



UNIVERSITAS INDONESIA

**TAREKAT ASHHÁBUL YAMĪN
(Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayyid Abdullah
bin Alwi Al-Haddad dan Pengaruhnya DiMasyarakat Islam Jakarta)**

TESIS

**FAHRIZAL
0806450483**

**PROGRAM PASCASARJANA
PROGRAM STUDI TIMUR TENGAH DAN ISLAM
JAKARTA
JULI 2010**



UNIVERSITAS INDONESIA

TAREKAT ASHHÂBUL YAMÎN
(Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayyid Abdullah
bin Alwi Al-Haddad dan Pengaruhnya Di Masyarakat Islam Jakarta)

TESIS

Diajukan sebagai salah satu syarat untuk memperoleh Gelar Magister Sains (M.Si)
dalam bidang Kajian Islam pada Program Studi Timur Tengah dan Islam,
Program Pascasarjana, Universitas Indonesia

FAHRIZAL
0806450483

PROGRAM PASCASARJANA
PROGRAM STUDI TIMUR TENGAH DAN ISLAM
JAKARTA
JULI 2010



Program Kajian Timur Tengah dan Islam
Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia

Program Kajian Timur Tengah dan Islam
Program Pasca Sarjana Universitas Indonesia

LEMBAR PERSETUJUAN TESIS

Nama Mahasiswa : Fahrizal
NPM : 0806450483
Kekhususan : Kajian Islam
Judul Tesis : *Tarekat Ashhâbul Yamîn:
Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayyid Abdullah bin
Alwi Al-Haddad dan Pengaruhnya Di Masyarakat Islam
Jakarta*
Tanggal disetujui : 14 Juli 2010

Pembimbing Tesis,

(Prof. Dr. Nasaruddin Umar, MA)

HALAMAN PENGESAHAN

Tesis ini diajukan oleh

Nama : Fahrizal
NPM : 0806450483
Program Studi : Kajian Timur Tengah dan Islam
Judul Tesis : TAREKAT ASHHÂBUL YAMÎN
(Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayyid
Abdullah bin Alwi Al-Haddad dan Pengaruhnya
Di masyarakat Islam Jakarta))

Telah berhasil dipertahankan di hadapan Dewan penguji dan diterima sebagai bagian persyaratan yang diperlukan untuk memperoleh gelar Magister Sains (M.Si) dalam bidang Kajian Islam pada Program Studi Kajian Timur Tengah dan Islam, Program Pascasarjana, Universitas Indonesia.

DEWAN PENGUJI

Ketua Sidang : Dr.A.Hanief Saha Ghafur, M.Si (.....)

Pembimbing : Prof.Dr. Nasaruddin Umar, MA (.....)

Penguji : Prof. Dr. Hasanuddin. A.F, M. A (.....)

Pembaca Ahli : Dr. Sri Mulyati, MA (.....)

Ditetapkan di : Jakarta

Tanggal : 14 Juli 2010

Universitas Indonesia

HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS

**Tesis ini adalah hasil karya saya sendiri,
dan semua sumber baik yang dikutip maupun dirujuk
telah saya nyatakan dengan benar.**



Nama : Fahrizal
NPM : 0806450483
Tanda Tangan : *Fahrizal*
Tanggal : 14 Juli 2010

**HALAMAN PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
TUGAS AKHIR UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademik Universitas Indonesia, saya yang bertanda tangan di bawah ini :

Nama : Fahrizal
NPM : 0806450483
Program Studi : Kajian Timur Tengah dan Islam
Kekhususan : Kajian Islam
Fakultas : Pascasarjana
Jenis Karya : Tesis

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Universitas Indonesia Hak bebas Royalti Noneksklusif (*Non-Exclusive Royalty-Free Right*) atas karya ilmiah saya yang berjudul: TAREKAT ASHHÂBUL YAMÎN (Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad dan Pengaruhnya Di Masyarakat Islam Jakarta) beserta perangkat yang ada (jika diperlu-kan). Dengan Hak Bebas Royalti Noneksklusif ini Universitas Indonesia berhak menyimpan, mengalih-media / formatkan, mengelola dalam bentuk pangkalan data (*database*), merawat, dan mempublikasikan tugas akhir saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis dan sebagai pemilik Hak Cipta.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenarnya.

Dibuat di : Jakarta
Pada Tanggal : 14 Juli 2010
Yang menyatakan


(Fahrizal)

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat Allah swt yang telah memberikan rahmat dan hidayah-Nya sehingga skripsi yang berjudul **"TAREKAT ASHHÂBUL YAMÎN; STUDI TENTANG PEMIKIRAN TASAWUF SAYYID ABDULLAH BIN ALWI AL-HADDAD DAN PENGARUHNYA DI MASYARAKAT ISLAM JAKARTA"** ini dapat selesai dengan tepat waktu. Shalawat dan salam semoga selalu tercurah kepada Nabi Besar Muhammad saw.

Dalam penyusunan Tesis ini penulis sadar akan keterbatasan pengetahuan sehingga masih terdapat banyak kelemahan dan kekurangan. Oleh sebab itu, dengan segala kerendahan hati penulis berharap adanya pendapat, kritik serta saran yang bersifat positif guna langkah penyempurnaan penulisan ini.

Pada kesempatan ini, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sedalam-dalamnya atas bantuan banyak pihak dalam penyelesaian Tesis ini, diantaranya yaitu :

1. Prof.Dr. Lydia Freyani Hawadi, Psikolog, Selaku pimpinan Program Studi Timur Tengah dan Islam, Pascasarjana Universitas Indonesia.
2. Bapak Prof.Dr. Nasaruddin Umar yang telah memberikan ide, motivasi, dan bimbingan penulisan Tesis ini.
3. Bapak Dr. A. Hanief Saha Ghafur, M. Si, Prof. Dr. Hasanuddin. A.F, M.Ag dan Dr. Sri Mulyati atas arahan dan kritik yang membangun dalam penulisan tesis ini.
4. Kepada kedua orang tuaku Fatimah dan Marzuki, Guruku KH. Ali Hasan, bapak H. Mahmud, bapak H. Musanif, dan teman-teman seperjuanganku: Pak Djarot, Ahmad Aqil Lc, Tantowi Lc, Ali Ridho S.S. Irwandi, Faturahman S.Pd serta teman-teman lain yang tidak saya sebutkan di sini.

Dalam penyusunan Tesis ini penulis menyadari akan keterbatasan pengetahuan di penelitian ini, sehingga masih terdapat kekurangan. Oleh sebab itu, dengan segala hormat penulis berharap adanya pendapat, kritik, serta saran yang

bersifat membangun guna langkah penyempurnaan penulisan ini.

Akhir kata, semoga Tesis ini kiranya dapat menambah pengetahuan kita tentang kesusastraan terutama puisi dan prosa serta dapat dijadikan sebagai referensi bagi pembuat kebijakan dibidang terkait dimasa yang akan datang.

Jakarta, 18 Juni 2010

Penulis,

Fahrizal



CURRICULUM VITAE

Nama : Fahrizal
Tempat & Tanggal Lahir : Jakarta, 06 Juli 1984
Status : Belum Menikah
HP : 081586214978
E-Mail : wafierahman@yahoo.co.id

Jenjang Pendidikan

Tamat Tahun

SDN 02 Petang Jakarta	1996
MI Hidayatul Anam Jakarta	TT
MTsN Hidayatul Anam Jakarta	1998
MAN 4 MODEL Jakarta	2002
Prog. S1 Univ. Islam Negeri Jakarta	2007
Prog. S2 Univ. Indonesia (Islamic Studies)	2009

DAFTAR ISI

HALAMAN PENGESAHAN.....	i
HALAMAN PERNYATAAN ORISINALITAS.....	ii
HALAMAN PERSETUJUAN PUBLIKASI.....	iii
KATA PENGANTAR.....	iv
CURRICULUM VITAE.....	vi
DAFTAR ISI.....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	x
ABSTRAK.....	xii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
1.1 Latar Belakang Masalah.....	1
1.2 Pokok Masalah.....	6
1.3 Perumusan Masalah.....	6
1.4 Tujuan Penelitian.....	7
1.5 Manfaat Penelitian.....	7
1.6 Sistematika Pembahasan.....	7
BAB II KERANGKA TEORI.....	10
2.1 Perspektif Tasawuf.....	10
2.1.1 Pengertian Tasawuf.....	10
2.1.2 Perkembangan Tasawuf.....	17
2.1.3 Sumber Ajaran Tasawuf.....	23
2.1.4 Tasawuf Sunni.....	26
2.1.4.1 Tasawuf Akhlaqi.....	26
2.1.4.2 Tasawuf 'Amali.....	30
2.1.5 Tasawuf Falsafi.....	33
2.2 Perspektif Tarekat.....	34

2.2.1 Pengertian Tarekat	34
2.2.2 Pandangan Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad	38
2.2.3 Tarekat Kontemporer.....	42
BAB III METODOLOGI PENELITIAN	44
3.1 Ruang Lingkup Penelitian	44
3.2.1 Batasan Obyek Penelitian.....	44
3.2.2 Karakteristik Data.....	44
3.2 Metode Penelitian.....	45
3.3.1 Metode Studi Kasus.....	46
3.3 Unit Analisis Penelitian.....	47
3.4 Metode Pengumpulan Data	48
3.5 Metode Analisis Data	48
BAB IV KONSEP TASAWUF SAYYID ABDULLAH BIN ALWI AL- HADDAD DAN AJARAN-AJARANNYA DALAM TAREKAT ASHHÂBUL YAMÎN	51
4.1 Biografi Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad	51
4.1.1 Riwayat Hidup dan Latar Belakang Pendidikan ...	51
4.1.2 Karya-karyanya	55
4.2 Ajaran tentang Maqomat dan Ahwal	58
4.2.1 Taubah	64
4.2.2 Raja'	67
4.2.3 Khauf	69
4.2.4 Sabar	72
4.2.5 Syukur.....	74
4.2.6 Zuhud.....	75
4.2.7 Tawakkul	79
4.2.8 Hubb	82
4.2.9 Ridha.....	85

4.3 Tarekat Ashhâbul Yamîn.....	89
4.3.1 Definisi Ashhâbul Yamîn.....	88
4.3.2 Asal Muasal Tarekat Ashhâbul Yamîn.....	92
4.3.3 Ajaran dan Praktek Tarekat Ashhâbul Yamîn.....	93
BAB V	
PENGARUH KONSEP TASAWUF DAN AJARAN TAREKAT SAYYID ABDULLAH BIN ALWI AL-HADDAD DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT ISLAM JAKARTA DI ERA MODERN	112
5.1 Pengaruh Tasawuf dan Ajaran Tarekat Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad Dalam Bidang Pendidikan dan dakwah	115
5.2 Pengaruh Tasawuf dan Tarekat Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad Dalam Bidang Akidah dan ibadah	124
BAB VI	
KESIMPULAN DAN SARAN.....	126
6.1 Kesimpulan.....	126
6.2 Saran.....	129
DAFTAR PUSTAKA	130
LAMPIRAN-LAMPIRAN.....	134

PEDOMAN TRANSLITERASI

ا	= a	ز	= z	ق	= q
ب	= b	س	= s	ك	= k
ت	= t	ش	= sy	ل	= l
ث	= ts	ص	= sh	م	= m
ج	= j	ض	= dh	ن	= n
ح	= h	ط	= th	و	= w
خ	= kh	ظ	= zh	ه	= h
د	= d	ع	= ‘	ي	= y
ذ	= dz	غ	= gh		
ر	= r	ف	= f		

Untuk Madd dan Diftong

â	= a panjang
î	= i panjang
û	= u panjang
أَو	= aw
أُو	= uw
أَي	= ay
إَي	= iy

ABSTRAK

Nama : Fahrizal
Program Studi : Kajian Islam
Judul : TAREKAT ASH-HABUL YAMIN
(*Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad dan Pengaruhnya di Masyarakat Islam Jakarta*)

Tesis ini membahas tentang konsep Tasawuf dan ajaran tarekat Ashhabul Yamin Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad dan pengaruhnya di kehidupan masyarakat Islam Jakarta pada era modern. Kajian ini menuturkan konsep tasawuf Sayyid Abdullah Al-Haddad dan ajaran dan praktek wirid tarekat Ashhabul Yamin.

Dalam penelitian ini menggunakan teori dalam perspektif Tasawuf yang meliputi tasawuf sunni: Akhlaki dan amali, serta tasawuf falsafi, juga menggunakan perspektif tarekat. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan menggunakan metode studi kasus, yaitu berusaha mendapatkan informasi dari praktek wirid yang terdapat dalam tarekat ashhabul Yamin dan diamalkan oleh masyarakat Islam Jakarta melalui individu, lembaga dan jama'ah.

Berkaitan dengan konsep Tasawuf dan ajaran tarekat Ashhabul Yamin, penulis akan mengutarakan konsep Tasawuf sayyid Abdullah perpektifnya terhadap *maqamat* dan *hal*, serta asal muasal tarekat ashhabul Yamin, dan Praktek wiridnya yang dikenal dengan al-wirdu al-Latif dan Ratib al-Haddad, dimana terlihat di dalam ajaran tersebut dapat diterima oleh masyarakat Islam Jakarta. Dan hasilnya konsep tasawuf dan ajaran tarekat Ashhabul Yamin memberikan pengaruh yang cukup besar dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta.

Kata kunci:

Tasawuf, Tarekat, Ratib al-Haddad dan Masyarakat Islam Jakarta

ABSTRACT

Name : Fahrizal
Study Program : Islamic Studies
Title : Tariqa ASH-HABUL YAMIN (*Study of Tasawuf ideas Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad*)

This thesis analyses about Tasawuf Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad in Jakarta society. Habaib the alleged Jakarta people who are descendants of the Prophet Muhammad saw. They overcome and eliminate the Islamic sciences. Habaib position equivalent to Islamic scholars, interactions which occur between a Habaib and Islamic scholars in Jakarta is very harmonious in the concept of equality. The influence of the Habaib to Jakarta people is very strong for example is ratiban, one form of tariqa that are easy to do, because they do not need baiat, Murshid and other rules that bind. Ratib is a word from Arabic language it means repeatedly uttering sentences of praise to God. Ratib also significant collections of remembrance, blessing and prayer it prepared by one of Islamic scholars, it is like ratib al-Haddad, there is also thinking that ratib is a collection of remembrance is more compact than wirid. Honored the Habaib on Jakarta society is very usual and naturally, Therefore, the Jakarta people do ratib al-Haddad in every ceremony

Keywords:

Tasawuf, Tariqa, Ratib al-Haddad, and Jakarta Islamic society

الاسم : فخري زال
كلية : دراسات الشرق الأوسط و الإسلام
قسم : دراسات إسلامية

خلاصة الدراسة

هذه الأطروحة تناقش تصوف عبدالله الحداد ، الحبيب الذي كان في التوقعات العامة في جاكرتا هي من سلالة النبي محمد ، وله أهلية في العلوم الإسلامية ، وهو منصب يعادل رجال الدين. التفاعلات التي تحدث بين الحبايب ورجال الدين في إندونيسيا متقلبة جدا ومنسجمة في مفهوم المساواة. تأثير ميول الحبايب في إندونيسيا قوية جدا ، على سبيل المثال ، شكل أوامر الرواتب (جمع الراتب) هو من الأوامر المقبولة في أيدي شعب جاكرتا ثم السهل للقيام به لأنه لا يتطلب بيعة، ولا يتطلب مرشدا وغيرها من القواعد التي تربط راتب (بالعربية) : هو عبارة عن تكرير الثناء على الله. و هو أيضا مجموعة كبيرة من ذكرى والبركة والصلاة التي جمعها العلماء مثل راتب الحداد ، و قيل أيضا هو مجموعة من التذكر فهو أكثر إحكاما من الورد. و تقاليد تكريم الحبايب أكثر وضوحا في إندونيسيا و هو كذلك أورادهم مقبولة، متداولة و معمولة بين شعب جاكرتا

المصطلحات الرئيسية

راتب الحداد ، الصوفية ، والصوفية للشعب جاكرتا

BAB I PENDAHULUAN

I. 1. Latar Belakang Masalah

Interiorisasi Tasawuf memberikan kepada Islam suatu dimensi kedalaman melalui bentuk-bentuk lahir menjadi saluran-saluran penyingkap kehidupan batin. Melalui bentuk-bentuk eksoterik dari Islam memperoleh keuniversalan yang berasal dari yang tak berbentuk itu sendiri. Ia juga menghidupkan kembali ajaran-ajaran moral agama dari dalam dan pada waktu yang bersamaan memperlihatkan bahwa ajaran-ajaran metafisik dan kosmologis itu yang dapat menjawab kebutuhan orang yang percaya pada hukum sebab dan menjaga keseimbangan pikiran dibanding mencari pemenuhan akan kebutuhan ini diluar cara yang lazim.¹

Dalam perkembangannya tasawuf dapat dijelaskan melalui tiga tahap: pertama, tasawuf yang masih pada tahap hubungan etika disebut dengan tasawuf akhlaqi yang oleh J. Spencer Trimingham disebut *ethical mysticism*.² Tasawuf akhlaqi adalah tasawuf yang mengutamakan pembinaan akhlak melalui amal shaleh, walaupun sebenarnya tasawuf akhlaqi belum disebut tasawuf karena masih dalam tahapan akhlak dan lebih tepat hanya disebut akhlak bukan tasawuf. Tujuan pertama dari tasawuf akhlaqi melainkan untuk menyucikan jiwa dan memperbaiki akhlak. Kedekatan sufi dengan Tuhan sebatas hubungan etika. Kedua, tasawuf pada tahap hubungan estetika, yakni tasawuf yang sudah sampai pada rasa penghayatan dan pengalaman batin tentang hubungan sufi dengan Tuhan, namun masih sebatas hubungan *mahabbah* dan *ma'rifah*. Tasawuf pada tahapan ini disebut dengan tasawuf sunni atau irfani yakni tasawuf yang diterima oleh mayoritas aliran Sunni dan tujuan utamanya adalah untuk mencapai *ma'rifah*. Ketiga, tasawuf pada tahapan hubungan persatuan sufi dengan Tuhan, tasawuf ini disebut dengan tasawuf falsafi, yakni tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan cita-cita mistis dan rasional. Ungkapan-ungkapan yang dikemukakan oleh sufi falsafi acap kali menggunakan terminologi filosofis yang berasal dari bermacam-macam filsafat.

¹ Nasr Sayyed Husein, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994. hal. 35.

² J. Trimingham Spencer, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), hal.3.

Di sisi lain, perkembangan tasawuf sunni yang didukung oleh aliran *Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, semakin diminati oleh masyarakat awam, sehingga melahirkan tasawuf dalam bentuk tarekat. Tarekat yang pada mulanya hanya merupakan jalan untuk menuju Tuhan dilakukan secara individual, berubah menjadi komunitas semacam perkumpulan atau organisasi yang diberi nama sesuai dengan nama pendirinya. Para murid yang menempuh jalan tasawuf mendapat bimbingan dari seorang guru yang disebut *Syaikh* atau *Mursyid*. Mereka melakukan latihan rohani (*riyadhah*) dan berjuang mengendalikan hawa nafsu (*mujahadah*) dengan melakukan amalan-amalan tertentu yang diajarkan oleh gurunya di sebuah tempat yang biasa disebut dengan *ribath*, *zawiyah* atau *khanaqah*.³ Tasawuf macam ini disebut dengan tasawuf thariqati, yakni tasawuf yang berbentuk tarekatan. Karakteristik tasawuf ini adalah semacam organisasi yang terstruktur dan memiliki amalan-amalan tertentu yang telah disusun oleh seorang guru atau syaikh.

Tasawuf diperkenalkan pertama kali di Hadramaut oleh seorang tokoh sufi yang bernama Al-Faqih Al-Muqaddam Muhammad bin 'Alwi Ba'Alawi yang hidup pada abad ke-6 dan ke-7 H, dan pada masa abad ke-5 dan ke-6 merupakan masa awal puncak kegiatan shufiyyah. Di abad itu, di sebelah Timur Arab didominasi oleh Syaikh 'Abd Al-Qadir Al-Jailani dan para pengikutnya, sedangkan di sebelah barat Arab oleh Syaikh Abu Madyan. Menurut beberapa sumber, Al-Faqih Al-Muqaddam mendapatkan *khirqah shufiyyah* dari Abu Madyan Al-Maghribi.⁴ Perlu diketahui di sini bahwa suasana politik keagamaan di Hadramaut tidak memberikan peluang menyebarluaskan ajaran tasawuf di kalangan masyarakat Hadramaut, karenanya, ketika Al-Faqih Al-Muqaddam mengutarakan niatnya untuk menyebarkan ajaran tasawuf, spontan mendapatkan tanggapan negatif dari salah seorang gurunya, Syaikh 'Ali Ba Marwan.⁵ Namun demikian, ia tetap menyebarkan ajaran Tasawuf tersebut tanpa mengabaikan rasa hormat kepada gurunya.

³ J. Spencer Trimingham, *Ibid.*, hal.5-6.

⁴ Ibrahim Umar, *Thariqah 'Alawiyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Abdullah al-Haddad Tokoh Sufi Abad ke-17*, (Bandung: Mizan, 2001), hal.57.

⁵ *Ibid.*,

Setelah Al-Faqih Al-Muqaddam, maka muncul para tokoh sufi di Hadramaut seperti, Al-Syaikh Abu Bakr al-Sakran (w. 821 H/1440 M), Al-Syaikh Abd Al-Rahman al-Saqqaf (w. 826 H/1445 M), Syaikh Umar al-Muhdhar (w. 833 H/1452 M), Syaikh Abdullah bin Abu Bakr bin Abd Al-Rahman al-Saqqaf yang dikenal dengan Syaikh al-Aidarus (w. 880 H/ 1498 M), dan Syaikh Abdullah bin Alwi al-Haddad (w. 1132 H/ 1724 M).⁶

Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad yang selanjutnya, penulis memberikan nama dalam tulisan ini dengan nama Abdullah al-Haddad, merupakan tokoh sufi pada abad ke-17 yang berasal dari Hadramaut. Sejarahwan John O. Voll (1987,1988) mengatakan bahwa, Hadramaut merupakan daerah asal para ulama yang menyebarkan Islam di wilayah Nusantara. Kebesarannya sebagai ulama, sufi, dai' dan sastrawan tergambar dari perjalanan hidup dan kontribusi karya-karyanya yang tersebar di dunia Islam seperti Hadramaut (Yaman Selatan), India, Hijaz, Afrika Timur dan khususnya di Indonesia".⁷ Di antara karya-karya buku dan ratib serta wirid-wirid Abdullah al-Haddad hingga sekarang masih dikaji dan diamalkan di berbagai pondok pesantren dan masjid serta kelompok masyarakat tertentu di Indonesia.

Penelitian terhadap pemikiran tasawuf Abdullah al-Haddad tidak terlepas dari perjalanan dan rentang sejarah tasawuf yang panjang. Tasawuf dalam sejarahnya mengalami perkembangan dan perubahan secara transformatif. Perkembangan dan perubahan itu bermula dari sikap mencontoh kehidupan rohaniah Nabi Muhammad Saw.⁸ Dan para sahabatnya, yakni hidup sederhana, akhlak mulia, dan ketaatan dalam beribadah. Disinilah yang ditekankan pemikiran tasawuf Abdullah Al-Hadad terlihat dalam karyanya, ia menyatakan bahwa konsepny mengenai tasawuf berdasarkan pada ajaran Al-Qur'an dan Al-Sunnah serta amaliah salafus shaleh, yaitu para sahabat dan tabi'in. Di bidang aqidah, ia mengaku beraliran *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Di bidang fiqih, ia bermazhab Syafi'i. Kenyataan tersebut menunjukkan bahwa Abdullah al-Haddad bermazhab

⁶ *Ibid.*, hal.52-66

⁷ *Ibid.*, hal. 70.

⁸ Haikal Muhammad Husain, *Hayat Muhammad*, Kairo: Mathba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1969, cet- 13.hlm. 131.

Sunni dan pemikiran tasawuf yang dikembangkannya, nampaknya cenderung bercorak sunni.

Pemikiran Tasawuf Abdullah al-Haddad nampaknya memiliki ajarannya yang cukup dinamis. Hal ini terlihat dari pemikiran tasawufnya yang tidak melepaskan diri dari tanggung jawab sosial, seperti yang lumrah ditemukan di tubuh tasawuf lain.

