

## DIMENSI SUFISTIK SULŪK MUHAMMAD KHOLIL BANGKALAN

Abdul Munim Cholil

Sekolah Tinggi Agama Islam Syaichona Moh. Cholil Bangkalan Madura, Indonesia

E-mail: munimkholil@gmail.com

**Abstract:** This article strives for describing the mystical dimension of *sulūk* practiced by Muhammad Kholil Bangkalan (known as *Shaykhona* Kholil) in which his concepts, doctrines, and ethical values of Sufism have been so far secretly unrevealed. All these aspects are covered with his famous and legendary supernatural narratives of his life. The study finds that there has been a similarity of mystical practices of Sufism performed by *Shaykhona* Kholil and ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. No one has adequate information of Kholil’s mystical life except short diminutive stories he told himself about the process of his *khidmah* (devotion) to Shaykh ‘Alī Rahbinī. The Sufism practiced by Kholil can be categorized as *faṣīh al-ḥāl* (the ability to behave in accordance with the very principle of Sufism doctrines), not *faṣīh al-lisān wa al-qalam* (the ability of presenting speech and writing on Sufism themes). To Kholil, generating capable and well-equipped pupils is more important than giving speech and writing books on Sufism. Therefore, the doctrines of Sufism need to be exemplary nurtured (*‘amālī*) through actual and practical deeds.

**Keywords:** Mystical dimensions of Sufism; *sulūk*; *kebumūl*.

**Abstrak:** Artikel ini mengupas tentang dimensi mistik *sulūk* yang dipraktikkan Muhammad Kholil Bangkalan (populer dengan *Shaykhona* Kholil), yang mana konsep, doktrin, dan nilai-nilai etis sufismenya sejauh ini tidak banyak terungkap. Semua aspek ini ditutupi dengan narasi supranaturalnya yang lebih populer dan legendaris dalam hidupnya. Studi ini menemukan bahwa ada kesamaan praktik mistik sufisme shaykh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Tidak ada yang memiliki informasi yang cukup tentang kehidupan mistis Kholil, kecuali cerita pendek kecil yang ia ceritakan pada dirinya sendiri tentang proses khidmahnya kepada ‘Alī Rahbinī. Praktik sufisme Kholil dapat diklasifikasikan sebagai *faṣīh al-ḥāl*, bukan *faṣīh al-lisān wa al-qalam*. Bagi Kholil, menghasilkan murid yang cakap dan baik lebih penting daripada memberikan pidato dan menulis buku tentang sufisme. Oleh karena itu, doktrin-doktrin tasawuf perlu diteladani (*‘amālī*) melalui perbuatan nyata dan praktis.

**Kata Kunci:** Dimensi mistik sufisme; *sulūk*; *kebumūl*.

## Pendahuluan

Gagasan pemikiran tasawuf *Shaykhunā* Muhammad Kholil terejawantahkan dalam *sulūk* dan perilaku hidupnya. Hal ini menjadi bukti paling konkret tentang ide matang dan prinsip hidup yang dipilihnya. Karena Kholil tidak meninggalkan jejak tertulis mengenai konsep-konsep sufistik yang diyakininya. Maka untuk mendekati *sulūk* sufistik Kholil diperlukan pendekatan khusus mengingat sufismenya memiliki kekhasan sendiri. Ini semata-mata untuk menghindari absolutisme penafsiran. Analisa wacana Foucault bisa diaplikasikan di sini, mengingat *sulūk* sebagai perilaku kaum sufi masuk kategori wacana yang sejajar dengan tulisan dan ujaran.<sup>1</sup>

Diskursus atau wacana seperti didefinisikan oleh Michael Foucault adalah *pertama*, domain umum semua statemen, baik berupa statemen kelompok atau praktik reguler dari statemen tersebut. *Kedua*, semua ujaran dan statemen yang memiliki *meaning* (arti) dan efek. *Ketiga*, statemen individu yang menyiratkan kelompok, semisal feminis. *Keempat*, praktik-praktik reguler yang muncul dari statemen-statemen itu.<sup>2</sup>

Mengapa *sulūk* sufi Kholil yang dijadikan pijakan utama? Karena Kholil tak meninggalkan sumber tertulis mengenai ide-ide sufistiknya. Namun hampir semua pengagumnya sepakat bahwa perilaku Kholil adalah perilaku kaum sufi. Hal ini tertangkap jelas dari *riyāḍah* (pengendalian diri) yang dijalannya semenjak muda, ketekunan dan istiqamahnya menjalankan rutinitas spritual, akar geneologi keilmuan yang diterima dari guru-gurunya, serta metode transfer ilmu dan pendidikan rohani yang tidak lumrah terhadap murid-muridnya; semua ini merepresentasikan *sulūk* kaum sufi.

Dengan pendekatan antropologis dan mengomparasikan *sīrah* Kholil dengan literatur tasawuf yang sudah ada, kiranya kita akan disuguhi dimensi sufistik Kholil secara lebih jernih. Selain itu, nilai-nilai luhur yang diwariskan oleh tokoh ini bisa dipahami secara

---

<sup>1</sup> Meski demikian, di sini penulis sependapat dengan Paul Gee, yang mengatakan bahwa “pendekatan”—semisal analisa wacana Michel Foucault—bukan serangkaian aturan yang harus diikuti setiap langkahnya satu persatu untuk mendapatkan hasil yang terjamin. Tidak ada metode saintifik yang menjamin hal itu. Seorang periset mengadopsi dan mengadaptasi seperangkat pendekatan tertentu dan strategi khusus untuk diimplementasikan. Itu yang kemudian diadaptasi secara terus menerus dan fleksibel pada sejumlah isu, problem dan konteks studi. Paul Gee, *An Introduction to Discourse Analysis Theory and Methode* (London dan New York: Routledge, 2005), 6.

<sup>2</sup> Sara Mills, *Michel Foucault* (London-New York: Routledge, 2005), 53.

konkret. Sementara analisa wacana Foucaultian diperlukan untuk menegaskan *sulūk* Kholil sebagai sebuah diskursus, mengungkap diskontinuitas maupun kekhasan *sulūk* sufi Kholil.

Profil Kholil layak diangkat untuk dijadikan bahan penelitian. Sosoknya yang karismatik dan menjadi salah satu titik sentral dalam geneologi intelektual pesantren Nusantara telah disepakati banyak pengkaji. Pola hidup, *sulūk* sufi dan cara mentransfer ilmu pengetahuan pada santrinya yang unik menyiratkan akan kedalaman rohaninya. Namun semua itu tereduksi oleh kisah-kisah karamah yang terlihat lebih eksotis bagi pengagumnya, sehingga gagasan dan konsep sufistik Kholil menjadi samar.

### **Sketsa Biografis dan Sejarah Sufisme Muhammad Kholil**

*Syaikhona*<sup>3</sup> Muhammad Kholil (1820-1925 M) adalah ulama pesantren yang kualitas keilmuannya sudah diakui oleh ulama Madura-Jawa. Ia seorang alim yang telah melengkapi dirinya dengan perangkat ilmu Islam, seperti nahwu dan gramatika bahasa sebelum berangkat ke Mekkah. Ia bahkan telah menghafal al-Qur'ān semenjak di Indonesia. Di Mekkah, dia melanjutkan mendalami *qirā'ab sab'ab* (al-Qur'ān dengan tujuh macam bacaan). Dalam konteks penguasaan ilmu-ilmu dasar keislaman, bisa dikategorikan Kholil sudah mencapai puncak kualifikasi kealiman.<sup>4</sup>

Petualangan ilmiahnya dimulai dari didikan ayahnya sendiri, Kiai Abdul Latif, kemudian iparnya, Kiai Qaffal. Sang ipar melihat Kholil kecil memiliki bakat dan semangat untuk meneruskan tradisi leluhurnya sebagai juru dakwah Islam. Di bawah didikan iparnya,<sup>5</sup> Kholil dengan mudah menguasai dasar-dasar ilmu semacam kitab *Awāmil*, *Jurūmīyah*, *Imrīṭī*, *Sullam al-Safīnah*, dan lain-lain. Tak berhenti di sana, Kholil muda melanjutkan berguru pada para kiai di sekitar Bangkalan: seperti Tuan Guru Dawuh, Bujuk Agung, dan seterusnya.

<sup>3</sup> Ejaan *shaikhona* atau *shaykhunā* (dalam ejaan transliterasinya) sudah menjadi masyhur di tengah masyarakat lokal Madura-Jawa. Begitu juga dengan nama-nama tokoh Indonesia yang diambil dari bahasa Arab tidak akan ditransliterasi.

<sup>4</sup> Menurut tradisi pesantren, pengetahuan seseorang diukur jumlah buku yang pernah dipelajarinya dan kepada ulama mana dia berguru. Sejumlah buku standar dalam bahasa Arab yang dikarang oleh ulama terkenal harus sudah dibaca dengan tuntas. Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1990), 22.

<sup>5</sup> Bila mencermati sejarahnya, sebenarnya Kholil tidak dididik langsung oleh ayahnya karena sang ayah sibuk berdakwah.

