan Bangun Indonesia dan Uhamka Press, 2002.
- Ya'cub, Mihmidaty. *Model Pendidikan Tasawuf Pada Tariqah Shadhiliyah*. Surabaya: Pustaka Media, 2018.
- Yuliantoro, M. Najib. *Qaşa.Şul Muhibbin: Kisah dan Hikmah Para Pecinta Maha Guru KH. Achmad Asrori al-Ishaqi*. Bantul: Ladang Kata, 2019.
- Zuhri, Saifuddin. *Tarekat Sadziliyah dalam Perspektif Perilaku Perubahan Sosial*. Yogyakarta: Teras, 2011.
- Zulkifli. *Sufism in Java: The Role of Pesantren in The Maintenance of Sufism in Java*. Jakarta: INIS, 2002.
- Zuquete, Jose Pedro. "The Study of Charisma." In *Routledge International Handbook of Charisma*. London & New York: Routledge, 2021.

Jurnal

- Abdillah, Zulkifli. "Ulama Antara Otoritas Kharismatik dan Otoritas Legal-Rasional: Studi Kasus Ustaz Haji Muhammad Zaini Djalaluddin." *Al-Hikmah* 8, no. 1 (2014): 1–20.
- Ahmadi, Riaqa. "Sufi Profetik: Studi Living Hadis Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah di Kabupaten Trenggalek." *Jurnal*

Living Hadis 2, no. No. 1 (Mei 2017): 289–315.

- Amin, Samsul Munir. “Tradisi Haul Memperingati Kematian di Kalangan Masyarakat Jawa (Kajian Antropologi).” *Jurnal Ilmiah Studi Islam* 20, no. 2 (Desember 2020): 80–92.
- Arifin, Zaenal. “The Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology.” *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 265–292 (2017): 2.
- Asnawiyah. “Maqam dan Ahwal: Makna dan Hakikatnya dalam Pendakian Menuju Tuhan.” *Substantia* 16, no. 1 (2014).
- A’yun, Qurrotun, and Asrul Anan. “Penanaman Nilai-Nilai Pendidikan Islam Pada Muallaf Persatuan Islam Tionghoa Indonesia (PITI) Surabaya Jawa Timur.” *Jurnal Mu’allim* 1, no. 1 (2019).
- Fauzi, Abdul Aziz bin. “Dinamika Gerakan Al-Irsyad dalam Mempengaruhi Perubahan Sosial Warga Keturunan Arab Kampung Ampel Surabaya Utara.” *AntroUnairDotNet* 2, no. 1 (2013).
- Fauzi, Ahmad. “Landasan Filosofis Pemikiran Tasawuf Abdurrauf Singkel Tentang Allah, Manusia, dan Alam.” *Jurnal Theologia* 28, no. 2 (2017).
- Ghofur, Muhammad Ikhsan. “Negosiasi Otoritas Kepemimpinan Pesantren Pabelan Masa Kepemimpinan Kyai Hamam Dja’far 1965-1993.” *Sosiologi Reflektif* 11, no. 2 (2017): 141–56.
- Huda, Qamar-UI. “The Light beyond the Shore in the Theology of Proper Sufi Moral Conduct (Adab).” *Journal of American Academy of Religion* 72, no. 2 (2004).
- Karim, Abd., and Husnul Fahimah Ilyas. “Reaching Sufis on the Spice Route: Syeikh Yusuf al Makassar’s Wanderlust 1644-1699.” *ISSHE*, November 25, 2021.
- Kim, Y.H., F.J. Sting, and C.H. Loch. “Top-Down, Bottom-Up, or Both? Toward an Integrative Perspective on Operations Strategy Formation.” *Journal of Operations Management* 32, no. 7 (2014).
- Leithwood, Kenneth, and Blair Mascall. “Collective Leadership Effects