Penulis tertarik untuk meneliti tokoh Abdullah al-Haddad ini karena melihat ajaran tasawuf yang cukup dinamis juga memiliki karya-karya yang agung dimasanya, seperti *al-Nashâ'ih al-Diniyyah wa al-Washâ'ya al-Îmaniyah*, *Risâlah al-Mu'âwanah*, *al-Da'wah al-Tâmmâh*, *al-Fushul al-'Ilmiyyah*, dan karya-karya lainnya sampai sekarang masih di kaji di pondok-pondok pesantren dan kelompok masyarakat Islam Indonesia khususnya Jakarta. di samping itu pula peneliti tertarik untuk meneliti pengaruh dari ajaran tarekatnya di masyarakat Islam Jakarta, yang dikenal dengan tarekat Ashhâbul Yamîn.

Tarekat Ashhâbul Yamîn merupakan nama sebuah tarekat yang dikembangkan oleh dan berintikan ajaran Abdullah al-Haddad yang bersumber dari Thariqah 'Alawiyyah yang bermula pada Imam Ahmad bin 'Isa Al-Muhajir. Abdillah Toha dalam bukunya Umar Ibrahim mengatakan bahwa, *thariqah 'Alawiyyah* bukanlah seperti beberapa tarekat sufi lain yang melibatkan disiplin tinggi dalam bentuk riyadhah dan asketisme. Dengan kata lain, thariqah ini bukanlah tarekat seperti yang umum kita pahami, melainkan sebuah ajaran yang lebih menekankan pada amal, akhlak, dan beberapa wirid dan zikir ringan yang dapat dipraktikkan oleh siapa saja tanpa harus berguru pada seorang syaikh. Di antara beberapa wiridnya yang terkenal dan dibaca di masjid, mushola, dan di rumah pribadi secara berkala *Râtib Al-Haddâd* dan *Wirid Al-Latif* sebagai amalan yang *masyhur* (terkenal) dan yang merupakan ciri yang khas dari amalan tarekat Ashhâbul Yamîn. Wirid-wirid itu disusun dengan sistematika dan urutan tertentu yang pada umumnya berisikan doa-doa yang ada dalam Al-Qur'an yang dipraktikkan oleh Nabi Muhammad SAW.

Tarekat Ashhâbul Yamîn seperti juga *Thariqah 'Alawiyyah*, merupakan jalan tengah yang mempertemukan *Thariqah Al-Syâdziliyyah* yang mengutamakan *riyadhah al-qulub* (olah hati) tentang hal-hal yang bersifat batiniyah dan *thariqah*

Al-Ghazaliyyah yang menekankan *riyadhah al-'abdan* (olah fisik) yang lebih bersifat fisik. Oleh karena itu sering pula disebut *Thariqah Al-Ghazaliyyah Al-Syâdziliyyah*.⁹ Tarekat ini dimunculkan oleh Abdullah al-Haddad dalam rangka mensyiarkan agama Islam dimana ketika itu kehidupan masyarakat di tanah kelahirannya hadrami semakin kompleks dan sibuk akan pemenuhan kebutuhan jasmani dengan demikian masyarakatnya semakin sulit untuk bertarekat secara khusus yakni ketaatan secara total pada syekh, kontemplasi 40 hari 40 malam dengan menjauhkan diri dari kesibukan dunia, dan lain-lain. Maka metode tarekat ini ditiru oleh para habaib yang menetap di Jakarta daerah yang sibuk akan pemenuhan kehidupan jasmani untuk menyebarkan dakwah Islam di era modern ini, sehingga masyarakat Islam Jakarta tampak mengamalkan praktik-praktik yang diajarkan oleh para habaib yang mendapat pengaruh dari pemikiran Abdullah al-Haddad.

Sebagai asumsi awal bahwa sikap dan praktik keberagamaan masyarakat Islam di Indonesia khususnya Jakarta barangkali dekat dengan ajaran Tasawuf, yang dipengaruhi oleh pemikiran tasawuf Abdullan al-Haddad, atau paling tidak ajaran tasawuf Abdullah al-Haddad mempunyai kontribusi dan pengaruh besar terhadap pembinaan akhlak bagi umat Islam Indonesia khususnya Jakarta. Asumsi ini dibuktikan dengan adanya karya-karya Abdullah al-Haddad yang sampai kepada kita, karya-karya tersebut berisi pemikiran dan ajaran-ajarannya yang cukup ringkas, padat, mudah dipahami dan diamalkan di kalangan masyarakat Islam Indonesia khususnya Jakarta.

Berdasarkan latar belakang masalah tersebut, kiranya menarik jika pengaruh tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad diangkat dalam suatu penelitian tentang konsep ajarannya dan pengaruhnya dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta meliputi: bidang pendidikan dan dakwah, serta bidang akidah dan ibadah. Karena dua aspek inilah terlihat dalam observasi awal banyak terpengaruh dengan tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad.

⁹ Baihaqi Ahmad (ed) *Wali, Karamah & Thariqah Dalam Pandangan Mufti Johor Al-Habib Ali bin Thahir al-Haddad*, (Jakarta: Hayat Publishing, 2007), Hal.159.

I.2 Pokok Masalah

Ajaran tarekat pada umumnya, menekankan keharusan adanya ijazah dari setiap 'amalan (ajaran wirid yang dibaca atau diamalkan) dan hal-hal lainnya dari tradisi tarekat, dalam pemikiran Abdullah al-Haddad berubah nilai menjadi *afdhaliah* (keutamaan) kemukakan dalam suatu tarekat yang bernama tarekat Ashhâbul Yamîn (Tarekat yang ia kembangkan dari Thariqah Alawiyyah). Selain itu keharusan baiat bagi setiap murid yang memasuki sebuah tarekat, tidak penulis temui dalam tarekat ini. Demikian pula dalam hubungan antara murid dengan dengan seorang syaikh. Seorang murid, dalam tarekat ini, tetap ditekankan untuk bersikap kritis hingga tidak menghilangkan haknya untuk melakukan amar ma'ruf nahi munkar kepada sesama makhluk Allah. Ajarannya mengenai tarekat sangat berbeda dengan ajaran tarekat lainnya. Dari sini, dapatlah dikatakan bahwa tarekat ini, bila disebut tarekat, termasuk tarekat yang sangat moderat. Seakan-akan timbul suatu konflik dan permasalahan.

Jadi pokok masalah yang ingin diangkat dalam tesis ini adalah pertama, faktor-faktor diterimanya tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn ditengah-tengah kehidupan masyarakat Islam, tentunya mengungkapkan ajaran-ajaran sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad baik mengenai konsep tasawufnya maupun ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Jakarta kedua, mengenai pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Abdullah al-Haddad terhadap kehidupan masyarakat Islam Jakarta di era modern ini.

1.3 Perumusan Masalah

Berdasarkan pokok masalah yang dimunculkan di atas, maka penulis memfokuskan pada suatu permasalahan pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta di era modern ini. Oleh karena itu penulis memunculkan perumusan masalah dalam penulisan ini yang tertuang dalam bentuk pertanyaan sebagai berikut:

1. Apa saja konsep tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Abdullah al-Haddad yang diterima dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta?
2. Bagaimana pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad Dalam Kehidupan Masyarakat Islam Jakarta Di Era Modern?

1.4 Tujuan Penelitian

Berdasarkan permasalahan diatas, maka tujuan yang ingin di capai dalam peneiitian ini adalah untuk mengetahui konsep tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn dan mencari jawaban faktor diterimanya tarekat Ashhâbul Yamîn dalam masyarakt Islam Jakarta dan mengungkapkan pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad terhadap praktek keagamaan yang direalisasikan oleh masyarakat Islam Jakarta di era modern ini.

1.5 Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian ini penulis ingin mempersembahkan buah khazanah studi ilmiah terutama pada pembahasan tarekat Ashhâbul Yamîn, studi tentang pemikiran tasawuf Abdullah al-Haddad sebagai kontribusi pemikiran terhadap wacana pemikiran Islam, dan menambah wawasan ilmiah dalam khazanah tasawuf Islam. Penelitian ini juga diharapkan akan membangkitkan minat para peneliti tasawuf berikutnya untuk mengungkap karya-karya sufi klasik sebagai pondasi utama tasawuf modern.

Di harapkan pula penelitian ini bermanfaat untuk memberikan pencerahan rohani bagi umat Islam agar lebih menekankan pada penghayatan religius serta membumikan ajaran-ajaran Islam, sehingga menjadi alternatif terhadap solusi kritis spiritual bagi masyarakat muslim modern sekarang ini.

1.6 Sistematika Pembahasan

Penulisan Tesis ini secara sistematis dibagi menjadi enam bab. Dengan perincian sebagai berikut:

Bab pertama merupakan pendahuluan yang menjadi pengantar umum kepada isi tesis secara keseluruhan. Di dalam subbab pertama ini berisi penjelasan tentang latar belakang masalah yang menjadi landasan permasalahan penulis

dalam penelitian ini, berangkat dari latar belakang masalah tersebut penulis memunculkan pokok masalah pada subbab kedua, yakni pertama, faktor-faktor apa saja yang menyebabkan diterimanya ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn ditengah-tengah kehidupan masyarakat Islam Jakarta kedua, mengenai pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Abdullah al-Haddad dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta di era modern ini.

Subbab ketiga merupakan rumusan masalah yang berisi pertanyaan tentang Apa saja konsep Tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad? dan Bagaimana pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah Al-Haddad Dalam Kehidupan Masyarakat Islam Jakarta Di Era Modern?.

Subbab keempat mengenai tujuan penelitian untuk mengetahui faktor diterimanya tarekat Ashhâbul Yamîn dalam masyarakat Islam Jakarta dan mengungkapkan pengaruh konsep tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad terhadap praktek keagamaan yang direalisasikan oleh masyarakat Islam Jakarta di era modern ini. Subbab kelima manfaat penelitian tiada lain untuk mempersembahkan buah khazanah studi ilmiah terutama pada pembahasan tarekat Ashhâbul Yamîn, studi tentang pemikiran tasawuf Abdullah al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Islam Jakarta tiada lain ialah sebagai kontribusi terhadap wacana pemikiran Islam, dan menambah wawasan ilmiah dalam khazanah tasawuf Islam. Sub bab keenam, sistematika pembahasan.

Bab Kedua memaparkan kerangka teori yang digunakan dalam penulisan tesis ini, meliputi, Perspektif Tasawuf: Pengertian Tasawuf, Perkembangan Tasawuf, Sumber Ajaran Tasawuf, Tasawuf Sunni: Tasawuf Akhlak, Tasawuf Amal, Tasawuf Falsafi, dan Perspektif Tarekat: Pengertian Tarekat, Perspektif Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad tentang tarekat, dan Tarekat Kontemporer.

Bab Ketiga mengutarakan tentang metodologi penelitian yang digunakan untuk menyusun tesis ini antara lain: Ruang Lingkup Penelitian, Batasan Obyek Penelitian, Karakteristik Data, Metode Penelitian, Metode Studi Kasus, unit Analisis Penelitian, Metode Pengumpulan Data dan Metode Analisis Data.

Bab Keempat menjelaskan tentang permasalahan yang dianalisis tentang Konsep Tasawuf Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad Dan Ajaran-Ajarannya

Dalam Tarekat Ashhâbul Yamîn yang mencakup: Biografi Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad: Riwayat Hidup dan Latar Belakang Pendidikan, Karyakaryanya, Ajaran tentang Maqomat dan Ahwal: Taubah, Al-Khauf, Raja, Sabar, Syukur, Zuhud, Tawakkal, Mahabbah, Ridha. selanjutnya mengenai Tarekat Ashhâbul Yamîn: Definisi Ashhâbul Yamîn, Asal Muasal Tarekat Ashhâbul Yamîn, Ajaran dan Praktik wirid Tarekat Ashhâbul Yamîn.

Bab Kelima mengungkapkan permasalahan yang ada dalam penulisan tesis ini yakni Pengaruh Konsep Tasawuf Dan Ajaran Tarekat Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad Dalam Kehidupan Masyarakat Islam Jakarta Di Era Modern meliputi: Bidang Pendidikan dan dakwah, serta Bidang Akidah dan Ibadah.

Bab Keenam berisi Kesimpulan dan Saran merupakan hasil dan jawaban atas penelitian yang dilakukan untuk penulisan tesis ini.

Daftar Pustaka

Lampiran-lampiran

BAB II

KERANGKA TEORI

2.1 Perspektif Tasawuf

2.1.1 Pengertian Tasawuf

Tasawuf sebagai salah satu tipe mistisisme, dalam bahasa Inggris disebut sufisme. Kata tasawuf mulai diperbincangkan sebagai salah satu istilah sekitar akhir abad du hijriah yang dikaitkan dengan salah satu jenis pakaian kasar yang disebut *shuff* atau wool kasar. Kain sejenis itu sangat digemari oleh para zahid sehingga menjadi simbol kesederhanaan pada masa itu. Menghubungkan sufi atau tasawuf dengan *shuff*, nampaknya cukup beralasan. Sebab antara keduanya ada hubungan korelasi, yakni antara jenis pakaian yang sederhana dengan kebersahajaan hidup para sufi. Kebiasaan memakai wool kasar juga sudah merupakan karakteristik kehidupan orang-orang soleh sebelum datangnya Islam, sehingga mereka dijuluki dengan sufi, orang-orang yang memakai *shuff*.¹⁰ Penulis lain mengaitkan tasawuf dengan sekelompok muhajirin yang hidup dalam kesederhanaan di Madinah, di mana mereka itu selalu berkumpul di serambi Masjid Nabi Saw yang disebutkan *Shuffah*. Oleh karena mereka mengambil tempat di serambi masjid itu, maka kelompok itu disebut *ahl as-shuffah*. Cara hidup saleh dalam kesederhanaan yang diperagakan oleh kelompok itu, kemudian menjadi pola panutan bagi sebagian umat Islam yang kemudian disebut sufi dan ajarannya dinamai tsawuf. Ada pula yang berpendapat, bahwa kata tasawuf berasal dari bahasa Yunani, yakni *sophos* yang berarti hikmah atau keutamaan. Menurut pendapat ini, para sufi itu adalah pencari hikmah atau ilmu hakikat. Pendapat lain memperkirakan kata sufi berasal dari *shafa* atau *shafwun* yang berarti bening, karena hati sufi yang selalu bening. Sementara lainnya mengatakan kata sufi berasal dari *shaff* atau barisan, karena para sufi selalu berada pada barisan terdepan dalam mencari keridhaan Ilahi.¹¹

¹⁰ Siregar Rivay, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), hal.31.

¹¹ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.32.

Ada beberapa definisi lain tentang tasawuf. Tasawuf antara lain didefinisikan sebagai bukan gerak lahir dan bukan pengetahuan tetapi kebajikan. Junayd al-Bagdadi menyatakan bahwa tasawuf adalah menyerahkan diri anda kepada Allah dan bukan kepada yang lain.¹² Ada juga berpendapat bahwa tasawuf pada umumnya bermakna menempuh kehidupan zuhud, menghindari gemerlap kehidupan duniawi, rela hidup dalam keprihatinan, melakukan berbagai jenis amalan ibadah, melaparkan diri, mengerjakan salat malam, dan melantunkan berbagai jenis wirid sampai fisik atau dimensi jasmani seseorang menjadi lemah dan dimensi jiwa atau rohani menjadi kuat. Dalam pengertian ini, tasawuf adalah usaha menaklukan dimensi jasmani manusia agar tunduk kepada dimensi rohani (*nafs*), dengan berbagai cara, sambil bergerak menuju kesempurnaan akhlak seperti dinyatakan kaum sufi, dan meraih pengetahuan atau makrifat (*ma'rifat*) tentang zat Ilahi dan kesempurnaan-Nya (*ma'rifah-al-haqiqah*).¹³

Annemarie Schimmel mengatakan, tahun-tahun belakangan ini sudah banyak diterbitkan buku-buku mengenai tasawuf dan kehidupan rohani dalam Islam. Masing-masing buku itu menyentuh suatu sisi saja, sebab gejala yang biasanya disebut tasawuf itu begitu luas dan wujudnya begitu besar sehingga tidak ada seorang pun yang berani mencoba menggambarkannya secara utuh. Bagaikan orang-orang buta dalam kisah Rumi yang terkenal itu, ketika mendefinisikan gajah. Mereka menggambarkannya sesuai dengan bagian tubuh gajah yang disentuhnya: bagi si buta ini gajah bentuknya seperti mahkota, bagi si buta itu seperti kipas, bagi yang lain seperti pipa air, atau seperti tiang. Namun tidak ada seorang pun yang bisa membayangkan gajah yang sebenarnya.¹⁴

Demikian pula halnya tasawuf, dalam bahasa Inggris disebut, "*sufisme*" nama yang biasanya dipergunakan untuk menyebut mistik Islam. Untuk mendekati maknanya sebagian, kata mistik perlu dipertanyakan terlebih dahulu. Kata mistik itu terkandung sesuatu yang misterius, yang tidak bisa dicapai dengan cara-cara biasa atau dengan usaha intelektual; misteri dan mistik memang berasal

¹² Tafsir Ahmad, *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000), hal.15.

¹³ Hilal Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002), hal.19.

¹⁴ Schimmel Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, penerjemah Sapardi Djoko Damono, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986), hlm. 1.

dari kata Yunani yaitu *myein*, "menutup mata". Mistik telah disebut "arus besar kerohanian yang mengalir dalam semua agama". Dalam artinya yang paling luas, mistik bisa didefinisikan sebagai kesadaran terhadap kenyataan tunggal yang mungkin disebut kearifan, Cahaya, Cinta, atau Nihil.¹⁵ Namun definisi semacam itu hanya sekadar petunjuk saja bagi kita.

Pendefinisian tasawuf ternyata sulit untuk menarik satu kesimpulan yang tepat, kesulitan serupa ternyata dijumpai pula pada pendefinisian tasawuf sebagaimana halnya dalam mendefinisikan filsafat atau mistisisme. Kesulitan itu nampaknya berpangkal pada esensi tasawuf sebagai pengalaman rohaniah yang hampir tidak mungkin dijelaskan secara tepat melalui bahasa lisan namun pada prinsipnya para ahli menyepakati bahwa, taswuf bermakna moral dan semangat Islam, karena seluruh ajaran Islam dari berbagai aspeknya adalah prinsip moral.

Dalam mempelajari tasawuf, pertama-tama diperlukan perumusan sudut pandang, yaitu sudut pandang yang tidak murni ilmiah, walau apa pun yang menjadi kepentingan ilmiah atas kesimpulan-kesimpulan ajaran tasawuf yang diteliti. Yakni, memahami kebenaran-kebenaran universal dan abadi yang merupakan salah satu pencerminan setiap ajaran suci, khazanah spiritualisme Islam.

Ahmad Fuad al-Ahwani mengatakan, pada mulanya antara filsafat, ilmu kalam dan tasawuf adalah satu, bukan berdiri sendiri seperti sekarang. Pada abad ke-4 Hijriah, filsafat mula-mula berpisah dengan ilmu kalam, disusul kemudian berpisahannya filsafat dengan tasawuf. Pemisahan ini sangat mendasar karena filsafat dan tasawuf terdapat perbedaan metode dan obyek. Apabila filsafat melihat dengan mata rasio dan berjalan di atas jalur argumentasi dan logika, maka tasawuf berjalan di atas jalur mujahadah, musyahadah dan berbicara dengan lidah perasaan dan pengalaman. Kalau filosof adalah orang yang mementingkan dalil pembuktian, maka sufi adalah orang mementingkan perasaan dan intuisi.¹⁶

Obyek filsafat adalah mengetahui tentang hakikat sesuatu dari segala macam, baik fisika, matematika atau metafisika (termasuk Allah SWT). Hal ini

¹⁵ Schimmel Annemarie, *Ibid.*, hlm. 2.

¹⁶ Schimmel Annemarie, *Ibid.*, hlm. 14.

labih diarahkan kepada penelitian terhadap alam semesta, sementara masalah manusia dibahas dari segi akhlak dan politik. Kemudian obyek tasawuf adalah mengenal Allah SWT baik dengan jalan ibadah syari'ah atau lewat ilham dan perasaan. Oleh karena itu para sufi pada permulaannya yaitu sebelum istilah sufi populer disebut *'ubbad*, *zuhhad* dan *fuqara* (bentuk jamak dari *'abid*, *zahid* dan *faqir*) karena mereka lebih memperbanyak ibadah, *zuhd* dan *wara'* sesuai dengan batas yang diperintahkan agama.

Dalam masalah pemahaman, perbedaan antara pandangan umum Islam dan perspektif sufi tidaklah terletak dalam prinsip-prinsip, tetapi dalam aplikasi prinsip-prinsip kesadaran diri tertentu. Kaum sufi menganggap bahwa orang tidak cukup hanya sekadar beriman dan patuh terhadap syariat apabila mereka memang mempunyai kapasitas untuk memperdalam pemahaman mereka, menyucikan hati, dan mengamalkan ihsan. Sebab, untuk mencapai kesempurnaan manusia, tindakan mengikuti orang lain dan mematuhi agama secara membuta (*taqlid*) tidaklah memadai. Sebaliknya, orang mesti mencapai kesadaran menyeluruh tentang prinsip-prinsip dan spirit yang membangkitkan dan menghidupkan agama, atau seperti yang diungkapkan kaum sufi, orang mesti menyadari Yang Mahahakiki itu sendiri (*tahaquq*). Pada tataran teoritis, syahadat menjadi sebuah ungkapan konkret tentang realitas absolut Allah, laksana sebuah pedang yang memutus khayalan dari Yang Mahahakiki. Pada tataran praktis, bimbingan syariat tetap memiliki fungsi yang sama, tetapi kaum sufi menerimanya bukan "karena merasa harus demikian," melainkan karena kesadaran bahwa bimbingan ini memainkan peran mendasar dalam memungkinkan manusia berbuat dengan kebenaran wahyu dan menghindari kesalahan dan dosa.¹⁷

Lalu, apa kata sufi tentang asal usul nama tasawuf, yang diterjemahkan menjadi sufisme? Definisi mereka berasal dari masa paling awal dan karenanya menolak kecenderungan beberapa penulis Barat yang hanya menerapkannya pada segi "teosofis" yang lebih kemudian dalam mistik Islam. Beberapa di antara orang saleh bahkan menanyakan kepada Nabi ketika ia muncul dalam mimpinya,

¹⁷ Schimmel Annemarie, *Ibid.*, hal.40.

"Apakah tasawuf itu? Hujwiri, pada pertengahan abad ke-11, menyimpulkan pembicaraan itu:

Beberapa beranggapan bahwa sufi disebut demikian karena ia mengenakan jubah wool (jama-i suf), yang lain mengatakan karena sufi berada di larik depan (saff-i awwal), yang lagi mengatakan karena para sufi itu menganggap diri mereka termasuk dalam ashab-i Suffa (orang-orang yang duduk di bangku di sekeliling masjid Nabi). Dan yang lain beranggapan bahwa sufi berasal dari safa (kemurnian).¹⁸

Definisi lain yang berasal dari Barat, yakni yang mengatakan bahwa sufi berasal dari kata Yunani sophos (arif), tidak bisa diterima secara filologis. Yang sekarang umum diterima adalah bahwa kata sufi berasal dari kata sufi (wool); jubah wool kasar yang dikenakan generasi pertama para sufi yang menjadi ciri khasnya. Dari kata-kata shuf itu pula terbentuk kata-kata tashawwuf (tasawuf), yaitu kurang lebih, ajaran kaum sufi.¹⁹ Dalam hal ini, Kalabadhi, salah seorang penulis teoritis tentang tasawuf mengatakan:

Orang-orang yang menghubungkan mereka dengan Bangku dan wool menyatakan segi luar kehidupan mereka saja, sebab sebenarnya mereka itu adalah orang-orang yang telah meninggalkan dunia ini, meninggalkan rumahnya, berpisah dengan teman-temannya. Mereka mengembara ke pelosok negeri, membunuh nafsu jasmani, dan menelanjangi tubuh mereka hanya mempergunakan benda duniawi sekadar bisa menutupi ketelanjangan tubuhnya dan menghilangkan laparnya.

