



## **Mursyid Al-Kamil Tarekat Syattariyah Perspektif Kitab *Simṭ al-Majīd Fī Salāsīl Ahl Al-Tawḥīd* Karya Syaikh Aḥmad Al-Qusyāsyī: Analisis Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer**

**Muhammad Rasyid Ridlo<sup>1\*</sup>, Azhariansyah<sup>2</sup>**

<sup>1</sup>Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia.

<sup>2</sup>Madrasah Aliyah Nurul Ummah Yogyakarta, Indonesia.

### **Informasi Artikel:**

Dikirim : 4 Juni 2026  
Direvisi : 25 Juni 2026  
Diterima : 26 Juni 2026  
Diterbitkan : 27 Juni 2026

### **Kata kunci:**

Mursyid al-Kamil, al-Qusyasyi, Gadamer.

### **\*e-mail korespondensi:**

[adibrasyd@gmail.com](mailto:adibrasyd@gmail.com)

**Abstrak:** Dinamika mursyid tarekat dewasa ini memasuki babak baru. Di mana muncul klaim-klaim personal atas posisi kemursyidan dirinya. Dalam hal ini, tentu memunculkan pertanyaan fundamental, terkait fenomena tersebut, yakni bagaimana legitimasi seorang ketika menjadi mursyid atas klaim personal, baik yang bersandar pada karisma sosial, pengalaman spiritual subjektif maupun popularitas digital. Untuk menganalisis dan menjawab persoalan tersebut, penelitian ini merupakan *library research* dengan menggunakan kitab *Simṭ al-Majīd Fī Salāsīl Ahl Al-Tawḥīd* karya Syaikh Aḥmad Al-Qusyāsyī sebagai landasan untuk menjelaskan makna mursyid al-kamil. Penelitian ini menggunakan teori hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer dengan sumber data primer berupa kitab *Simṭ al-Majīd*, yang kemudian dianalisis melalui empat tahapan operasional: prapemahaman, rekonstruksi horizon sejarah Syaikh Aḥmad Al-Qusyāsyī pada abad ke-17 dan kitab *Simṭ al-Majīd*, peleburan horizon sejarah dan kekinian dan aplikasi makna ke dalam konteks kekinian. Dari penelitian ini, disimpulkan bahwa otoritas mursyid al-kamil dibangun melalui tiga tingkatan, yakni kesempurnaan menjalankan syariat, *wilayah khassah* dengan pemerolehan *tajallī*, dan *wilayah al-muṭlaqah* atau esensialisme dalam memandang realitas. Ketiga tingkatan tersebut bukan sekedar kriteria normatif, melainkan menjadi mekanisme epistemologis dan moral untuk menjaga validitas otoritas spiritual dengan tetap menjaga tradisi profetik berupa sanad, agar tidak terjebak pada klaim personal, simbol kesucian, maupun spiritualisme instan yang berkembang di era kontemporer.

**المخلص:** تشهد ديناميات منصب المرشد في الطرق الصوفية اليوم مرحلة جديدة، حيث برزت ادعاءات شخصية بتولي منصب الإرشاد. وفي هذا السياق، يطرح هذا المشهد تساؤلاً جوهرياً: ما مدى مشروعية المرشد الذي يستند في ادعائه الشخصي إلى الكاريزما الاجتماعية، أو التجارب الروحية الذاتية، أو الشهرة الرقمية؟ ولتحليل هذه الإشكالية والإجابة عنها، اعتمدت هذه الدراسة على منهج البحث المكتبي، متخذة من كتاب "سمط المجيد في سلاسل أهل التوحيد" للشيخ أحمد القشاشي مرجعية أساسية لبيان مفهوم "المرشد الكامل". وتستخدم هذه الدراسة نظرية الهرمينوطيقا الفلسفية لـ "هانز جورج غادامير"، حيث يشكل كتاب "سمط المجيد" المصدر الأولي للبيانات. وقد تم تحليل هذه البيانات عبر أربع مراحل إجرائية: الفهم المسبق، وإعادة بناء الأفق التاريخي للشيخ أحمد القشاشي في القرن السابع عشر وكتابه "سمط المجيد"، وانصهار الأفق بين الماضي والحاضر، ثم تطبيق المعنى في السياق المعاصر. وقد خلصت هذه الدراسة إلى أن سلطة "المرشد الكامل" تنبني على ثلاث مراتب: كمال الالتزام بالشرعية، والدائرة الخاصة مع حصول التجلي، والدائرة المطلقة أو الرؤية الجوهرانية (الماهوية) للواقع. ولا تُعد هذه المراتب الثلاث مجرد معايير معيارية فحسب، بل تشكل أليات إبستمولوجية وأخلاقية لحماية مشروعية المرجعية الروحية، مع الحفاظ على التقاليد النبوية المتمثلة في "السند"، وذلك تحصيئاً لها من الانزلاق وراء الادعاءات الشخصية، أو الرموز القدسية، أو الروحانية الفورية (الاستهلاكية) المتفشية في العصر الحديث.

## I. Pendahuluan

Dalam organisasi tarekat, keberadaan mursyid merupakan hal yang niscaya. Karena ia merupakan salah satu pilar utama (Islam, 2002), yang menopang struktur tarekat bersama unsur lain seperti, murid, baiat dan zikir (Ridlo, 2025). Tujuan utama dari tarekat yakni mencapai kepada Allah (*ma'rifat Allāh*) (Al-Sahli, 2005). Dalam konteks ini, mursyid dalam tarekat berfungsi sebagai penunjuk jalan kepada Allah, melalui penyucian jiwa dari *ghaflah* (kelalaian batin) (Al-Kurdi, 1991). Sehingga seorang murid dalam tarekat, yang sifat dan kehendaknya seperti mayat (Al-Ḥaddād, 1994), dapat sukses dalam perjalanan spiritual.

Namun, dewasa ini muncul dinamika yang berkaitan dengan mursyid. Laporan NU Online Jateng, (1 September 2025) menyoroti fenomena meningkatnya orang-orang yang mengaku sebagai mursyid, kendati ciri maupun pengetahuan yang dimilikinya tidak menunjukkan kapabilitas dari pengakuannya tersebut (Hidayat, 2025). Dinamika ini memunculkan problem besar dalam tradisi tarekat, yakni berkaitan dengan pandangan seorang mursyid sebagai pewaris atau pengganti Rasul Allah dalam pembimbingan spiritual kepada Allah (Al-Ghazālī, 2014). Fenomena ini semakin diperparah oleh transformasi digital yang telah menggeser struktur otoritas keagamaan dari hierarki tradisional menuju otoritas popularitas, dimana algoritma dan pengaruh social menggantikan kredibilitas keilmuan yang mapan (Rachman et al., 2025). Sehingga fenomena ini memunculkan ambiguitas antara otoritas spiritual yang sah dan klaim personal.