- on Student Achievement.” *Educational Administration Quarterly* 44, no. 4 (2008).
- Majid, Abdul. “Karakteristik Pemikiran Islam Nuruddin Ar-Raniry.” *Substantia* 17, no. 2 (2015).
- Marmura, Michael E. “Ghazali and Ash’arism Revisited.” *Arabic Sciences and Philosophy* 12 (2002).
- Mashar, Aly. “Genealogi dan Penyebaran Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Jawa.” *Al-A’raf* XIII, no. 2 (2016).
- . “Tasawuf: Sejarah, Madzhab dan Inti Ajarannya.” *Al-A’raf* XII, no. 1 (2015).
- Mashar, Aly, and Nailal Muna. “Filsafat Etika Tasawuf Syaikh ’Abdul Qadir al-Jailani: Kajian Etika Salik dalam Kitab Ghunyat Li Thalibi Thariq al-Haqq.” *Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman* 10, no. 3 (2020).
- Miswar. “Maqamat: Tahapan Yang Harus Ditempuh dalam Proses Bertasawuf.” *Jurnal Ansiru* 1, no. 2 (2017).
- Muarif, Ahmad Syamsul. “Rekonstruksi Remaja Pecandu Zat Adiktif Melalui Penanaman Nilai-Nilai Spiritual Oleh Komunitas Copler.” *Consilia: Jurnal Ilmiah BK* 2, no. 3 (2019).
- Muhtarom, Zaini. “Konsep Max Weber Tentang Kepemimpinan Kharismatik.” *Refleksi* 2, no. 3 (2000).
- Mukmin, Makmun. “Sejarah Perkembangan Pendidikan Tasawuf: Studi Atas Tariqah Qadiriyyah wa Naqsbandiyah di Kudus Jawa Tengah.” *Quality* 4, no. 1 (2016).
- Muralisman, Ellya Roza, and Muslim Afandi. “Kepemimpinan Syekh Muda H. Muhammad Basyir dalam Pelaksanaan Tarekat Naqsbandiyah di Pondok Pesantren Ubudiyatussalam.” *Indonesian Journal of Islamic Education Management* 4, no. 2 (2021): 80–91.
- Mursito, Lilik. “Wali Allah Menurut Al-Hakim al-Tirmidzi dan Ibu Taimiyah.” *Jurnal Kalimah* 13, no. 2 (2015): 339–56.
- McBride, Michael. “A Rational Choice Theory of Religious Authority.” *SAGE: Rationality and Society* 28, no. No. 4 (2016): 410–38.

- Putra, Heddy Shri Ahimsa. “Fenomenologi Agama: Pendekatan Fenomenologi Untuk Memahami Agama.” *Walisongo* 20, no. 2 (November 2012).
- Prayitno, Ujianto Singgi, and Purnawan Basundoro. “Etnisitas dan Agama di Kota Surabaya: Interaksi Masyarakat Kota dalam Perspektif Interaksionisme Simbolik.” *Aspirasi* 6, no. 2 (2015).
- Rahmatullah, Muhammad. “Dualisme dalam Kesatuan Untuk Mencapai Ma’rifat Perspektif KH. Asrori Ishaqi.” *TEOSOFI: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 6, no. 1 (2016): 29–56.
- Rosidi. “Konsep Maqamat dalam Tradisi Sufistik KH. Achmad Asrori Al-Ishaqi.” *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam* 4, no. No. 1 (June 2014).
- Rosyid, Moh. “Mengidentifikasi Kemuktabarahan Tarekat Syahadatain.” *Ulul Albab* 19, no. 1 (2018).
- . “Tarekat Asy-Syahadatain: Sejarah, Aktifitas, dan Ajaran.” *Journal of Islamic Studies and Humanities* 3, no. 2 (2018).
- Setyanegara, Robi. “Kaderisasi Gerakan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI) Pada Kalangan Universitas Airlangga (Unair).” *Jurnal Politik Muda* 5, no. 1 (2016).
- Sila, Muhammad Adlin. “An Example of Neo-Tarekat in Bandung, Indonesia.” *Al-Jami’ah* 47, no. 2 (2009).
- Soedarso, Muchammad Nurif, Sutikno, and Windiani. “Dinamika Multikultural Masyarakat Kota Surabaya.” *Jurnal Sosial Humaniora* 6, no. 1 (2013).
- Takari, Muhammad. “Kesenian Melayu: Kesenambungan, Perubahan, dan Strategi Budaya.” *Majlis Adat Budaya Melayu Indonesia (MABMI)* 1 (2014): 1–16.