Tetapi tasawuf lebih dari itu, Junayd, pemimpin mistik mazhab Irak, menulis "Tasawuf tidak (tercapai) dengan banyak doa dan puasa, tetapi merupakan keamanan hati dan kedermawanan jiwa". Junayd juga diakui membuat definisi yang menyatakan bahwa ia melihat prototipe para sufi dalam diri para rasul yang disebut dalam Al-Qur'an (pada masa-masa lebih kemudian, salah satu segi mazhab-mazhab sufi adalah kenaikan lewat berbagai tahap-tahap para rasul, atau identifikasi dengan ruh salah seorang di antara rasul itu):

¹⁸ Schimmel Annemarie, *Ibid.* hal.15.

¹⁹ Madjid Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000), hal.256.

Tasawuf didasarkan pada delapan sifat yang dicontohkan oleh delapan rasul: kedermawanan Ibrahim, yang mengorbankan putranya: kepasrahan Ismail, yang menyerahkan diri pada perintah Tuhan dan menyerahkan hidupnya; kesabaran Ayub, yang dengan sabar menahan penderitaan penyakit gatal dan kecemburuan Yang Maha Pemurah; perlambangan Zakaria, yang menerima sabda Tuhan, "kau tak akan berbicara dengan manusia selama tiga hari kecuali dengan mempergunakan simbol-simbol" (surah 3: 360 dan juga "tatkala ia berdoa kepada Tuhannya dengan suara yang lembut" (surah 19: 2); keasingan Yunus, yang merupakan orang asing di negerinya sendiri dan terasing di tengah-tengah kaumnya sendiri; sifat penziarah Isa, yang begitu melepaskan keduniawian sehingga hanya menyimpan sebuah mangkuk dan sebuah sisir; mangkuk itu pun dibuangnya ketika ia melihat seseorang minum dari telapak tangannya, dan juga sisirnya ketika dilihatnya seseorang menyisir rambut dengan jari-jarinya; pemakaian jubah wool oleh Musa; dan kemelaratan Muhammad, yang dianugerahi kunci segala harta yang ada di muka bumi oleh Tuhan, sabdanya, "Jangan menyusahkan diri sendiri, tapi nikmati setiap kemewahan dengan harga ini," namun jawabnya, "Ya Allah, hamba tidak menghendakinya; biarkan hamba sehari kenyang dan sehari lapar".²⁰

Beberapa di antara orang-orang sezaman Junayd menekankan segi tapabrata tasawuf, yakni suatu pemutusan hubungan sepenuhnya dengan apa yang dikatakan sebagai "dunia" dan egotisme, "Tasawuf berarti tak memiliki apa pun dan tak dimiliki apa pun".

"Tasawuf adalah kebebasan dan kedermawanan dan tiadanya paksaan diri". Nasihat Ruway kepada pemuda Ibn Khafif, "Tasawuf berarti mengorbankan jiwa sendiri, tetapi jangan merepotkan dirimu dengan pembicaraan kecil para sufi! Menunjukkan bahwa bahaya bicara terlalu banyak dalam bahasa yang teknis. Sufi sebaiknya berpendirian "kesetiaan kepada janji" dan harus bebas, "tidak lelah mencari dan tidak kecewa karena kehilangan". "Kaum sufi adalah orang-orang yang lebih suka kepada Tuhan daripada apa pun dan Tuhan lebih suka kepada mereka daripada apa pun". Beberapa dasawarsa setelah Dhun-Nun mengucapkan

²⁰ Schimmel Annemarie. *Loc.cit.*, hal.16.

pernyataan itu, Sahl at-Tustari membuat definisi tentang sufi sebagai berikut: "Orang yang darahnya sah dan kekayaannya diperkenankan (yakni orang yang boleh dibunuh dan kekayaannya secara sah bisa dibagikan kepada orang-orang saleh), dan apa pun yang dilihatnya, dilihatnya dari Tuhan, dan diketahuinya bahwa kasih sayang Tuhan merangkum semua ciptaan-Nya."²¹

Segi sosial dan praktis dalam tasawuf diketahui dari batasan-batasan seperti yang diberikan oleh Junayd dan Nuri yang menyatakan bahwa "Tasawuf tidak tersusun dari praktek dan ilmu, tetapi merupakan akhlak", dan "siapa" yang melebihi dalam nilai akhlak, berarti melebihi dalam Tasawuf". Maksudnya ialah bertindak sesuai dengan perintah dan hukum Allah, yang dipahami dalam pengertian rohaninya yang terdalam tanpa menyingkari bentuk-bentuk luarnya. Cara hidup semacam ini hanya mungkin dilaksanakan lewat pengabdian penuh kasih: "Tasawuf adalah menjadi murninya jiwa dari pengotoran dan perselisihan. Suatu kalimat yang dijelaskan oleh Hujwiri sebagai berikut: "Cinta adalah kesepahaman, dan kekasih hanya memiliki satu tugas di dunia, yakni menetapi perintah yang dikasihinya, dan apabila yang di hasratkan satu saja, bagaimana mungkin perselisihan timbul?"²²

Para sufi berbicara mengenai tiga segi makna tasawuf menurut syariat (hukum Islam), tarikat (jalan mistik), dan hakikat (kebenaran). Hal itu merupakan penyucian pada tingkat-tingkat yang berbeda, pertama-tama dari sifat-sifat rendah dan kekejian jiwa, kemudian dari perbudakan sifat-sifat manusia, dan akhirnya penyucian dan pemilihan pada tingkat sifat-sifat.

Kaum mistik Islam menikmati permainan kata dengan akar safa 'kemurnian', setiap kali mereka membicarakan tasawuf dan sifat-sifat ideal sufi: "Ia yang dimurnikan cinta menjadi murni (safi), dan ia yang dimurnikan Kekasih menjadi sufi, yakni seorang yang sama sekali tidak memikirkan apa pun kecuali Dia, hanya dengan begitu ia mencapai taraf sufi sejati."²³

²¹ Schimmel Annemarie, *Op.cit.*, hal.17.

²² Schimmel Annemarie, *Ibid.*, hal.18.

²³ Schimmel Annemarie, *Ibid.*, hal.18

2.1.1 Perkembangan Tasawuf

Term tasawuf dikenal secara luas di kawasan Islam sejak penghujung abad dua hijriah, sebagian perkembangan lanjut dari kesalehan asketis atau para zahid yang mengelompok di serambi Masjid Madinah. Apa yang secara umum ditanamkan oleh Islam kepada pengikut-pengikutnya yang awal, dalam tingkatan-tingkatan yang berbeda, adalah perasaan yang mendalam pada pertanggungjawaban di hadapan pengadilan Tuhan, yang mengangkat perilaku mereka dari alam duniawi dan kepatuhan yang mekanis kepada hukum, kepada alam kegiatan moral. Kunci dari kesalehan ini adalah 'takut kepada Tuhan' atau tanggungjawab kepada cita moral yang dicontohkan oleh kehidupan rohani Nabi Muhammad Saw.

Dalam perjalanan kehidupan kelompok ini lebih menghususkan diri untuk beribadah dan pengembangan kehidupan rohaniah dengan mengabaikan kenikmatan duniawi. Pola hidup kesalehan yang demikian merupakan awal pertumbuhan tasawuf yang kemudian berkembang dengan pesatnya. Fase ini dapat disebut sebagai fase asketisme dan merupakan fase pertama perkembangan tasawuf, yang ditandai dengan munculnya individu-individu yang lebih mengejar kehidupan akhirat sehingga perhatiannya terpusat untuk beribadah dan mengabaikan kesenangan duniawi. Fase asketisme ini setidaknya sampai pada abad dua hijriah dan memasuki abad tiga hijriah sudah terlihat adanya peralihan konkrit dari asketisme Islam ke sufisme. Fase ini dapat disebut sebagai fase kedua, yang ditandai oleh antara lain peralihan sebutan zahid menjadi sufi. Di sisi lain, pada kurun waktu ini percakapan para zahid sudah sampai pada persoalan apa itu jiwa yang bersih, apa itu moral dan bagaimana metode pembinaannya dan perbincangan tentang teoritis lainnya.

Kesalehan asketis ini selanjutnya memperoleh dorongan yang kuat dari dua arah; lingkungan yang mewah dan kenikmatan duniawi yang pada umumnya merata di kalangan masyarakat Islam dengan kemantapan konsolidasi kerajaan baru Daulat Umayyah yang luas. Khususnya sebagai reaksi yang tajam terhadap sikap hidup yang sekular dan sama sekali tak saleh dari para penguasa dinasti baru Umayyah di istana mereka, yang sebagian besar bertingkahtaku sama sekali

bertentangan dengan kesalehan dan kesederhanaan empat khalifah yang mula-mula.

Pada tahap pertama ini, protes dari kelompok inti masyarakat yang saleh masih bersatu corak dan tak berbeda, kaum ulama dan kelompok asketis adalah orang-orang yang sama dan identik, dengan variasi tingkatan dan penekanan pada kesalehan pribadi dan abstinensi (keberpantangan). Protes ini mendesak agar penguasa menerima, mentaati dan memberlakukan hukum syari'ah dan tidak menjadikan kehendak dan rancangan mereka sendiri sebagai hukum negara. Dengan harapan ruh Islam yang asli akan hidup dengan sebenar-benarnya. Jadi, kecenderungan pada masa ini, (akhir abad pertama sampai 2 H/ 8 M) adalah murni etis, dengan pendalaman 'pembatinan' motivasi etikal.²⁴

Di antara wakil-wakil yang sangat terkemuka dari kesalehan etikal ini, yang paling termasyhur adalah al-Hasan al-Basrah (w. 110 H/728 M) yang tidak hanya memperoleh pengakuan dari orang-orang sezamannya, tetapi juga, setelah wafatnya, memberikan salah satu pengaruh yang sangat kuat dalam seluruh sejarah spiritual Islam selama berabad-abad. Kedua, dorongan tasawuf tak dengan pasti memperoleh infus dari isolasionisme yang muncul sebagai reaksi yang kuat dan luas terhadap paham Khawarij dan pertentangan-pertentangan politik yang ditimbulkannya. Isolasionisme ini, yang dikhotbahkan bahu-membahu dengan ijma dalam literatur hadis, mengajarkan orang untuk berlepas tangan tidak hanya dari politik, tapi juga dari administrasi pemerintahan dan masalah-masalah umum masyarakat, dan bahkan banyak hadis yang menganjurkan orang untuk berkontemplasi dalam gua dan meninggalkan masyarakat luas.

Selama abad ke-2 H/8 M dan 3 H /9 M, kaum inteligensia keagamaan orang-orang muslim cenderung terbagi dua golongan: kaum ulama atau ahli hukum dan teologi murni di satu pihak dan mereka yang memberikan dasar yang lebih bersifat pribadi dalam peribadatan agama di pihak lain. Di antara ilmu-ilmu agama, yang pertama berkembang adalah ilmu hukum. Para ahli hukum sendiri berusaha memberikan ke dalam sistem kehidupan batiniah mereka sebesar mungkin. Pada kenyataannya ketika ciri khas hukum Islam di gabungkan kepada

²⁴ Fazlurrahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka,2000),hal.185.

hal-hal yang bersifat moral dengan yang bersifat hukum menjadi fiqih. Tentunya tetap tak bersifat pribadi. Sebagai reaksi terhadap perumusan Islam secara hukum inilah yang juga merupakan pengungkapannya yang pertama dalam bentuk yang telah dirumuskan.²⁵

Asketisme kesalehan yang awal berubah secara pasti menjadi apa yang secara teknis dikenal sebagai Tasawuf dengan ethosnya yang tersendiri. Konsep Al-Qur'an tentang berserah diri kepada Tuhan (tawakal) sebagaimana telah ditekankan oleh paham kesalehan dalam arti etisnya, berkembang dalam kelompok-kelompok tertentu menjadi suatu doktrin ekstrim tentang pengingkaran dunia dan suatu terbebasnya rasa dendam dari sebab-sebab alamiah, walaupun tentang artinya yang tepat selalu terdapat perbedaan-perbedaan di kalangan para sufi, yang dicontohkan oleh cerita berikut ini: Malik Ibnu Dinar dan Muhammad Ibnu Wasi, dua orang Sufi abad ke-2 H/ 8 M, berbeda pendapat tentang usaha pencarian rezki. Malik lebih menyukai untuk memiliki sebidang tanah di mana ia bisa mengusahakan kehidupannya tanpa menggantungkan diri pada orang lain, sedangkan Wasi' lebih suka menjadi orang yang, bila ia makan, tak perdui dari mana ia akan memperoleh makanan lagi nanti.²⁶

Perkembangan doktrin tawakkal langsung mengarah kepada konsep sentral sufi tentang hubungan antara manusia dengan Tuhan. Konsep ganda tentang cinta dan rahmat melebur dalam satu perasaan. Wanita suci yang terkenal, Rabi'ah al-Adawiyah (w. 185 H/ 801 M), menyenandungkan cinta dan rahmat yang suci ini dalam bait yang terkenal:

*Cintaku pada-Mu adalah dua macam cinta:
Cinta rindu dan cinta karena Engkau semata.
Dalam cinta yang pertama, yang kukenang hanyalah engkau,
Tiada yang lain.
Adapun cinta yang kedua, cinta yang patut Engkau terima,
Maka harapanku: Bukanlah hijab-Mu,
Agar aku dapat melihat Engkau.
Tak ada puji yang patut bagiku,*

²⁵ Fazlurrahman, *Ibid.*, hal. 186.

²⁶ Fazlurrahman, *Islam, Ibid.*, hal. 186.

Atas kedua cinta ini.

Segala puji hanyalah untuk-Mu

Ma'ruf al-Karkhi (w.200 H/ 816 M), diriwayatkan telah berkata: "*Cinta tak bisa dipelajari dari manusia, ia adalah anugerah dari Tuhan dan datang dari rahmat-Nya*". Demikianlah, cinta dan pengabdian sufi yang murni menentang konsep ahli hukum tentang ketaatan dan kepatuhan kepada hukum. Hingga waktu itu belum ada perpecahan terbuka antara kedua belah pihak, kecuali kegelisahan di pihak ahli-ahli hukum yang menyatakan bahwa hukum Islam hanya bisa mengatur tingkah laku lahiriah saja dan tidak bisa menguasai nilai kesadaran batin. Suatu kekhawatiran yang berasal dari doktrin lama kaum khawarij yang membuat kesimpulan yang sangat riskan tentang iman yang ada dalam hati seseorang berdasarkan tindakan lahiriahnya saja. Hanya kali ini keadaannya terbalik, sementara kaum khawarij mencurigai iman seseorang berdasarkan perbuatan lahiriahnya, maka kaum sufi mempertanyakan amal berdasarkan kualitas iman orang yang melakukannya, sesuatu yang tak dapat ditangani secara hukum.²⁷

Ide berserah diri kepada Tuhan mempunyai kedudukan yang terkemuka dalam Al-Qur'an, walaupun tidak mengesampingkan, dan tidak bertentangan dengan karya Tuhan melalui 'sebab-musabab'. Sama halnya, cita tentang cinta kepada Tuhan, bila perlu dengan mengorbankan harta benda duniawi, berulang-ulang dikemukakan di dalam Al-Qur'an, walaupun sekali lagi, cinta disini bukanlah sebutan untuk suatu emosi semata-mata, yang hanya dipupuk dalam batin, tetapi secara desisif adalah cinta yang memiliki kecenderungan pada kegiatan nyata. Sebaliknya dalam konteks Sufi yang baru, kedua ide tersebut telah jauh sekali bergeser penekanannya.

Sejak munculnya doktrin fana dan itihad, terjadilah pergeseran tujuan akhir dari kehidupan spiritual. Kalau mulanya tasawuf bertujuan hanya untuk mencintai dan selalu dekat dengan Tuhan sehingga dapat berkomunikasi langsung, tujuan itu meningkat pada penyatuan diri dengan Tuhan. Konsep ini berangkat dari paradigma, bahwa manusia secara biologis adalah jenis makhluk yang mampu

²⁷ Fazlurahman, *Ibid.*, hal.187.

melakukan transformasi atau transendensi melalui mi'raj spiritual ke alam ilahiyat. Bersamaan dengan itu, terjadi pula sikap pro dan kontra terhadap konsepsi al-ittihad yang menjadi salah satu sebab terjadinya konflik dalam dunia pemikiran Islam, baik intern sufisme maupun dengan teologi fiqih.

Apabila dilihat dari sisi tasawuf sebagai ilmu, maka fase ini merupakan fase ketiga yang ditandai dengan mulainya unsur-unsur di luar Islam berakulturasi dengan tasawuf. Ciri lain yang penting pada fase ini adalah timbulnya ketegangan antara kaum orthodox dengan kelompok sufi berpaham ittihad dilain pihak.

Akibat lanjut dari perbenturan pemikiran itu, maka sekitar akhir abad tiga hijriah tampil al-Karraj (w. 277 H) bersama al-Junaid (w. 297 H) menawarkan konsep-konsep tasawuf yang kompromistis antara sufisme dan ortodoksi. Tujuan gerakan ini adalah untuk menjembatani antara kesadaran mistik dengan syari'at Islam. Jasa mereka yang paling bernilai adalah lahirnya doktrin al-baqa atau subsistensi sebagai imbalan dan legalitas al-Fana. Hasil keseluruhan dari usaha pemaduan itu, doktrin sufi membuahkan sejumlah besar pasangan-pasangan kategori dengan tujuan memadukan kesadaran mistik dengan syariat sebagai suatu lembaga. Upaya tajdid itu mendapat sambutan luas dengan tampilnya penulis-penulis tasawuf tipologi ini, seperti al-Sarraj dengan *al-Luma*, al-Kalabadzi dengan *al-Ta'arruf li mazhab Ahl al-Tasawuf* dan al-Qusyairi dengan *al-Risalah*. Sesudah masanya ketiga tokoh sufi ini, muncul jenis tasawuf yang berbeda, yaitu tasawuf yang merupakan perpaduan antara sufisme dan filsafat sebagai hasil pikir Ibn Masarrah (w.381 H) dengan konsepsinya ma'rifat sejati, sebagai gabungan dari sufisme dan teori emanasi Neo-Platonisme. Gagasan ini sesudah masa al-Ghazali dikembangkan oleh Suhrawardi al-Maqtul (w.578 H) dengan doktrin al-Isyraqiyah atau iluminasi. Gerakan ortodoksi sufisme mencapai puncaknya pada abad lima hijriah melalui tokoh monumental al-Ghazali (w. 578 H), dengan upayanya mengikis semua ajaran tasawuf yang menurutnya tidak sesuai dengan Islam. Sufisme hasil rekayasanya itu yang sudah merupakan corak baru, mendapat tempat yang terhormat dalam kesejahteraan pemikiran umat Islam. Cara yang ditempuhnya untuk menyelesaikan pertikaian itu, adalah dengan penegasan bahwa ucapan ekstatis berasal dari orang arif yang sedang dalam kondisi *sakr* atau terkesima. Sebab dalam kenyataannya, kata al-Ghazali, setelah

mereka sadar mereka mengakui pula, bahwa kesatuan dengan Tuhan bukanlah kesatuan hakiki, tetapi kesatuan simbolik.²⁸

Pendekatan yang dilakukan oleh al-Ghazali, nampaknya bagi satu pihak memberikan jaminan untuk mempertahankan prinsip, bahwa Allah dan alam ciptaan-Nya adalah dua hal yang berbeda sehingga satu sama lain tidak mungkin bersatu. Di pihak lain memberikan kelonggaran pula bagi para sufi untuk memasuki pengalaman-pengalaman kesufian puncak itu tanpa kekhawatiran dituduh kafir. Gambaran ini menunjukkan tasawuf sebagai ilmu telah sampai ke fase kematangannya atau memasuki fase keempat, yang ditandai dengan timbulnya dua aliran, yaitu tasawuf sunni dan tasawuf filsafati. Sebab, ternyata pada akhirnya intisari pengalaman kesufian yang menurut al-Ghazali tidak mungkin diungkapkan, menerobos juga keluar lewat konsep-konsep Ibn Arabi (w.638 H) yang memberikan satu pemikiran yang hampir menyerupai filsafat. Ia menjelaskan hubungan antara fenomena alamsemesta yang pluralistik dengan Tuhan sebagai prinsip keesaan yang melandasinya. Bertolak dari pendapat para sufi, bahwa yang ada mutlak hanya Allah, ia lalu mengatakan bahwa alam ini sebagai penampakan (*mazhohir*) dari nama dan sifat Allah, yang sebenarnya adalah esensi-Nya atau dzat-Nya yang mutlak itu menampakkan diri dalam citra keterbatasan.

Dari uraian tersebut, terlihat bahwa lima ciri atau karakteristik tasawuf yang dikemukakan terdahulu, ternyata tidak pernah tampil secara utuh pada satu fase dan di semua kawasan. Barangkali, kemunculan tasawuf yang hampir utuh dengan kelima cirinya hanyalah pada abad tiga hijriah, pada periode tasawuf meningkat menjadi ilmu tentang moralitas. Fase kejayaan dan kematangan tasawuf berlangsung sampai abad ketujuh hijriah, sebab sejak abad delapan, nampaknya tasawuf mulai mengalami kemunduran dan bahkan stagnasi karena sejak abad ini tidak ada lagi konsep-konsep tasawuf baru. Di sisi lain, para pengikut tasawuf sudah lebih cenderung kepada penekanan perhatian terhadap berbagai bentuk ritus dan formalisme yang tidak terdapat dalam substansi ajaran. Kemandekan tasawuf sebagai ilmu moralitas, nampaknya seiring dengan situasi

²⁸ Siregar Rivay, *Loc.cit.*,hal.43.

global yang menyelimuti dunia pemikiran Islam pada masa itu. Perkembangan tasawuf selanjutnya sudah berganti baju, yaitu dalam bentuk tarekat sufi, yang lebih menonjolkan perkembangan pada aspek ritus dan pengamalannya, bukan pada aspek substansi ajarannya. Namun, bagaimanapun tasawuf bukanlah ilmu yang statis dan penampilannya adalah cara-cara tertentu yang mencerminkan masanya.²⁹

2.1.3 Sumber Ajaran Tasawuf

Dasar-dasar tasawuf sudah ada sejak datangnya agama Islam, hal ini dapat diketahui dari kehidupan Nabi Muhammad SAW. Cara hidup beliau yang kemudian diteladani dan diteruskan oleh para sahabat. Selama periode *Makiyyah* kesadaran spiritual Rasulullah SAW. sehingga tak diragukan lagi bahwa sumber tasawuf adalah berasal dari Islam. Hal ini berdasarkan atas pengalaman-pengalaman mistik yang jelas dan pasti, sebagaimana dilukiskan dalam Al-Qur'an Surat an-Najm: 11-13:

مَا كَذَّبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ۖ أَفَتُْمَرُونَهُ عَلَىٰ مَا يَرَىٰ ۚ وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ



Artinya: "Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Maka Apakah kaum (musyrik Mekah) hendak membantahnya tentang apa yang telah dilihatnya? dan Sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain". (QS. An-Najm: 11-13)

²⁹ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.45.