Kholil kemudian melanjutkan petualangan ilmiahnya menuju tanah Jawa untuk *nyantri* di beberapa pesantren terkenal, seperti Langitan, Cangaan Bangil-Pasuran, Darussalam Kebon Candi-Pasuruan, Sidogiri Pasuruan, sebelum akhirnya ke Mekah.<sup>6</sup> Sepulang dari Mekah, Kholil fokus mendidik santri dan menyebarkan ilmunya. Tak ada yang meragukan karisma Kholil dan kontribusinya dalam dunia pesantren bahkan untuk Indonesia, karena ia ikut andil melahirkan para ulama sekaligus pahlawan, seperti Kiai Hasyim Asy'ari, Kiai As'ad Syamsul 'Arifin, dan Kiai Wahab Hasbullah.<sup>7</sup>

Kisah hidup Kholil—yang diliputi cerita karamah yang melegenda layaknya kisah heroisme para guru sufi yang tersaji dalam litetur sufistik—membuat petuah dan ajarannya terabaikan. Konsekuensi karamah yang tidak dinalar secara logis dan ditempatkan pada ruang-waktu yang mengitarinya hanya akan membuat seorang tokoh melegenda namun pesan bijaknya tertutupi, sehingga buah pemikiran dan *suluk* sufi Kholil tidak terkonstruksi secara jernih. Kisah karamah Kholil harus diturunkan dari menara gading, sehingga bisa dijadikan *'ibrat* bagi generasi yang datang setelahnya.

Bukti konkret adalah saat diajukan pertanyaan sederhana pada sejumlah sahabat dan warga Madura secara khusus “apa yang kamu ketahui tentang ajaran Kholil?” hampir semuanya kebingungan untuk menjawab.<sup>8</sup> Walaupun kisah hidup Kholil terekam secara baik melalui mimbar-mimbar khotbah, ruang kelas, bilik pesantren, atau buku-buku, namun semua sajian tersebut hanya dalam bentuk sejarah tokoh saja. Kisah itu bahkan lebih sering dibubuhi dengan kisah-kisah keramat dan hal ini sepertinya menjadi konsensus pengagumnya. Figur dan doktrinnya tak bisa menyentuh pembaca. Bila tidak ada yang berusaha menyajikan profil Kholil lebih natural, dikhawatirkan satu abad ke depan sosok Kholil benar-benar menjadi legenda yang tak bisa ditiru dan diambil pelajaran oleh generasi setelahnya.<sup>9</sup>

Sesungguhnya gagasan pemikiran sufistik Kholil sudah terejawantah dalam *suluk*-nya. Hanya saja *suluk*-nya banyak tereduksi karena cerita-cerita kekeramatan yang lebih disukai di mata pengagumnya. Untuk merekonstruksi gagasan tasawuf Kholil diperlukan pendekatan baru. *Suluk* Kholil sebagai bagian dari

---

<sup>6</sup> Saifur Rahman, *Surat kepada Anjing Hitam: Biografi dan Karomah Kiai Kholil Bangkalan* (Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999), 25.

<sup>7</sup> Ibid.

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

“perilaku” sufi masuk kategori wacana diskursif. Dalam analisa wacana Michael Foucault, diskursus tidak hanya berupa wacana tulisan dan tutur, tapi juga masuk di dalamnya perilaku.<sup>10</sup> *Suluk* kaum sufi masuk dalam diskursus kedua: perilaku. Namun perilaku kaum sufi harus didekati secara khusus karena memuat objek dan subjek yang khusus pula. Hal ini diperlukan supaya tidak terjadi penafsiran yang semena-mena.

Kholil hanya menulis dua buku seputar kajian fiqh: *Matn al-Sharif* dan *al-Silāh fī Bayān al-Nikāb*<sup>11</sup> yang telah dicetak dan bisa ditemukan di toko buku. Dua karya Kholil yang bisa diakses saat ini mengangkat tema fiqh. Tapi bukan berarti ajarannya, terutama aspek sufistiknya, yang tersebar secara verbal hingga generasi ketiga saat ini, tak bisa dikaji secara lebih serius. Penguasaan terhadap metode ilmiah yang tidak memadai, telah menjadikan kajian tentang Kholil kering dan mentah. Meski penulis tetap bersyukur atas semua upaya awal yang telah dilakukan oleh penulis-penulis biografi Kholil. Berkat jerih payah mereka, penulis bisa melanjutkan studi ini dengan berpijak pada data-data yang telah disajikan sebelumnya.<sup>12</sup>

Dimensi tasawuf Kholil tertangkap jelas dalam perjalanan hidup dan *suluk*-nya. Semisal pertemuannya dengan guru Agung (Bujuk Agung, orang Madura menyebutnya) yang memiliki nama asli Abdul

<sup>10</sup> Diskursus harus dilihat sebagai kumpulan statemen yang diasosiasikan dengan institusi, yang memiliki otoritas tertentu, dan memiliki kesatuan fungsi pada level fundamental. Statemen di sini tidak hanya mengerucut pada ujaran saja, tapi perilaku bahkan gambar juga bisa masuk kategori statemen. Mills, *Michel*, 65.

<sup>11</sup> Sebenarnya masih ada lagi karya Kholil, antara lain: *I‘anat al-Raqibin*; sebuah rangkaian selawat yang dihimpun oleh KH. Muhammad Khalid dari Sumber Wringin Jember; *al-Haqibah*; sebuah kitab yang berisi zikir dan wirid yang dihimpun oleh KH. Mustofa Bisri; *Terjemah Alfīyah* yang belum diterbitkan, *Nazam Asmā’ al-Husnā* dengan penjelasan bahasa Madura dan Jawa, dan masih dalam bentuk manuskrip disimpan oleh Kiai Mukhtar Syuhud Bondowoso serta beberapa hizib dan doa, di mana di antaranya telah diterbitkan oleh Laziswa Sidogiri cabang Bangkalan (2012).

<sup>12</sup> Sebagian data yang dihadirkan terkesan ngawur. Seperti menyebutkan Shaykh Yasin al-Fadani sebagai salah satu guru Kholil, yang jelas-jelas generasi kedua setelah Kholil. Sebab Yasin Padang masih murid Kiai Makshum Lasem dan Tubagus Bakri, keduanya murid Kholil. Atau menyebut Kiai Sholeh Darat sebagai guru Kholil, padahal tidak ditemukan catatan keduanya pernah bertemu. Penulis-penulis itu hanya terobsesi oleh data sehingga melupakan akurasi data.

Adzim,<sup>13</sup> dan kemudian diakuinya sebagai guru favorit semasa di Madura adalah bukti konkret tentang kecenderungan sufistiknya. Bujuk Agung adalah seorang *murshid* tarekat Naqshabandīyah, seperti ditulis oleh Martin van Bruinessen, yang memperoleh tongkat khalifah dari gurunya di Mekah, Muḥammad Ṣālīḥ al-Zawawī.<sup>14</sup> Bujuk Agung menjadi satu-satunya akar geneologis Naqshabandīyah-Muzḥarīyah di Madura. Meski hasil penelitian van Bruinessen, setelah mewawancarai Kiai Abdullah Schal dan Kiai Kholil Yasin (cicit dan cucu Kholil), menyimpulkan bahwa Kholil tidak berafiliasi pada tarekat tertentu. Silsilah sanad Naqshabandīyah-Muzḥarīyah yang tersebar di Madura dengan mencantumkan nama Kholil dianggap sebagai anomali. Karena—menurutnya—Kholil tidak pernah belajar atau mempraktikkan Naqshabandīyah atau tarekat lainnya. Nama Kholil dicantumkan hanya sekadar prestise semata.<sup>15</sup> Namun sepanjang perjalanan spritual Kholil tak luput dari bimbingan awal Bujuk Agung. Bujuk Agung masuk kategori *shaykh al-futūḥ* (guru pembuka pintu hati) dalam doktrin sufinya. Ini ditegaskan oleh sebuah kisah: pada suatu waktu, tulis Saifur Rachman dalam *Surat Kepada Anjing Hitam*, Bujuk Agung menjelaskan tafsir surat al-Ikhlās. Kemudian Kholil diminta membaca surat tersebut. Selesai ayat pertama dibaca *qul huw Allah aḥad*. Bujuk Agung menyuruh Kholil muda pergi mencari dan menemukan Allah.<sup>16</sup>

Ada lagi temuan menarik terkait afiliasi tarekat Kholil, seperti dijelaskan oleh muridnya, Kiai As'ad Syamsul 'Arifin, bahwa Kholil bersama Abdul Karim Banten dan Kiai Tolchah Cirebon pernah berbaiat pada Ahmad Khatib Sambas (pendiri Tarekat Qādirīyah-Naqshabandīyah [TQN]). Setelah pulang ke Indonesia, masing-masing menyebarkan tarekat TQN di daerahnya sendiri-sendiri. Menurut kesaksian Kiai As'ad, ketika Kholil melakukan zikir di dalam sebuah

---

<sup>13</sup> Kholil *nyantri* cukup lama pada Bujuk Agung seperti diakui oleh semua penulis profilnya. Fuad Amin, *Syaikhona Khalil Bangkalan Penentu Berdirinya NU* (Surabaya: Khalista, 2012), 23.

<sup>14</sup> Martin van Bruinessen, "Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society", Kees Van Dijk, Huub De Jonge, Elly Touwen-Bouwsma (eds.), *Across Madura Strait: The Dynamic of an Insular Society* (Leiden: KITLV Press, 1995), 9.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 11.