Skripsi, Tesis dan Disertasi

- Hamdani, Robith. “Transformasi Kepemimpinan Kharismatik Menuju Demokratisasi: Studi Kasus KH. Achmad Asrori al-Ishaqi Sebagai Pemimpin Kharismatik Membuat Institusi Dengan Sistem Demokrasi Guna Mendelegasikan Otoritasnya.”

Universitas Airlangga, 2012.

- Karina, Suciati. "Programming Siaran Dakwah Pada Televisi: Studi Kasus: Wawa TV Ungaran." UIN Walisongo, 2019.
- Machmudi, Yon. "Kepemimpinan Mursyid dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Rejoso, Jombang, Jawa Timur." Universitas Indonesia, 1997.
- Rifat, R. Achmad Masduki. "Pemikiran KH Achmad Asrori Al-Ishaqi: Studi Atas Pola Pengembangan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah Utsmaniyah Surabaya." IAIN Walisongo, 2011.
- Rosidi. "Transformasi Ritual Tarekat Urban Al-Qadiriyyah wa Al-Naqshabandiyah Al-Oesmaniyah." Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2020.
- Usman, Maman. "Komunikasi Spiritual Syekh Muhammad Abdul Gaos Saefullah Maslul Al-Qadiri an-Naqsyabandi al-Kamil." *Khazanah Sosial* 1, no. 1 (2019).
- Vroom, Victor H. dan Arthur G. Jago. "Leadership and Decision Making." *Administrative Science Quarterly*, Desember 1973, 321–35.
- . "The Role of the Situation in Leadership." *American Psychologist* 62, no. No. 1 (January 2007): 17–24.
- Zakki, Muhammad. "KH. Muhammad Utsman Al-Ishaqi: Pelopor Kegiatan Manaqiban." *Hikam.Id*, November 10, 2021.

Internet

- Channel, Roudhoh. *Qadiriyyah wa Naqsbandiyah KH Ahmad Asrori al Ishaqi*. Youtube, 2020.
<https://www.youtube.com/watch?v=C24gmww8Avo>.
- Channel, Zaki. *Thoriqoh II Kh. Ahmad Asrori al Ishaqi*. Youtube. Accessed January 10, 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=Otw81P5Mnck>.
- Compzone08. "Radio Rasika FM Ungaran." Web. *Radio Indonesia*

- Streaming* (blog), Desember 2021.
<https://radioindostream.my.id/radio-rasika-fm-ungaran/#:~:text=Radio%20Rasika%20FM%20Ungaran%20US A,studio%20di%20Jalan%20Semangka%20no.>
- Gusti, Eling. *Apakah Bisa Mursyid Menolong Kita di Akhirat*. Youtube, 2021. <https://www.youtube.com/watch?v=IlxIBM3t3AM>.
- Hati, Embun. *Kesaksian Habib Quraisy Baharun Tentang Kiyai Asrori Al Ishaqi*. Accessed April 11, 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=3DpwybtoPhs>.
- Khazanah. “Habib Luthfi: Yakinlah, Para Waliyullah Tidak Mati.” *Ngopibareng: Semarak Ramadan* (blog), Desember 2019.
<https://www.ngopibareng.id/read/habib-luthfi-yakinlah-para-waliyullah-tidak-mati-3340062>.
- Laduni. “Biografi Hadhratus Syaikh KH. M. Utsman Bin Nadi Al-Ishaqi.” *Umma* (blog). Accessed February 5, 2022.
<https://umma.id/article/share/id/1002/600421>.
- TV, Guyubrukun. *Beginilah Isi Hati Ulama Besarnya Kasih Sayang Syeikh Ahmad Asrori Menangis Memikirkan Umat*. Youtube. Accessed January 10, 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=JV2PWII2eHE>.
- . *Rindu Suasana Dzikir Bersama Syeikh Ahmad Asrori Al Ishaqi Ra*. Accessed April 11, 2022.
<https://www.youtube.com/watch?v=FzRddj2Lyvs>.