Selanjutnya dilukiskan pula dalam Surat at-Takwir: 22-23:

وَمَا صَاحِبُكُمْ بِمَجْنُونٍ ﴿٢٢﴾ وَلَقَدْ رَءَاهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ﴿٢٣﴾

Artinya: " dan temanmu (Muhammad) itu bukanlah sekali-kali orang yang gila dan Sesungguhnya Muhammad itu melihat Jibril di ufuk yang terang". (QS. At-Takwir: 22-23)

Kemudian ayat-ayat yang menyangkut aspek moralitas dan asketisme sebagai salah satu masalah prinsipil dalam tasawuf, para sufi merujuk kepada Al-Qur'an sebagai landasan utama. Karena manusia mempunyai sifat baik dan jahat, sebagaimana dinyatakan "Allah mengilhami (jiwa manusia) kejahatan dan kebaikan".³⁰ maka harus dilakukan pengikisan terhadap sifat yang jelek dan pengembangan sifat-sifat yang baik, "sungguh berbahagialah orang yang menyucikan (jiwa) nya".³¹ berdasarkan ayat-ayat ini serta ayat yang senada, maka dalam tasawuf dikonsepsikanlah teori *tazkiyah al-nafs* atau penyucian jiwa. Proses penyucian jiwa itu melalui dua tahap, yakni pembersihan jiwa dari sifat-sifat jelek yang disebut *takhalli*. Tahap awal dimulai dari pengendalian dan penguasaan hawa nafsu, sesuai dengan firman Allah "...Sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan, kecuali nafsu yang diberi oleh Tuhanmu..."³² "Dan adapun orang-orang yang takut pada kebesaran Tuhannya dan menahan diri dari hawa nafsunya, maka sorgalah tempat tinggalnya".³³ Ayat lain memerintahkan, "...maka sekali-kali janganlah kehidupan dunia memperdayakan kamu",³⁴ dan "ketahuilah, bahwa kehidupan duniawi itu hanyalah suatu permainan dan tipu daya yang amat melalaikan".³⁵ Oleh karena itu, "barangsiapa yang menyerahkan seluruh dirinya kepada Allah dan ia berbuat kebaikan, baginya pahala dari Tuhannya, mereka tidak akan pernah khawatir

³⁰ Al-Qur'an, Surat al-Syams; 8

³¹ Al-Qur'an, Surat al-Syams; 9

³² Al-Qur'an, Surat Yusuf; 53

³³ Al-Qur'an, Surat 'Abasa; 40-41

³⁴ Al-Qur'an, Surat al-Fathir; 5

³⁵ Al-Quran, Surat al-Hadid: 20

akan berduka cita”,³⁶ *”katakanlah, kesenangan didunia hanya sementara dan akhirat itu lebih baik bagi orang-orang yang taqwa”*.³⁷

Hanya mereka yang terbebas dari cengkeraman hawa nafsu dan menyerahkan seluruh kehidupannya kepada Allah sajalah yang akan menemukan kemantapan batin dan kestabilan jiwa, mereka itulah yang akan menemukan kebahagiaan yang hakiki. Pandangan hidup demikian, jelas bersumber dari Al-Qur’an sebagaimana firman-Nya, *”hai jiwa yang tenang, kembalilah ke sisi Tuhanmu dengan hati yang damai dan diridhai-Nya, dan masuklah dalam surga-Ku”*.³⁸

Konsepsi *al-hubb* dan *ma’rifat*, adalah juga ajaran pokok dalam tasawuf yang mereka dasarkan pada Al-Qur’an, antara laian, *”...maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang Allah mencintai mereka dan merekaupun mencintai-Ku”*.³⁹ Sementara konsep *al-ma’rifat* yang dicapai melalui *taqwa*, *akhlakul karimah* dan melalui *ilham*, mereka dasarkan kepada firman Allah, *”dan bertaqwa kepada Allah, Allah mengajaramu”*.⁴⁰ *” lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba kami, yang kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami dan yang Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami”*.⁴¹ Demikian juga dengan pengetahuan yang diperoleh melalui *qalbu* atau *mata hati* juga berangkat dari firman Allah, antara lain, *”hatinya tidak berbohong mengenai apa yang dilihatnya...”*.⁴² Dalam ayat lain dipertegas lagi, *”Sahabatmu (Muhammad) itu tidaklah gila, sungguh ia telah menyaksikannya (figur jibril) di ufuk yang cerah terang”*.⁴³

Agar berada sedekat mungkin dengan Allah, adalah tujuan terpenting dari sufi, keinginan ini merupakan perintah Allah melalui firman-Nya, antara lain dinyatakan bahwa, *”Kami lebih dekat kepada manusia daripada urat lehernya*

³⁶ Al-Qur’an, Surat Al-Baqarah; 112

³⁷ Al-Qur’an, Surat an-Nisa; 77

³⁸ Al-Qura’n, Surat al-Fajr; 27,28,30.

³⁹ Al-Qura’n, Surat al-Maidah; 54

⁴⁰ Al-Qura’n, Surat al-Baqarah; 282

⁴¹ Al-Qura’n, Surat al-Kahfi; 65

⁴² Al-Qura’n, Surat an-Najm; 11-12

⁴³ Al-Qur’an, Surat al-Takwir; 22-23

sendiri"⁴⁴, dan oleh karena itu, "ke mana saja kamu berpaling disitu ada wajah Tuhan".⁴⁵ Ayat-ayat yang senada dengan ini masih banyak lagi dijumpai dalam Al-Qur'an, misalnya, al-Baqarah: 186, al-Anfal: 17, al-Jin: 16, Ali Imran: 191, al-Kahfi: 28 dan sebagainya.

Khususnya bagi kalangan penganut tasawuf falsafi, surat an-Nur: 35 dan al-Baqarah: 115, merupakan landasan naqli yang mereka kembangkan melalui berpikir spekulatif-filsafati tentang transendensi dan immanensi Tuhan dengan alam semesta. Melalui penggabungan konsep-konsep tasawuf dengan teori-teori filsafat dan mereka analisis melalui metode penggabungan, terkonsepsilah doktrin kesatuan wujud dalam berbagai variasi.⁴⁶

2.1.4 Tasawuf Sunni

2.1.4.1 Tasawuf Akhlaqi

Pada prinsipnya, tasawuf merupakan ilmu tentang moral Islam, setidaknya sampai abad keempat hijriah. Pada periode ini, aspek moral tasawuf berkaitan erat dengan pembahasan tentang jiwa, klasifikasinya, kelemahan-kelemahannya, penyakit-penyakit jiwa dan sekaligus mencari jalan keluarnya atau pengobatannya. Dengan kata lain pada mulanya tasawuf itu ditandai ciri-ciri psikologis dan moral, yaitu pembahasan analisis tentang jiwa manusia dalam upaya menciptakan moral yang sempurna. Nampaknya periode ini para sufi telah melihat, bahwa manusia adalah makhluk jasmani dan rohani yang karenanya wujud kepribadiannya bukanlah kualitas-kualitas yang bersifat material belaka, tetapi justru lebih bersifat kualitas-kualitas rohaniyah-spiritual yang hidup dan dinamik. Manusia sempurna adalah setelah ruh ditiupkan Tuhan ke dalam jasad tubuh, yang tanpa ruh itu belum bernama manusia seutuhnya. Oleh karena itu, adalah cita-cita sufi untuk menjadikan insan kamil sebagai prototipe kehidupan moralnya melalui peletakan asma al-husna sebagai cita moral sufi.

⁴⁴Al-Qur'an, Surat al-Qaff; 16

⁴⁵Al-Qur'an, Surat al-Baqarah; 115

⁴⁶ Siregar Rivay, Op.cit.,hal.51.

Haris al-Muhasibi (w. 243 H) adalah salah seorang sufi yang populer dalam pembahasan tasawuf akhlaki melalui konvergensi antara syariat dan hakikat. Ia menegaskan bahwa segala sesuatu mempunyai substansi, substansi manusia adalah akal budi yang disertai moralitas dan substansi akal budi adalah kesabaran. Sufi lain yang banyak menaruh minat terhadap moralitas dan kejiwaan pada masa itu adalah al-Sirri al-Saqathi (w.257 H) dengan pendapatnya yang populer, bahwa kekuatan yang paling tangguh ialah kemampuan mengendalikan diri. Seseorang yang tidak mampu mengendalikan dirinya, niscaya ia tidak akan sanggup mengendalikan orang lain. Al-Kharraz (w.277 H) barangkali adalah yang pertama menulis konsep-konsep dasar tentang sifat-sifat yang terpuji yang kemudian menjadi rujukan bagi sufi-sufi berikutnya. Secara rinci ia menulis jenjang-jenjang keikhlasan, kesabaran, rasa malu, kerendahan hati, zuhd, dan sifat-sifat terpuji lainnya yang khas sufisme. Pada masa yang hampir sama, tampil pula tokoh lain, misalnya Sahl al-Tusturi (w.293 H) dengan ajarannya yang rinci tentang ikhlas serta hal-hal yang merusak amal perbuatan.⁴⁷

Tasawuf akhlaqi, istilah ini sebagaimana yang diungkapkan oleh Abu Muhammad Al-Jariri (w. 311 H), ialah menghias diri dengan moral yang terpuji dan mengosongkan diri dari moral yang tercela. jadi, tasawuf akhlaqi ialah suatu ajaran yang menerangkan sisi moral dari seorang hamba dalam rangka melakukan taqarrub kepada Tuhannya, dengan jalan mengadakan riyadhah pembersihan diri atau jiwa dari moral yang tidak baik karena Tuhan tidak akan menerima siapa pun dari hambanya kecuali yang berhati *salim* (terselamatkan dari penyakit hati).⁴⁸ Demikianlah seterusnya sampai tampilnya al-Ghazali sebagai tokoh besar yang mampu membakukan masalah-masalah moral Islam yang dianalisis secara sufistik. Tasawuf ini dikenal pula dengan tasawuf Sunni yakni tasawuf yang berwawasan moral praktis dan bersandarkan kepada Al-Qur'an dan Sunnah dengan penuh disiplin mengikuti batas-batas dan ketentuannya.⁴⁹

Menurut para sufi, satu-satunya jalan yang dapat mengantarkan seseorang ke hadirat Allah hanyalah dengan kesucian jiwa. Sebab, menurut mereka, jiwa

⁴⁷ Siregar Rivay. *Ibid.*, hal.96.

⁴⁸ Ibrahim Umar. *Loc.cit.*, hal.11.

⁴⁹ Shihab Alwi, *Islam Sufistik: "Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), hal.32.

manusia merupakan refleksi atau pancaran dari cahaya Ilahi yang suci dan sempurna. Untuk mencapai tingkat kesucian dan kesempurnaan jiwa, memerlukan latihan pembinaan yang berat dan lama. Oleh karena itu pada tahap pertama, teori dan amalan tasawuf diformulasikan pada pengaturan sikap mental dan disiplin diri yang keras dan ketat. Dengan kata lain, agar dapat berada di hadirat Allah, manusia harus terlebih dahulu mengidentifikasi keberadaan dirinya dengan ciri-ciri ketuhanan melalui penyucian jiwa raganya sehingga tercipta pribadi yang berakhlak mulia. Proses ini dimulai dari upaya untuk mengubah kecenderungan nafsu dan sikap serakah (*nafs al-ammarah*) menjadi nafsu yang terkendali (*nafs al-lawwamah*).

Dalam pandangan sufi, ternyata manusia dependensia kepada hawa nafsunya. Manusia dikendalikan oleh dorongan-dorongan nafsu pribadi, bukan manusia yang mengendalikan hawa nafsunya. Falsafah hidupnya ingin menguasai dunia atau berusaha agar berkuasa di dunia. Falsafah hidup seperti itu menurut al-Ghazali akan membawa manusia kepada kehancuran moral.

Untuk merehabilitasi sikap mental yang tidak baik menurut orang sufi tidak akan berhasil baik apabila terapinya hanya dari aspek lahiriahnya saja. Itulah sebabnya, pada tahap-tahap awal memasuki kehidupan tasawuf, diharuskan melakukan amalan dan latihan kerohanian yang cukup berat. Tujuannya adalah untuk menguasai hawa nafsu, untuk menekan hawa nafsu sampai ke titik terendah. Sistem pembinaan akhlak meliputi:

1. Takhalli

Langkah pertama yang harus ditempuh adalah usaha mengosongkan diri dari sikap ketergantungan terhadap kelezatan hidup duniawi. Hal ini akan dapat dicapai dengan jalan menjauhkan diri dari kemaksiatan dalam segala bentuknya dan berusaha melenyapkan dorongan hawa nafsu, karena hawa nafsu itulah yang menjadi penyebab utama dari segala sifat yang tidak baik. Dalam hal menanamkan rasa benci terhadap kehidupan duniawi serta mematikan hawa nafsu itu, sufi berbeda pendapat, sufi moderat berpendapat, bahwa rasa kebencian terhadap kehidupan duniawi cukuplah sekedar jangan sampai lupa kepada tujuan hidupnya dan

tidak perlu meninggalkan duniawi sama sekali. Demikian pula dengan pematian hawa nafsu itu, cukup dengan sekedar dapat dikuasai melalui pengaturan disiplin kehidupan. Golongan ini tetap memanfaatkan duniawi sekedar kebutuhannya dengan menekan dan mengontrol dorongan nafsu yang dapat mengganggu stabilitas akal dan perasaan. Ia tidak menyerah kepada setiap keinginan, tidak mengumbar nafsu, tetapi juga tidak mematikannya atau menindasnya. Ia menempatkan segala sesuatu sesuai dengan proporsinya, sehingga tidak memburu dunia serta tidak alergik kepada dunia. Dengan pola hidup serasi dan seimbang, sufi kelompok ini merasa menemukan kebebasan untuk menempatkan Allah sebagai inti dari segala obsesinya. Kesibukannya terarah kepada pengabdian dan selalu berpegang pada garis-garis kebijaksanaan yang relevan dengan tujuan hidupnya.

Sementara itu ada pula kelompok sufi yang ekstrim, di mana mereka berkeyakinan bahwa kehidupan duniawi benar-benar sebagai racun pembunuh kelangsungan cita-cita sufi. Dunia adalah penghalang perjalanan, karena itu nafsu yang bertendensi duniawi dimatikan dari diri manusia itu agar ia bebas berjalan menuju tujuan, yaitu mencapai kenikmatan spiritual yang hakiki. Dengan demikian nilai moral itu betul-betul agamis, karena tiap-tiap tindakan disejajarkan dengan ibadah yang lahir dari motivasi eskatologis.

2. Tahalli

Sesudah tahap pembersihan diri dari segala sifat dan sikap mental tidak baik dapat dilalui, usaha itu harus berlanjut terus ke tahap kedua yang disebut tahalli. Kata ini mengandung pengertian, menghiasi diri dengan jalan membiasakan diri dengan sifat dan sikap serta perbuatan yang baik. Berusaha agar dalam setiap gerak perilaku selalu berjalan di atas ketentuan agama, baik kewajiban yang bersifat luar maupun bersifat dalam. Dimaksud dengan aspek luar dalam hal ini adalah kewajiban-kewajiban yang bersifat formal, seperti sholat, puasa, haji, dan lain-lain.

Sedangkan aspek dalam seperti iman, ketaatan, kecintaan kepada Tuhan dan lain-lain.⁵⁰

Dengan demikian, tahap tahalli ini merupakan tahap pengisian jiwa yang telah dikosongkan tadi. Sebab apabila satu kebiasaan telah dilepaskan tetapi tidak segera ada penggantinya, maka kekosongan itu bisa menimbulkan frustrasi. Oleh karena itu, setiap satu kebiasaan lama ditinggalkan, harus segera diisi dengan satu kebiasaan baru yang baik. Dari satu latihan akan menjadi kebiasaan dan kebiasaan akan menghasilkan kepribadian. Jiwa manusia dapat dilatih, dapat dikuasai, bisa diubah dan dapat dibentuk sesuai dengan kehendak manusia itu sendiri.

3. Tajalli

Dalam rangka pemantapan dan pendalaman materi yang telah dilalui pada fase tahalli, maka rangkaian pendidikan itu disempurnakan pada fase tajalli. Kata ini berarti terungkapnya nur gaib bagi hati.

Apabila jiwa telah terisi dengan butir-butir mutiara akhlak dan organ-organ tubuh sudah terbiasa melakukan perbuatan-perbuatan yang luhur, maka agar hasil yang telah diperoleh itu tidak berkurang, perlu penghayatan rasa ke-Tuhanan. Satu kebiasaan yang dilakukan dengan kesadaran yang optimum dan rasa kecintaan yang mendalam, akan menumbuhkan rasa rindu kepada-Nya. Para sufi sependapat bahwa untuk mencapai tingkat kesempurnaan kesucian jiwa itu hanya dengan satu jalan, yaitu cinta kepada Allah dan memperdalam rasa kecintaan itu. Dengan kesucian jiwa ini, barulah akan terbuka jalan untuk mencapai Tuhan.⁵¹

2.1.4.2 Tasawuf 'Amali

Tasawuf amali merupakan ajaran agama yang mengandung dua makna, makna lahiriah dan makna batiniyah, makna terakhir ini menjadi inti dari setiap ajaran itu. Oleh karenanya, untuk mengetahui dan mengamalkannya harus secara

⁵⁰ Siregar Rivay, *Loc.cit.*, hal.102.

⁵¹ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.106.

bersamaan dan tidak boleh mengabaikan aspek yang satu dari aspek lainnya.⁵² Secara rinci, kedua aspek itu terbagi menjadi empat bidang atau kualitas, yaitu syariat, thariqat, hakikat dan ma'rifat, berikut ini:

1. Syariat

Syariat diartikan sebagai kualitas amalan lahir-formal yang ditetapkan dalam ajaran agama melalui Al-Qur'an dan Sunnah. Seseorang yang ingin memasuki dunia tasawuf harus lebih dahulu menguasai aspek-aspek syari'at dan harus terus mengamalkannya, baik yang wajib maupun yang sunnah. At-Thusi dalam *al-Luma'* mengatakan, syariat adalah suatu ilmu yang mengandung dua pengertian, yaitu *riwayah* dan *diroyah* yang berisikan amalan-amalan lahir dan batin. Apabila syariat diartikan sebagai ilmu riwayat, maka yang dimaksud adalah ilmu teoritis tentang segala macam hukum sebagaimana terurai dalam ilmu fiqh atau ilmu lahiriah. Sedangkan syariat dalam konotasi diroyah adalah makna batiniyah dari ilmu lahiriyah atau makna hakiki (hakikat) dari ilmu *iiqin*. Syariat dalam konotasi diroyah kemudian dikenal dengan nama ilmu tasawuf. Dalam perkembangan selanjutnya, apabila disebut syariah maka yang mereka maksudkan adalah hukum-hukum formal atau amalan lahiriah yang berkaitan dengan anggota jasmaniah manusia, sedangkan syariat sebagai fiqh dan syariat sebagai tasawuf tidak dapat dipisahkan karena yang pertama adalah sebagai wadahnya dan yang kedua sebagai isinya, oleh karena itu, seorang salik tidak mungkin memperoleh ilmu batin tanpa mengamalkan secara sempurna amalan lahiriah.⁵³

2. Thariqot

Kalangan sufi mengartikan thariqat sebagai seperangkat serial moral yang menjadi pegangan pengikut tasawuf yang dijadikan metode pengarahan jiwa dan moral. Dalam melaksanakan amalan lahiriah harus berdasarkan sistem yang telah ditetapkan agama dan dilakukan hanya karena pengabdian kepada Allah, hanya karena dorongan cinta kepada

⁵² Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.106.

⁵³ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.110.

Allah serta karena ingin berjumpa dengan-Nya. perjalanan menuju kepada perjumpaan dengan Allah itulah yang mereka maksudkan dengan thariqat, yaitu pelaksanaan syariat secara simultan dalam kedua pengertian di atas atau amalan lahir yang dibarengi amalan batin, untuk tujuan, maka disusunlah aturan-aturan yang bersifat batiniyah dalam melaksanakan ketentuan-ketentuan lahiriah agar dapat mengantarkan salik ke tujuan perjalanan, yaitu menemukan hakikat.⁵⁴

3. Hakikat

Dalam pengertian istilah ini, al-Qusyairi mengatakan, apabila syariat berkonotasi kepada konsistensi seorang hamba Allah maka hakikat adalah kemampuan seseorang dalam merasakan dan melihat kehadiran Allah di dalam syariat.⁵⁵ Dengan demikian setiap amalan baik yang tidak diisi dengan hakikat tidak ada artinya dan demikian juga sebaliknya, hakikat berarti inti sesuatu atau sumber asal dari sesuatu. Dalam dunia sufi, hakikat diartikan sebagai aspek yang paling dalam dari setiap amal, inti dan rahasia dari syariat yang merupakan tujuan perjalanan salik. Nampaknya hakikat berkonotasi kualitas ilmu batin, yaitu sedalam apa dapat diselami dan dirasakan makna batiniyyah dari setiap ajaran agama. Pengertian ini mempertegas tentang adanya ikatan yang tak terpisahkan antara syariat dan hakikat yang diramu dalam formasi yang ketat sesuai dengan norma-norma thariqat. Dengan sampainya seorang salik pada kualitas ilmu hakikat, berarti telah terbukanya rahasia-rahasia yang tersembunyi dalam syariat sehingga ia dapat merasakan kehadiran Tuhan dalam setiap gerak dan denyut nadinya, pada situasi yang demikian itu ia telah memasuki gerbang ma'rifah.⁵⁶

⁵⁴ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.111.

⁵⁵ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.112.

⁵⁶ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.112.

4. Ma'rifah

Dari segi bahasa, ma'rifat berarti pengetahuan dan atau pengalaman. Sedangkan dalam istilah tasawuf kata ini diartikan sebagai pengenalan yang langsung tentang Tuhan yang diperoleh melalui hati sanubari sebagai hikmah langsung dari ilmu hakikat. Nampaknya ma'rifat lebih mengacu kepada tingkatan kondisi mental, sedangkan hakikat mengarah kepada kualitas pengetahuan atau pengalaman. Kualitas pengetahuan itu sedemikian sempurna dan terang sehingga jiwanya merasa menyatu dengan yang diketahuinya itu. Untuk mencapai kualitas tertinggi itu, seorang calon sufi harus melakukan serial latihan keras dan sungguh-sungguh yang disebut sebagai tasawuf amali.⁵⁷

2.1.5 Tasawuf Falsafi

Berkembangnya tasawuf sebagai jalan dan latihan untuk merealisasikan kesucian batin dalam perjalanan menuju kedekatan dengan Allah, juga menarik perhatian para pemikir muslim yang berlatar belakang teologi dan filsafat. Dari kelompok inilah tampil sejumlah sufi yang filosofis atau filosofis yang sufis. Konsep-konsep tasawuf mereka disebut tasawuf falsafi yakni tasawuf yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Ajaran filsafat yang paling banyak dipergunakan dalam analisis tasawuf adalah paham emanasi Neo-Platonisme dalam semua variasinya.⁵⁸

Perspektif tasawuf falsafi ini dimaksudkan untuk memberikan arahan yang jelas dalam penulisan tesis ini, akan tetapi kajian ini merupakan kajian tasawuf akhlaki Tarekat Ashabul Yamin: Studi tentang Tasawuf Abdullah al-Haddad. Jadi Tasawuf akhlaki mengedepankan pada segi-segi praktis yang berkaitan dengan riyadoh ruhaniyah dalam mencapai pembersihan jiwa, sedangkan tasawuf falsafi lebih menekankan segi-segi teoritis dalam mengungkap esensi kebenaran itu sendiri.⁵⁹

⁵⁷ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.113.

⁵⁸ Siregar Rivay, *Ibid.*, hal.143.

⁵⁹ Ibrahim Umar, *Loc. cit.*, hal.12.

Perbedaan yang mencolok antara tasawuf akhlaki dan tasawuf falsafi hanya pada segi penekanan dan pendekatan para sufi itu sendiri dalam mengartikan kebenaran yang mereka cari dalam suluk-nya. Pelaku yang dikategorikan sebagai tasawuf akhlaqi lebih condong tradisional karena mereka memahami dan menerjemahkan tradisi-tradisi ibadah Nabi Saw dalam suluk mereka secara tekstual. Sedangkan tasawuf falsafi lebih cenderung mengikuti pandangan filosof, terutama dalam teori emanasi dan epistemologi iluminasi mereka dalam menafsirkan berbagai masalah teologi yang mereka hadapi, misalnya penciptaan, zat dan sifat Allah, hubungan Allah dengan alam semesta, hubungan Allah dengan manusia, kenabian, kewalian, yang kelak menghasilkan teori-teori filosofis sangat kompleks dan berbagai kajian metafisis yang merebak ditengah dunia Islam seperti teori kesatuan wujud (*wahdah al-Wujud*), teori inkarnasi (*hulul*) dan sebagainya.

2.2 Perspektif Tarekat

2.2.1 Pengertian Tarekat

Para ahli mistik dalam berbagai tradisi keagamaan cenderung menggambarkan langkah-langkah yang membawa kepada hadirat Tuhan sebagai thariqah atau tarekat "Jalan". Pembagian tiga dalam agama Kristen menjadi *via purgativa*, *via contemplativa*, dan *via illuminativa* dalam arti tertentu sama dengan batasan dalam agama Islam menjadi syariat, tarekat dan hakikat.