<sup>16</sup> Rahman, *Surat*, 35.

ruangan dan lampu dimatikan, maka sering terlihat sinar biru<sup>17</sup> yang menerangi ruangan tersebut.<sup>18</sup>

Kenyataan bahwa Kholil [tidak] berafiliasi pada tarekat tertentu masih diperdebatkan. Penulis berasumsi berbeda dengan van Bruinessen, bahwa sebenarnya Kholil berafiliasi dengan banyak tarekat, termasuk Naqshabandīyah atau TQN. Hal ini dengan mempertimbangkan tradisi kaum sufi *muta'akkebirin* yang semasa atau generasi sebelum dirinya. Dalam banyak literatur disebutkan bahwa kaum sufi periode itu berbaiat pada satu-dua bahkan empat lembaga tarekat.<sup>19</sup> Bisa jadi Kholil melakukan ijtihad sufistik, bahwa kondisi masyarakat Madura (dan Jawa) saat itu belum relevan untuk dibaiai dalam sebuah tarekat sufi. Bagaimanapun menguasai ilmu shari'ah harus lebih didahulukan dari mendalami ilmu tasawuf yang masuk kategori ilmu batin (esoteris). Ada semacam diktum masyhur di kalangan santri Kholil hingga generasi ketiga saat ini “tarekat kami adalah belajar”. Sementara untuk diri pribadi, atau juga keluarganya, Kholil mempraktikkan tarekat tertentu seperti kesaksian Kiai As'ad di atas.

<sup>17</sup> Sinar biru yang dimaksud Kiai As'ad saya kira adalah cahaya berwarna “hijau” dalam tarekat Naqshabandīyah. Kesimpulan ini saya ajukan karena mempertimbangkan warga Madura yang tidak memiliki kata “hijau” dalam kamus mereka. Apapun yang senada dengan warna biru akan disebut biru, cuma biasanya ditambah embel-embel semisal biru daun, biru langit, dan seterusnya. Warna hijau adalah simbol *latifah* (kelembutan hati) tertinggi dalam doktrin Naqshabandīyah. Penganut Naqshabandīyah yang telah sampai pada *maqam* ini memiliki kesiapan hati untuk menyerap *imdad* (anugerah) langsung Rasulullah karena perilaku *suluk*-nya yang hampir sama persis dengan Rasulullah. Lihat Muḥammad Amīn al-Kurdī, *al-Ijābah al-Rabbānīyah* (t.t.: t.p., t.th.). Jika benar Kholil sampai *maqam* ini, maka bisa jadi benar anggapan banyak kalangan bahwa dia telah menduduki *maqam Quṭb*. *Quṭb* adalah tingkatan tertinggi (*al-insān al-kāmil*) dalam hierarki *maqam* sufi.

<sup>18</sup> Rahman, *Surat kepada Anjing*, 27-28.

<sup>19</sup> Seperti Shaykh Yusuf Makassar berbaiat pada Nuruddin al-Raniri dalam tarekat Qādirīyah di Aceh, Naqshabandīyah pada Abū ‘Abd Allah ‘Abd al-Bāqī Billah, Ba‘alawīyah pada Sayyid ‘Alī di Yaman, Shaṭarīyah pada al-Kuranī di Madinah, dan Khalwātīyah pada Abū al-Barakāt Ayyūb al-Khalwatī di Damaskus. Lihat Sri Mulyati, “Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Bantenī’s Salalim al-Fudala” (Tesis--McGill University Canada, 1992), 20-21. Hal yang sama juga dilakukan Kiai Tolchah Cirebon—kawan Kholil yang diduga oleh sebagian aktivis tarekat sebagai tiga serangkai penyebar TQN (Kiai Abdul Karim, Kiai Tolchah, dan Kiai Kholil), yang berbaiat tarekat Khālīdīyah pada ayah tiri Sulayman Afandi, Ḥaddādīyah pada Ahmad Zaini Dahlan, Qādirīyah wa Naqshabandīyah pada Ahmad Khatib Sambas. Michael Laffan, *Sejarah Islam di Nusantara* (Yogyakarta: Benteng Pustaka, 2015), 177.

Kholil juga kerap memakai simbol alegoris, dan isyarat-isyarat yang kental dengan bahasa tasawuf. Dengan memakai pisau analisis antropologi<sup>20</sup> semua bisa dikuak secara lebih jernih. Semisal saat mengutus Kiai As'ad, santrinya, menuju ke Tebuireng untuk menemui Kiai Hasyim Asy'ari dengan dititipi sebuah tongkat dan tasbih seraya membaca (Q.S. Ṭāha [20]: 17-23). Adanya tongkat, tasbih, serta Q.S. Ṭāha [20]: 17-23 adalah *rumūz* (simbol-simbol) dalam bahasa tasawuf yang butuh ditafsirkan. Contoh lain konsep tawakal Kholil memang tidak dijelaskan dalam bentuk tulisan. Tapi kisah hidupnya menyiratkan konsep tawakal yang telah mapan dalam literatur Islam. Semenjak masa kecil, Kholil tidak suka membebani keluarga dan kerabatnya. Maka untuk membiayai keberangkatannya menuju Mekkah, Kholil rela memanjat pohon kelapa milik salah seorang gurunya di Banyuwangi hingga upahnya cukup untuk ongkos naik haji. Di Mekah, Kholil menghidupi dirinya dengan menyalin naskah kitab *naẓam* Alfiah untuk dijual.<sup>21</sup> Separuh hasil penjualannya disedekahkan pada guru-gurunya.

Sepulang Kholil dari Mekkah, ia bekerja di kantor pejabat Adipati Bangkalan. Di sela-sela bertugas, dia menyempatkan diri membaca kitab-kitab kuning. Saat itulah ada salah seorang kerabat Adipati, Raden Ludrapati, yang tertarik padanya hingga sampai diambil mantu oleh keluarga Adipati. Selain mendirikan banyak masjid di Bangkalan, Kholil juga membuat sebuah kapal yang diberi nama Sarimuna.<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Antropologi adalah sebuah ilmu yang mempelajari tentang manusia dari segi budaya, perilaku, keanekaragaman, dan lain sebagainya. Antropologi berasal dari bahasa Yunani: *Antropos* yang berarti manusia dan *logos* yang berarti ilmu. Yang akan dipakai pada riset ini adalah antropologi budaya yang diperkenalkan oleh Clifford Geertz dalam buku *Religion as a Cultural System*. Geertz memahami agama sebagai sebuah sistem simbol-simbol yang bertindak untuk menciptakan perasaan dan motivasi pada manusia dengan memformulasikan konsepsi mengenai aturan umum dari eksistensi dan memakaikan konsepsi-konsepsi ini dengan nuansa faktualitas sehingga perasaan dan motivasi itu secara unik nampak realistis. Clifford Geertz, *Religion as a Cultural System* (USA: Fontana Press: 1993), 90.

<sup>21</sup> Tulisan tangan Kholil sangat bagus dan dia menguasai seni khat Islam sangat baik. Kenyataan ini bisa dilihat dari beberapa tulisan tangan tanda ijazah al-Qur'an pada salah seorang muridnya, Kiai Ahmari (kemudian lebih dikenal dengan sebutan Kiai Imam), atau sebuah buku *Ratib al-Haddād* yang disimpan di museum kota Bangkalan.

<sup>22</sup> Yang terlacak ada tiga masjid yang dibangun di Bangkalan. Hingga kini, kapal Sarimuna masih terawat di samping masjid yang dibangun Kholil di kawasan Sepulu Bangkalan. Memberi nama pada harta/pusaka termasuk sunnah (ajaran) Nabi Saw. seperti unta Nabi yang diberi nama *Bulbul*, pedang yang dihadiahkan pada 'Alī b. Abī

Kholil seakan memberi isyarat pada kita bahwa mesjid, sebagai simbol agama, harus disandingkan dengan sebuah kapal—sebagai simbol sarana mencari biaya penghidupan secara mandiri. Semua ini menyiratkan konsep tawakal *ala* Kholil yang tidak pernah disadari oleh para penulis biografi Kholil.

Saat di Mekah, Kholil melakukan *riyāḍah* ketat layaknya para sufi. Sebagai contoh, dia tak pernah sekalipun buang air besar/kecil di tanah haram. Kholil akan keluar batas tanah haram terlebih dahulu untuk buang air. Cerita ini hampir sama dengan kisah Abū Amr al-Zajjāji yang tinggal di kota Makkah namun memilih keluar untuk buang air karena menghormati tanah haram.<sup>23</sup> Padahal untuk keluar tanah haram butuh jarak tempuh sekitar 6 km. Jika bukan karena tekad dan penghayatan rohani yang mendalam tak mungkin orang biasa melakukannya, apalagi di masa itu belum ada transportasi cepat. Hal ini juga mengindikasikan bahwa Kholil hidup di Makkah dengan cara berpuasa dan tirakat lapar. Lapar dipilih oleh sebagian kaum sufi untuk menekan hawa nafsu sebagai musuh utama kaum sufi karena dianggap menjadi *ḥijāb* (penghalang) dari Allah.<sup>24</sup> Kisah al-Zajjāji disebutkan dalam *al-Lumā'*, karya tasawuf tertua yang ditulis oleh Sirāj al-Dīn al-Ṭūsī.