Untuk menjawab persoalan tersebut, Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī telah memformulasikan pada abad ke-17 dalam karyanya *Simṭ al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tawhīd* (Azra, 2013). Secara ringkas, Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī merumuskan kerangka ontologis kriteria mursyid yang sempurna. Formulasi ini tidak hanya menjelaskan dimensi spiritual seorang pembimbing tarekat, tetapi juga menegaskan dasar metafisis dan etis yang harus dimilikinya. Sehingga pemahaman ulang kriteria mursyid perlu dilakukan. Mengingat adanya jarak historis antara teks dan konteks saat ini, meskipun bukan hal yang negatif atau berdampak buruk. Bahkan dalam teori Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer, temporalitas waktu menjadi kondisi positif dan produktif (Stover, 1975), sehingga dapat memunculkan makna-makna baru yang relevan dengan konteks kekinian.

Adapun, tinjauan beberapa penelitian yang telah dilakukan sebelumnya tentang “*mursyid*”, muncul beberapa artikel diantaranya, *pertama*, (Akmansyah et al., 2025) dengan membahas konsepsi mursyid sebagai guru spiritual dan tinjauannya dengan *maqāṣid al-syarī’ah*. *Kedua*, (Smith et al., 2023) yang meninjau fenomena mursyidah atau pemimpin tarekat perempuan di Lombok. *Ketiga*, (Masyhar & Abdul Djamil, 2021) menguraikan tentang hirarki kepemimpinan pada TQN al-Usmaniyah Kedinding, Surabaya. *Keempat*, (Ahmadi & Hefni, 2019) yang melihat mursyid tidak hanya berpengaruh dalam organisasi tarekat, melainkan juga sosio-kultural jemaahnya. *Kelima*, (Kotoko, 2018) melihat konsepsi sufi Turki abad ke-17 Niyazi-I Misri tentang mursyid kamil yang didasarkan pada insan kamil. *Keenam*, (Mudin, 2015) menguraikan tentang hubungan mursyid dan murid dalam hubungan *suhbah*. Dari enam artikel tersebut, penulis melihat tidak ada satupun peneliti yang mencurahkan fokusnya pada problem otoritas mursyid di era modern dan meninjaunya dalam kerangka ontologis sebagaimana diformulasikan oleh al-Qusyāsyī.

Dengan demikian, penelitian ini secara tegas memiliki tujuan untuk menganalisis konsep dan kriteria mursyid al-kamil sebagaimana dirumuskan oleh Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī dalam *Simṭ al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tawḥīd*. Analisis tersebut selanjutnya dianalisis menggunakan teori hermeneutika filosofis H. G. gadamer, guna memproduksi makna *mursyid al-kamil* dalam kaitannya dengan problem otoritas spiritual masa kini. Dengan hal ini, penelitian dengan pendekatan yang relatif baru dan masih jarang digunakan dalam lingkup pesantren, diharapkan tidak hanya memperkaya pemahaman teoritis pada khazanah tasawuf (*contribution of knowledge sufism*), tetapi juga menawarkan dan mengenalkan paradigma baru dalam penelitian teks-teks klasik Islam (*spread of knowledge*).

## II. Metode

Penelitian ini berfokus pada salah satu dimensi Islam yang bersifat *esoteric*, dengan penekanan khusus pada persoalan mursyid atau guru spiritual bagi seorang murid. Dalam kajian ini, persoalan mursyid tidak dibaca secara normative-tekstual, melainkan melalui perspektif historis-hermeneutis untuk menyingkap makna-makna yang lebih dalam dari teks klasik. Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan sumber data primer berupa kitab

*Simṭ Al-Majīd Fī Salāsīl Ahl Al-Tawḥīd* Karya Syaikh Aḥmad Al-Qusyāsyī. Adapun untuk teknik pengumpulan data, menggunakan metode dokumentasi terkait teks maupun referensi terkait, yang kemudian dianalisis dengan menggunakan teori hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer dalam empat tahapan operasionalnya.

- 1) Mengidentifikasi prapemahaman peneliti terkait konsep mursyid al-kamil.
- 2) Merekonstruksi horizon sejarah teks *Simṭ al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tawḥīd*.
- 3) Mendialogkan horizon teks dengan horizon penafsir.
- 4) Mengaplikasikan makna tekstual ke dalam realitas saat ini.

### III. Kerangka Teori

Teori hermeneutika dalam penelitian ini berfungsi sebagai landasan teoritis untuk memahami relasi antara teks, konteks, dan pemahaman masa kini. Dengan demikian, teori ini berkedudukan sebagai pisau analisis sekaligus instrumen interpretatif dalam membaca teks klasik ke dalam horizon pemahaman modern. Secara penerapan, teori hermeneutika filosofis dibangun atas fondasi epistemologis pemikiran Hans-Georg Gadamer, terutama konsep *Wirkungsgeschichte* atau sejarah pengaruh (Hardiman, 2015). *Wirkungsgeschichte* menegaskan bahwa setiap pemahaman manusia selalu dipengaruhi oleh sejarah, budaya, dan bahasa. Dalam pemikiran Gadamer, kita tidak pernah dapat sepenuhnya melepaskan diri dari pengaruh historis tersebut karena seluruh pemahaman selalu dimediasi oleh “prasangka” (*Vorurteil*) (Gander, 2004).

Dengan kerangka itu, pembacaan terhadap karya Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī tidak dilakukan seperti para muridnya di abad ke-17, melainkan melalui kesadaran historis modern yang membawa prasangka-prasangka baru dalam memahami teks. *Simṭ al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tawḥīd* sendiri ditulis dalam horizon keilmuan abad ke-17, ketika Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī berupaya merekonstruksi hubungan antara tasawuf dan syariat dalam satu kesatuan yang harmonis (Ridlo, 2025). Namun, dalam horizon masa kini, konteks tersebut telah mengalami jarak historis dan epistemologis yang signifikan. Karena itu, tugas hermeneutika adalah mendialogkan kedua horizon tersebut—horison masa lalu dan masa kini—untuk menghasilkan peleburan dengan hasil pemahaman baru (*Horizontverschmelzung*) yang lebih relevan dengan konteks kekinian.

Secara operasional, Gadamer tidak menjelaskan secara eksplisit penggunaan teorinya tersebut. Hal ini berhubungan dengan usahanya untuk tidak terjebak

dalam gagasan universalisme metode hermeneutik yang telah digagas oleh Wilhelm Dilthey dalam rumpun pengetahuan ilmu sosial dan humaniora (Syamsuddin, 2017). Karena menurutnya, kebenaran teks tidak dapat dicapai dengan metode yang sering kali memanipulasi kandungan teks demi tujuan kepuasan teori atau subjek. Sebaliknya, kebenaran teks dapat digapai dengan proses dialektika (W.M, 2008). Meskipun demikian benang merah hermeneutik Gadamer tetap dapat dimuskan dengan melihat bagaimana proses dialektika tersebut dilakukan, sebagai berikut:

A. Prapemahaman (Pre-understanding/Vorverstandnis)

Dalam kerangka hermeneutik Gadamer, setiap pengetahuan yang akan didekati tidak pernah didasari atas “pikiran kosong”, melainkan sudah ada prasangka (prejudice) yang terbangun dalam diri (Weberman, 2000). Bagi Gadamer prasangka tersebut bukanlah hal yang negatif, seperti yang dinilai oleh Schleiermacher dan Dilthey.<sup>1</sup> Karena sebaliknya, menurut Gadamer proses memahami tidak bisa dilepaskan dari prasangka yang merupakan syarat dari pemahaman itu sendiri (Palmer, 1987). Namun sebagai syarat pemahaman, prasangka tetap perlu direhabilitasi supaya menghasilkan prasangka yang legitim (Mu’awwanah, 2018). Prasangka yang legitim/sah adalah prasangka yang produktif dan menghasilkan pengetahuan baru (Roy & Bayo, 2011).