Thariqah atau tarekat adalah "jalan" yang ditempuh para sufi, dan digambarkan sebagai jalan yang berpangkal dari syariat, sebab jalan utama disebut *syar'* sedangkan anak jalan disebut *tariq*. Kata turunan ini menunjukkan bahwa menurut anggapan para sufi, pendidikan mistik merupakan cabang dari jalan utama yang terdiri atas hukum Ilahi, tempat berpijak bagi setiap Muslim. Tak mungkin ada jalan tanpa adanya jalan utama tempat ia berpangkal; pengalaman mistik tak mungkin didapat bila perintah syariat yang mengikat itu tidak ditaati terlebih dahulu dengan seksama. Akan tetapi *tariq* atau jalan itu lebih sempit dan lebih sulit dijalani serta membawa santri disebut *salik*, atau pengembara; dalam

suluk atau pengembaraannya melalui berbagai persinggahan (*maqam*)⁶⁰, sampai mungkin cepat atau lambat akhirnya ia mencapai tujuannya, yaitu tauhid sempurna; yaitu pengakuan berdasarkan pengalaman bahwa Tuhan adalah satu.

Jalan tritunggal kepada Tuhan dijelaskan dalam suatu hadis Rasulullah Saw., "Syariat adalah perkataanku (*aqwali*), tarekat adalah perbuatanku (*a'mali*), dan hakikat adalah keadaan batinku (*ahwali*).

Hukum tanpa kebenaran adalah riya dan kebenaran tanpa hukum adalah kemunafikan. Hubungannya yang timbal balik dapat diumpamakan hubungan antara tubuh dengan roh; kalau roh meninggalkan tubuh, tubuh hidup berubah menjadi mayat dan roh hilang bagaikan angin. Kesaksian Iman seorang Muslim mencakup keduanya: kata-kata "Tiada Tuhan melainkan Allah" adalah kebenaran, sedangkan kata-kata "Muhammad adalah utusan Allah" adalah Hukum. Barang siapa mengingkari kebenaran adalah kafir dan barang siapa menolak hukum adalah penyeleweng.

Menciumi ambang pintu syariat merupakan kewajiban pertama seseorang yang mau menempuh perjalanan mistik. Para penyair sering kali mengubah dalam sajaknya, dan para sufi mengungkapkan dengan kata mengharukan tentang ketiga taraf dengan berbagai seginya (kadang-kadang hakikat, 'kebenaran' diganti dengan makrifat/pengetahuan'. Di negeri Turki orang berkata:

Syariat: milikmu milikmu, milikku milikku

Tarekat: milikmu milikmu, milikku milikmu juga

Makrifat: tak ada milikku atau milikmu.

Artinya sebagai berikut. Dalam tarekat, seorang sufi hendaknya menjalankan *ithar* yaitu mengutamakan orang lain ketimbang dirinya, tetapi dalam taraf pengertian, perbedaan antara milikku dan milikmu tercakup dalam kesatuan Ilahi.

Setelah para sufi mengenal tiga bagaian utama dalam kehidupan religius ini, mereka mulai menganalisis berbagai taraf dan persinggahan yang harus dilalui

⁶⁰ Kedudukan spiritual. Sebuah *maqam* diperoleh dan dicapai melalui upaya dan ketulusan sang penempuh jalan spiritual. Namun, perolehan ini sesungguhnya terjadi berkat Rahmat Allah. Suatu kedudukan adalah suatu kualitas jiwa yang "tetap", yang berbeda dengan sifat sementara dari suatu keadaan spiritual (*hal*). Lihat Amatullah Armstrong, *Khazanah Istilah Sufi*, Bandung: Mizan, 1996. hlm. 175.

sang pengembara dalam menempuh jalannya. Mereka membedakan antara maqam 'persinggahan' dan hal 'keadaan'. Hal 'keadaan' adalah sesuatu yang turun dari Tuhan ke dalam hati manusia, tanpa dapat ditolak kedatangannya atau dicegah kepergiannya, dengan usahanya sendiri. Maqam adalah suatu taraf yang berlangsung terus, yang dicapai oleh manusia berkat usahanya sendiri. Ia termasuk kategori tindakan, sedangkan keadaan merupakan karunia.

Jadi tarekat adalah suatu metode praktis (terma-terma yang lain adalah *madzhab, ri'ayah, dan suluk*) untuk membimbing seorang pencari dengan menelusuri suatu jalan berpikir, merasa, dan bertindak, yang melalui suatu urutan tahap-tahap (maqamat, dalam kaitan integral dengan pengalaman-pengalaman psikologis yang disebut 'keadaan-keadaan' ahwal) menuju pengalaman tentang Realitas Ilahi (haqiqah). Pada awalnya thariqah berarti sekedar metode gradual mistisisme kontemplatif dan pelepasan diri. Sekelompok murid mulai berkumpul mengelilingi seorang guru sufi terkenal, mencari pelatihan melalui persatuan dan kebersamaan, tetapi tidak terkait dengannya oleh tali upacara tapabrata atau baiat apapun.⁶¹

Satu tarekat, merujuk kepada pengertian barunya di abad ke-13 (bertentangan dengan maknanya yang umum, 'jalan sufi) bisa didefinisikan sebagai sebuah persaudaraan kaum sufi yang memiliki silsilah guru spiritual yang sama, tempat bagi para syekh untuk mewisuda murid-muridnya dan memberikan mereka izin resmi untuk melanjutkan mazhab pemikiran dan amalan yang umum. Tarekat ini ada yang memiliki dan ada juga yang tidak organisasi.

Ini sangat berbeda dengan orde monastis kristen. Islam setidaknya dalam teori, tidak mengenal kependetaan. Islam juga tidak mengenal institusi sejenis gereja, yang kedudukannya tidak tergantung dalam orde-orde monastis Kristen. Gereja biasanya organisasi solid yang ada dalam kerangka eklekiastis (kegerejaan). Namun, terdapat padanan-padanan tertentu dalam perkembangan historis Kristen dan Islam. Dalam Kristen, hingga akhir abad ke-11, ungkapan latin *ordo monasticus* memiliki arti kehidupan kependetaan secara umum. Setelah itu, kata *ordo* digunakan untuk merujuk sejumlah 'orde' monastis dalam

⁶¹ Trimingham J. Spencer, *Madzhab Sufi*, (Bandung: Pustaka, 1999), hlm.4.

pengertian modern. Sebab, semenjak zaman inilah intitusi ini muncul dalam Kristen Barat (sedangkan pada Kristen Timur tidak). Kemunculan ini akibat perubahan yang dilakukan Paus Gregory VII (1073-1085) yang bertujuan menyatukan Kristen ditengah-tengah perseteruan kepausan. Dalam beberapa hal, Gregory serupa dengan Nashir; keduanya berusaha memberikan kekuasaan besar bagi posisi mereka (dimana mereka cukup berhasil), dan berusaha menempatkan diri mereka lebih tinggi dibandingkan kekuasaan duniawi (sekular).

Apakah munculnya tarekat dipengaruhi, atau dibuat dengan meniru secara sadar, orde monastis Kristen? Hal ini bukanlah sesuatu yang bisa begitu saja diakui oleh umat Islam, setidaknya dalam sumber-sumber yang ada pada kita. Dari sisi Kristen, dokumen yang ada menunjukkan adanya organisasi dengan aturan-aturan pasti. Meskipun para ahli modern pernah berbicara tentang 'pengaturan orde' pada Islam abad ke-13, tidak ada bukti mengenai oraganisasi semacam itu. Pastinya di kota besar, kita bisa menemukan posisi 'Syaiikh al-Syuyukh' yaitu syaiikh sufi senior yang ditunjuk oleh penguasa setempat. Nashir memberikan posisi itu kepada Umar Suhrawardi di Bagdad. Namun, posisi ini sudah ada di Bagdad jauh sebelumnya, dan terus dipegang oleh satu keluarga sejak paro kedua abad ke-11.

Selain itu, risalah perilaku karya Umar Suhrawardi yang merupakan dasar ajaran sufi tidaklah terkait dengan konstitusi hukum meskipun risalah itu dipenuhi dengan semangat hukum Islam dan tegas-tegas ditujukan untuk menentang darwis libartin. Ini merupakan perluasan dari aturan-aturan sang paman bagi kelas pemula; sebuah kompilasi perintah komprehensif yang mencakup perilaku dalam 'pondok', berkelana, mendengarkan puisi, khalwat empat puluh hari, penjelasan wudhu, puasa, munajat malam, sikap terhadap syekh dan sejawat sufi, maqam dan hal. Risalah itu memuat amalan sufi yang menjadikan suhrawardi terkenal: terus-menerus mengucapkan kalimat 'Tiada Tuhan selain Allah', sehingga 'zikir lisan' menjadi zikir hati. Kemudian hati menjadi kosong dari segala hal dan Tuhan akan memanifestasikan diri di dalamnya. Tarekat suhrawardi merupakan contoh awal

berdirinya tarekat yang diarahkan kepada praktik nyata ekpresi tarekat, metode atau harfiahnya 'jalan menuju Tuhan'.⁶²

2.2.2 Pandangan Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad

Dalam perkembangan tasawuf, tarekat dimaknai dengan dua pengertian. Pertama, tarekat adalah jalan spiritual (*batiniyyah*) yang terjal dan mendaki menuju hakikat. Kedua Tarekat, dimaknai secara formal, yaitu sebagai suatu lembaga atau wadah bagi seorang *salik* untuk melaksanakan praktek-praktek tarekat dalam rangka mendekati diri kepada Allah.

Jika tarekat dimaknai dengan makna yang pertama, maka dapat dimengerti mengapa Abdullah al-Haddad secara tegas mengatakan bahwa amal ibadah manusia tergantung pada pemahamannya terhadap amal itu sendiri, artinya seseorang harus benar-benar mengerti tentang apa yang diamalkan, karena ilmu merupakan dasar utama bagi amal seseorang. Tanpa ilmu dan pemahaman yang benar, maka dikhawatirkan seseorang akan cenderung pada kesesatan dan hawa nafsu, serta akan bertentangan dengan syariat yang telah digariskan Allah.

Dalam sebuah syairnya Abdullah al-Haddad menekankan bahwa tarekat itu haruslah sepenuhnya diselaraskan dengan timbangan syariat, dan harus diamalkan secara bersamaan dan saling isi mengisi satu sama lain. Syariat perlu dijiwai oleh hakikat dan hakikat perlu dilaksanakan dengan terlebih dahulu berpedoman pada syariat. Seseorang yang tidak mengikuti syariat dalam amal perbuatannya adalah budak nafsu dan syahwat, dan tidak akan bisa sampai kepada Allah. Dalam sebuah syairnya Abdullah al-Haddad mengatakan:

*Orang yang tidak mengikuti jalan syariat
Adalah hamba nafsu dan syahwatnya
Korban nafsu pasti akan menangis
Karena ia telah mati, bukanlah mati jasad
Takkan kau lihat di jalan mereka
Pertentangan dengan syariat, maka dengan dan lihat
Biarkanlah, jangan dengarkan perkataan orang yang sesat
Jangan kau tinggalkan Al-Qur'an dan Sunnah
Di sanalah terdapat petunjuk, keselamatan dan cahaya*

⁶² Baldick Julian, *Islam Mistik Mengantar Anda ke Dunia Tasawuf*, (Jakarta: Serambi, 2002), hlm. 103.

*Dari fitnah, kesesatan dan bid'ah
Para pengikut hukum Al-Qur'an dan Sunnah
Adalah orang yang beruntung, bagi mereka surga
bagi mereka keridhaan Allah
nikmat terbesar dan pemberian yang paling mulia
para penentang ilmu Al-Qur'an dan Sunnah
kabari mereka akan kehinaan di dunia
kabari mereka akan neraka jahannam diakhir dunia
terhalang dari surga dan memandang-Nya*

Pernyataan Abdullah al-Haddad tentang keserasian pengamalan tarekat dan hakikat di atas, tampaknya tidak jauh berbeda dari pernyataan al-Ghazali yang mengatakan:

وَلَا وُصُولَ إِلَىٰ نِهَائِهَا إِلَّا بَعْدَ إِحْكَامِ بَدَائِهَا

“Tidak akan sampai ke puncak kecuali setelah (melaksanakan) dasarnya.”

Abdullah al-Haddad mengatakan, seorang salik yang bertujuan mendekatkan diri ke hadirat Tuhan harus menempuh perjalanan yang panjang berupa latihan dan perjuangan batin melalui maqam untuk sampai ke hadirat Ilahi. Jalan itu disebut tarekat yang langkah awalnya dimulai dari melaksanakan syariat secara baik untuk menuju kepada hakikat. Tarekat itu dapat dijalani dengan segala kesungguhan hati dan teguh memegang segala syarat dan rukunnya, akhirnya akan sampai kepada hakikat yang puncaknya adalah ma'rifah. Maka setelah itu datanglah *kasyf* yaitu tersibaknya rahasia dan tersingkapnya dinding (*hijab*) yang memisahkan *salik dan khalik*. Hijab itu adalah hawa nafsu dan materi, itulah yang menyebabkan perlunya salik melepaskan diri dari ikatan dan kendalinya agar ruhani mencapai keseimbangan dan kesempurnaan, dan disaat itu tunduklah jasmani pada ruhani. Dengan demikian, diri tidak lagi dikuasai oleh hawa nafsu, melainkan ruhanilah yang mengendalikan semua itu.⁶³

Dalam bukunya yang berjudul *Risalah al-Mu'awanah*, Abdullah al-Haddad mengatakan:

“Siapa saja yang tidak bersungguh-sungguh dalam berpegang pada Al-Qur'an dan Sunnah serta tidak mencurahkan segenap daya upayanya untuk

⁶³ Abdullah, Idrus, *Bisikan-Bisikan Ilahi: Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003), hlm.150.

mengikuti jejak Rasulullah, sementara ia menyatakan bahwa dirinya telah mencapai hakikat dan mempunyai kedudukan yang tinggi di sisi Allah, jangan sekali-kali engkau mendengarkan okehannya atau menunjukkan perhatian kepadanya, walaupun sekiranya ia dapat terbang di udara, berjalan diatas air, menggulung jarak perjalanan yang jauh atau menembus (bertentangan dengan) kebiasaan-kebiasaan yang berlaku lainnya. Keajaiban-keajaiban seperti itu banyak terjadi pada setan, atau tukang sihir dan tenung, serta orang-orang sesat lainnya.⁶⁴

Jadi menurut Abdullah al-Haddad, antara syariat, tarekat dan hakikat mempunyai hubungan kemutlakan yang tidak dapat dipisah-pisahkan. Syariat mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek lahiriah, sedangkan tarekat mencerminkan perwujudan pengamalan iman pada aspek batiniah. Seseorang baru dapat mencapai hakikat dan makrifat, jika ia telah mengamalkan syariat dan tarekat secara serempak.⁶⁵ Atau kalau boleh dianalogikan, syariat itu bagaikan sebuah pohon, sedangkan tarekat adalah akarnya, dan kemudian akan membuahakan hakikat yang merupakan aspek terdalam dari setiap amal yang merupakan tujuan perjalanan *salik*.

Jika "tarekat" dimaknai dengan pengertian yang kedua, yaitu sebagai wadah bagi seorang *salik* dalam mengamalkan ajaran-ajaran tarekat dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah, maka pemahaman terhadap tarekat menjadi penting. Hal itu disebabkan oleh kecenderungan seorang muslim yang terkadang salah di dalam memahami tarekat, sehingga dapat menyebabkan ketimpangan dalam bentuk pengamalannya. Abdullah al-Haddad menyatakan bahwa, bentuk tarekat itu banyak sekali dan masing-masing dapat saja bersesuaian atau bertentangan satu sama lain, tapi itu hanya terjadi dalam bentuk formalnya saja, bukan dari segi hakikatnya.⁶⁶ Yang terpenting menurutnya, tarekat yang benar itu adalah tarekat yang dapat menghantarkan seseorang kepada hakikat.

وَأَمْسِي بِهِمْ فِي مَوْقِفِ الشَّرْعِ سَالِكًا * طَرِيقَةَ حَقٍّ وَأَصِيلًا لِلْحَقِيقَةِ

⁶⁴ Haddad, Abdullah, *Risâlah al-Mu'awana:iah wal Muzhâharah wal Mu'azarah lir Râghibîn Minal Mu'minîn fi sulûqi al-Thariq al-akhirah*", (Hadramaut: Darul Hawi, 1994) hlm.133.

⁶⁵ Abdullah, Idrus, *Op.cit.*, hlm.151.

⁶⁶ Idrus, Abdullah, *Ibid.*, hal.151

“Dan selalu bersama mereka di jalan syariat jalan yang benar, menuju ke hakikat.”

Oleh karena itu sikap kritis sangat disarankan oleh Sayyid Abdullah Al-Haddad kepada seseorang yang ingin mengikuti ajaran tarekat sebelum memutuskan untuk mengikuti satu tarekat, seseorang harus terlebih dahulu meneliti dan menyelidiki keabsahan tarekat tersebut atau biasa disebut dengan mu'tabaroh atukah tidak mu'tabaroh⁶⁷. Baik dari segi substansi ajaran-ajarannya maupun dari segi silsilah *thariqah*-nya.

وَحَقِّقْ أَصْوَالَ الْقَوْمِ وَأَعْلَمْ طَرِيقَهُمْ * وَكُلَّ اصْطِلَاحٍ بَيْنَهُمْ فِي الطَّرِيقِ

“Tahqiqkanlah jalan mereka dan ketahuilah asal-usulnya dan semua istilah yang ada di dalam tarekatnya.”⁶⁸

Baginya tarekat yang benar adalah tarekat yang ajaran-ajarannya bersumber dan bersambung sanadnya kepada Rasulullah, serta menjadikannya sebagai tuntunan yang harus diikuti. Lebih lanjut Ia mengategorikan tarekat kepada dua bagian: pertama, tarekat khusus dan kedua, tarekat umum. Tarekat khusus menurutnya, tarekat yang mempunyai perguruan (*masyikhah*) atau biasa disebut *masyikhah tahkim*, artinya di dalam *masyikhah* itu seorang murid (santri) secara total menyerahkan segala urusan hidupnya kepada guru. Boleh dikatakan seorang murid harus berserah diri hingga ia sepenuhnya berada ditangan gurunya.

Di dalam tarekat khusus itu murid memperoleh pendidikan *akhlak an-nafs* (akhlak kejiwaan) melalui *riyadhah baligh-hah* (latihan keras dan terus-menerus) seperti *khalwah arba'iniyyah* (memencilkan diri selama empat puluh hari dan malam), *mujahadatun nafs* (perjuangan melawan hawa nafsu) untuk menghilangkan sepenuhnya sifat-sifat tercela dan untuk merasa dekat secara terus-

⁶⁷ KH. Dzikron Abdullah menjelaskan, awalnya Thoriqoh itu dari Nabi yang menerima wahyu dari Allah, melalui malaikat Jibril. Jadi, semua Thoriqoh yang Mu'tabaroh itu, sanad(silsilah)-nya *muttashil* (bersambung) sampai kepada Nabi. Kalau suatu Thoriqoh sanadnya tidak *muttashil* sampai kepada Nabi bisa disebut Thoriqoh tidak (ghoiru) Mu'tabaroh. Barometer lain untuk menentukan ke-mu'tabaroh-an suatu Thoriqoh adalah pelaksanaan syari'at. Dalam semua Thoriqoh Mu'tabaroh syariat dilaksanakan secara benar dan ketat.

⁶⁸ Idrus, Abdullah, *Loc.cit.*, hlm. 152.

menerus bersama Allah Swt. Dikatakan pula bahwa tarekat khusus itu didalamnya memiliki tata krama seperti hidup bersahaja (sederhana), merasa tak berdaya (inkisar), dan iftiqar (merasa tak mempunyai apa-apa). Hal ini sebagai pembuktian 'ubudiyah (kedudukan diri sebagai hamba Allah) dan sebagai pengakuan atas hak-hak rububiyah (hak-hak Allah atas segenap hamba dan makhluknya).⁶⁹ Dan kedua tarekat umum yang dikenal dengan tarekat Ashhâbul Yamîn merupakan jalan atau metode bagai seseorang untuk mendekati diri tidak melalui tarekat khusus seperti yang dijelaskan diatas dan tarekat disesuaikan dengan kondisi zaman, dan amalan ratib dan wirid yang diajarkan Abdullah bin Alwi Al-Hadad menjadi ciri utama tarekat umum dalam pandangannya. Tarekat ashhabul yamin untuk selanjutnya akan dibahas dalam bab empat.

2.2.3 Tarekat Kontemporer

Dalam khazanah esoterik agama terdapat "pengakuan" tentang adanya banyak cara atau strategi yang bisa dilakukan oleh seseorang agar ia dekat kepada Tuhannya. Di NU dan juga menurut al-Sanusi (w.1859) saja terdapat lebih dari 40 tarekat yang disebut sebagai mu'tabarah (layak diperhitungkan dan dihormati). Tarekat Qadiriyyah, Naqsyabandiyah, Syâdziliyyah dan 'Alawiyyah termasuk dalam kategori mu'tabarah. Lahirnya tarekat-tarekat ini tidak lain ialah untuk menjaga ajaran bertarekat tidak menyeleweng dari tuntunan Rasulullah SAW. Terdapat beberapa orang dalam masyarakat pada masa awal-awal lahirnya tarekat yang tergabung dalam kelompok-kelompok tertentu kemudian menciptakan amalan-amalan ritual yang tidak sesuai dengan apa yang telah digariskan Islam dan terkesan penuh nuansa bid'ah. Kondisi ini menuntut para pemimpin agama ketika itu berusaha untuk mempertahankan ajaran murni Rasulullah Saw yang suci dari kreasi negatif manusia. maka dibangunlah tarekat-terekat yang mesti memiliki persambungan silsilah hingga Rasulullah Saw. mengingat amaliyah batini yang diajarkan Rasul kepada para sahabatnya tidaklah homogen, tapi disesuaikan dengan kondisi kejiwaan dan kesiapan penerimnya, maka kemudian lahir ritual-

⁶⁹ Husaini, Hamid, Loc.cit hal.164.

spiritual yang beraneka warna, namun kesemuanya memiliki tujuan yang sama, yaitu Allah.⁷⁰

Tarekat kontemporer merupakan tarekat yang dijalankan pada saat sekarang ini yang mengadopsi praktik ajaran tarekat konvensional, seperti Wirid, do'a, dan ritual-ritual khusus. Perbedaan yang mencolok adalah bentuk persambungan ke Rasulullah Saw, tarekat kontemporer lebih mengacu kepada ajaran daripada persambungan silsilah orang.⁷¹ Mengacu kepada kerangka teori inilah tarekat Ashhâbul Yamîn Abdullah al-Haddad diteliti dalam ranah situasi kontemporer, ajaran-ajaran dan praktek tarekatnya apakah masih dijalankan oleh masyarakat Islam Jakarta di era kontemporer ini?

⁷⁰ Burhani Najib Ahmad, *Sufisme Kota: Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas Positif* (Jakarta: Serambi, 2001), hal.174.

⁷¹ Burhani Najib Ahmad, *Ibid.*,hal.175.

BAB III

METODOLOGI PENELITIAN

3.1 Ruang Lingkup Penelitian

Ruang ruang lingkup penelitian ini penulis membaginya dalam dua kategori, yaitu pertama, batasan objek penelitian, kedua, karakteristik data yang berkaitan dengan objek penelitian.

3.1.1 Batasan Objek Penelitian

Sebuah penelitian dilakukan karena adanya pokok masalah yang memungkinkan untuk mengetahui jawaban yang otentik, sesuai dengan data dan fakta yang ditemukan dalam penelitian, tentunya tahap awal dari penelitian ini tidak lain mesti berdasarkan pada latar belakang masalah yang dimunculkan. Penelitian ini bertujuan untuk melacak pemikiran, ajaran tasawuf dan tarekat Abdullah al-Haddad dapat diterima dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta. Oleh karena itu penelitian ini termasuk dalam kajian tokoh dan pemikirannya yang terlebih dahulu menggunakan pendekatan studi literatur.

Batasan objek penelitian yang akan dibahas dalam penelitian ini berkisar pada pengaruh ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn di kehidupan masyarakat Islam Jakarta di era modern ini. Penelitian ini terfokus pada pembahasan kelompok masyarakat yang berada dan menetap di Jakarta yang menjalankan ajaran-ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn di kehidupan modern ini.