Semua kisah ini diperlukan untuk merekonstruksi dimensi sufistik Kholil dan menegaskan juga teori Geertz bahwa sikap dan laku yang telah paten di tengah masyarakat adalah model kebudayaan dari sistem sosial-keagamaan yang berproses secara paralel, imitatif atau simulatif. Hingga kemudian menjadi paten. Lelaku ini adalah presentasi simbol-simbol kebudayaan yang sudah terprogram, yang semuanya bermuara pada pola pikir manusia itu sendiri. Padanan *sulūk* Kholil dengan al-Zajjāji bukan sebuah kebetulan, tapi berasal dari ide sufistik yang sudah mengakar dalam nalar Kholil dan kaum sufi sebelumnya.

### Pengertian *Sulūk* Sufi

*Sulūk* Kholil adalah pintu paling terbuka untuk merekonstruksi gagasan dan pemikirannya dalam aspek tasawuf. Karena *sulūk* adalah perilaku kaum sufi yang menampilkan diri dari ragam ide yang

---

Ṭālib bernama *Dhū al-Fiqar*. Semua kisah ini bila dinalar secara ilmiah akan memendarkan konsep sufistik yang sangat luas dan menarik. Observasi di Bangkalan Madura, 21 Juni 2015.

<sup>23</sup> Abū Naṣr al-Ṭūsī, *al-Lumā'* (Kairo: Maktabat al-Tawfiqiyah, 2009), 157.

<sup>24</sup> Amin, *Syaikhona Khalil*, 29.

dipahami dan ajaran yang diyakini. *Sulūk* dipahami sebagai perilaku dan kesungguhan hati untuk sampai pada “*maqām* ihsan” sebagaimana termaktub dalam ḥadīth Jibril tatkala mendatangi Nabi Saw. dan bertanya tentang ihsan: “hendaknya kamu menyembah Allah seakan kamu melihatNya. Bila tidak bisa melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.” Pada titik ini, kaum sufi sering menyebutnya dengan *maqām kashf* (tersingkapnya tabir) dan *mushābadah* (persaksian). Suatu waktu ‘Alī b. Abī Ṭālib ditanya seseorang “kamu menyembah Zat yang kamu lihat atau Zat yang tidak terlihat?” ‘Alī menjawab “Aku menyembah Zat yang aku lihat, bukan dengan mata kepala. Tapi pandangan hati disertai *mushābadah* (kesaksian) iman”.<sup>25</sup>

Untuk mencapai *maqām* itu diperlukan aturan-aturan dan pengendalian diri secara ketat dalam melaksanakannya. Praktik inilah yang kemudian disebut *sulūk* sufi: dengan cara mencintai Allah Swt secara luruh hingga tak menyisakan ruang bagi cinta yang lain-Nya. Menyembah-Nya tanpa tujuan ingin mencapai *kashf*, pahala surga dan selamat dari neraka. Menautkan setiap praktik *sulūk*-nya pada aturan shari’ah. Menjernihkan pikiran bahkan dari ilmu pengetahuan dan semua bisikan (*khawāṭir*) dan melatih fokus hanya pada Allah. Melepas rohani dari ikatan jasmani dan nafsu hewani (makan, minum, menikah, dan seterusnya) meski secara jasmani dilakukan para sufi demi kelangsungan hidup. Mengisi semua waktunya dengan zikir dan ibadah tanpa mengharap apapun kecuali rida-Nya. Mengenyamping kemalasan, syahwat dan semua sifat tercela dan menggantinya dengan sifat terpuji.<sup>26</sup> Jadi, *sulūk* adalah proses yang ditempuh seorang sufi, baik secara zahir atau batin.

Menurut Foucault, rangkaian struktur dan aturan-aturan yang membentuk diskursus dianggap lebih menarik dari ujaran dan teks. Diskursus diregulasi oleh serangkaian aturan-aturan yang menentukan distribusi dan sirkulasi bagi ujaran dan statemen tadi. Diskursus atau wacana bertahan karena serangkaian praktik yang kompleks yang mencoba untuk menjaganya tetap mengalir. Sementara praktik lainnya dipagari dan disingkirkan dari sirkulasi (aliran) itu.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Josephine Skatelon, *al-Tajalliyāt al-Ruḥīyah fī al-Islām*, terj. Aḥmad Ḥasan Anwār (Kairo: al-Hay’ah al-Miṣrīyah al-Āmmah li al-Kitāb, 2008), 325.

<sup>26</sup> Dīyā’ al-Dīn Aḥmad al-Kumasykhanāwī, *Jāmi’ al-Uṣūl fī al-Awliyā’* (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2010), 256.

<sup>27</sup> Mills, *Foucault*, 54.

Diskursus harus dipandang sebagai sebuah sistem yang strukturnya menjadi cara kita mempersepsikan realitas. Diskursus adalah hasil dari regulasi tidak terlihat yang muncul dalam realitas. Faktanya, menurut Foucault, diskursus harus dipandang sebagai sesuatu yang membentuk persepsi kita. Tidak ada yang bertahan sebagai sebuah realitas kemudian dianggap sebagai non-diskursif. Dia tak bermaksud bahwa yang ada di sana hanya diskursus. Yang dia maksud adalah bahwa kita hanya bisa berpikir tentang sesuatu, dan tentang objek-objek materi dari pengalaman serta dunia seluruhnya dalam sebuah diskursus beserta struktur-strukturnya; di mana ia mengendap dalam pikiran kita.<sup>28</sup> *Sulūk* sufi sebagai perilaku layak dikategorikan diskursus seperti ujaran dan tulisan. Diskursus inilah yang membentuk persepsi kita tentang Kholil.

### **Urgensi *Murshid* dalam *Sulūk* Sufi Muhammad Kholil**

Tantangan *sulūk* sufi dalam menaiki tangga *maqāmāt* sangat kompleks dan beragam. Para sufi hampir sepakat bahwa untuk meniti *sulūk* diperlukan seorang *murshid*/shaykh atau guru spiritual yang memiliki pengalaman dan mendapat legitimasi dari otoritas kaum sufi sebelumnya. Biasanya, shaykh telah meniti karir panjang dalam dunia ini, sehingga dia telah memiliki karakter yang matang. Shaykh berfungsi sebagai penuntun jalan kesufian *sālik*. Shaykh juga dipahami sebagai bapak spritual resmi yang kelak akan memberi ijazah pada seorang *sālik* yang dianggap pantas menggantikannya menjadi khalifah (penerus). Tanpa adanya petunjuk shaykh, seorang *sālik* akan dianggap ‘anak zina’ karena dilahirkan dari institusi tidak resmi. Sebagaimana kelahiran anak jasmani perlu legalitas, demikian pula kelahiran anak rohani.<sup>29</sup> Abū ‘Alī al-Daqqāq berkata “pohon yang tumbuh sendiri tak akan berbuah. Kalaupun berbuah maka ia tidak enak rasanya”. Abū Ḥāmid al-Ghazālī menegaskan bahwa guru adalah *fātiḥ* (pembuka) dan yang membuat lebih mudah. Namun demikian, anugerah Allah sangat luas. Dalam *Risālat al-Makkeyyah* disebutkan “Siapa yang tak memiliki

<sup>28</sup> Ibid., 55.

<sup>29</sup> Adanya shaykh dalam doktrin sufi Sunnī juga menjadi pembeda yang sangat mencolok antara tasawuf dan *‘irfān* kaum Shī‘ah. Dalam doktrin *‘irfānī* kaum Shī‘ah tak ada syarat yang mengharuskan seorang yang meniti jalan *‘irfān* untuk menginisiasi diri di hadapan *murshid* secara ketat. Pengetahuan *‘irfānī* bisa direngkuh dengan kontemplasi panjang, yang kelak akan sampai pada *maqām mushābahah*.

shaykh, maka shaykhnya adalah setan”.<sup>30</sup> Guru sufi, aturan-aturan, dan kitab-kitab sufi menjadi produser bagi diskursus sufistik dalam pandangan Foucault. Dari mengetahui akar geneologis keilmuan Kholil, pembaca bisa menangkap perilaku apa yang sedang dipraktikkannya. Tasawuf mewakili institusi yang membentuk wacana untuk mempengaruhi pola pikir komunitasnya.