Adapun prasangka tersebut dibagi menjadi tiga oleh Gadamer yakni, Vorhabe (apa yang kita miliki), Vorsicht (apa yang kita lihat), dan Vorgriff (apa yang kita peroleh) (W.M, 2008). Vorhabe bisa dimaknai sebagai prasangka yang kita miliki yang ada dalam pikiran dari lahir hingga saat ini, baik tradisi, latar belakang maupun pengetahuan. Sedangkan vorsicht ialah perspektif dari apa yang kita lihat/sudut pandang. Dan vorgriff merupakan tujuan atau keinginan yang akan kita peroleh diakhir (konsep awal).

Langkah pertama ini bertolak dari asumsi Gadamer bahwa tidak ada pemahaman yang lahir dari pikiran kosong. Peneliti terlebih dahulu mengidentifikasi dan merehabilitasi prasangka (Vorhabe, Vorsicht dan Vorgriff) yang dimiliki mengenai konsep mursyid al-Kamil. Prasangka ini mencakup latar belakang keilmuan, tradisi intelektual maupun asumsi awal

---

<sup>1</sup> Dalam pandangan Schleiermacher, hermeneutika dimaknai sebagai “seni menghindari kesalahpahaman”. Kesalahpahaman tersebut terjadi karena perubahan makna kata dan pandangan dunia secara alami. Sehingga bagi Schleiermacher, kesalahpahaman tersebut dapat diatasi dengan menyingkirkan prasangka pribadi (Hekman, 1983).

tentang otoritas mursyid masa kini. Tujuannya ialah bukan untuk menghilangkan prasangka, melainkan menjadikannya prasangka yang legitim dan produktif sebagai pijakan memahami teks.

B. Kesadaran Sejarah yang Efektif (Effective Historical Consciousness/ Wirkungsgeschihte Bewusstsein)

Wirkungsgeschihte Bewusstsein ialah kesadaran penafsir akan situasi hermeneutik dimana ia berada (Syamsuddin, 2017). Kesadaran ini berarti pengakuan bahwa penafsir tidak pernah berdiri diluar sejarah atau tradisi yang melingkupinya saat memahami teks (Roy & Bayo, 2011). Dalam teori Gadamer, sejarah berperan membentuk diri dan sudut pandang penafsir (Lebech, 2006). Sehingga “kesadaran sejarah yang efektif” menuntut penafsir untuk memahami cakrawala pandangannya sendiri atau dalam teori Gadamer disebut “Horison”.

Dalam teori Gadamer, horison dapat didefinisikan sebagai cakupan, jangkauan dan rentangan dari penafsir yang memandang segala sesuatu yang bisa dilihat dari sudut pandangnya atau titik tolak penafsir berpijak (Prasetyono, 2023). Sebagai titik tolak penafsir dalam memahami, setiap horizon penafsir (aku) akan selalu berdialektik dengan horizon lawan (engkau) (W.M, 2008).

Berangkat dari penegasan Gadamer bahwa penafsir tidak bisa memahami teks tanpa menyadari situasi hermeneutisnya yang membentuknya. Maka, pada langkah kedua ini, peneliti merekonstruksi horizon sejarah simth al majid. Rekonstruksi ini meliputi konteks intelektual Syaikh Ahmad alQusyasyi, jaringan tarekat yang melatar belakangi penulisan kitab, serta makna mursyid al-kamil sebagaimana dituliskan dipahami pada abad ke-17.

C. Penggabungan/Peleburan Horison (Fusi of Horizon/ Horizontverschmelzung)

Horizontverschmelzung merupakan puncak dari proses hermeneutic Gadamer, dimana horison penafsir dan horison teks bertemu, berdialektik, dan melebur menjadi pemahaman baru (Prasetyono, 2023). Kendati terjadi peleburan antar horizon penafsir dan teks, proses ini bukanlah subyektifisme semata atas kemauan penafsir. Sebab, horizon penafsir pada saat itu bukanlah subyektifisme dari kesadaran, melainkan subyektifisme atas situasi tradisi dimana pemahaman penafsir berada (Stover, 1975). Meskipun subyektivisme penafsir tetap dihargai, namun yang diutamakan ialah obyektifisme makna teks (Syamsuddin, 2017). Sehingga ketika penafsir memahami teks, bukan

sekedar membacanya berulang, melainkan proses dialektik-eksistensial dengan seluruh kekayaan horizon penafsir dengan horizon teks yang dalam perjumpannya itu memunculkan makna baru.

Dalam proses ini, horizon penafsir didialogkan dengan horizon teks simṭ al majid. Dialog ini bukan sebagai dominasi salah satu horizon, melainkan sebagai perjumpaan yang melahirkan makna baru akan mursyid al-kamil yang tidak hanya sekedar historis, tetapi hidup dalam tegangan dengan problematika kekinian.

#### D. Aplikasi/Penerapan (*Application/Awendung*)

Tahap akhir hermeneutika Gadamer terletak pada proses aplikasi (*awendung*) yang satu kesatuan dengan proses memahami atau interpretasi (Palmer, 1987). Penerapan yang diharapkan Gadamer bukanlah sekedar menerapkan teks secara buta terhadap kasus khusus (Lebech, 2006). Melainkan melibatkan penyesuaian makna dengan situasi konkrit penafsir kepada dirinya sendiri (Weberman, 2000). Dalam tahap ini, penafsir tidak hanya fokus pada makna-makna harfiah teks, melainkan pada makna yang berarti (*meaningfull sense*) untuk konteks saat ini (Syamsuddin, 2017).

### IV. Diskusi dan Pembahasan

#### A. Horizon Pengarang Kitab *Simṭ Al-Majīd Fī Salāsīl Ahl Al-Tawhīd*

Syaikh Ṣafiuddin Aḥmad bin Muḥammad bin 'Abd an-Nabī Yūnus al-Anṣārī ad-Dajānī al-Qusyāsyī, yang lebih dikenal sebagai Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī, lahir di Kota Madinah pada 946 H/1538 M (Chih, 2019). Ia tumbuh di tengah arus utama ulama Haramain. Ayahnya, Syaikh Muḥammad bin Yūnus ad-Dajānī al-Qusyāsyī, masuk dalam jaringan ulama mazhab Maliki dengan sanad yang tersambung kepada Syaikh Muḥammad bin 'Īsā at-Tilmīsānī. Pengetahuan sang ayah tidak hanya berasal dari lingkungan Madinah-ia juga menempuh perjalanan intelektual ke Yaman, berguru kepada al-Amīn bin aṣ-Ṣiddīq al-Marawḥī, Sayyid Muḥammad 'Āzib, Aḥmad as-Sāṭiḥah az-Zailā'ī, Sayyid 'Alī al-Qāb, dan 'Alī bin Mutayr (Dumaireh, 2022).