3.1.2 Karakteristik Data

Karakteristik data yang terdapat dalam penelitian ini adalah mengenai amalan-amalan dan praktek ajaran tasawuf maupun tarekat yang mendapat pengaruh dari pemikiran Abdullah al-Haddad yang direalisasikan oleh kelompok masyarakat Islam Jakarta dalam kehidupan mereka dalam bidang pendidikan, Aqidah dan Sosial budaya. Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah pengumpulan data yang terdiri atas data kasus dari berbagai sumber yang ada

pada media elektronik, media cetak, dan media massa, serta dokumen yang terdapat dalam bentuk perorangan maupun lembaga. Kemudian melalui informasi langsung kepada orang-orang yang memiliki kapasitas pengetahuan dan pengamal ajaran dan praktek tarekat Abdullah al-Haddad. Analisis yang dilakukan dalam penelitian ini yaitu dengan mendeskripsikan tentang pemikiran, ajaran tasawuf dan tarekat Abdullah al-Haddad dan pengaruhnya di kehidupan masyarakat Islam Jakarta yaitu dengan mengumpulkan data-data yang berkaitan dengan penelitian ini lalu data tersebut diklasifikasikan dan dideskripsikan sesuai perumusan masalah penelitian.

3.2 Metode Penelitian

Penelitian tesis ini di kategorikan dalam bentuk jenis penelitian kualitatif dengan penelitian sejarah (historical research) sebagai pendukungnya.⁷² Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif yang ditujukan agar dapat memahami suatu masalah peristiwa, peran, metode dan cara interaksi tertentu. Pada penelitian ini teori diartikan paradigma. Seorang peneliti dalam kegiatan penelitiannya, baik dinyatakan secara eksplisit atau tidak, menerapkan paradigma tertentu sehingga penelitian menjadi terarah.⁷³

Penelitian kualitatif dalam penulisan tesis ini menggunakan dua metode, yaitu pertama, metode interpretatif teks, yang terdapat dalam karya-karya Abdullah al-Haddad dan kedua, metode studi kasus, yaitu berusaha mendapatkan informasi dari kasus-kasus yang ada dan diharapkan dapat mengetahui pengaruh pemikiran tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn yang note bene merupakan ide dan gagasan Abdullah al-Haddad yang tampak dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta yang relevan.

⁷² Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1997), hal.87

⁷³ Moleong Lexy, J., *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2004) hal.14.

3.2.1 Metode Studi Kasus

Salah satu jenis penelitian kualitatif deskriptif adalah berupa penelitian dengan metode atau pendekatan studi kasus (*case study*). Penelitian ini memusatkan diri secara intensif pada satu objek tertentu yang mempelajarinya sebagai suatu kasus. Data studi kasus dapat diperoleh dari semua pihak yang bersangkutan, dengan kata lain data dalam studi ini dikumpulkan dari berbagai sumber.

Studi kasus atau penelitian kasus bertujuan mempelajari secara mendalam mengenai kehidupan sekarang dengan latar belakangnya dalam interaksinya dengan lingkungan dari suatu unit sosial seperti individu, kelembagaan, komunitas ataupun masyarakat. Variabel kehidupan sosial secara lengkap menurut sistemnya dipelajari secara mendalam pada satu unit sosial.⁷⁴

Studi kasus bisa berarti metode atau strategi penelitian, bisa juga berarti hasil dari suatu penelitian sebuah kasus tertentu. Dalam konteks penulisan ini. Penulis lebih memfokuskan pada pengertian pertama yaitu sebagai metode penelitian. Studi kasus adalah pendekatan untuk mempelajari, menerangkan, atau menginterpretasikan suatu kasus dalam konteksnya secara natural tanpa adanya intervensi dari pihak lain.

Secara ringkas yang menjadi ciri dari metode studi kasus adalah kedalaman analisisnya pada kasus yang lebih spesifik (baik kejadian maupun fenomena tertentu). Biasanya pendekatan triangulasi juga digunakan untuk menguji keabsahan data dan menemukan kebenaran yang objektif. Metode ini sangat tepat untuk menganalisis kejadian tertentu disuatu tempat tertentu dan waktu yang tertentu pula.

Dalam tesis ini batas-batas kasus didapatkan dari pokok masalah yang dibuat yakni pertama, faktor-faktor diterimanya ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn ditengah-tengah kehidupan masyarakat Islam Jakarta kedua, mengenai pengaruh pemikiran tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad terhadap kehidupan masyarakat Islam Jakarta di era modern ini.

⁷⁴ Soetrisno, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Andi, 2007), hal. 164.

3.3 Unit Analisis Penelitian

Semua penelitian memiliki unit analisis. Unit analisis yang dimaksud adalah organisasi, komunitas orang, kejadian, atau hal-hal lain yang dijadikan objek penelitian. Objek pada penelitian ini adalah pemikiran tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad kemudian yang diteliti mengenai pengaruh pemikirannya yang direlihasasikan di kehidupan masyarakat Islam Jakarta. Kasus yang diteliti pada penelitian ini adalah pemikiran tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad sebagai unit analisis primernya dan organisasi, lembaga, komunitas masyarakat maupun individu yang note bene sebagai pengamal ajaran-ajaran Abdullah al-Haddad.

Tabel 1 : Unit Analisis

Objek Penelitian	Konsep Tasawuf dan ajaran tarekat Ash-Habul Yamîn Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad
Unit Analisis	Aspek kehidupan masyarakat Islam Jakarta (Pendidikan dan dakwah, akidah dan ibadah serta Sosial masyarakat)
Sub Unit Analisis	<ol style="list-style-type: none"> 1. Biografi, Konsep Tasawuf, dan ajaran tarekat Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad 2. sejarah, latar belakang dan praktik-praktik Tarekat Ashhâbul Yamîn 3. Pengaruh konsep tasawuf dan ajaran Tarekat Ashhâbul Yamîn Sayyid Abdullah bin Awi Al-Haddad dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta

3.4 Metode Pengumpulan Data

Sesuai dengan bentuk pendekatan penelitian kualitatif dan sumber data yang akan digunakan, maka teknik pengumpulan data yang digunakan adalah dengan analisis dokumen dan wawancara. Untuk mengumpulkan data dalam kegiatan penelitian diperlukan cara-cara atau teknik pengumpulan data tertentu, sehingga proses penelitian dapat berjalan lancar.

Metode pengumpulan data yang dipakai dalam rangka mengumpulkan data dalam kerangka penelitian kualitatif pada umumnya menggunakan teknik observasi, wawancara, dan studi dokumenter, atas dasar konsep tersebut, maka teknik pengumpulan data tersebut penulis gunakan dalam penelitian ini.

Teknik dokumentasi yaitu "mencari data mengenai hal atau variabel yang berupa catatan, transkrip, buku, surat kabar, majalah, prasasti, notulen rapat, agenda dan sebagainya. Analisis dokumen dilakukan untuk mengumpulkan data yang bersumber dari arsip dan dokumen baik yang ada hubungannya dengan penelitian ini.

3.5 Metode Analisis Data

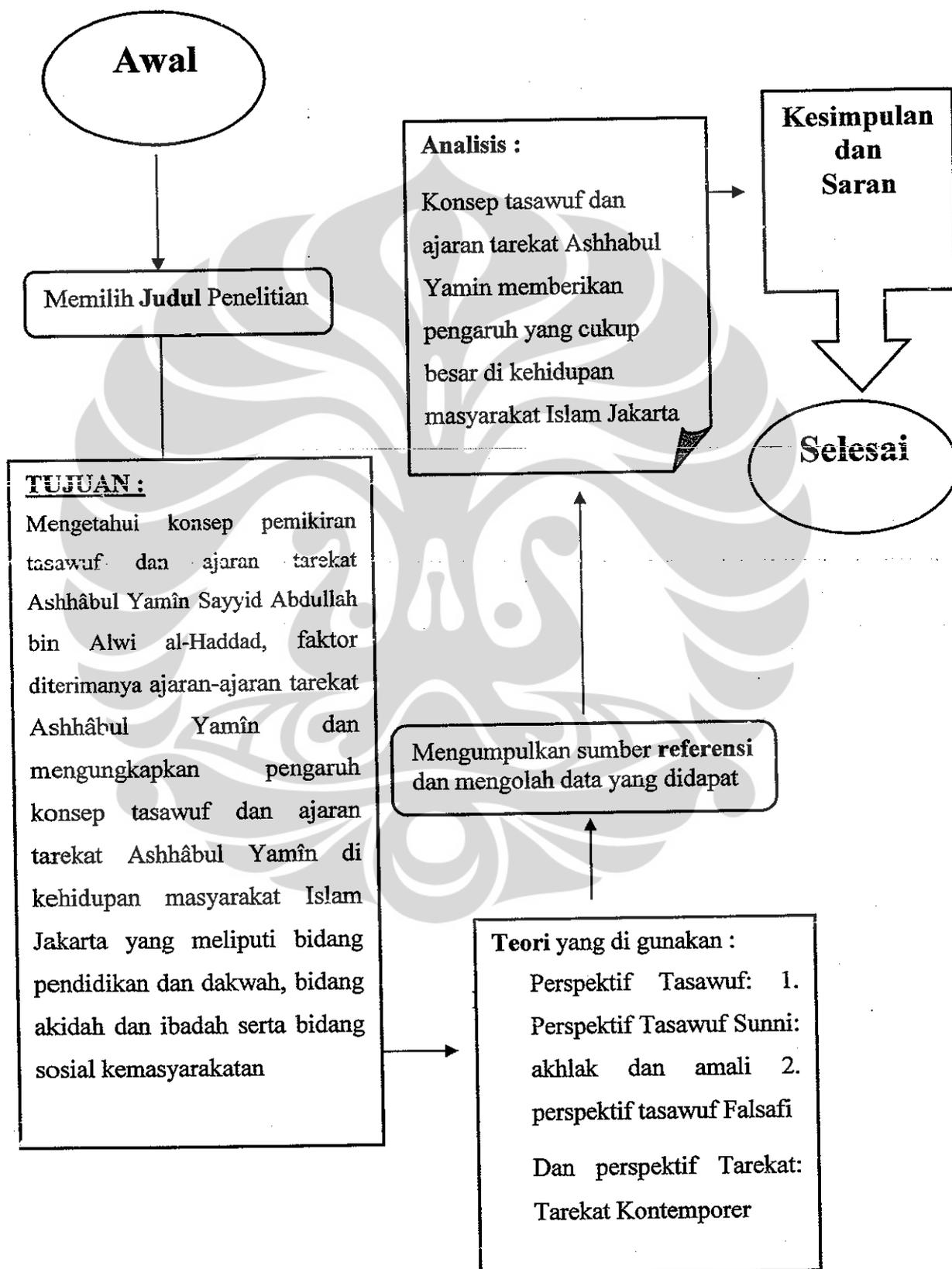
Analisis data bertujuan untuk menyederhanakan seluruh data yang terkumpul, menyajikannya dalam suatu susunan yang sistematis, kemudian mengolah dan menafsirkannya. Analisis data ini bertujuan pula untuk menyusun data dalam cara yang bermakna sehingga dapat dipahami. Bahkan tidak ada cara yang paling benar secara absolut untuk mengorganisasi, menganalisis, dan menginterpretasikan data kualitatif. Karena itu, prosedur analisis data kasus dalam penelitian ini didasarkan kepada sejumlah teori dan disesuaikan dengan tujuan penelitian.

Analisis dilakukan terhadap data berdasarkan logika induktif. Analisis akan bergerak dari sesuatu hal yang khusus atau spesifik, yaitu yang diperoleh dari penggalian sumber data yang ada, ke arah suatu temuan yang bersifat umum, yang akan muncul melalui analisis data berdasarkan teori yang digunakan.

Langkah-langkah dalam menganalisis data pada penelitian ini sebagai berikut:

- a. Mengorganisir Data; kegiatan yang dilakukan adalah memeriksa seluruh data yang masuk untuk dipilih dan dipilah berdasarkan sub-sub pokok bahasan dalam rumusan masalah serta dari berbagai sumber yang telah didapatkan melalui catatan lapangan, informasi wawancara dan pengukuran serta bahan-bahan kepustakaan dan lain-lainnya. Data penelitian ini dicek kembali kelengkapannya dan teknik penyajiannya.
- b. Analisis Data; Analisis data menggunakan Analisa wacana, teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicable*) dan shahih data dengan memperhatikan konteksnya. Dan, mendeskripsikan secara obyektif, sistematis, dan kualitatif isi komunikasi yang tampak. Dalam pengertian sebagai metodologi analisa wacana dalam pembahasan dipergunakan pertama, untuk menemukan ajaran-ajaran tarekat Ashhâbui Yamîn Abdullah al-Haddad. Analisa wacana tidak terlepas dari analisis sebelumnya, bahkan dalam prakteknya, analisa wacana berpedoman pada paradigma yang dipergunakan oleh analisis kritis, yakni berupa teori-teori yang berkenaan dengan masalah. Kedua, metode analisa wacana diterapkan secara komplementatif, dalam arti saling menunjang, bahkan saling melengkapi ketika menganalisis permasalahan-permasalahan yang diteliti.
- c. Penyajian data; penyajian data dimaksudkan agar dalam melakukan hal-hal yang akan dijalani pada saat menganalisis data dapat dipahami dan dimengerti.
- d. Kesimpulan: tahapan terakhir dari proses yang sudah dilakukan sebelumnya adalah dengan menyimpulkan data hasil penelitian tersebut.

Gambar 1 : Model Konseptual



BAB IV
KONSEP TASAWUF SAYYID ABDULLAH BIN ALWI AL-HADDAD
DAN AJARAN-AJARANNYA DALAM TAREKAT
ASHHÂBUL YAMÎN

4.1 Biografi Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad

4.1.1 Riwayat Hidup dan Latar Belakang Pendidikan

Sayyid Abdullah Bin Alwi Al-Haddad dilahirkan di kota Tarim pada 5 Shafar 1044 H. Dari seorang ayah yang bernama Sayyid Alwi bin Muhammad Al-Haddad dan seorang ibu yang bernama Syarifah Salma.⁷⁵ Nama lengkapnya ialah 'Abdullah bin Alwi bin Muhammad bin Ahmad al-Haddad Ba 'Alwi al-Husaini. Pada pangkal nama al-Haddad terdapat gelar al-Syarif, al-Habib, dan al-Sayyid. Gelar-gelar ini biasa digunakan untuk menunjukkan garis nasab yang sampai kepada Nabi Muhammad Saw. melalui cucunya, Husain bin 'Ali bin Abi Thalib dan Fatimah binti Muhammad Saw. untuk membedakannya dengan golongan sayyid yang lain, keturunan Husain yang tinggal di Hadramaut dinisbatkan kepada keturunan 'Alawi (al-'Alawiyyin). Orang-orang di Hadramaut biasa menyebut mereka dengan sebutan al-Abi 'Alawi (keluarga Abi Alawi) atau sebutan yang lebih umum dengan logat hadramaut ialah Ba'alawi atau Ba'alwi. Itulah sebabnya pada akhir nama beliau ditulis kata Ba'Alwi dan Al-Husaini. Ba'Alwi berarti keturunan keluarga 'Alwi, dan al-Husaini berarti keturunan Husain bin 'Ali bin Abi Thalib dan Fatimah binti Muhammad Saw.

Abdullah al-Haddad memiliki gelar berikut ini *al-'Arif billah, al-Syaikh al-kabir al-'arif, quthb al-'arifin, dan al-quthb al-ghauts*. Gelar-gelar ini merupakan gelar sufisme yang biasa diberikan kepada ulama yang memiliki otoritas dan predikat sebagai sufi. Dengan demikian, gelar-gelar kesufian yang diberikan kepada Abdullah al-Haddad menunjukkan bahwa dia merupakan tokoh sufi yang memiliki maqam yang tinggi.

Abdullah al-Haddad dibesarkan di dalam keluarga yang taat beragama. Di bawah pengawasan dan arahan ayahnya, ia dapat menghafal Al-Qur'an

⁷⁵ Ibrahim Umar, *Loc.cit*, hlm. 66.

seluruhnya pada usia kanak-kanak. Tetapi pada usia berapa tahun Abdullah al-Haddad dapat menghafal Al-Qur'an seluruhnya itu, tidak ditemukan sumber yang jelas. Sebab, pada usia empat tahun kedua matanya menjadi buta akibat penyakit cacar yang dideritanya. Agaknya musibah inilah yang membuat perhatian dan kasih sayang ayahnya lebih besar dicurahkan kepadanya. Musibah itu pula agaknya menjadi salah satu faktor penyebab keberhasilannya dalam menuntut ilmu. Rupanya Allah Swt menggantikan penglihatan mata lahirnya dengan penglihatan mata batinnya. Kecerdasan dan kecermerlangan otaknya yang melampaui nilai rata-rata anak-anak seusianya menjadikan Abdullah al-Haddad tumbuh sebagai pelajar yang dikagumi oleh setiap orang yang mengenalnya.

Dalam aktivitas menuntut ilmu, Abdullah al-Haddad termasuk seorang yang sangat konsern terhadap ilmu pengetahuan. Hampir seluruh waktunya ia gunakan untuk memperdalam ilmu, baik ilmu-ilmu syariat maupun ilmu hakikat. Ia memperdalam ilmu syariat (*'ilm al-zhâhir*) dan ilmu hakikat (*'ilm al-haqîqah*) di bawah bimbingan guru-guru yang memiliki keahlian dibidangnya.⁷⁶

Menurut pengakuannya, apabila dihitung jumlah gurunya, maka jumlah itu tidak kurang dari 100 orang. Guru-guru itu ditemuinya ketika ia berada di kota Tarim, di daerah-daerah lain di sekitar Hadramaut, di al-Haramain ketika dalam perjalanan hajim dan di Yaman. Jumlah guru yang demikian banyaknya menunjukkan bahwa Abdullah al-Haddad adalah seorang yang tekun menuntut dan mencari ilmu.

Di antara guru-guru Abdullah al-Haddad yang paling utama, khususnya di bidang tasawuf ialah Sayyid 'Aqil bin Abdurrahman bin Muhammad bin Aqil al-Saqqaf Ba 'Alwi. Dari padanya Abdullah al-Haddad memperoleh khirqah kesufian yang belum pernah diberikan oleh gurunya itu kepada siapapun kecuali dia. Guru-guru Abdullah al-Haddad yang lain di antaranya ialah Abu Bakr bin Abdurrahman bin Syihab, 'Abdurrahman bin 'Aidid Ba 'Alwi, Umar bin Ahmad al-Hadi bin Syihab Ba 'Alwi, Umar bin 'Abdurrahman al-Aththas, dll. Dari Umar bin Abdurrahman al-Aththas, Abdullah Al-Haddad belajar ilmu thariqah dengan sempurna, yaitu tentang tata cara zikir, baiat (*al-mushâfahah*), dan pemakaian khirqah. Guru ini juga memiliki ratib, dan diduga telah banyak mempengaruhi

⁷⁶ Haddad Al, Abdullah, *Kitab al-Nafâ'is al-'Ulûwiyyah fi al-Masâil al-Shûfiyyah*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1993), hlm. 123.

Abdullah al-Haddad dalam ratibnya. Hal itu terlihat dari susunan ratibnya yang memiliki beberapa kesamaan.

Beberapa di antara guru besar beliau ialah:

1. Al-Qutb Anfas Al-Habib Umar bin Abdurrahman Al-Aththos bin Aqil bin Salim bin Abdullah bin Abdurrahman bin Abdullah bin Abdurrahman Asseqaf
2. Al-Allamah Al-Habib Aqil bin Abdurrahman bin Muhammad bin Ali bin Aqil bin Syaikh Ahmad bin Abu Bakar bin Syaikh Abdurrahman Asseqaf
3. Al-Allamah Al-Habib Abdurrahman bin Syaikh Maula Aidid Ba'Alawy
4. Al-Allamah Al-Habib Sahl bin Ahmad Bahasan Al-Huadaily Ba'Alawy
5. Al-Mukarromah Al-Habib Muhammad bin Alwy bin Abu Bakar bin Ahmad bin Abu Bakar bin Abdurrahman Asseqaf
6. Sayyid Al-Habib Abu Bakar bin Imam Abdurrahman bin Ali bin Abu Bakar bin Syaikh Abdurrahman Asseqaf
7. Syaikh Syaikhon bin Inam Husein bin Syaikh Abu Bakar bin Salim
8. Al-Habib Syihabuddin Ahmad bin Syaikh Nashir bin Ahmad bin Syaikh Abu Bakar bin Salim
9. Sayyidi Syaikh Al-Habib Jamaluddin Muhammad bin Abdurrahman bin Muhammad bin Syaikh Al-'Arif Billah Ahmad bin Quthbil Aqthob Husein bin Syaikh Al-Quthb Al-Robbani Abu Bakar bin Abdullah Al-Idrus.
10. Syaikh Al-Faqih Al-Sufi Abdullah bin Ahmad Ba'alawy Al-Asqo
11. Sayyidi Syaikh Al-Imam Ahmad bin Muhammad Al-Qusyasyi⁷⁷

Abdullah al-Haddad selain dikenal sebagai seorang yang rajin di dalam menuntut ilmu, ia juga dikenal sebagai seorang yang tekun dalam beribadah. Ia dikenal sebagai seorang *'abid* (ahli ibadah) yang hampir setiap hari mengelilingi kota Tarim untuk melakukan shalat sunnat di setiap masjid yang dikunjunginya. Setiap hari ia melakukan shalat sunnat tidak kurang dari seratus raka'at. Sudah menjadi pemandangan umum, di kota Tarim orang melihat seorang pemuda buta berjalan mengunjungi masjid-masjid. Ia sangat menekankan pentingnya mengerja-

⁷⁷ <http://majlisimamhaddad.blogspot.com>

kan shalat sunnat, seperti shalat sunnat rawatib dan shalat-shalat sunnat lainnya. Menurut Abdullah al-Haddad, shalat sunnat berfungsi untuk mengisi kemungkinan kurang sempurnanya shalat fardhu. Hal itu disebabkan antara lain karena kurang khushyuk atau kurang hadirnya hati pada waktu melaksanakan shalat fardhu. Apabila seseorang tidak melengkapi kekurangan-kekurangan dalam shalat fardhu nya itu, berarti ia membiarkannya tetap dalam kekurangan.⁷⁸

Uraian diatas menu-njukkan bahwa usia remaja yang dilalui Abdullah al-Haddad banyak dicurahkan untuk kepentingan ilmu pengetahuan dan beribadah kepada Allah Swt. Hal itu wajar karena ia dididik di lingkungan keluarga yang cinta ilmu dan taat beribadah. Perhatian Abdullah al-Haddad yang demikian besar terhadap ilmu dan penyucian jiwa melalui ibadah, mengantarkan dia ke puncak kesempurnaan insani, oleh karena itu ia diberi gelar sebagai mujtahid dalam ilmu syariat dan al-Quthb al-Ghauts dalam ilmu hakikat.

Kebesaran lain bagi Abdullah al-Haddad terlihat dari murid-muridnya yang belajar kepadanya. Mereka berdatangan dari berbagai pelosok, baik dari dalam maupun dari daerah Hadramaut. Ketika Abduliah al-Haddad berangkat ke al-Haramain untuk menunaikan ibadah haji, tahun 1080 H, banyak di antara tokoh-tokoh ulama dan wali di sana yang meminta ijazah darinya sebagai pengakuan terhadap kedudukannya yang tinggi, walaupun pada mulanya dia bermaksud memintanya dari mereka. Abdullah al-Haddad juga dikenal sebagai seorang da'i atau pemberi nasihat (*al-waizh*), yang nasihat-nasihatnya memikat para pendengar-nya. Ia tak kenal lelah dalam berdakwah, baik melalui lisan maupun tulisan.

Di dalam bukunya *Al-Da'wah al-Tammâh wa al-Tadzkirah al-Âmmah*, Abdullah al-Haddad mengajak kepada seluruh golongan yang ada pada lapisan masyarakat untuk mengikuti jalan Allah. Ajakan dan nasihat itu ia tujukan kepada delapan golongan, yaitu: para ulama, para sufi, para raja dan penguasa, para pedagang, petani dan buruh, orang-orang lemah, seperti fakir dan miskin, orang-orang yang di bawah asuhan. Seperti anak-anak, istri-istri dan budak-budak, orang-orang yang taat dan durhaka secara umum, orang-orang yang belum menerima dakwah Allah dan Rasul-Nya dan belum beriman kepada Allah dan hari

⁷⁸ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Diniyyah wa al-Washâya al-Îmaniyah*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1999), hlm.29.

akhir. Abdullah al-Haddad wafat pada malam Selasa, 7 Dzulqa'dah 1132 H atau 1724 M, dalam usia 88 tahun. Ia dimakamkan di pemakaman Zambal di kota Tarim.