Dalam setiap masyarakat, produksi diskursus/wacana pertama harus dikontrol, dipilah-pilih, diorganisir, dan didistribusikan kembali melalui sejumlah produser tertentu yang berpengaruh. Diskursus diproduksi oleh faktor-faktor eksternal: *pertama*, karena dianggap tabu seperti ‘kewarasan’ dan ‘kegilaan’, ‘benar’ dan ‘salah’. Sesuatu dianggap tabu karena bentuknya terlarang untuk dibicarakan sebab menyinggung subjek-subjek tertentu semisal seksualitas, dan kematian. *Kedua*, perbedaan “pola bicara” mengenai ‘waras’ dan ‘gila’ sebagaimana Foucault menuliskannya dalam *Madness and Civilization* (1967). *Ketiga*, faktor eksternal berupa praktik yang dideskripsikan sebagai posisi tertentu bagi sebuah otoritas tertentu yang dianggap sebagai “ahli” terkait klaim kebenaran. Rangkaian statemen kita akan dihukumi sebagai ‘benar’ jika setuju dan sesuai dengan mereka (para ahli). Ada juga faktor pembentuk internal diskursus, semisal komentar atas wacana tertentu, penulis/pengucap, aturan-aturan, dan faksi tertentu yang boleh berbicara mengenai subjek tertentu.<sup>31</sup>

Aturan-aturan ini berfungsi sebagai pembatas bagi diskursus, karena aturan tersebut menentukan apa saja yang memungkinkan untuk dihitung sebagai pengetahuan dalam area subjek partikular. Hal ini juga disebabkan oleh sudah adanya metodologi yang ketat dan korpus proposisi yang dipertimbangkan sebagai sesuatu yang faktual.<sup>32</sup> Singkatnya, diskursus harus dilihat di antara istilah-istilah secara keseluruhan dengan merujuk pada semua statemen, aturan-aturan di mana statemen itu terbentuk, berproses, dan mengalir hingga mengeluarkan selain yang tidak dianggap diskursif. Terkadang diskursus disamakan dengan epistemologi: serangkaian relasi kompleks antara pengetahuan yang diproduksi dalam priode tertentu dan aturan-aturan yang dihasilkan oleh pengetahuan baru.<sup>33</sup>

---

<sup>30</sup> ‘Abd al-Ghanī al-Nablusī, *Miftāḥ al-Ma’ṣyah fī Dustūr al-Ṭariqah al-Naqshabandīyah* (Kairo: al-Dār al-Jūdīyah, 2008), 38-42.

<sup>31</sup> Mills, *Michel*, 57-58.

<sup>32</sup> *Ibid.*, 60.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 62.

Dari *sulūk* Kholil ini, cukup bisa ditangkap gagasan dan ide sufistiknya. Gagasan ini sebenarnya adalah korpus proposisi yang mengalir di tengah komunitas sufi yang membentuk wacana yang telah mapan. Ini bisa dibuktikan dengan melakukan *intertextuality* pada karya-karya sufistik yang menyimpan banyak sekali *sulūk* serupa dengan *sulūk* Kholil. Keserupaan ini tentu tidak berangkat dari ruang kosong (apriori) sekaligus tak bisa dianggap sebagai momen yang kebetulan. Semua ini berangkat dari satu diskursus dan keyakinan yang diamini oleh semua komunitas sufi, termasuk Shaykhunā Muhammad Kholil.

### **Konsep Tawakal dalam *Sulūk* Muhammad Kholil**

Tawakal dalam pemahaman *sulūk* Kholil tidak dipandang “menyerah” pada keadaan. Semenjak *nyantri* di Jawa, Kholil tak pernah membebani orang tua atau pengasuhnya, *Nyai* Maryam. Di Pasuruan, tatkala *nyantri* di Cangaan, Kebon Candi dan Sidogiri, Kholil bekerja sambil dengan menjadi buruh tani. Di Banyuwangi pun Kholil memanjat pohon kelapa milik Kiainya demi upah. Hingga di Mekah, Kholil memilih untuk menjadi penyalin naskah kitab *Alfiyah*, yang memang menjadi materi favoritnya, untuk kemudian dijual. Naskah-naskah itu masih ada di museum kota Bangkalan dan yang lain ada pada murid-muridnya.<sup>34</sup> Sepulangnya ke Madura, Kholil tidak serta merta menjadi kiai terkenal. Ia menyadari proses dalam kehidupan dunia. Dia tetap meluangkan waktu untuk berusaha mengais rejeki dengan menjadi penjaga malam di pendopo kadipaten. Di sela jaga malam, Kholil selalu menyempatkan membaca kitab-kitab dan mengulangi ilmu yang telah didalaminya belasan tahun. Hingga kemudian ada seorang keluarga bangsawan, Ludra Patih, yang tertarik menjadikannya manantu. Setelah gencar berdakwah Kholil berhasil membangun beberapa masjid dan pesantren yang kelak diwariskan pada anak-cucunya, namun ada satu pesan simbolik penuh makna: yaitu Kholil juga sempat membuat sebuah perahu yang diberi nama *Sarimuna* yang hingga kini masih terjaga sebagai monumen di samping masjid yang dibangunnya di kawasan Sepulu-Bangkalan.

---

<sup>34</sup> Di antaranya tersimpan di KH. Abdul Wahid Dlembek Degeh, Tanah Merah-Bangkalan. Ia mewarisi naskah tersebut dari kakeknya yang tercatat sebagai santri Kholil. Amin, *Syaikhona Khalil*, 37.

Perahu ini menjadi pesan simbolik bahwa dakwah harus berjalan beriring dengan ekonomi yang stabil.<sup>35</sup>

Kholil seakan sedang mempraktikkan doktrin salah satu gurunya, Ahmad Zaini Dahlan dalam kitabnya *Taqrib al-Uṣūl li Tashīl Wuṣūl*, bahwa di masa kini seorang guru (kiai) semestinya memiliki kerja dan penghasilan (*kasb*) sendiri: tidak mempraktikkan *maqām tajrid*.<sup>36</sup> Karena para dermawan masa sekarang, memberi dan menyantuni cendekiawan dan ilmuwan dengan dua alasan: karena malu atau memberi dengan maksud melecehkan dan meremehkan. Sangat sulit menemukan dermawan yang menyantuni ilmuwan dengan maksud menghormati ilmunya.<sup>37</sup> Seorang guru Kholil lainnya, Shaykh Nawawi Banten, malah menegaskan bahwa bekerja dan mencari *kasb* tak menghalangi sama sekali dari sifat tawakal. Hanya saja ulama sufi berbeda pendapat tentang mana yang lebih utama antara berikhtiar mencari rejeki atau tawakal, pasrah dan menerima semua pembagian Allah. Bagi yang sekiranya tak akan merasa kesal dengan takdir Allah tatkala mengalami kesulitan rejeki maka tawakal lebih afdal, dengan catatan tak mengharap santunan manusia, karena situasi itu melatih dirinya bersabar dan mengendalikan nafsunya. Sebaliknya, bagi yang tidak mampu bersabar dan hanya akan membuatnya marah-marah dan mengharap pemberian orang lain, maka sebaiknya mencari *kasb*.<sup>38</sup>

### Tarekat dalam *Sulūk* Muhammad Kholil

Dari satu epistemologi ke epistemologi lainnya, kata Foucault, terkadang menimbulkan *break* (keterputusan episteme) dan diskontinuitas.<sup>39</sup> Ini barangkali yang kelak bisa dijadikan titik pembeda antara Kholil dengan para sufi lainnya. Semisal pandangan banyak kalangan yang memperselisihkan apakah Kholil pernah berbaiat atau

---

<sup>35</sup> Ibid., 59.

<sup>36</sup> *Maqām tajrid* adalah kondisi yang dijalani seorang *ṣālik* dengan tanpa melakukan usaha sama sekali. Dia melatih dirinya hanya menggantungkan dirinya pada Allah. Untuk menjalani *tajrid* ada syarat dan ketentuan yang harus dijalani seseorang. Di antaranya dia tidak boleh mengeluh bila rejeki yang ditunggunya lambat; saat menerima pemberian seseorang, dia harus menyadari sepenuh hati bahwa semua itu dari Allah. Ibn Aḡibah al-Ḥasanī, *Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam* (Singapore: al-Haramain, t.th.), 19.

<sup>37</sup> Ahmad Zaini Dahlan, *Taqrib al-Uṣūl li Tashīl Wuṣūl* (Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1349 H), 27.

<sup>38</sup> Nawawi Banten, *Salālim al-Fudhalā': Sharḥ Hidāyat al-Aẓkiyā'* (Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2013), 265.

<sup>39</sup> Mills, *Michel*, 63.

menganut tarekat sufi tertentu. Kholil memandang *murshid* tarekat sebagai suatu kemestian. Karena dipandang sebagai legalitas meniti *sulūk* sufi. Terbukti dengan transmisi sanad keilmuan Kholil yang tidak perlu diperdebatkan otoritasnya, karena dia mengambil ilmu dari sumber-sumber terpercaya. Padahal Kholil merupakan seorang sufi yang *murād* (dikehendaki menjadi *sālik* oleh Allah) dan bukan *murīd* karena ia mendapat *kashf* semenjak muda: semestinya dia tak perlu melanglang buana di tanah Jawa dan Mekah untuk menimba ilmu. Baginya, mudah saja ia mendapat curahan ilmu laduni. Namun Kholil menyadari sepenuh hati bahwa semua itu tidak cukup. Seorang *sālik* harus menemukan pertautan rohani dengan seorang shaykh tertentu supaya tidak dianggap ‘anak zina’. Pertautan rohani, dalam pengertian *Sulūk* Kholil, tidak mesti berbaiat pada tarekat tertentu. Karena faktanya, Kholil berinteraksi dan berguru dengan Bujuk Agung (seorang *murshid* tarekat Naqshabandiyah Madura) dan dengan Shaykh Ahmad Khatib Sambas (pendiri Tarekat Qādiriyah-Naqshabandiyah) di Mekkah. *Sulūk* dipandang suatu kemestian tapi mengasosiasikan diri—hingga taraf fanatis—pada tarekat tertentu bukan suatu keharusan. Apalagi mempertimbangkan masyarakat Madura yang dianggap lebih membutuhkan pengetahuan shari‘ah-zahir dari anasir sufistik sebagai lanjutan. Realitas masyarakat Madura yang seperti itu, memanggil hati Kholil untuk menulis dua karya fiqh: *Matn al-Sharīf* dan *al-Ṣilāh fī Bayān al-Nikāh*.<sup>40</sup>