Al-'Ayyāsyī (w. 1090/1679) mencatat dalam *Riḥlah al-'Ayyāsyīyah* bahwa Syaikh Aḥmad bin 'Alī bin Yāsīn-kakek Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī-adalah seorang ahli makrifat dan qutub pada zamannya yang bermukim di al-Quds al-Syarif, Palestina (Al-'Ayyāsyī, 2006). Adapun dari sisi guru, Najm ad-Dīn Muḥammad al-Gazzī menyebut dua nama penting dalam pembentukan keilmuan Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī, yaitu Syaikh Muḥammad ibn al-'Irāq yang

dikenal gigih membela paham *waḥdat al-wujūd* Ibn 'Arabī, dan Syaikh 'Alī bin Maymūn al-Fāsī (Al-Gazzī, 1997), Jaringan keilmuan Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī tidak berhenti di situ. Al-'Ayyāsyī mencatat bahwa ia kerap berkunjung ke Yaman untuk berguru kepada para Sufi, di antaranya sadah Banī 'Alawī, al-Aydarūs, dan al-Jabartī (Al-'Ayyāsyī, 2006; Dumaireh, 2022). Syaikh Ibrāhīm al-Kurānī, Abū aṣ-Ṣabr Ayyūb bin Aḥmad bin Ayyūb aṣ-Ṣāliḥī al-'Adawī asy-Syāmī ad-Dimasyqī, dan sejumlah ulama sezamannya pun mengakuinya sebagai al-Qutub al-Samad dalam urusan dunia (Al-Muḥibbī, 1867).

Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī meninggalkan sejumlah besar karya tulis. Al-Muḥibbī mencatat setidaknya lima puluh judul (Al-Muḥibbī, 1867), sementara al-Baghdādī menyebut enam belas judul, di antaranya yakni *As-Simṭ al-Majīd fī Tartīb Talqīn ad-Dzīkr wa l'tha' al-Bai'ah wa al-Ilbas wa Salāsīl Ahl at-Tawhīd, Bustan al-'Abidin wa Rawdh al-'Arifin, Hasyiyah 'ala al-Insan al-Kamil li 'Abd al-Karīm al-Jili, Hasyiyah 'ala al-Mawahib al-Ladunniyyah, Ad-Durrah ats-Tsaminah fī Ma li Za'ir an-Nabi Shallallahu 'Alaihi wa Sallam ila al-Madinah, Syarh 'Aqidah Ibn 'Afīf, 'Aqidah Manzhumah, Kitab an-Nushush, Kalimat al-Jud fī al-Qawl bi Waḥdat al-Wujūd, Al-Kalimah al-Wustha fī Syarh Hikam Ibn 'Atha, Al-Kamalat al-Ilahiyyah, Al-Kanz al-Asna fī ash-Shalati wa as-Salami 'ala ad-Dzati al-Mukammalati al-Husna, Al-Washiyyah li al-Awlad wa al-Bariyyah*, dan karya-karya lainnya (Al-Baghdādī, 1967).

Dengan segudang karyanya tersebut mencerminkan Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī merupakan sebagai salah satu tokoh utama gerakan neo-sufisme yang berupaya mendamaikan syariat dan tasawuf (Azra, 2013). Upaya ini melanjutkan apa yang sebelumnya telah dirintis oleh Syaikh Aḥmad asy-Syinnāwī dalam ajaran tarekat Syattariyah, terutama dalam rekonsiliasi doktrin tasawuf dengan doktrin syariah (Fathurahman, 2003). Dibanding perkembangannya di India, Syattariyah yang dikembangkan oleh al-Qusyāsyī memiliki tekanan yang lebih kuat pada studi Hadis di kalangan para khalifahannya. Keahlian al-Qusyāsyī di bidang ini kemudian diwarisi dan disebarkan oleh jaringan murid-muridnya, dan turut memberi arah pada orientasi moral gerakan neo-sufisme (Azra, 2013).

Bagi Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī, aspek eksoteris (syariah) dan esoteris (tasawuf) dalam Islam harus berjalan selaras-bukan dua hal yang saling menegasi. Hal itu tampak konkret dalam penjelasannya tentang maqām dan ḥāl. Pengetahuan (*'ilm*) saja tidak cukup bagi seorang murid; perjalanan mistis



yang sejati harus disertai pemenuhan ibadah wajib seperti salat, puasa, dan syariat-syariat lainnya ('*amal*') (Azra, 2013). Syaikh Ibrāhīm al-Kūrānī, murid sekaligus penerusnya, memegang pendirian yang sama-syariat tetap penting tanpa harus menggeser kecintaan pada tasawuf (Azra, 2013). Pada saat yang sama, al-Qusyāsyī tidak melepaskan ajaran *waḥdat al-wujūd* Ibn 'Arabī, meski ia dikenal sebagai salah satu penggerak neo-sufisme (Al-Muḥibbī, 1867).

Kepakarannya menjadikan Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī titik temu antara ulama Haramain dan jaringan murid dari berbagai penjuru dunia Islam (Farquhar, 2017). Murid-murid utamanya berasal dari latar geografis yang luas, antara lain Syaikh Ibrāhīm al-Kūrānī, Syaikh 'Abd Allāh bin Syaikh al-Aydarūs (w. 1073/1662), Ḥasan 'Alī al-'Ajamī (w. 1113/1701), Sayyid al-'Allāmah al-Walī Barakāt at-Tūnisī, Sayyid al-Khāliq al-Hindī al-Lāhūrī (w. 1059/1649), Sayyid 'Abd ar-Raḥmān (al-Maḥjūb) al-Maghribī al-Idrīs (w. 1085/1674), 'Īsā bin Muḥammad al-Maghribī al-Ja'farī al-Makkī (w. 1080/1669), Mihnan bin 'Awd Bā Mazrū', Sayyid 'Abd Allāh Bā Faqīh, Sayyid 'Alī asy-Syaibānī az-Zabīdī (w. 1072/1662), Muḥammad bin 'Abd ar-Rasūl al-Barzanjī al-Kurdī (w. 1072/1662), Abdurrauf al-Singkili, dan Yūsuf al-Maqassārī (Azra, 2013).

#### **B. Horizon Kitab *Simṭ Al-Majīd Fī Salāsīl Ahl Al-Tawḥīd***

Kitab *Simṭ al-Majīd* memuat rukun-rukun, tata cara, dan laku spiritual seorang salik, sekaligus merekam silsilah tarekat Syaikh Aḥmad al-Qusyāsyī yang menjadi poros otoritas kemursyidannya (Al-Qusyasyi, 2021; Chih, 2019). Di balik susunan isinya, risalah ini merekam jejak intelektual Syaikh Muḥammad Ghaws secara cukup tegas-banyaknya elaborasi dan kutipan atas kitab *Jawāhir al-Khamsah* menunjukkan bahwa karya tersebut menjadi tumpuan argumentasi al-Qusyāsyī. Adapun dari sisi pengaruh guru langsungnya, kitab *Bay'at al-Itlāq wa Talqīn az-Ẓikr wa al-Muṣāfaḥah* turut hadir sebagai salah satu inspirasi dalam penyusunan *Simṭ al-Majīd* (Chih, 2019).