Lampiran I

PEDOMAN WAWANCARA PIMPINAN DAN PENGURUS

1. Adakah mursyid pengganti setelah Kyai Asrori wafat?
2. Jika tidak, kenapa? dan siapa pelaksana tugas-tugasnya?
3. Siapa Imām Khusūṣī? Bagaimana pengangkatannya dan apa wewenang serta tugasnya?
4. Apa yang menjadikan murid/ jamaah kagum terhadap Kyai Asrori?
5. Apa yang menjadikan murid/ jamaah tetap kagum terhadap Kyai Asrori, meskipun ia telah wafat?
6. Adakah upaya dari pimpinan/ pengurus untuk melestarikan pengaruh Kyai Asrori, jika ada apa saja?
7. Apa saja organisasi di dalam TQN al-'Usmāniyyah?
8. Kapan dan bagaimana organisasi-organisasi itu berdiri?
9. Apa saja tugas dan wewenang masing-masing organisasi tersebut?
10. Bagaimana relasi antara organisasi-organisasi tersebut, khususnya antara Organisasi Tarekat dan al-Khidmah?
11. Bagaimana struktur masing-masing organisasi tersebut?
12. Siapa yang berhak menjadi pengurus organisasi, dan bagaimana cara pengangkatannya?
13. Apakah ada aturan yang dipegang bersama oleh para murid atau organisasi? Jika ada, apa dan siapa pembuatnya?
14. Bagaimana murid/ pengurus memandang aturan-aturan itu?
15. Adakah dewan/ lembaga yang berada di atas masing-masing organisasi tersebut?, jika ada, apa, kapan, dan bagaimana operasionalnya?
16. Bagaimana masing-masing organisasi memimpin organisasinya, dan bagaimana cara pengambilan keputusannya?
17. Bagaimana sumber dana TQN al-'Usmāniyyah?
18. Apakah TQN al-'Usmāniyyah memiliki Badan Usaha? Apa saja?
19. Bagaimana keanggotaan TQN al-'Usmāniyyah, dan bagaimana cara masuknya?
20. Apa dan bagaimana ajaran TQN al-'Usmāniyyah?
21. Adakah perubahan ajaran setelah Kyai Asrori wafat?, jika ada, apa dan kenapa?