*Murshid* dalam doktrin sufi adalah seorang insan kāmīl (sempurna) yang telah mencapai kematangan spritual dan mendapat mandat membimbing penerusnya. Seorang *sālik* yang menaiki tangga *maqāmāt*: dari mulai *maqām* tobat hingga *maḥabbah* dan rida, tidak bisa berjalan sendiri. *Aḥwāl* (ekstase pada satu tangga *maqāmāt*) bisa jadi akan membingungkan *sālik*, maka *murshid* lah yang kemudian bisa menafsirkan mimpi dan pengalaman mistiknya. Seorang *sālik* butuh pembimbing yang mengerti dengan semua tantangan yang akan dihadapi muridnya. *Murshid* juga serupa dengan dokter yang paham seluk beluk penyakit. *Murshid* dalam hal ini adalah dokter penyakit hati, yang cakup mendeteksi penyakit sekaligus pengobatannya.<sup>41</sup>

Beberapa pengamat dan penulis masa kini, seperti ‘Umar al-Jilānī, menyangsikan apakah masih ada shaykh dengan kapasitas insan kamil.

<sup>40</sup> Amin, *Syaikhona Khalil*, 83.

<sup>41</sup> Annamerie Schimmel, *Mistical Dimensions of Islam* (USA: The Univ of North Carolina Press, 1975), 100-105.

Namun anugerah Allah tak pernah terputus. Pembimbing semacam itu bisa jadi masih ada dan akan selalu ada. Hanya sulit untuk menemukannya. Sehingga beberapa ulama menyarankan: bila menemukan ciri-cirinya, meski tidak lengkap, agar segera merapat dan melaziminya. Namun, kesulitan menemukan pembimbing yang bisa menyampaikan pada Allah, disebabkan oleh sulitnya menemukan murid yang memiliki kemantapan hati menggunung (*sālik ṣādiq*). Karena ketersediaan insan kamil sejatinya adalah perbuatan Allah yang tidak terputus. Saat seorang *sālik* memiliki keyakinan dan kemantapan hati yang menjulang maka pasti dipertemukan dengan *murshid*-nya. Semua bergantung pada kesiapan hati.<sup>43</sup>

Kaum sufi tak hanya membatasi pembimbing spritual pada manusia paripurna (*al-insān al-kāmil*). Bisa juga seorang *sālik* mendapat bimbingan melalui ruh-ruh suci: malaikat, nabi, atau wali Allah yang telah wafat. Bagi kaum sufi, kematian bukan “pemisah” tapi “perpindahan tempat” sehingga komunikasi antara mereka masih bisa terjalin meski kematian memisahkan mereka secara ragawi. Dalam doktrin Naqshabandīyah, biasanya, disebut dengan *tarbiyah Uwaysiyah* (bimbingan Uwais);<sup>44</sup> Uwais al-Qarnī (w. 657 M) adalah seorang Tābi‘īn yang sebenarnya hidup di masa Nabi Muhammad namun karena bakti dan melayani ibunya yang sudah tua renta, ia terhalangi untuk menemui Nabi sehingga tidak bisa mendapat gelar “sahabat Nabi”. Namun secara rohani, Uwais mendapat bimbingan langsung dari Rasulullah, sehingga Tābi‘īn ini menjadi manusia istimewa. Hal demikian pernah dialami oleh Kholil tatkala ke Winongan-Pasuruan dengan maksud ingin mengaji *Alfīyah* pada pakarnya, Kiai Darrin. Sesampainya di sana, Kiai telah wafat. Maka Kholil bertawasul di samping kuburannya. Kiai Darrin menemuinya untuk mengajarnya *Alfīyah* melalui alam rohani, setelah 40 hari bertawasul dan membaca al-Qur’ān di samping *pesarean*-nya.<sup>45</sup>

---

<sup>43</sup> al-Nabluṣī, *Miftāḥ al-Ma‘īyyah*, 44.

<sup>44</sup> Dalam tarekat Tijānīyah disebut dengan *barẓakhīyah*; di mana Shaykh Ahmad al-Tijānī dibimbing langsung oleh Rasulullah secara rohani. *Barẓakh* sendiri adalah “alam antara”; antara dunia dan akhirat.

<sup>45</sup> Sebagaimana al-Khirqānī yang di-*tarbiyah* secara rohani oleh Abū Yazīd al-Biṣṭāmī, atau al-‘Aṭṭar yang diilhami oleh rohani al-Ḥallāj, atau Aḥmad al-Tijānī yang mengambil baiat langsung pada Rasulullah Saw. Namun biasanya, dalam doktrin tasawuf Sunnī, *ṣabbah* rohani semacam ini harus dibarengi dengan transmisi sanad *sulūk* secara zahir. Hal ini semata-mata untuk melestarikan tersambungannya sanad keilmuan tasawuf.

Shaykh Mutawallī al-Sha‘rāwī menyandarkan pendapat semacam ini pada kejadian Mikraj, di mana Rasulullah Saw. berkomunikasi dengan nabi Musa di langit kedua. Nabi Musa telah wafat dan Rasulullah masih hidup, tapi keduanya bisa berkomunikasi dengan ijin Allah, bahkan Musa memberi masukan dan saran terkait perintah salat hingga menjadi lima waktu.<sup>46</sup>

Foucault juga memakai kata “archive” untuk merujuk pada aturan-aturan tidak tertulis yang membawanya pada beragam tipe statemen dan ringkasan dari format diskursif itu mengalir dalam waktu tertentu. Sementara “discursive formation” dipakai untuk merujuk pada asosiasi reguler dan tipe-tipe statemen yang bersifat partikular. Rangkaian statemen itu kemudian seringkali diasosiasikan pada institusi tertentu, atau kuasa tertentu yang memiliki efek pada individu masyarakat dan pola pikir mereka. Diskursus atau formasi diskursif bisa dipahami dari kemiripan topik dan keserupaan efek dan fungsinya.<sup>47</sup>

Tak diragukan lagi *sulūk* Kholil yang menyebar melalui kisah-kisah tertulis maupun verbal memiliki kesamaan fungsi dengan kisah-kisah *sulūk* kaum sufi dan memberi efek pada level tertentu, yang menentukan pola pikir individu masyarakatnya. Ini menegaskan bahwa *sulūk* Kholil layak disebut diskursus sufistik yang tidak bisa diabaikan dalam kajian ilmiah.

Diskursus harus dipahami sebagai serangkaian statemen yang diasosiasikan pada institusi tertentu, memiliki otoritas tertentu, dan kesatuan fungsi pada level fundamennya. Statemen bisa dilihat sebagai otoritas proposisi atau perilaku yang timbul dari ujaran. Statemen tak sederhana dan mengerucut hanya pada ucapan. Karena map dan gambar pun bisa dijadikan statemen.<sup>48</sup> Menurut Guy Cooks, Teks dalam analisa wacana adalah semua bentuk bahasa bukan hanya yang tercetak di lembar kertas, tapi juga semua jenis ekspresi komunikasi, ucapan, musik, gambar, efek suara, citra, dan lain-lain.<sup>49</sup> Dari sini tak ada yang bisa mempertanyakan lagi tentang keabsahan *sulūk* Kholil sebagai wacana diskursif. Bahkan ia terbilang lebih menarik dan menantang dari teks dan ucapan, menurut Foucault.

<sup>46</sup> Sa‘īd Abū al-‘Aynayn, *al-Sha‘rāwī Yabūh bi Asrārīh* (t.t.: t.p., t.th.), 67-68.

<sup>47</sup> Mills, *Foucault*, 64.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 65.

<sup>49</sup> Eriyanto, *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Wacana Teks* (Yogyakarta: LKiS, 2001), 9.

## Konsep Ikhlas dan Niat dalam *Sulūk* Muhammad Kholil

Sebagai pembimbing spiritual yang telah menyempurnakan diri dengan tahapan-tahapan (*maqāmat*) sufistik, Kholil bisa dibidang telah sampai pada makrifat intuitif (*wāṣīl*) sekaligus bisa mengantarkan murid/salik menuju makrifat (*mūṣīl*). Setiap perilaku dan suluk murid-muridnya, baik lahir-batin, ada dalam pengawasannya. Sepertinya Kholil telah memenuhi syarat *murshid* yang identik dengan dokter hati: di mana *murshid* bisa mendeteksi, mengklasifikasi, dan mengobati jenis penyakit hati yang diderita muridnya. Hal ini bisa tertangkap jelas dari semua orang yang pernah *nyantri* pada Kholil dan menjadi tokoh-tokoh di medan masing-masing. Manusia semacam ini dalam dunia tasawuf sangat sulit ditemukan. Tapi bukan berarti tidak ada, karena anugerah Allah tidak pernah terputus.