#### **C. Mursyid al-Kamil dalam Kitab *Simṭ Al-Majīd Fī Salāsīl Ahl Al-Tawḥīd***

Dalam pandangan al-Qusyāsyī, mursyid adalah seorang *rijāl al-kamāl* atau *syaikh al-kāmil*, yakni pribadi yang telah mencapai kesempurnaan (Al-Qusyasyi, 2021; Syukur, 2012). Kesempurnaan yang ia miliki merupakan warisan dari Nabi Muhammad, sebuah derajat kemuliaan yang akan tampak melalui tanda-tanda tertentu.

Syaikh Muḥammad Ghaws, sebagaimana dikutip al-Qusyāsyī dalam *Simṭ al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tawḥīd*, menyebut beberapa tanda seorang mursyid. Tanda pertama adalah komitmennya menjalankan syariat Nabi Muhammad secara lahir-menaati segala perintah-Nya dan menjauhi segala larangan-Nya. Dengan kata lain, seorang mursyid adalah orang yang pengamalan syariat Islamnya tidak cacat dan tidak setengah-setengah. (Al-Qusyasyi, 2021). Sebaliknya, mursyid yang secara nyata menyimpang dari syariat-atau lalai menjalankannya-gugur dari predikat mursyid yang sempurna.

Tanda kedua adalah kemampuan mursyid menampakkan wilāyah khāṣṣah-kedekatan khusus dengan Allah yang tidak diberikan kepada setiap hamba-sebagaimana diuraikan dalam *Simṭ al-Majīd* dan *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalat 'Ālam al-Ghuyūb* karya Syaikh Amīn al-Kurdī (Al-Kurdi, 1991). Kedekatan itu ditandai dengan kemampuannya menjalani *maqāmāt* (tahapan-tahapan) dan *aḥwāl* (keadaan-keadaan ruhani) yang mensyaratkan tiga proses-*takhallī* (mengosongkan diri dari akhlak tercela), *taḥallī* (memenuhi diri dengan akhlak terpuji yang diridai Allah), dan *tajallī* bersama Allah sebagai puncaknya (Al-Qusyasyi, 2021).

*Tajallī*, dalam konteks ini, adalah manifestasi kedalaman hubungan rohani antara mursyid dan *al-Ḥaqq*. Al-Qūnawī menjelaskan bahwa ketersingkapan realitas Tuhan kepada seorang salik tidak terjadi secara indrawi, melainkan ruhani (Asy-Syāfi'ī, 2016). Ini menempatkan *tajallī* sebagai puncak pencapaian dalam jalur hakikat, bukan sekadar satu di antara sekian pengalaman spiritual. Seorang mursyid yang telah sampai padanya telah menghayati syariat dan hakikat secara *kāffah* (sempurna)-bukan hanya memahaminya secara teoritis.

Tanda ketiga adalah pencapaian *wilāyah al-muṭlaqah*-kedekatan mutlak dengan Allah-di mana mursyid tidak lagi terikat batasan lahiriah duniawi (taqdiyyah). Penglihatannya tidak berhenti pada realitas simbolik dan konvensional, maksudnya ia langsung menyentuh esensi segala sesuatu. Dalam penglihatan itu, yang ada hanyalah Allah, dan dari-Nya memancar seluruh keadaan yang lain. Al-Qusyāsyī menggambarkannya lewat perumpamaan yang cukup tajam, yakni mursyid yang mencapai maqam ini dapat melihat esensi pohon kurma dalam bijinya, dan sebaliknya, melihat esensi biji dalam keseluruhan pohon kurma (Al-Qusyasyi, 2021).

Mursyid yang telah merealisasikan ketiga tanda tersebut-pengamalan syariat secara sempurna, pencapaian *tajallī* dalam *wilāyah khāṣṣah*, dan

pandangan esensial melalui *wilayah muṭlaqah*-diakui sebagai *syaikh al-kāmil* (Al-Qusyasyi, 2021). Ia bukan sekadar guru spiritual, melainkan pewaris otoritatif Nabi Muhammad Saw. Pewarisan ini tidak bersifat simbolik; ia bertumpu pada keberlanjutan silsilah-rantai transmisi spiritual antara mursyid dan murid-yang terjaga melalui proses baiat (Alatas, 2021). Silsilah, dalam konteks ini, bukan hanya soal legitimasi kemursyidan. Ia adalah struktur ruhani yang menopang transfer zikir, suluk, dan simbol-simbol tarekat yang diwariskan turun-temurun dari Nabi Muhammad melalui para sufi (Trimingham, 1971).

#### **D. Konsep Mursyid al-Kamil dalam Analisis Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer**

Dalam kerangka hermeneutika filosofis Hans-Georg Gadamer, pemahaman terhadap konsep mursyid al-kamil dalam *Simt al-Majid fi Salasil Ahl al-Tawhid* tidak dapat dilakukan hanya melalui pembacaan tekstual semata. Teks tersebut lahir dalam horizon intelektual abad ke-17 dengan struktur sosial, epistemologi, dan problem spiritual yang berbeda dengan kondisi saat ini. Karena itu, memahami konsepsi mursyid al-kamil menuntut adanya dialog antara horizon masa lalu dan horizon masa kini, sehingga makna yang dihasilkan tidak berhenti sebagai doktrin historis, melainkan tetap hidup dan produktif dalam menjawab problem otoritas spiritual kontemporer.

Dalam titik ini, Gadamer menegaskan bahwa setiap pemahaman selalu dimulai dari prasangka (*Vorurteil*) (Gander, 2004). Prasangka tersebut bukan sesuatu yang harus dihilangkan, melainkan direhabilitasi agar menjadi prasangka yang legitim dan produktif (Mu'awwanah, 2018). Penelitian ini sendiri berangkat dari prasangka bahwa keberadaan mursyid dalam tarekat bukan sekadar posisi struktural organisasi spiritual, melainkan representasi otoritas ruhani yang memiliki legitimasi keilmuan, moral, dan metafisis. Prasangka tersebut lahir dari kenyataan kontemporer yang menunjukkan adanya pergeseran makna kemursyidan, dimana status (*religious authority*) atau mursyid dalam sebagian fenomena modern lebih mudah dibangun melalui pengaruh sosial, kharisma simbolik, popularitas digital, maupun klaim personal (Rachman et al., 2025), dibandingkan melalui proses panjang suluk dan validasi spiritual.

Namun, prasangka tersebut tidak dibiarkan bekerja secara subjektif tanpa dialog dengan teks. Dalam horizon *Simt al-Majid*, Syaikh Ahmad al-Qusyasyi

justru memformulasikan kemursyidan dalam struktur ontologis yang bertingkat. Struktur tersebut menunjukkan bahwa mursyid al-kamil bukan identitas yang lahir secara instan, melainkan hasil dari proses penyempurnaan spiritual yang berlapis. Oleh sebab itu, tiga tanda mursyid al-kamil yang dijelaskan al-Qusyasyi tidak dapat dibaca sebagai unsur yang berdisi sendiri, tetapi sebagai tahapan integral yang membentuk validitas otoritas spiritual seorang mursyid.