22. Bagaimana sikap TQN al-'Uṣmāniyyah dengan kemajuan teknologi informasi?

PEDOMAN WAWANCARA MURID/ JAMAAH

1. Apakah anda murid/ jamaah TQN al-'Uṣmāniyyah?
2. Apakah anda sudah berbai'at tarekat?
3. Sejak kapan anda masuk atau mengikuti kegiatan-kegiatan TQN al-'Uṣmāniyyah?
4. Apakah anda pernah bertemu langsung dengan Kyai Asrori?
5. Jika pernah, apa yang anda rasakan ketika berada di dekatnya?
6. Bagaimana Kyai Asrori dalam pandangan anda? Bagaimana sosoknya?
7. Apakah Kyai Asrori memiliki karomah?, jika iya, apa?
8. Kyai Asrori telah wafat, adakah kesempatan/ cara-cara untuk bertemu dengannya secara ruhaniah?, jika ada, apa dan bagaimana caranya?
9. Apakah anda memajang foto Kyai Asrori di rumah?, jika iya, dimana persis tempatnya dan apa tujuan anda?
10. Pernahkah anda merasa dalam setiap melakukan aktifitas terasa diawasi oleh Kyai Asrori secara batiniyah?
11. Bagaimana perasaan anda ketika mengikuti majelis al-Khidmah?
12. Adakah perbedaan baik dalam bentuk maupun rasa antara Majelis pada masa Kyai Asrori dan sesudah kewafatannya?
13. Dalam memimpin majelis, suara Imam Majelis sangat serupa dengan suara Kyai Asrori, bacaan lagu, rangkaian bacaan, dan penataan ruangnya pun sama seperti pada masa Kyai Asrori masih hidup, apakah keterpaduan semua ini menjadikan anda merasa seakan-akan Kyai Asrori masih hidup atau setidaknya hadir secara ruhaniah?
14. Kenapa anda tidak mencari mursyid tarekat yang masih hidup?
15. Bagaimana anda memandang Imām Khusūṣī, Pengurus, dan Majelis Lima Pilar?
16. Siapa mursyid TQN al-'Uṣmāniyyah sekarang?

Lampiran II



Wawancara salah satu *sesepuh* dan Imām Khuṣūṣī, KH. Najib Zamzami, di ndalem Pon. Pes. Mayan Kediri pada tanggal 30 Juni 2021



Suasana Pelatihan Pembacaan Manaqib dan Maulid di Mayan Kediri pada tanggal 28-31 Desember 2021



Ruang tamu salah satu Jamaah al-Khidmah dengan Foto KH. Asrori,
wawancara pada tanggal 6 Mei 2022



Sertifikat peserta pelatihan membaca manaqib dan maulid di Pon. Pes Mayan
Mojo Kediri tertanggal 28-31 Desember 2021



Para santri Pon. Pes. Al-Mahrusiyah Lirboyo Kediri *meronce* dan memasang *roncean* melati dalam persiapan Majelis al-Khidmah untuk Haul *Masyāyikh* Lirboyo tahun 2022



Santri mempersiapkan dekorasi dalam persiapan Majelis al-Khidmah untuk Haul *Masyāyikh* Lirboyo tahun 2022



Operator *soundsystem* dalam persiapan Majelis al-Khidmah untuk Haul *Masyāyikh* Lirboyo tahun 2022



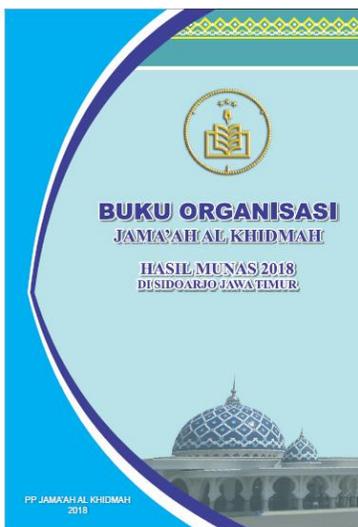
Susana dan pernik-pernik dekorasi ruangan Haul Akbar Virtual di Kedinding tahun 2022



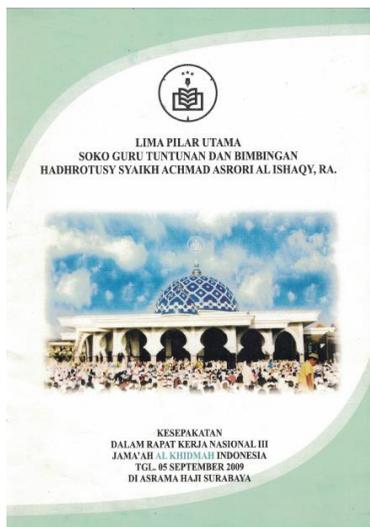
Susana dan pernik-pernik dekorasi ruangan Haul *Masyāyikh* di Lirboyo pada Tahun 2022