4.1.2 Karya-karyanya

Abdullah al-Haddad termasuk seorang ulama yang produktif. Ia telah menghasil-kan karya-karya tulisnya yang cukup banyak, tetapi jumlah karya tulisnya yang berbentuk buku tidak diketahui secara pasti. Menurut beberapa sumber tidak dijelaskan berapa jumlah karya buku Abdullah al-Haddad. Dalam buku *Mu'jam al-Mu'allifin* misalnya, dijelaskan bahwa karya tulis Abdullah al-Haddad cukup banyak, tapi dalam buku ini hanya disebut lima buku yaitu;

Ittihâf al-Sâ'il bi jawâbi al-Masâil, al-Durr al-Manzhum li Dzawi al-'Uqul wa al-Fuhum, Al-Da'wah al-Tâmmâh wa al-Tadzkirah al-Âmmah, al-Nashâ'ih al-Diniyyah wa al-Washâya al-Imaniyyah, Risâlah al-Mu'âwanah wa al-Muzhâharoh lirrighibi

Dalam buku *Jami' Karamat al-Auliya* disebutkan lima buku pula, tetapi di antara buku tersebut ada perbedaan dengan buku yang disebut dalam *Mu'jam al-Mu'allifin* di atas. Buku-buku dimaksud adalah *al-Nasha'ih al-Diniyyah wa al-Washaya al-Imaniyyah, Risalat al-Murid, Risalat al-Mudzakarah, al-Fatawa (al-Mukatabat), dan al-Fushul al-Ilmiyyah wa al-Fushul al-Hikmiyyah*.

Abdullah al-Haddad mulai menulis kira-kira pada tahun 1069 H, karya yang pertama kali diterbitkan ialah sebuah risalah ringkas yang berjudul *Risalatul Mudzakarah Ma'al ikhwan wal Muhibbin min Ahlil Khairi wa al-Din* di dalamnya terdapat ta'rif (batasan makna, definisi) tentang arti takwa, motivasi untuk menempuh jalan menuju akhirat, dan anjuran tentang perlunya hidup zuhud (pantang bergelimang) di dalam persoalan keduniaan.⁷⁹

Dalam bulan Ramadhan tahun 1071 H Imam Al-Haddad berhasil menyelesaikan penulisan buku yang berjudul "*Risalah 'adab Sulukil Murid*", risalah ringkas, di dalamnya terdapat apa saja semestinya harus diamalkan sehari-hari oleh seorang *murid* (orang yang sedang belajar ilmu tasawuf), seperti sopan

⁷⁹ Husaini Al, Hamid, *Pembaru Abad ke-17: Al-Imam Habib Abdullah Bin Al-Haddad, Riwayat, Pemikiran dan Tarekatnya*, (Bandung: Pusataka Hidayah, 1999), hal. 260.

santun dan amalan-amalan lainnya, lahir maupun batin. Dalam salah satu perjalanannya ke lembah Dau'an, Abdullah al-Haddad dikunjungi oleh Syaikh Al-Allamah 'Abdurrahman Ba 'Ubbad Asy-Syabamiy sambil membawa sejumlah pertanyaan. Ia menjawabnya dengan apa yang kemudian setelah dibukukan berjudul *It-hâfis Sâ'ili bijawâbi al-Masâ'il*. Terjadi pada tahun 1072 H. Kemudian buku itu ditambah oleh Abdullah al-Haddad dengan syarh (uraian) mengenai kaidah panjang karya Imam Abu Bakar Al-Idrus Al-'Adniy. Risalah tersebut berkaitan dengan ilmu Tauhid. Kitab yang berjudul "*al-Nashâ'ih al-Diniyyah wa al-Washâya al-Îmaniyah*", karya beliau yang terkenal yang di dalamnya secara umum Abdullah al-Haddad menyetengahkan setiap *fadhilah*, yang bersifat zhahir maupun batin. Mengenai buku tersebut beliau berkata, "kalian bermaksud agar yang tertulis dalam buku itu terasa lembut dan jelas dapat dimengerti oleh orang yang memperhatikan dan memahami isinya."⁸⁰

Karya beliau yang berjudul "*Risâlah al-Mu'âwanah wal Muzhâharah wal Mu'azarah lir Râghibîn Minal Mu'minîn fi sulûqi al-Thariq al-akhirah*" selesai dicetak pada tahun 1069 H. Buku tersebut merupakan risalah umum. Di dalamnya terdapat penjelasan mengenai sejumlah *faraidh* (kewajiban-kewajiban syariat), ibadah-ibadah sunnah, keutamaan-keutamaan (*fadhail*) dan akhlak yang harus di aplikasikan oleh setiap Muslim, dan persoalan lain yang harus dijaga seperti cacat-cacat yang mungkin menyelinap di dalam peribadatan dan pergaulan (mu'amalah). Bagian-bagian terakhir dari risalah itu merupakan syarh (uraian) tentang *maqamatul yaqin* yang senibilan tingkat.

Buku yang berjudul "*Sabilul 'Iddikâr wa al- I'tibar bi Ma Yamurru bil Insân wa Yanqadhî Lahu Minal A'mâr*". Selesai ditulis ketika umur beliau mencapai 67 tahun, yaitu pada tahun 1110 H. Buku ini menjelaskan tentang apa yang dialami manusia mengenai ihwal dan tahap-tahapan hidupnya di dalam lima keadaan, yaitu: Pertama: prosesinya sejak permulaan di dalam tulang sulbi dan rahim nenek moyangnya sebelum lahir. Kedua: Masa hidupnya semenjak dilahirkan hingga wafat. Ketiga: Masa keberadaannya di alam *barzakh* (setelah mati) hingga hari kebangkitan. Keempat: Masa keberadaannya di Mahsyar (setelah kebangkitan kembali) hingga *fashlul qadha* (ketentuan nasibnya setelah

⁸⁰ Husaini Al, Hamid, *Ibid.*, hal. 260.

hisab). Kelima: Kehidupannya di dalam surga yang penuh kebahagiaan, atau di dalam kobaran api neraka.

Adapun mengenai bukunya yang berjudul "*Al-Da'wah al-Tâmmâh wa al-Tadzkirah al-Âmmah*" yang diselesaikan penulisannya dalam bulan Muharram tahun 1114 H adalah buku yang memaparkan persoalan dakwah, da'i-da'i (para juru dakwah) bagaimana semestinya perangai dan akhlak mereka dan metode dakwah. Buku yang berjudul "*Al-Fushûlul 'Ilmiyyah wa al-Ushûl al-Hikamiyyah*" yang disempurnakan penulisannya dengan 40 bab pada tahun 1130 H. Buku ini berisi macam-macam manfaat yang sangat diperlukan orang yang sungguh-sungguh tekun menuntut ilmu, berbagai masalah yang dirasa sulit oleh penuntut ilmu. Misalnya, masalah jenis-jenis ilmu dan bagaimana cara memilih yang terbaik. Sayyid Ahmad bin Zain Al-Habsyi telah berhasil menghimpun surat-menyurat Abdullah al-Haddad yang hampir mendekati 170 pucuk surat. Semuanya berupa jawaban-jawaban atas berbagai pertanyaan yang dikirimkan kepada Abdullah al-Haddad dari tahun ke tahun. Himpunan tersebut oleh Abdullah al-Haddad sendiri kemudian diberi judul "*Al-Nafûs Al-'Ulwiyyah: Fil Masâ'il Al-Shûfiyyah*".⁸¹

Adapun koleksi syairnya yang diberi judul "*Ad -Durrul Mandzum Lidzawil 'Uqul Wal Fuhum*", sungguh bagaikan yang tak kunjung kering, penuh dengan ilmu-ilmu (agama), peringatan-peringatan, imabauan-imbauan, seruan serta ajakan (kembali kepada kebenaran Allah). Wirid-wirid dan shalawat-shalawat Nabi yang disusun Abdullah al-Haddad dibukukan dalam bentuk *kutaib*, (buku kecil) berjudul "*Wasilatul 'Ibad Illa Zâdil Ma'âd*". Kasidah Al-Mudhariyyah gubahan Imam Al-Bushairiy oleh Abdullah al-Haddad di *takmis* (dijadikan lima bait-lima bait) yang beliau masukkan ke dalam bukunya yang berjudul "*Sabilul Muhtadîn*" pada bagian yang menyebut do'a-do'a Ashhâbul Yamîn (para penghuni surga) yang dicetak pada tahun 1399 H.⁸²

4.2 Ajaran tentang *Maqamat* dan *Ahwal*

⁸¹ Husaini Al, Hamid, *Ibid.*, hal.260.

⁸² Husaini Al, Hamid, *Ibid.*, hal.269.

Maqamat dan *ahwal* merupakan dua kata dalam bentuk jamak (*plural*) dari kata *maqam* dan *hal* dalam bentuk tunggal atau mufrad (*singular*). *Maqam* menurut bahasa berarti posisi atau tingkatan (*manzilah*). Sedangkan *hal* diartikan dengan keadaan atau sifat, seperti pada kata "*al-ramad al-harr*" artinya "Abu Api yang panas", atau pada kata "*al-thin al-aswad*" artinya "tanah liat yang hitam". Dengan demikian, maksud dari dua kata tersebut dapat diartikan dengan "keadaan api yang panas" atau sifat tanah liat yang hitam".⁸³ Atas dasar itulah kata *hal* diartikan dengan keadaan atau sifat. Dalam bukunya Harun Nasution, bahwa *hal* merupakan keadaan mental, seperti perasaan senang, perasaan sedih, perasaan takut dan sebagainya.⁸⁴ Dalam ilmu tasawuf, *maqam* diartikan dengan posisi atau tingkatan spiritual, sedangkan *hal* diartikan dengan keadaan spiritual yang menguasai hati.⁸⁵ Secara terminologis kata *maqam* dapat ditelusuri pengertiannya dari pendapat para sufi, yang masing-masing pendapat mereka berbeda satu sama lain secara bahasa, namun secara substansi memiliki pemahaman yang relatif sama. Dalam pandangan al-Qusyairi (w. 465 H/ 1072 M), *maqam* adalah tingkatan adab (etika) yang diyakini oleh seorang hamba bahwa ia telah mencapainya, sedangkan *hal* adalah suatu makna atau pengertian yang datang ke dalam hati tanpa disengaja dan diusahakan. Dengan demikian, *maqam* adalah tingkatan spiritual yang bersifat tetap, sedangkan *hal* adalah keadaan spiritual yang bersifat kondisional dan temporal.⁸⁶

Tingkatan adab yang dimaksud oleh al-Qusyairi, tampaknya merupakan tingkatan spiritual yang didasarkan pada tingkatan budi pekerti yang dilakukan seseorang dalam mendaki jalan tasawuf, seperti taubah, zuhd, raja, khauf, syukr, shabr, tawakkul, dan lain-lain, sehingga diyakini bahwa ia telah mencapai tingkatan-tingkatan itu. Sedangkan makna atau pengertian yang datang ke dalam hati adalah perasaan yang menguasai hati tanpa diusahakan, seperti sukacita atau susah (*tharb au huzn*), lapang atau sumpek (*basth au qabd*), rindu atau bimbang (*syauq au inzi'aj*), takut atau semangat (*haibah au ihtiyaj*), dsb. Tetapi perasaan

⁸³ Ma'luf Louis, *Al-Munjid fi lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), hal. 661.

⁸⁴ Nasution Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, -cet. Ke-12, (Jakarta: Bulan Bintang, 2008). hal. 49.

⁸⁵ Armstrong Amatullah, *Sufi Terminology (Al-Qamus al-Shufi) the Mistical Language of Islam*, 1995, Malaysia: A.S.Noordeen. hal. 175.

⁸⁶ Qusyairi Al, Abu Al-Qasim Abdul Karim, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, ed. Abdul Halim Mahmud dan Mahmud ibn al-Syarif, (Dar al-Kutub al-Haditsah, tth), juz 1, hal. 204.

yang menguasai hati itu dalam konteks tasawuf tentu saja dalam hubungannya dengan sesuatu yang lain.⁸⁷

Pengertian yang lebih jelas mengenai *maqamat* dan *ahwal* dikemukakan oleh Abu Nashr al-Sarraj (w. 378 H -988 M) menurutnya, *maqamat* ialah tingkatan seorang hamba dihadapan Allah Swt dalam hal ibadah, mujahadah, dan riyadhah serta pemusatan diri hanya kepada Allah Swt, sedangkan *ahwal* ialah keadaan yang meliputi hati seseorang atau perasaan yang terkandung didalamnya.⁸⁸ Dengan demikian, *maqamat* merupakan tingkatan yang didaki oleh penempuh jalan tasawuf (salik) setingkat demi setingkat, sehingga tercapai sampai dengan tujuan akhir, yaitu hakikat, sedangkan *ahwal* merupakan pengalaman spiritual yang ditemuinya dalam pendakian itu. *Maqamat* dapat dicapai melalui jalan ibadah, mujahadah, dan riyadhah, atau menurut al-Qusyairi sebagai hasil usaha (makasib), sedangkan *ahwal* diperoleh atas anugerah Tuhan (mawahib).

Abdullah al-Haddad ketika menjelaskan pengertian *maqamat* dan *ahwal*, dia membagi *ahwal* ke dalam dua bagian. Pertama, *ahwal* sebagai kondisi batin yang dialami oleh seorang salik dalam keadaan yang belum mantap, dan apabila kondisi batin itu telah mantap, maka disebut *maqam*.⁸⁹ Kedua, *ahwal* sebagai limpahan karunia Tuhan yang mulia (*al-waridat al-syarifah*) ke dalam hati yang dipancarkan oleh cahaya *riyadhah* dan *mujahadah*, seperti rasa intim (*al-uns*), kegaiban (*al-ghaibah*), tidak sadar (*al-Sakr*), dan rasa bergabung (*al-jam*).⁹⁰

Lebih lanjut, Abdullah al-Haddad menjelaskan bahwa *hal* (jamaknya *ahwal*) dalam arti pertama, dapat diperoleh melalui ilmu, sebab ilmu dapat membuahkan *hal*, dan *hal* dapat membuahkan *maqam*.⁹¹ Selanjutnya Abdullah al-Haddad mencontohkan bahwa *zuhd* adalah salah satu *maqam* yang terpuji. Seseorang untuk sampai kepada *maqam zuhd*, ia harus mengetahui bahwa ajaran *zuhd* itu terdapat di dalam Al-Qur'an dan al-Sunnah. Ia juga harus mengetahui pendapat orang-orang saleh tentang celaan mereka terhadap dunia, keburukan orang yang mencintainya, dan keutamaan orang yang membencinya. Pengaruh

⁸⁷ Qusyairi, *Ibid.*, hal. 204.

⁸⁸ Sarraj Al, Abu Nashr, *al-Luma*, (ed.) Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abd. Baqi Surur, (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, t.th), hal.65-66.

⁸⁹ Haddad Al, Abdullah, *Ithaf al-Sai'l bi jawabi al-mas'ail*, (Hadramaut, Darul Hawi, 1993). hal.65.

⁹⁰ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.65.

⁹¹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.65.

dari pengetahuan yang masuk ke dalam batin seseorang disebut *hal*.⁹² Boleh jadi pengaruh itu masih menimbulkan guncangan hati yang disebabkan oleh bisikan syetan dan hawa nafsu yang mengajaknya kembali untuk mencintai dunia. Tetapi setelah guncangan itu tidak ada lagi dan timbul kemantapan hati, maka itu disebut *maqam*.⁹³

Ahwal dalam arti kedua, menurut Abdullah al-Haddad, tidak dibuahkan oleh ilmu, tetapi ia timbul dari arahan yang menerobos (*al-taujihah al-khariqah*) dan menembus dalam bentuk-bentuk mu'amalah yang murni dan niat yang setulus-tulusnya (*al-niyyah al-shadiqah*).⁹⁴ *Ahwal* dalam arti kedua inilah disebut oleh al-Qusyairi sebagai anugerah Tuhan (*mawahib*).

Dengan demikian, *ahwal* dalam arti pertama menurut Abdullah al-Haddad merupakan bagian atau unsur dari suatu proses pencapaian *maqam*, sedangkan *ahwal* dalam arti kedua merupakan anugerah Tuhan yang datang secara tiba-tiba. *Ahwal* dalam arti pertama adalah suatu kondisi batin yang selalu melekat dalam pencapaian *maqam*, sedangkan *ahwal* dalam pengertian kedua adalah kondisi batin yang datang sewaktu-waktu sebagai anugerah Tuhan.

Pendapat Abdullah al-Haddad tentang pengertian *maqamat* dan *ahwal* diatas nampaknya ada kesamaan dengan pendapat yang dikemukakan oleh al-Ghazali, yakni sifat itu dinamakan *maqam* apabila ia telah tetap dan mantap dan disebut *hal*, apabila ia nampak cepat berubah.⁹⁵ Lebih lanjut al-Ghazali mencontohkan bahwa warna kuning dapat dibagi menjadi dua bagian, yaitu warna kuning yang tetap dan warna kuning yang cepat berubah. Warna kuning yang tetap, seperti warna kuning pada emas dan warna kuning yang cepat berubah, seperti warna kuning dalam keadaan pucat karena terperanjat (*al-wajl*). Begitu pula sifat hati, demikian kata al-Ghazali, ada sifat hati yang tetap dan ada sifat hati yang berubah. Sifat hati yang tetap disebut *maqam*, dan sifat hati yang berubah disebut *hal*.⁹⁶ Tetapi al-Ghazali tampaknya tidak membagi *ahwal* secara tegas sebagaimana Abdullah al-Haddad, walaupun al-Ghazali juga menjelaskan term

⁹² Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.65

⁹³ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.65.

⁹⁴ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.66.

⁹⁵ Ghazali Al, Abu Hamid, *Ihya' Ulum al-Din* (Beirut: Dar al-Ma'rifah, th), jilid IV. 139.

⁹⁶ Ghazali Al, Abu Hamid, *Ibid.*, hal.139.

ahwal dalam arti kedua sebagaimana yang dikemukakan oleh Abdullah al-Haddad, seperti rasa dekat dan rasa intim (*al-qurb wa al-uns*).

Al-Ghazali mengemukakan bahwa pada setiap maqam terdapat tiga unsur, yaitu *ilmu*, *hal*, dan perbuatan (*fi'il*), ketiga unsur tersebut menjadi satu kesatuan yang tak terpisahkan. Unsur pertama (*'ilm*) mengharuskan adanya unsur kedua (*hal*), dan unsur kedua mengharuskan unsur ketiga (*fi'il* atau *'amal*).⁹⁷ Sebagai contoh al-Ghazali menjelaskan bahwa didalam taubat ada unsur ilmu, yaitu pengetahuan akan bahaya besar akibat dari dosa yang akan menghibab seseorang hamba dengan Tuhan yang dicintainya (*al-Mahbub*). Pengetahuan ini akan menimbulkan rasa penderitaan hati dan penyesalan karena terputus hubungan dengan *al-Mahbub*. Kemudian perasaan batin seperti itu (*hal*) akan mendorong seseorang untuk menghindari perbuatan dosa (*fi'il*), baik saat ini, saat yang lalu, maupun saat yang akan datang.⁹⁸

Taubat dari perbuatan saat ini, yaitu dengan meninggalkan perbuatan dosa yang telah melekat, perbuatan saat yang telah lalu, yaitu dengan menambal dan mengqadha perbuatan dosa itu dengan perbuatan yang baik, dan perbuatan saat yang akan datang, yaitu dengan bertekad (*'azam*) akan meninggalkan perbuatan dosa itu untuk selama-lamanya.⁹⁹ Abdullah al-Haddad sebagaimana al-Ghazali, juga menjelaskan bahwa pada setiap maqam terdapat tiga unsur yang tak terpisahkan, yaitu *'ilmu*, *hal*, dan *'amal*.¹⁰⁰ Abdullah al-Haddad menyebut ketiga unsur tersebut dengan istilah *al-maqamat al-tsalatsah*, artinya *maqamat* yang tiga atau tiga tingkatan *maqam*.

Dengan demikian, menurut Abdulah al-Haddad sebagaimana al-Ghazali, pada setiap maqam ada tiga unsur, yaitu *'ilmu*, *hal*, dan *'amal*. Ilmu akan membuahkan *hal*, dan *hal* akan membuahkan *'amal*. Konsistensi dan kemantapan ketiga unsur tersebut pada setiap *maqam* tertentu menunjukkan bahwa ia telah mencapai *maqam* itu.

Selain ilmu yang dapat berpengaruh dan membuahkan *hal* dan *maqam*, Abdullah al-Haddad juga berpendapat bahwa berfikir (*tafakkur*) pun dapat

⁹⁷ Ghazali AI, Abu Hamid, *Ibid.*, hal. 3.

⁹⁸ Ghazali AI, Abu Hamid, *Ibid.*, hal. 3.

⁹⁹ Ghazali AI, Abu Hamid, *Ibid.*, hal. 3.

¹⁰⁰ Haddad Abdulah, *Al-Nafa'is al-'Ulwiyyah fi al-masa'ili al-Shufiyah*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1993), hal. 51-52.

membuahkan *hal* dan *maqam*. Tetapi menurutnya, berpikir tidak cukup dengan berpikir saja tanpa disertai dengan perbuatan (*'amal*).¹⁰¹

Selanjutnya Abdullah al-Haddad mencontohkan bahwa *al-raja* (harap) adalah salah satu dari *maqam*. Untuk mencapai *maqam* tersebut, seseorang dapat berpikir (*tafakkur*) tentang ayat-ayat Al-Qur'an, hadis-hadis Nabi, dan *atsar* sahabat, serta melakukan ketaatan yang diisyaratkan oleh Allah, yang bertujuan untuk menghasilkan sesuatu yang diharapkan (*al-marju*).¹⁰² Sedangkan *ahwal* melalui *tafakkur* merupakan jalan menuju kesiapan seseorang untuk memperolehnya. Sebab menurut Abdullah al-Haddad sebagaimana al-Qusyairi, *ahwal* itu anugerah Allah (*mawahib*), terkadang dihasilkan melalui kesiapan, bahkan terkadang anugerah Allah itu diterima oleh seseorang yang tidak memiliki kesiapan sama sekali, yaitu melalui pintu kemurahannya (*fadhli*).¹⁰³ Namun demikian, adanya kesiapan bagi seseorang, agaknya lebih utama. Sebab, anugerah Allah akan lebih mungkin diberikan kepada hamba-Nya yang telah mempersiapkan diri untuk memperoleh *ahwal* tersebut. Inilah agaknya yang dimaksud oleh Abdullah al-Haddad, bahwa *ahwal* itu merupakan pancaran cahaya *riyadhah* dan *mujahadah*.

Jadi, sungguhpun *ahwal* itu merupakan anugerah Tuhan, tetapi untuk memperoleh anugerah Tuhan itu tidak muncul dengan sendirinya tanpa ada usaha sebelumnya. Usaha itulah yang disebut dengan latihan rohani (*riyadhah*) dan kesungguh-sungguhan menahan nafsu (*mujahadah*). Latihan rohani dan kesungguh-sungguhan menahan nafsu itu tentu saja dalam rangka mencapai *maqam*, dan pada saat mencapai *maqam* itulah Tuhan memberi anugerah berupa *ahwal*. Demikian pula pada saat seseorang bertafakkur, kemudian dengan tafakkur itu ia mencapai *maqam* dan pada saat yang sama ia memperoleh *hal*.

Adapun objek *tafakkur* menurut Abdullah al-Haddad, selain yang disebutkan diatas, yaitu ayat-ayat Al-Qur'an, hadis-hadis Nabi, dan *atsar* sahabat, juga berupa karunia Allah, keluasan ilmu-Nya, kelalaian diri, kefanaan kehidupan duniawi, akhlak, amalan, pahala dan hukuman.¹⁰⁴

¹⁰¹ Haddad Al-Abdullah, *Ibid.*, hal.51-52.

¹⁰² Haddad Al-Abdullah, *Ibid.*, hal.51-52.

¹⁰³ Haddad Al-Abdullah, *Ibid.*, hal.51-52.

¹⁰⁴ Haddad Al-Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah.*, hal.33-36.