#### 1) Syariat

Tingkatan pertama mursyid al-kamil ialah kesempurnaan dalam menjalankan syariat Nabi Muhammad Saw. Dalam horizon teks Simt al-Majid, dimensi ini menjadi fondasi awal yang menentukan validitas seorang pembimbing spiritual. Al-Qusyasyi menegaskan bahwa mursyid harus tampak secara zahir menjalankan syariat, menaati perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya (Al-Qusyasyi, 2021). Dalam kerangka hermeneutik Gadamer, penjelasan tersebut memperlihatkan bahwa pemahaman tentang otoritas spiritual dalam tradisi tarekat Syattariyah abad ke-17 tidak dibangun di luar syariat, tetapi justru berakar padanya.

Jika dibaca dalam konteks sejarah pengaruh (*wirkungsgeschichte*), penekanan al-Qusyasyi terhadap syariat sangat dipengaruhi oleh horizon neo-sufisme Haramain yang berkembang pada abad ke-17. Neo-sufisme yang muncul kala itu, merupakan respon terhadap kecenderungan tasawuf ekstream yang dalam sebagian kasus dianggap terlalu menekankan pengalaman mistik dengan mengabaikan disiplin syariat (Azra, 2013). Karena itu, penegasan al-Qusyasyi terhadap syariat dapat dipahami sebagai usaha merehabilitasi hubungan antara dimensi eksoteris dan esoteris Islam. Sehingga seorang mursyid dalam pandangannya tidak cukup hanya memiliki pengalaman ruhani, tetapi harus menjadi representasi nyata dari akhlak dan syariat Nabi Muhammad Saw.

Dalam horizon masa kini, formulasi tersebut memiliki relevansi yang kuat terhadap fenomena otoritas keagamaan modern. Saat ini, legitimasi seorang figur agama atau spiritual sering kali dibangun atas dasar kharisma personal, kemampuan retorika, atau popularitas sosial (Rachman et al., 2025). Akibatnya, dimensi etik dan syariat terkadang menjadi kurang diperhatikan. Melalui proses peleburan horizon (*horizonverschmelzung*) yang secara dialektis dan filosofis, pemahaman

baru yang muncul ialah bahwa syariat dalam konsep mursyid al-kamil berfungsi sebagai parameter etik untuk menguji validitas otoritas spiritual. Dengan demikian, makna yang dapat dirumuskan dari pembacaan hermeneutic atas tingkatan pertama ini ialah bahwa tanda seorang mursyid al-kamil bukan terletak pada klaim spiritualnya, melainkan pada sejauh mana ia menjalankan syariat secara penuh sebagai ekspresi nyata dari internalisasi ajaran Nabi, yang dapat disaksikan secara konkret oleh murid maupun komunitas di sekelilingnya.

## 2) Wilāyah Khāṣṣah

Tingkatan kedua mursyid al-kamil ialah tercapainya wilayah khassah melalui pengalaman maqamat, *aḥwāl* dan *tajallī*. Dalam Simt al-Majid, tingkatan ini menunjukkan bahwa seorang mursyid telah berhasil melakukan penyucian jiwa melalui proses takhalli, tahali hingga mencapai *tajallī* (Al-Qusyasyi, 2021). Secara tekstual, konsep tersebut menggambarkan perjalanan ruhani seorang salik menuju kedekatan khusus dengan Allah. Namun dalam perspektif hermeneutika Gadamer, pengalaman spiritual tersebut tidak dapat dipahami secara literal maupun romantik semata. Horizon sejarah al-Qusyasyi menunjukkan bahwa konsep *tajallī* lahir dari tradisi metafisika tasawuf yang dipengaruhi Ibnu 'Arabi dan diteruskan oleh jaringan neo-sufisme Haramain (Azra, 2013). Dalam tradisi tersebut, *tajallī* bukan sekedar pengalaman emosional atau ekstase spiritual, melainkan bentuk keterbukaan eksistensial seseorang hamba terhadap realitas ketuhanan (kasyf) (Azra, 2013).

Pembacaan ini penting, sebab dalam konteks modern pengalaman spiritual sering kali dipahami secara simplistik dan subjektif. Klaim mendapatkan ilham, karamah atau pengalaman ruhani tertentu kerap dijadikan dasar legitimasi spiritual seseorang. Padahal dalam horizon al-Qusyasyi, *tajallī* tidak pernah berdiri sendiri. Pengalaman spiritual tersebut hanya sah apabila lahir dari proses panjang suluk, disiplin syariat, serta kesinambungan bimbingan ruhani sebagaimana pada tingkatan pertama (syariat).

Dalam titik ini, terjadi dialog horizon antara teks dan konteks masa kini. Melalui dialog tersebut, konsep wilāyah khāṣṣah dapat dipahami bukan sebagai legitimasi atas superioritas spiritual individu, melainkan indikator kedalaman transformasi moral dan eksistensial seorang mursyid.

Seorang mursyid yang mencapai *tajalli* bukan berarti terbebas dari syariat atau kritik, tetapi justru semakin tunduk terhadap dimensi etik Islam. Dari hal tersebut, tampaknya al-Qusyasyi secara implisit sedang membangun kritik terhadap bentuk spiritualisme individualistik yang menjadikan pengalaman batin sebagai sumber otoritas tunggal. Dengan demikian, makna baru yang dapat ditarik dari tingkatan ini ialah bahwa tanda seorang mursyid al-kamil adalah kemurnian moralnya, yakni akhlak yang tidak lahir dari tekanan sosial atau konstruksi citra, tetapi tumbuh secara organik dari proses suluk yang berakar pada ketaatan syariat. *tajalli*, dalam pembacaan ini, hanya bermakna apabila meninggalkan jejak nyata berupa kedalaman akhlak dan kejujuran dalam bersikap.

### 3) *Wilayah al-Muṭlaqah*

Adapun tingkatan ketiga dari mursyid al-kamil adalah tercapainya *wilayah al-muṭlaqah*. Dalam simt al majid, maqam ini digambarkan sebagai kondisi dimana seorang mursyid mampu melihat realitas secara esensial. Al-Qusyasyi menggambarkannya melalui simbol kemampuan pohon kurma dalam bijinya, dan melihat esensi biji dalam keseluruhan pohon kurma. Symbol ini menunjukkan bahwa mursyid tidak lagi memandang realitas pada aspek lahiriah semata, tetapi mampu menangkap hakikat terdalam dari segala sesuatu (Al-Qusyasyi, 2021). Dalam horizon sejarahnya, konsep tersebut sangat dipengaruhi tradisi metafisika wahdah al-wujud Ibnu 'Arabi yang tetap dipertahankan oleh al-Qusyasyi dalam kerangka neo-sufisme.

Akan tetapi apabila dibaca secara ahistoris, konsep wilayah al-muṭlaqah rentan dipahami sebagai bentuk superioritas ontologis seorang mursyid atas manusia lain. Dititik ini hermeneutika Gadamer menjadi penting untuk mencegah pembekuan makna teks. Melalui kacamata Gadamer, *wilayah al-muṭlaqah* dapat dipahami sebagai bentuk kedalaman kesadaran spiritual, bukan pelepasan total dari realitas sosial. Seorang mursyid yang mencapai maqam tersebut bukan berarti keluar dari realitas kehidupan manusia, melainkan mempunyai kemampuan membaca realitas secara lebih bijaksana dan substantif. Dalam konteks kekinian, pemahaman ini penting untuk menghindari kultus individu dalam tradisi tarekat.