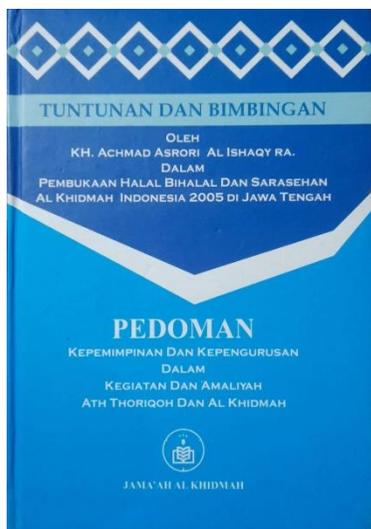
Contoh *flyer* pengumpulan dana secara virtual untuk Haul Akbar di Kedinding tahun 2021



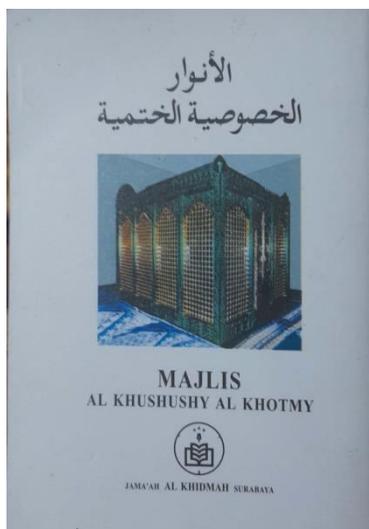
Cover buku organisasi al-Khidmah



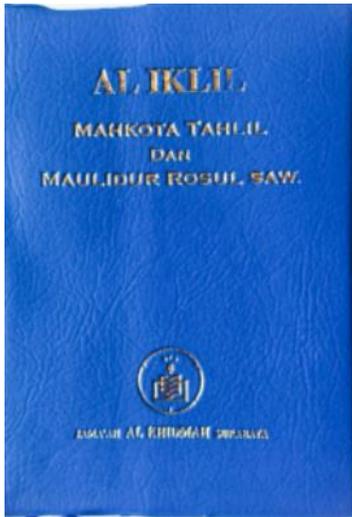
Cover Naskah Lima Pilar



Cover buku Pedoman



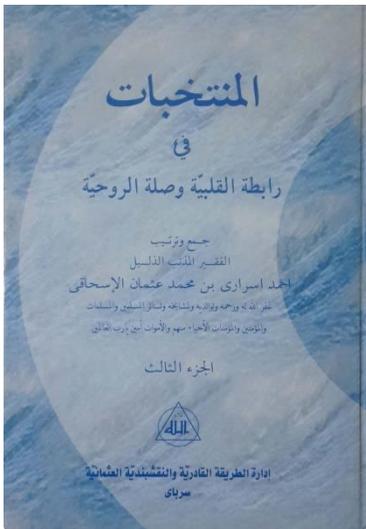
Cover buku amalan Khuṣūṣiyah



Cover buku al-Iklil al-Khidmah



Cover buku Manaqib al-Khidmah

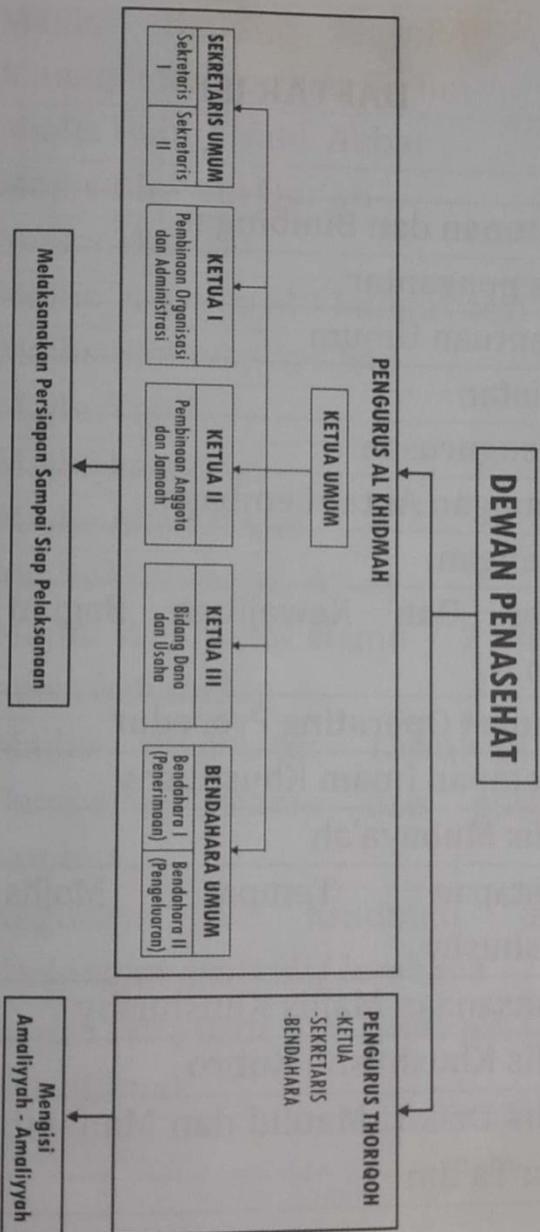


Cover buku al-Muntakhabāt



Contoh brosur pengumuman Rutinan setiap Ahad di Kedinding Surabaya

STRUKTUR ORGANISASI DEWAN PENASEHAT JAMA'AH ATH THORIQOH DAN JAMA'AH AL KHIDMAH



Struktur Organisasi *at-Tarīqah* dan al-Khidmah

RIWAYAT HIDUP

Identitas Diri



Nama : Aly Mashar
NIM : 1900029011
NIP : 19850610201531005
Jabatan Fungsional : Lektor
Pangkat/ Golongan : Penata/ IIIc
Satuan Kerja : UIN Raden Mas Said
Surakarta

Tempat Tgl Lahir : Tulungagung, 10 Juni 1985
Alamat Asal : Karangdoro RT 02/ RW 02, Padangan,
Ngantru, Tulungagung
Alamat Domisili : Perum Griya Salam Blok E-5, RT 10/ RW 02,
Guwokajen, Sawit, Boyolali
Email : alymashariainskt@gmail.com
No. HP : 0857 2723 9873