Alkisah ada sepasang suami-istri bahagia yang sangat ingin *sowan* menemui Kholil, namun apa daya mereka tak memiliki apa-apa untuk dibawa sebagai oleh-oleh selain bentol. Ia adalah sejenis talas yang tergolong ubi-ubian dan banyak tumbuh di kawasan Madura. Akhirnya keduanya sepakat berangkat. Sesampainya di *ndalem*, Kholil menyambut keduanya dengan hangat. Mereka kemudian menghaturkan bawanya, dan Kholil menerima dengan wajah berseri-seri “wah, kebetulan saya sangat ingin makan bentol”. Lantas Kholil meminta pembantu memasaknya; ia kemudian memakan dengan lahap di hadapan suami-istri yang belum diizinkan pulang. Keduanya girang bukan main melihat Kholil menikmati oleh-oleh sederhana yang dibawanya.<sup>50</sup>

Setelah kejadian itu, sepasang suami-istri tersebut berniat kembali lagi dengan membawa bentol lebih banyak lagi. Tapi anehnya, sesampai di *ndalem*, Kholil tidak seperti sebelumnya. Bahkan oleh-oleh bentol yang dibawanya ditolak dan disuruh bawa pulang kembali. Dalam perjalanan pulang, keduanya terus berpikir keras tentang kejadian tersebut.<sup>51</sup>

Dalam kisah ini, Kholil menyadari bahwa sepasang suami-istri tatkala datang pertama kali dengan niat ikhlas; ingin memulyakan ilmu dan ulama disertai dengan *tawadhu'* (rasa rendah diri) dan malu karena merasa tidak pantas. Sementara dalam kunjungan kedua, semata ingin memuaskan Syaikhana dan ingin mendapat perhatian dan pujian (riya)

---

<sup>50</sup> Amin, *Syaikebna Khalil*, 112.

<sup>51</sup> Ibid.

dari seorang ulama; jadi semacam ada maksud terpendam untuk kepentingan diri sendiri dan hawa nafsunya.

Kemampuan membaca *khawāṭir* (bisikan hati) orang lain tidak asing di kalangan kaum sufi. Bahā' al-Dīn al-Naqshabandī pernah ditanya “dengan apa *abl Allah* (kekasih Allah) bisa megetahui bisikan hati, amal perbuatan yang tersembunyi dan *ahwāl*?” Al-Naqshabandī menjawab “dengan cahaya firasat<sup>52</sup> yang dianugerahkan Allah padanya. Nabi bersabda ‘hati-hati dengan firasat seorang mukmin, sebab dia melihat dengan cahaya Allah’.”<sup>53</sup> Alam semesta sudah terdokumentasi dengan *lawḥ* (arktip permanen); saat seorang wali dibuka hijab oleh Allah, maka tak ada yang tersembunyi baginya, termasuk bisikan hati orang lain. Seorang *mursbid* hakiki harus sudah sampai maqam semacam ini sehingga bisa mengobati penyakit hati salik yang sedang dibimbingnya.

Ikhlas adalah *ruh al-amal* (spirit amal perbuatan). Tanpa keikhlasan maka perbuatan hanya serupa gerakan tubuh tanpa penghayatan. Ikhlas menempati posisi terpenting dalam ajaran tasawuf. Pintu ikhlas terletak pada “niat”, yang sebenarnya bersifat rahasia karena ada dalam hati manusia. Tetapi bagi seorang *murabbi* (pendidik) rohani sekelas Syaikhana semuanya tersingkap jelas.<sup>54</sup> Hal ini semata adalah

---

<sup>52</sup> Ada yang membedakan antara firasat dan ilham. Firasat adalah kemampuan memprediksi sesuatu melalui tanda-tanda; kemampuan ini hadir karena kuatnya perasaan seseorang, kejeniusan, dan ketajaman mata hati terhadap mimik muka, gestur tubuh, dan pengalaman empiris lainnya. Sementara ilham tanpa didahului adanya tanda-tanda. Ilham lebih dekat pada pengetahuan yang tiba-tiba menghunjam begitu saja. Imam Mālik b. Anas termasuk orang yang tajam firasatnya. Hal ini dibuktikan dengan cerita perjumpaan pertama imam Shāfi'ī yang ingin berguru pada Mālik. Mālik bertanya “siapa namamu?”, “Muḥammad b. Idrīs al-Shāfi'ī” Jawab al-Shāfi'ī. “wahai Muhammad, bertakwalah pada Allah! Jauhi maksiat! Maka kamu akan menjadi orang [besar] di masa depan” lanjut Mālik. Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Madhbāhib al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 2009), 406.

<sup>53</sup> al-Kurdī, *Tabdhib*, 78.

<sup>54</sup> Namun bagi seorang salik tidak dibenarkan menghadap pembimbing (*mursbid*) dengan tujuan agar disingkap isi hati dan bisikan-bisikannya. Karena hakikatnya, Allah hanya menyingkap baginya ‘sebagian’ rahasia saja. Terkadang meski tersingkap ‘seluruh’-nya, *mursbid* tidak memberitahu salik dengan alasan menjaga rahasia dan menutupi aibnya. *Mursbid* sejati adalah mereka yang tidak suka karamah dan keistimewaannya tercium orang lain, bahkan cenderung menutupi karamahnya. Sehingga tatkala tampak di hadapan orang lain, maka dia berwasiat agar tidak membukanya sampai dia mati. ‘Abd Allah b. ‘Alwī al-Ḥaddād, *Adab Sulūk al-Murid* (Yaman: Dar al-Hāwī, 1994), 53.

anugerah Allah. Memang masih ada sekelompok aliran Islam tekstualis, yang meragukan kemampuan semacam ini.

Maka niat sebagai pintu masuk konsep ikhlas mendapat perhatian lebih. Sampai-sampai al-Ghazālī mengatakan dalam *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, “Sufyān al-Thawrī berkata: ‘mereka [kaum sufi] belajar tentang niat sebagaimana kalian belajar tentang amal [baik]”.<sup>55</sup> Kaum sufi Hadramaut Yaman, seperti diilustrasikan oleh Habib Ahmad b. Hasan al-Aṭṭās (salah seorang guru Hadratus Kiai Hasyim Asy’ari), mengajari anak-anaknya tata cara niat sebagaimana mereka diajari menghafal surat al-Fātiḥah.<sup>56</sup> Rasulullah sendiri dengan tegas bersabda “sesungguhnya semua amal perbuatan bergantung pada niat-niatnya”. Logikanya, sebuah amal perbuatan bisa terwujud jika sebelumnya telah melalui tiga proses: *pertama*, mempunyai ilmu pengetahuan terkait amal perbuatan yang dimaksud. Misalnya, mengetahui manfaat sebuah makanan bagi tubuh. *Kedua*, mengetahui saja tidak cukup tanpa *irādah* (keinginan) memakannya. Ini yang disebut niat. *Ketiga*, adalah *qudrah* (kemampuan) mewujudkan keinginannya, semisal mampu membeli makanan yang dimaksud.<sup>57</sup>

Keistimewaan “niat” adalah meski belum sampai proses *qudrah*, tetapi jika amal perbuatan yang dimaksud berupa kebaikan akan tetap ditulis pahala. Sehingga seseorang yang berniat berbuat baik sudah ditulis pahala baginya, bila direalisasikan akan tertulis baginya pahala yang lain lagi.<sup>58</sup> Kelak di akhirat kita akan menyaksikan seorang mukmin yang tidak pernah *qudrah* melakukan jihad, bersedekah, berpuasa sunah, melaksanakan haji, dan seterusnya. Saat menerima catatan amalnya dia kaget karena semua perbuatan baik tadi tertulis di sana. Dia kemudian bertanya pada Allah “saya tidak pernah melakukan amal-amal baik ini, wahai Tuhanku?” Allah menjawab “tapi kamu telah meniatkannya”. Namun niat yang dimaksud di sini adalah niat yang disertai dengan kemantapan hati dan benar-benar ingin

---

<sup>55</sup> Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Vol. 4 (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 309.

<sup>56</sup> Penulis menduga Habib Ahmad bin Hasan adalah kawan seperguruan Syaikhana Khalil karena sama-sama *nyantri* pada Ahmad Zaini Dahlan. Bahkan dia sempat menggambarkan gairah ilmiah dan diskusi keilmuan di kota Mekah saat itu sangat dinamis. Namun Habib Ahmad memiliki kesamaan dengan Kholil yang sama-sama tidak menyukai perdebatan ilmiah. Mereka lebih menyukai ilmu yang bersifat ‘amalī, bukan teoretis murni. Ahmad b. Hasan al-‘Aṭṭās, *Tadhkir al-Nās* (Yaman: Maktabah Hurayḍah dan al-Ma‘rūf, t.th.), 35.

<sup>57</sup> al-Ghazālī, *Ihyā'*, 310.

<sup>58</sup> Sebagaimana dalam ḥadīth *al-Arba‘in al-Nawawīyah* (HR. Bukhārī-Muslim).

merealisasikannya, bukan sekadar terlintas dalam hati kemudian menghilang.