Selain itu, konsep *wilayah al-muṭlaqah* juga memperlihatkan bahwa otoritas mursyid dalam Simt al-Majid tidak bersandar pada pengaruh

sosial atau reputasi yang dibangun dari luar. Otoritas itu lahir dari dalam, dari keberhasilan seorang mursyid mentransformasikan dirinya secara spiritual hingga ia benar-benar layak membimbing murid menuju Allah. Dari sini, makna yang dapat dirumuskan ialah bahwa mursyid al-kamil adalah seseorang yang melihat dan bertindak berbasis nilai. Ia tidak mudah tergoda kepentingan situasional, bukan karena ia kebal dari godaan, tetapi karena cara pandangnya sudah bergeser secara mendasar, yakni selalu berangkat dari hakikat, bukan dari permukaan. Kemampuan itu bukan sesuatu yang datang tiba-tiba. Ia adalah buah dari perjalanan yang dimulai dari disiplin syariat, tumbuh dalam pematangan moral, dan mencapai kematangannya pada maqam ini. Karena itu, *wilāyah al-muṭlaqah* bukan legitimasi kekuasaan yang tak terbatas, melainkan legitimasi atas tanggung jawab spiritual yang jauh lebih berat untuk dipikul.

Dari ketiga tingkatan tersebut terlihat bahwa al-Qusyasyi membangun konsep mursyid al-kamil secara bertahap dan integrative. Tingkatan syariat menjadi fondasi etik, wilayah khassah menjadi legitimasi transformative dan *wilāyah al-muṭlaqah* menjadi puncak kedalaman makrifat. Ketiga tingkatan tersebut saling berkaitan dan tidak dapat dipisahkan satu sama lain. Seorang mursyid tidak dapat mencapai maqam tertinggi tanpa fondasi syariat yang kuat (Al-Qusyasyi, 2021), sebagaimana pengalaman spiritual tanpa disiplin etik hanya akan melahirkan subjektivisme spiritual.

Disisi lain menurut al-Qusyasyi, ketika ketiga tingkatan tersebut sudah ketika terhimpun dalam diri seorang mursyid, rantai silsilah spiritual secara otomatis terhubung dengan Nabi Muhammad Saw. Keterhubungan tersebut tidak dimaknai sekedar hubungan simbolik atau geneologis formal, melainkan kesinambungan limpahan otoritas spiritual yang diriwayatkan melalui silsilah tarekat. Dalam konteks ini, sanad tidak hanya berfungsi sebagai legitimasi historis atas posisi kemursyidan, tetapi juga sebagai media transmisi cahaya spiritual dan nilai-nilai profetik yang terus hidup dari generasi ke generasi (Al-Qusyasyi, 2021). Karena itu, seorang mursyid al-kamil dipandang tidak hanya mewarisi ajaran Nabi secara lahiriah, tetapi juga pancaran ruhani dan tanggung jawab moral dalam membimbing murid menuju Allah. Dari titik ini terlihat bahwa kemursyidan dalam pandangan al-Qusyasyi bukanlah otoritas individual yang lahir dari kemampuan personal semata, melainkan otoritas

yang memperoleh validitasnya melalui keterhubungan terus-menerus dengan tradisi profetik.

Atas dasar keterhubungan spiritual tersebut, dalam perspektif Gadamer, hasil pemahaman tersebut lahir dari dialog antara horizon teks abad ke-17 dengan problem modern tentang krisis otoritas spiritual. Dari dialog itu muncul pemahaman baru bahwa konsep mursyid al-kamil dalam simt al-majid sejatinya merupakan mekanisme epistemologis dan moral untuk menjaga validitas otoritas spiritual. Melalui kerangka tersebut, al-Qusyasyi secara tidak langsung menolak kemunculan figur spiritual instan yang memperoleh legitimasi hanya melalui symbol kesucian, popularitas maupun klaim pengalaman mistik.

Dengan demikian, hermeneutika filosofis Gadamer memperlihatkan bahwa konsep mursyid al-kamil dalam simt al-majid bukan hanya berbicara tentang kesempurnaan spiritual individual, melainkan juga tentang bagaimana otoritas spiritual dibangun, diwariskan dan dijaga dari distorsi kepentingan sosial maupun klaim personal. Melalui peleburan horizon antara teks dan konteks kekinian, mursyid al-kamil dapat dipahami sebagai figure yang mengintegrasikan dimensi syariat, hakikat, sanad, moralitas etik dan tanggung jawab sosial secara utuh dalam satu struktur otoritas spiritual yang legitim.

## **V. Kesimpulan**

Penelitian ini menemukan bahwa dibalik narasi tentang mursyid al-kamil dalam simt al-majid, al-Qusyasyi sesungguhnya sedang membangun sistem legitimasi otoritas spiritual yang ketat untuk menjaga kesinambungan tradisi profetik dalam tarekat. Tiga tingkatan tersebut, yakni syariat, wilayah khassah, dan wilayah al-mutlaqoh, tidak hanya menjelaskan kesempurnaan spiritual, tetapi juga menjadi mekanisme epistemologis untuk membedakan antara otoritas spiritual yang sah dengan klaim spiritual yang bersifat personal dan populistik. Melalui analisis hermeneutika filosofis Gadamer, ditemukan bahwa teks ini lahir dari keresahan historis terhadap krisis legitimasi otoritas tasawuf, sehingga al-Qusyasyi menekankan pentingnya sanad, syariat, dan transformasi hakikat ruhani, sebagai syarat kemursyidan. Dengan demikian, pembahasan ini menunjukkan bahwa konsep mursyid al-kamil bukan sekedar idealisasi figure sufi, melainkan upaya menjaga kemurnian transmisi spiritual Islam dari distorsi charisma sosial, symbol kesucian, dan otoritas instan yang terlepas dari tradisi profetik.