Pendidikan Formal

No	Jenjang	Lulus
1	RA PSM Padangan, Ngantru, Tulungagung	1991
2	MI PSM Padangan, Ngantru, Tulungagung	1997
3	MTs Ma'arif –NU, Pucung, Ngantru, Tulungagung	2000
4	MA HM Tribakti Lirboyo Kediri	2003
5	S-1 PAI FT IAI Tribakti Lirboyo Kediri	2008
6	S-2 Filsafat Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2011
7	S-3 Studi Islam UIN Walisongo Semarang	2022

Pendidikan Non-Formal

8	PP HM Putra al-Mahrusiyah Lirboyo Kediri	2000-2007
---	--	-----------

Pengalaman Mengajar

No	Lembaga	Tahun
1	SD Plus al-Huda Karangdoro Padangan	2012-2014
2	Ma'had Aly Lirboyo Kediri	2010-2012
3	Fakultas Tarbiyah IAI Tribakti Lirboyo Kediri	2011-2014

4	PGMI FITK IAIN Surakarta	2015-2018
5	SPI FAB UIN Surakarta	2018- sekarang
6	PPB UIN Surakarta	2015-2022

Pengalaman Organisasi

No	Lembaga	Jabatan	Tahun
1	SD Plus al-Huda Karangdoro Padangan	Kepala Sekolah	2012-2014
2	YLPI-Hasan Rofi'i Karangdoro	Devisi Pendidikan	2012-2014
3	LD-NU MWC NU Kartasura	Anggota	2015-2019
4	PGMI FITK UIN Surakarta	Sekretaris Prodi	2015-2019
3	Yayasan Padang Ati Nusantara Boyolali	Penasehat	2022- Sekarang
4	PPM-PIN UIN Surakarta	Anggota Peneliti	2015- Sekarang