Sementara proses *irādah* (keinginan) bisa muncul dari satu atau banyak motifasi. Di sinilah konsep “ikhlas” hadir. Semua niat bergantung pada motif di baliknya. Al-Ghazālī menggambarkan ikhlas seperti orang yang melihat hewan buas akan menerkam. Yang ada dalam hatinya hanya keinginan (*irādah*) untuk lari menyelamatkan diri. Tapi ikhlas juga bisa muncul didasari banyak motif, semisal orang yang ingin pergi ke mesjid dengan niat: berkunjung ke Baitullah karena mesjid adalah rumah Allah, menunggu pelaksanaan salat karena menunggu salat bernilai ibadah salat, beriktikaf karena iktikaf efektif untuk melindungi anggota tubuh dari perbuatan maksiat, melatih fokus hanya pada Allah dan berpikir tentang eskatologi, menyepi untuk zikir pada Allah, *amar ma'ruf naby munkar* karena bisa saja dia menemukan orang yang salah mempraktikkan salat, mencari teman *fi Allah* di mesjid, menjauhi dosa karena malu pada Allah, dan seterusnya.<sup>59</sup>

Setiap maksud duniawi yang melenakan hawa nafsu—sedikit atau banyak—bisa memperkeruh keikhlasan seseorang. Betapa banyak amal ukhrawi malah bernilai duniawi karena niat yang pamrih (tidak ikhlas). Begitu juga sebaliknya, betapa banyak amal duniawi tapi bernilai ukhrawi karena niat yang baik. Bahkan sebagian kaum sufi mengecam amal ibadah yang didasari motif ingin mendapat pahala surga atau dijauhkan dari siksa, sebab mirip dengan pekerja/buruh yang bekerja karena mengharap upah; bila tidak diupah maka tidak kerja. Atau tidak mau melanggar perintah majikannya karena kuatir dipecat.

Namun seperti ditegaskan ‘Abd Allah b. Alwī al-Haddād bahwa beribadah dengan mengharap surga atau takut neraka tidak mengurangi nilai ibadah seseorang karena termasuk tradisi kaum saleh, meski memang di bawah derajat kaum sufi (*‘arifīn*, dalam bahasa al-Haddād) yang beribadah pada Allah semata karena mengagungkan-Nya atau menampakkan kehinaan diri di hadapan-Nya dan mengharap *taqarrub* di sisi-Nya. Tapi meremehkan tradisi kaum shaleh sama sekali tidak dibenarkan karena tabiat dan kesiapan seseorang tidak sama: ada yang memang mendapat gairah ibadah dengan iming-iming surga. Jadi tradisi kaum sufi, jangan sampai menjerumuskan seseorang hingga tak mau beramal sama sekali karena belum bisa

---

<sup>59</sup> Ibid., 315.

meniru kaum *'ārifin*. Konsep hierarki ibadah semacam itu, kata al-Haddād, muncul dalam kondisi *shatah* (ekstase) hingga tak bisa dijadikan pijakan.<sup>60</sup> Beramal dengan motif kaum saleh juga layak dan terpuji.

## Penutup

Tasawuf mengalir dalam diri Kholil seperti aliran darah dalam tubuh. Kesadaran dan penghayatan sufistiknya sudah tertancap kuat semenjak kecil. Ia bukan suatu kesadaran yang baru menghunjam akibat sebuah tragedi, atau bisikan langit, sehingga pantas jika kisah perjalanan sufistik Kholil kurang “eksotis” bagi pembacanya karena terlalu ‘biasa’. Kesadaran sufistiknya tak sedramatis Ibrāhīm b. Adham yang berasal dari keluarga bangsawan untuk kemudian mendapat *hātif* (bisikan suara) agar meninggalkan kehidupan hedonisnya.

Sementara *sulūk* sufistik yang memuat konsep, doktrin, dan nilai-nilai etis yang diwariskannya tersandera oleh kisah-kisah karamah yang melegenda. Antara Kholil dan ‘Abd al-Qādir al-Jilānī terdapat banyak kemiripan. Keduanya sama-sama *kehumūl*; kehidupan dan *sulūk* semasa mudanya sama-sama eksklusif dan tidak mudah dikenali.<sup>61</sup> Tak ada yang mengetahui kehidupan Kholil selain sedikit kisah yang diceritakannya sendiri tentang proses khidmahnya pada Shaykh ‘Alī Rahbinī.

Sufisme Kholil masuk dalam kategori sufi *faṣīh al-ḥāl* (mahir bersikap sesuai ajaran dan prinsip tasawuf), tapi tidak *faṣīh al-lisān wa al-qalam* (mahir memberi ceramah dan menulis terkait tema tasawuf). Baginya, menciptakan murid-murid sufi yang mumpuni jauh lebih diprioritaskan daripada menulis atau memberi ceramah. Ajaran tasawuf cukup diajarkan secara *'amali* dan perilaku saja mengingat masyarakatnya yang belum siap. Fakta ini bisa dibaca sebagai “kelemahan” bagi sebagian pengkaji. Namun bagi praktisi tasawuf yang menyelami struktur hati dan jiwa manusia, mendidik salik jauh lebih sulit dan menantang dari sekadar berceramah atau menulis.

## Daftar Rujukan

Amin, Fuad. *Syaikhona Khalil Bangkalan Penentu Berdirinya NU*. Surabaya: Khalista, 2012.

---

<sup>60</sup> ‘Abd Allah b. ‘Alwī al-Haddād, *al-Nafāis al-Uḥwiyah fī al-Masā’il al-Ṣūfiyyah* (Yaman: Dār al-Ḥāwī, 2008), 51-52.

<sup>61</sup> Abdul Kadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf* (Bandung: Mizan, 2016), 171.

- ‘Aṭṭās (al), Aḥmad b. Ḥasan. *Tadhkīr al-Nās*. Yaman: Maktabah Huraydah dan al-Ma‘rūf, t.th.
- ‘Aynayn (al), Sa‘īd Abū. *al-Sha‘rāwī Yabūh bi Asrārīb*. t.t.: t.p., t.th.
- Banten, Nawawi. *Salālim al-Fudhalā’: Sharḥ Hidāyat al-Aẓkīyā’*. Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2013.
- Bruinessen, Martin van. “Tarekat and Tarekat Teachers in Madurese Society”, Kees Van Dijk, Huub De Jonge, Elly Touwen-Bouwsma (eds.), *Across Madura Strait: The Dynamic of an Insular Society*. Leiden: KITLV Press, 1995.
- Dahlan, Ahmad Zaini. *Taqrib al-Uṣūl li Tasbīl Wuṣūl*. Kairo: Muṣṭafā al-Bāb al-Ḥalabī, 1349 H.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai*. Jakarta: LP3ES, 1990.
- Eriyanto. *Analisis Wacana: Pengantar Analisis Wacana Teks*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Gee, Paul. *An Introduction to Discourse Analysis Theory and Methode*. London dan New York: Routledge, 2005.
- Geertz, Clifford. *Religion as a Cultural System*. USA: Fontana Press: 1993.
- Ghazālī (al), Abū Ḥāmid. *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Vol. 4. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Ḥaddād (al), ‘Abd Allah b. ‘Alwī. *Adāb Sulūk al-Murīd*. Yaman: Dar al-Hāwī, 1994.
- Ḥaddād (al), ‘Abd Allah b. ‘Alwī. *al-Nafāis al-Ulwīyah fī al-Masā’il al-Ṣūfiyyah*. Yaman: Dār al-Hāwī, 2008.
- Ḥasanī (al), Ibn Ajībah. *Īqāẓ al-Himam fī Sharḥ al-Ḥikam*. Singapore: al-Haramain, t.th.
- Kumasykhanāwī (al), Dīyā’ al-Dīn Aḥmad. *Jāmi‘ al-Uṣūl fī al-Anlīyā’*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2010.
- Laffan, Michael. *Sejarah Islam di Nusantara*. Yogyakarta: Benteng Pustaka, 2015.
- Mills, Sara. *Michel Foucault*. London-New York: Routledge, 2005.
- Mulyati, Sri. “Sufism in Indonesia: An Analysis of Nawawi al-Bantenī’s Salalim al-Fudala’”. Tesis--McGill University Canada, 1992.
- Nablusī (al), ‘Abd al-Ghanī. *Miftāḥ al-Ma‘īyah fī Dustūr al-Ṭarīqah al-Naqshabandīyah*. Kairo: al-Dār al-Jūdīyah, 2008.
- Observasi di Bangkalan Madura, 21 Juni 2015.

- Rahman, Saifur. *Surat kepada Anjing Hitam: Biografi dan Karomah Kiai Kholil Bangkalan*. Jakarta: Pustaka Ciganjur, 1999.
- Riyadi, Abdul Kadir. *Arkeologi Tasawuf*. Bandung: Mizan, 2016.
- Schimmel, Annamerie. *Mistical Dimensions of Islam*. USA: The Univ of North Carolina Press, 1975.
- Skatelon, Josephine. *al-Tajalliyat al-Rūḥiyah fi al-Islām*, terj. Aḥmad Ḥasan Anwār. Kairo: al-Hay'ah al-Miṣrīyah al-Āmmah li al-Kitāb, 2008.
- Ṭūsī (al), Abū Naṣr. *al-Luma'*. Kairo: Maktabat al-Tawfiqīyah, 2009.
- Zahrah, Muḥammad Abū. *Tāriḫ al-Madhābib al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 2009.