## VI. Daftar Pustaka

- Ahmadi, R., & Hefni, W. (2019). Mobilitas Mursyid Cum-Aktivis Dalam Tradisi Tarekat. *Jurnal Theologia*, 30(2).  
<https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21580/teo.2019.30.2.3642>
- Akmansyah, M., Nurnazli, Mujahid, A., & Khedr, T. S. I. (2025). The Essence of Mursyid Teachers in Sufism Spiritual Education in the Framework of Maqāṣid al-Syar'ah: The Perspectives of Indonesian Scholars. *El-Usrah: Jurnal Hukum Keluarga*, 8(1), 50–71.  
<https://doi.org/10.22373/6m127a63>
- Al-'Ayyāsyī, A. S. 'Abdullāh bin M. (2006). *Riḥlah al-'Ayyāsyīyah*. Dār as-Suwaīdī li an-Nasyr wa at-Tauzī'.
- Al-Bagdādī, I. B. (1967). *Hadiyyah al-'Ārifīn: Asmā' al-Mu'allifīn wa Āsār al-Muṣannifīn*. Maktabah Islāmiyyah wa al-Ja'farī Tabrīzī.
- Al-Gazzī, N. ad-D. M. (1997). *Al-Kawākib as-Sā'irah bi A'yān al-Mi'ah al-'Āsyirah*. Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Ghazālī, M. bin M. bin M. bin A. (2014). *Ayyuhā al-Walad*. Dār al-Minhāj.
- Al-Ḥaddād, 'Abd Allāh bin 'Alawī. (1994). *Risālah Ādāb Sulūk al-Murīd*. Dār al-Ḥawī.
- Al-Kurdi, A. (1991). *Tanwīr al-Qulūb fī Mu'āmalat 'Ālam al-Ghuyūb*. Matba'at al-Sabah.
- Al-Muḥibbī, M. A. (1867). *Khulāṣah al-Aṣar fī A'yān al-Qarn al-Ḥādī 'Asyar*. Dār aṣ-Ṣadir.
- Al-Qusyasyi, A. (2021). *Simṭ al-Majīd fī Salāsīl Ahl al-Tawḥīd*. The Prince Ghazi Trust For Qur'anic Thought.
- Al-Sahli, A. bin D. (2005). *Al-Turuq Al-Sūfiyah: Nasyatuhā wa 'Aqaiduhā wa Ātsaruha*. Dār Kunūz Isbīliyyā li Nasyri wa Tawzī'.
- Alatas, I. F. (2021). *What Is Religious Authority?* Princeton University Press.
- Asy-Syāfi'ī, A. Ḥasan 'Alī ibn I. al-Q. (2016). *Ḥusn at-Taṣarruf li-Syarḥ at-Ta'arruf*. Dar al-Tayyib.
- Azra, A. (2013). *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*. Kencana.
- Chih, R. (2019). Discussing the Sufism of the Early Modern Period: A New Historiographical Outlook on the Tariqa Muhammadiyya. In J. Malik & S. Zarrabi-Zadeh (Ed.), *Sufism East and West*. Brill.
- Dumaireh, N. (2022). *Intellectual Life in the Hijaz Before Wahhabism: Ibrahim al-Kurani's (d. 1101/1690) Theology of Sufism*. Brill.
- Farquhar, M. (2017). *Circuit of Faith: Migration, Education, and the Wahhabi Mission*. Stanford University Press.
- Fathurahman, O. (2003). Reinforcing Neo-Sufism in the Malay-Indonesian World:

- Shattārīyah Order in West Sumatra. *Studia Islamika*, 10(3), 29–93.  
<https://doi.org/10.15408/sdi.v10i3.623>
- Gander, H.-H. (2004). Between Strangeness and Familiarity: Towards Gadamer's Conception of Effective History. *Research in Phenomenology*, 34(1), 121–136.  
<https://doi.org/10.1163/1569164042404626>
- Hardiman, F. B. (2015). *Seni Memahami Hermeneutika dari Schleiermacher hingga Derrida*. PT Kanisius.
- Hekman, S. (1983). From Epistemology to Ontology: Gadamer's Hermeneutics and Wittgensteinian Social Science. *Human Studies*, 6(3), 205–224.  
<https://www.jstor.org/stable/20008876>
- Hidayat, A. R. (2025). *Prihatin Pihak yang Mengaku Ahli Tasawuf, Ini Ikhtiar Forum Mursyidin Indonesia Kembali Misi Keumatan dan Etika Bertarekat*. NU Online Jateng. <https://jateng.nu.or.id/dinamika/prihatin-pihak-yang-mengaku-ahli-tasawuf-ini-ikhtiar-forum-mursyidin-indonesia-kembali-misi-keumatan-dan-etika-bertarekat-UxiFg>
- Islam, R. (2002). *Sufism In South Asia: Impact on Fourteenth Century Muslim Society*. Oxford University Press.
- Kotoko, M. (2018). Niyâzî-i Mısrî's Concept of Murshid and its Development based on the Theory of Insân Kâmil. *Kyoto Bulletin of Islamic Area Studies*, 11(3), 35–39.  
<https://doi.org/10.14989/230447>
- Lebech, F. (2006). The Concept of the Subject in the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. *International Journal of Philosophical Studies*, 14(2), 221–236.  
<https://doi.org/10.1080/09672550600646220>
- Masyhar, A., & Abdul Djamil. (2021). The Hierarchical Leadership in Sufi Order: Duties and Positions of Imam Khusus. *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society*, 6(2), 58–79. <https://doi.org/10.22515/islimus.v6i2.5075>
- Mu'awwanah, N. (2018). Hermeneutika Hans-Georg Gadamer dan Relevansinya terhadap Pemahaman Hadis “Keterlibatan Malaikat dalam Hubungan Seksual.” *Millati Journal of Islamic Studies and Humanities*, 3(2), 276–299.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.18326/mlt.v3i2.276-299>
- Mudin, M. I. (2015). Suhbah: Relasi Mursyid dan Murid dalam Pendidikan Spiritual Tarekat. *Jurnal Tsaqafah*, 11(2), 399–416.  
<https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v11i2.275>
- Palmer, T. G. (1987). Gadamer's hermeneutics and social theory. *Critical Review: A Journal of Politics and Society*, 1(3), 91–108.

- <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.1080/08913818708459497>
- Prasetyono, E. (2023). *Fusi Horizon Hermeneutika Hans-Georg Gadamer bagi Dialog Antar Budaya*. PT Kanisius.
- Rachman, A., Saumantri, T., & Hidayatulloh, T. (2025). Transformation of Religious Authority in the Digital Era: A Post-Normal Times Analysis by Ziauddin Sardar on the Phenomenon of Social Media Da'wah. *Jurnal Ilmu Dakwah*, 45(1), 107–122.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.2158/jid.45.1.25644>
- Ridlo, M. R. (2025). *Perkembangan Dominasi Jaringan Tarekat Syattariyah di Yogyakarta: Dari Abad ke-16 Hingga Abad ke-19 M*. UIN Sunan Kalijaga.
- Roy, A., & Bayo, O. (2011). Hans-Georg Gadamer on Praxis and Hermeneutical Understanding. *Comparative Literature: East & West*, 14(1), 27–42.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.1080/25723618.2011.12015553>
- Smith, B. J., Hamdi, S., & Muzayyin, A. (2023). Female Sufi guides and the Murshida fatwa in Indonesian Sufism: Murshidas in a Sufi order in Lombok. *Contemporary Islam*, 17(3), 363–390. <https://doi.org/10.1007/s11562-023-00522-z>
- Stover, D. (1975). Linguisticality and Theology: Applying the Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, 5(1), 34–44.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.1177/000842987600500104>
- Syamsuddin, S. (2017). *Hermeneutika dan Pengembangan Ulumul Qur'an*. Nawasea Press.
- Syukur, M. A. (2012). *Tasawuf Kontekstual: Solusi Problem Manusia Modern* (M. N. Ichwan & M. Masrur (ed.)). Pustaka Pelajar.
- Trimingham, J. S. (1971). *The Sufi Orders In Islam*. Oxford University Press.
- W.M, A. H. (2008). *Hermeneutika Sastra Barat dan Timur*. Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional.
- Weberman, D. (2000). A New Defense of Gadamer's Hermeneutics. *Philosophy and Phenomenological Research*, 60(1), 45–65.  
<https://doi.org/https://doi.org/10.2307/2653427>