Karya Buku, Jurnal, dan Prosiding

No	Judul	Penerbit	Tahun
1	Nilai Religiusitas dalam Pendidikan: Studi Banding Konsep YB. Mangunwijaya, Pr dan KH. Abdurrahman Wahid	Skripsi, IAI Tribakti Kediri	2008
2	Konsep Pendidikan YB. Mangunwijaya, Pr.	Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, Vol. 20, No.1	2009
3	Manhāj Kalām Abū Manšūr al-Maturīdī	Thesis, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta	2011
4	Fethullāh Gulen dan Gerakan Islam Turki Kontemporer	Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, Vol. 22, No. 1	2011
5	Falsafah Kalam Ibnu Rusyd: Melacak Sisi Mutiara yang Hilang	Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, Vol.	2013

- | | | | |
|----|---|--|------|
| 6 | Khawarij dan Neo-Khawarij: Studi Perbandingan Falsafah Politik | 24, No. 1
Tribakti: Jurnal Pemikiran Keislaman, Vol. 25, No. 1 | 2014 |
| 7 | Tasawuf: Sejarah, Madzhab, dan Inti Ajarannya | Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Vol. 12, No. 1 | 2015 |
| 8 | 99 Mutiara Pesantren | PKPPN IAIN Surakarta | 2016 |
| 9 | Genealogi dan Penyebaran Thariqah Qadiriyyah wa Naqshabandiyah di Jawa | Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat, Vol. 13, No. 2 | 2016 |
| 10 | Makna Ziarah Makam Habib Anis al-Habsyi bagi Masyarakat NU Surakarta | ISLIMUS IAIN Surakarta, Vol. 2, No. 2 | 2017 |
| 11 | Rethinking of Islamic Education System in The Golden Age Era: A Case Study of Ibn Shina, Ibn Rusyd, and al-Ghazali's Learning Experiences | Journal ICIE, Vol. 1, No. 1 | 2017 |
| 12 | Bulan Sabit di Negeri Kmunis Tirai Bambu: Sebuah Perjuangan Identitas Umat Minortas | SHAHIH: Journal of Islamicate Multidisciplinary, Vol. 3, No. 2 | 2018 |
| 13 | Pesantren dan Moderasi Islam: Kitab Kuning, Dakwah Santun, dan Media | Prosiding Muktamar Santri Nusantara, Vol. 1, No. 1 | 2019 |
| 14 | Analisis Tingkat Keterbacaan Buku Tematik Siswa Kelas Rendah Madrasah Ibtidaiyah Tahun Ajaran 2017-2018 | El-Bidayah: Journal of Islamic Elementary Education, Vol. 2, No. 2 | 2020 |
| 15 | Filsafat Etika Tasawuf Syaikh 'Abdul Qadir al-Jailani: | Intelektual: Jurnal Pendidikan dan | 2020 |

- Kajian Etika Salik dalam Kitab Ghunyāt li Ṭālībi Ṭāriq al-Ḥaqq Studi Keislaman, Vol. 10, No. 3
- 16 PMII dan Gerakan Songkok Hitam: Peneguhan Nilai Islam Keindonesiaan dan Deradikalisasi di Perguruan Tinggi Prosiding Mukhtamar Pemikiran Dosen PMII, Vol. 1, No. 1 2021
- 17 Analisis Pembelajaran Kooperatif Tie Think Pair Share Pada Mata Pelajaran Matematika Kelas III Sekolah Dasar Jenius: Journal of Education Policy and Elementary Education Issues, Vol. 2, No. 1 2021
- 18 Memahami Kurikulum K-13 dan Kurikulum Merdeka Sulur, Yogyakarta 2021