Lebih lanjut Abdullah al-Haddad menjelaskan tentang keutamaan *tafakkur* dan hasil yang diperoleh dari padanya. Menurutnya, berpikir tentang ciptaan Allah, tanda-tanda kebesaran dan keajaiban ciptaan-Nya di bumi atau di langit, akan menambah ma'rifat kepadanya (*al-ma'rifah billah*), berpikir tentang nikmat-nikmat Allah yang bersifat diniyyah atau dunyawiyah akan menambah cinta kepada-Nya (*al-hubb lillah*) dan mendorong untuk bersyukur kepada-Nya (*al-syukr lillah*), berpikir tentang kebesaran hak-hak Allah, manakala seseorang mengabaikan dan melalaikannya, akan timbul rasa takut (*al-Khauf*), rasa cemas (*al-khasyyah*), dan rasa malu (*al-haya*) kepada-Nya, dan seterusnya ia akan meningkatkan semangat untuk mentaati dan menunaikan hak-hak Allah yang telah diabaikannya itu, berpikir tentang dunia yang akan segera lenyap akan menimbulkan sikap zuhud terhadapnya, berpikir tentang akhirat dan keabadiannya, kenikmatannya yang kekal, dan kelezatan serta kesenangannya yang tiada akhir, akan menambah kecintaannya kepada akhirat dan bersungguh-sungguh untuk beramal karenanya.¹⁰⁵

Berdasarkan uraian diatas menunjukkan bahwa *tafakkur* dapat berpengaruh kepada diri seorang salik untuk mencapai maqamat dan merupakan ahwal. Seseorang yang sering melakukan *tafakkur* dan didukung oleh ilmunya yang mendalam, maka pandangan mata batinnya akan tajam. Pandangan mata batin (*bashirah*) yang tajam sangat memungkinkan seseorang untuk memperoleh hakikat melalui pencapaian *maqamat* dan limpahan *ahwal*.

Abdullah al-Haddad (w. 1132 H/ 1724 H) mengemukakan sembilan *maqamat* tanpa menyebut jumlah ahwal secara rinci. Sembilan maqomat itu ialah *taubah, khauf, raja, shabr, syukr, zuhud, tawakkul, mahabbah, dan ridha*. Sebagaimana beliau jelaskan dalam bukunya yang berjudul *al-Nasha'ih al-Diniyyah dan Risalat al-Mu'awanah*. Tentang sembilan konsep ini tiada lain terpengaruh dengan tokoh tasawuf al-Makki dan al-Ghazali.

¹⁰⁵ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 36-37.

4.2.1 Taubat (*al-Taubah*)

Taubat menurut bahasa berarti kembali (*al-ruju*), maksudnya kembali dari sesuatu yang tercela menurut *syara'* menuju kepada sesuatu yang terpuji.¹⁰⁶ Sesuatu yang tercela menurut *syara'* apabila dilakukan akan menimbulkan dosa, dan sesuatu yang terpuji menurut *syara'* apabila dilakukan akan mendatangkan pahala. Dengan demikian, taubat berarti kembali dari perbuatan yang akan menimbulkan dosa untuk menuju kepada perbuatan yang akan mendatangkan pahala. Taubat dari perbuatan dosa berarti menyesali diri untuk tidak melakukan perbuatan dosa. Dalam hal ini kembali dari dosa-dosa besar kepada kepatuhan. Perbuatan yang menimbulkan dosa akan mengotori jiwa. Sebaliknya, perbuatan yang mendatangkan pahala akan membersihkan jiwa.

Abdullah al-Haddad sebagaimana Al-Qusyairi dan Al-Ghazali serta para sufi lainnya, menempatkan taubat sebagai maqam pertama dari *maqomat* (station) lainnya.¹⁰⁷ Menurutnya, taubat adalah dasar dari semua maqomat dan langkah awal dari seorang hamba dalam melintasi jalan menuju Tuhan.¹⁰⁸

Taubat yang artinya kembali untuk meninggalkan dosa memang menjadi dasar dan langkah awal bagi seorang hamba dalam upaya penyucian diri. Penyucian diri bertujuan agar seorang hamba dapat mendekati diri kepada Allah dengan hati yang bersih, suci dan jauh dari rasa salah. Sebab Allah yang Maha Suci hanya dapat didekati oleh hamba-hambanya yang suci. Penyucian diri bagi seorang hamba tiada lain melalui taubat.

Lebih lanjut Abdullah al-Haddad menjelaskan bahwa taubat merupakan pintu masuk yang luas dan selalu terbuka bagi seorang hamba untuk menuju Tuhan.¹⁰⁹ Nisbat taubat sebagai pintu yang luas dan selalu terbuka maksudnya ialah bahwa Tuhan membuka luas-luas pintu pengampunan-Nya bagi seorang hamba ingin bertaubat. Sebagaimana Firman Allah SWT dalam surat Al-Baqarah ayat 222 yang artinya:

¹⁰⁶ Qusyairi al, *Loc. cit.*, hal.89.

¹⁰⁷ Maqamat (kedudukan-kedudukan spiritual. Kedudukan-kedudukan ini adalah dasar dan asas yang mesti ada guna mengaktualisasikan kesempurnaan manusia dan harus ditempuh dalam perjalanan kembali kepada Allah. Lihat buku, Amatullah Armstong, *Khazanah Istilah Sufi*, hlm.175.

¹⁰⁸ Haddad Abdullah, *Risalat Al-Mu'awanah*, hlm.102.

¹⁰⁹ Haddad Abdullah, *kitab al-Nafais al-'Ulwiyyah...*, hlm. 21.

...إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ

"...*Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri*". (Qs. Al-Baqarah: 222)

Taubat dipandang sah, demikian kata Abdullah al-Haddad, apabila dilakukan dengan menyesali atas perbuatan dosa yang telah dilakukan, meninggalkan perbuatan dosa itu dan bertekad atau ber'azam untuk tidak mengulangnya sepanjang hidup.¹¹⁰ Pernyataan ini merupakan syarat yang diterima taubat seorang hamba. Dengan demikian, syarat diterimanya taubat menurut Abdullah al-Haddad ada tiga, yaitu menyesali atas perbuatan dosa yang telah lalu, mencabut diri dari perbuatan dosa itu dan bertekad untuk tidak mengulangi perbuatan dosa untuk sepanjang hidupnya.¹¹¹

Syarat di atas tidak dibedakan antara dosa yang berkaitan dengan manusia dan dosa yang berkaitan dengan Tuhan. Namun demikian, dosa yang berkaitan dengan manusia, disyaratkan agar seseorang menyelesaikan perbuatan dosanya itu dengan meminta maaf atau menebusnya kepada orang yang bersangkutan terlebih dahulu, sebelum ia bertaubat kepada Tuhan. Menurutnya, jika anda menganiaya anak adam (manusia) atau melukainya, menyinggung kehormatannya, atau merampas hartanya, maka anda berkewajiban menebus haknya.¹¹²

Selanjutnya Abdullah al-Haddad mengatakan, apabila perbuatan dosa itu menyangkut masalah jiwa, hendaklah anda membenarkan untuk melakukan *qishas* atas diri anda; jika menyangkut masalah benda, maka anda berkewajiban mengembalikan hak orang lain seperti semula; jika itu menyangkut masalah kehormatan, maka anda wajib meminta maaf kepadanya atas kesalahan anda.¹¹³

Adapun dosa yang berkaitan dengan Tuhan, seperti meninggalkan sholat, puasa, zakat, dan lain-lain, ia mengatakan, anda harus segera bertaubat kepada Allah, manakala kewajiban-kewajiban itu anda lalaikan, anda juga perlu mengqadha segala perintah Allah yang terlalaikan itu sejauh kemampuan.

¹¹⁰ Haddad Al, Abdullah, Op.cit.,hal.103.

¹¹¹ Haddad Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Diniyyah...*, hlm. 87.

¹¹² Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*,hal.87.

¹¹³ Haddad Al, Abdullah,*Ibid.*,hal.87.

Uraian diatas menunjukkan bahwa dosa kepada Tuhan dan kepada sesama manusia dapat disucikan melalui taubat. Tampaknya taubat dari dosa kepada manusia lebih berat ketimbang taubat dari dosa kepada Tuhan. Sebab, taubat dari dosa kepada manusia, seseorang diharuskan meminta maaf atau menebusnya terlebih dahulu dengan menyelesaikan urusannya kepada orang lain di mana seseorang berbuat dosa kepadanya. Sementara pada diri seorang hamba biasanya masih ada sifat sombong, merasa dirinya paling benar, khawatir harga dirinya jatuh, dsb. Apabila sifat-sifat ini masih terdapat pada diri seseorang, maka hal itu akan menjadi hambatan bagi dirinya untuk bertaubat kepada Tuhan.

Hal itu berbeda dengan taubat dari dosa kepada Tuhan, sungguhpun sifat-sifat tersebut mungkin ada pada diri seseorang ketika ia hendak melakukan taubat kepada Tuhan, tetapi hal itu tidak akan pernah menjadi hambatan yang beraat dibanding dengan ia harus menyelesaikan urusannya kepada orang lain. Namun demikian, justru sifat-sifat buruk seperti sombong, merasa paling benar, gengsi itulah yang harus dibersihkan terlebih dahulu dari diri seseorang yang akan melakukan taubat. Sebab, di dalam taubat diperlukan adanya kesadaran diri yang sangat dalam secara totalitas dari perbuatan dosa yang telah dilakukannya.

Oleh karena dosa itu sangat banyak, baik dosa besar maupun dosa kecil, dosa lahir maupun dosa batin, dan dosa itu selalu menghadang kita setiap saat dan gerak, maka taubat menurut Abdullah al-Haddad mengutip bahwa Nabi Saw yang terjaga dari dosa (*ma'shum*) dan mutlak kesempurnaannya, masih saja melakukan taubat dan mohon ampun (*istigfar*) lebih dari 70 kali setiap hari.¹¹⁴

Dalam kaitannya dengan taubat dari dosa, Abdullah al-Haddad menjelaskan hal-hal yang dapat mencelakakan (*al-muhlikat*) dan hal-hal yang menyelamatkan (*al-munjiyat*). Hal-hal yang dapat mencelakakan (*al-muhlikat*) antara lain sombong (*al-Kibr*), ingin dipuji (*riya*), dengki (*hasad*), cinta dunia (*hubb al-dunya*) dari cinta dunia ini muncul cinta pangkat dan harta (*hubb al-jah wa al-mal*) serta kikir (*bakhil*), tipu daya (*ghurur*), dan sifat-sifat tercela lainnya. Sedangkan hal-hal yang menyelamatkan (*al-munjiyat*) antara lain, taubat (*taubah*), harap (*raja*), cemas (*khauf*), sabar (*shabr*), syukur (*syukr*), zuhud (*zuhd*), tawakal (*tawakkal*), cinta (*mahabbah*), rela (*ridha*), niat baik dan ikhlas (*ishlah al-niyyah*)

¹¹⁴ Haddad Abdullah, *Op.cit.*, hlm. 103.

wa al-ikhlash), jujur (*shidq*), mawas diri (*muroqobah*), berpikir positif (*husn tafakuf*), pendek angan-angan (*qashr al-'amal*) dan ingat mati (*dzikr al-maut*).

Hal-hal yang mencelakakan, apabila sudah dilakukan sudah barang tentu akan mengakibatkan dosa, karenanya harus dihindari dalam rangka penyucian diri. Sedangkan hal-hal yang menyelamatkan, apabila dilakukan tentu akan dapat menghapus dosa, karena harus dilakukan dalam rangka menghias diri. Dengan kata lain, seorang *salik* harus berupaya melakukan pengosongan diri (*takhalli*) dari hal-hal yang mencelakakan dan menghiasinya dirinya dari hal-hal yang menyelamatkan.

Untuk menutup kemungkinan seseorang akan terjebak ke dalam *al-muhlikat* dan agar lahir-batinnya menjadi baik dan istiqomah, menurut Abdullah al-Haddad, ia harus menjaga hati dan menjaga tujuh anggota badan (*al-jawarih*), yaitu mata, telinga, lidah, perut, kemaluan, tangan, dan kaki.¹¹⁵ Semua ini dimaksudkan untuk menjaga kesucian diri berbagai bentuk kemaksiatan yang akan menimbulkan dosa yang dilakukannya melalui tujuh anggota badan tersebut.

Abdullah al-Haddad mengemukakan tentang beberapa indikasi yang menjadi tolok ukur seseorang disebut benar-benar bertaubat yaitu kepekaan hati, banyak menangis, mantap dalam ketaatan, menjauhi teman-teman yang mengajak kepada keburukan, dan menjauhi tempat-tempat terlarang.¹¹⁶ Indikasi-indikasi ini menunjukkan bahwa di dalam bertaubat diperlukan adanya kesungguhan dan kesadaran yang mendalam.

Demikian pembahasan mengenai taubat dalam perspektif ajaran tasawuf yang dikemukakan Abdullah al-Haddad yang apabila dipetik inti dari taubat itu ialah membersihkan diri dari segala macam dosa, sehingga akan tercapai kesucian diri.

4.2.2 Harap (*al-Raja*)

Maqam kedua setelah taubat menurut Abdullah al-Haddad ialah harap (*al-rajah*). *Al-Raja* menurut al-Saraj termasuk *hal* bukan *maqam*, tetapi al-Haddad memasukannya ke dalam *maqam* karena al-Haddad tidak memisahkan antara *maqam* dan *hal* secara tegas. Menurutnya, *al-rajah* ialah ma'rifat hati (*ma'rifat al-*

¹¹⁵ Haddad Al, Abdullah, *Nashâ'ih al-Diniyyah*..hlm, 77.

¹¹⁶ Haddad Al, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal. 104.

qalb) akan keluasan rahmat Allah, keagungan karunia dan kebaikannya, dan keindahan janjinya bagi orang yang melakukan ketaatan kepada-Nya¹¹⁷. Ma'rifat hati seperti ini dapat menumbuhkan kesadaran seseorang akan selalu merasa optimis terhadap rahmat Allah dan keagungan karunia-Nya. Demikian pula ia merasa optimis bahwa janji Allah terhadap hamba-Nya yang taat pasti akan terwujud. Dari ma'rifat seperti ini akan lahir keadaan lapang (*faraj*) yang disebut dengan *al-raja*. Tetapi rasa optimis itu tidak boleh disalah-artikan, demikian kata Abdullah al-Haddad, sebab seseorang yang hanya berharap, sementara dirinya diliputi oleh hawa nafsu dan syahwatnya, maka sikap seperti itu justru akan membinasakannya.¹¹⁸

Seseorang yang terpedaya dan terlampau berharap akan rahmat Allah dengan keyakinan bahwa Allah akan memaafkan dan mengampuni dosa-dosa hamba-Nya, lalu ia semakin berani berbuat maksiat dan semakin jauh dari ketaatan, maka *al-Raja* seperti itu hanyalah kedustaan belaka. Abdullah al-Haddad berkata, bahwa sikap *al-raja* yang benar dan terpuji akan membimbing seorang hamba kepada penunaian ketaatan kepada Allah dan memimpinkannya ke jalan keridhaan-Nya.¹¹⁹

Karena itu, buah yang dihasilkan dari *al-raja* menurut Abdullah al-Haddad, ialah timbulnya sikap bersegera untuk memperbanyak berbuat baik dan sangat ketat dalam menjaga ketaatan adalah jalan menuju tercapainya keridhaan Allah dan surga-Nya.¹²⁰ lebih lanjut ia berkata, *al-raja* yang tidak mendorong dan membimbing seseorang untuk lebih giat dalam mengerjakan ketaatan kepada Allah, maka *al-raja* seperti itu hanyalah dorongan hawa nafsu semata dan tidak berarti apa-apa, ia kering dari makna dan faedah yang sesungguhnya dari substansi *al-raja* sendiri.¹²¹

Seseorang yang mencapai maqam *al-raja* yang benar (*al-raja al-shadiq*) ia akan beramal dengan melahirkan niat yang baik dan amal saleh laksana air di tanah yang kering dan tandus itu. Abdullah al-Haddad mengutip surah al-Hajj ayat 5:

¹¹⁷ Haddad Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.104.

¹¹⁸ Haddad Abdullah, *Ibid*.hal.104.

¹¹⁹ Haddad Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Diniyyah*, hal. 88.

¹²⁰ Haddad Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.104.

¹²¹ Haddad Abdullah,, *Loc.Cit.*, hal.88.

... وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأُنْبِتَتْ مِنْ

كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ ﴿٥﴾

" Dan kamu lihat bumi itu kering, kemudian apabila telah Kami turunkan air di atasnya, hiduplah bumi itu dan suburlah dan menumbuhkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan yang indah". (Qs. Al-Hajj: 5)

Al-Raja disebut sebagai maqam tertentu saja apabila kondisi batin itu bersifat tetap dan konstan, sebab maqam menurut Abdullah al-Haddad sebagaimana yang telah dikemukakan bersifat tetap. Apabila kondisi batin dari *al- raja* itu masih berubah-ubah, maka itu belum disebut maqam. Dengan demikian, dorongan *al- raja* kepada seorang hamba untuk melakukan ketaatan kepada Allah, yang ditamsilkan oleh Abduliah al-Haddad seperti air yang menyuburkan tanah yang kering juga mesti tetap dan konstan. Artinya, ketaatan kepada Allah bagi seorang hamba yang telah mencapai *maqam al-Raja* bersifat tetap dan konstan, dan itu tekondisikan dengan sendirinya, laksana tanah yang kering disiram air hujan, lalu dengan sendirinya tanah itu menjadi subur.

4.2.3 Cemas (*Al-Khauf*)

Sebagaimana *al- raja*, *al-khauf* menurut al-Saraj termasuk hal buka maqam, tetapi Abdullah al-Haddad memasukannya ke dalam maqam. Menurut Abdullah al-Haddad, pengertian *al-khauf* ialah ma'rifat hati akan keagungan Allah, keperkasaan dan Pengertian *al-Khauf* menurut Abdullah al-Haddad ialah ma'rifat hati akan kagungan Allah, keperkasaan, dan ketidakbutuhan-Nya kepada makhluk, serta keras dan pedih hukuman azab-Nya yang diancamkan Allah kepada siapa saja yang membangkang dan menyimpang dari perintah-Nya.¹²²

Dari pengertian tersebut dapat dipahami bahwa *al-Khauf* timbul dari ma'rifat hati akan sifat-sifat Allah Yang Maha Agung, Maha Perkasa, dan Dia

¹²² Haddad Al, Abdullah, *Risâlah Al-Mu'âwanah*, hlm. 104.

tidak butuh kepada makhluk-Nya. Ma'rifat hati seperti itu akan menumbuhkan perasaan bahwa manusia di hadapan Allah adalah sebagai hamba yang lemah, tidak berdaya, dan membutuhkan kemurahan-Nya. Dari perasaan ini timbul akan rasa cemas kalau Allah akan murka kepadanya.

Lebih-lebih kecemasan itu timbul dari ma'rifat hati bahwa azab Allah itu sangat keras dan pedih bagi hambanya yang menentang dan menyimpang dari aturan-aturan-Nya. Ma'rifat hati seperti ini akan menumbuhkan perasaan takut kalau nanti azab Allah yang keras dan pedih itu akan menimpa dirinya. Oleh karena itu, seorang hamba yang telah mencapai tingkatan al-Khauf akan timbul perasaan cemas dan takut yang lahir dari ma'rifat hati, sehingga dia tidak akan melakukan pelanggaran terhadap larangan Allah.

Harap (*al-Raja*) dan cemas (*al-Khauf*) adalah dua tingkatan yang berpasangan dan memiliki hubungan yang sangat erat. Kedua tingkatan ini saling melengkapi satu sama lain, bagaikan dua sayap burung yang seimbang atau neraca timbangan yang setara. Jika harap (*al-rajā*) dapat membuahkan ketaatan seorang hamba untuk melaksanakan perintah Allah, maka takut (*al-Khauf*) dapat membuahkan ketaatan seorang hamba untuk menghindari larangan-Nya.

Abdullah al-Haddad berpendapat, bahwa seorang mukmin yang senantiasa mengerjakan ketaatan kepada Allah berarti ia telah meletakkan dirinya diantara *maqam al-Raja* dan *maqam al-Khauf*, sebab *maqam al-rajā* akan mendorong seseorang untuk melaksanakan perintah Allah, dan *maqam al-Khauf* akan mendorong seseorang untuk meninggalkan larangan-Nya.¹²³

Pada bagian ini Abdullah al-Haddad membagi orang yang mengerjakan amalan menjadi tiga golongan. Pertama, mereka mengerjakan amalan karena takut akan siksa Allah, mereka disebut dengan orang-orang yang takut. Kedua, mereka mengerjakan amalan karena mengharapkan pahala dari Allah, mereka di sebut orang-orang yang berharap. Ketiga, mereka mengerjakan amalan semata-mata karena melaksanakan perintah Allah, mereka disebut dengan orang-orang yang telah mencapai *ma'rifat (al-'arifun)*.¹²⁴ Disini nampaknya Abdullah al-Haddad ingin mengatakan bahwa tingkatan ketaatan seseorang kepada Allah, ketika didorong oleh rasa *raja* dan *khauf*, ia belum mencapai hakikat, yaitu *ma'rifah*. Ia

¹²³ Haddad Abdullah, *Al-Nashâ'ih al-Diniyyah*, hal.88.

¹²⁴ Haddad Abdullah, *al-Nafâ'is al-'Ulûwiyyah*, hal.38

masih dalam tahapan melatih diri agar ketaatan yang dilakukannya itu benar-benar hanya karena Allah semata, tanpa mengharap pahala dan takut terhadap azab.

Namun demikian *al-raja* dan *al-khauf* tentu saja perlu dilalui oleh seseorang *salik* sebagai tahapan dari pendakiannya terhadap *maqamat*. Sebab, kondisi obyektif dari ketaatan seseorang kepada Allah itu berbeda-beda, sesuai dengan tingkat pengetahuan, pemahaman, dan penghayatannya terhadap ajaran agama. Semakin tinggi tingkat pengetahuan, pemahaman, dan penghayatan seseorang terhadap ajaran agama, maka akan semakin tinggi pula tingkat ketaatannya. Sebaliknya, semakin rendah tingkat pengetahuan, pemahaman, dan penghayatan seseorang terhadap ajaran agama, maka akan semakin rendah pula tingkat ketaatannya. Oleh karena itu, Abdullah al-Haddad dalam melihat aplikasi maqam *al-raja* dan *al-Khauf* bagi seseorang dapat dogolongkan kepada tiga kategori¹²⁵:

Pertama, hamba yang telah kembali sepenuhnya kepada Tuhannya, sehingga hatinya terang dan kegelapan-kegelapan nafsunya hilang dengan terbitnya cahaya kedekatan kepada-Nya. Ia tak lagi merasakan kenikmatan dan kenyamanan kecuali dalam bermunajat dan berkomunikasi dengan Dia. baginya, *al-raja* (harap) adalah identik dengan kerinduan dan kecintaan, sedangkan *al-khauf* (cemas) adalah identik dengan pengagungan dan penghormatan kepada Tuhan. Kedua, hamba yang senantiasa khawatir dirinya akan bermalas-malasan dalam mengerjakan perintah-perintah Tuhan atau cenderung kepada larangan-larangan-Nya. Sepatutnya bagi hamba seperti ini memiliki keseimbangan antara *al-raja* dan *al-khauf*, laksana dua sayap burung yang seimbang. Ketiga, hamba yang hidupnya dikuasai oleh kelalaian dan mencampuradukkan lebih memberatkan rasa *khauf*, sehingga dapat mencegah dirinya dari perbuatan maksiat.

Tampaknya jika dipertanyakan, manakah yang lebih utama dan dominan antara *raja* dan *khauf* bagi seseorang, maka jawabannya sangat tergantung pada kadar ketaatan seseorang itu kepada Allah. Apabila ketaatan seseorang bisa terwujud karena dimotivasi oleh rasa *raja*, maka *maqam raja* lebih diutamakan dan dominan baginya. Demikian pula apabila ketaatan seseorang bisa terwujud karena dimotivasi oleh rasa *khauf*, maka *maqam khauf* lebih diutamakan dan

¹²⁵ Haddad Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal. 105.

dominan baginya. Sementara pada tahap yang seimbang antara motivasi *raja* dan *khauf* lterhadap ketaatan seseorang, maka kedua maqam ini harus sama-sama diutamakan laksana dua sayap yang seimbang atau timbangan yang setara. Namun demikian, bagi al-arifun tentu saja posisi *maqam raja* dan *maqam khauf* telah terlewati, sehingga bagi mereka ketaatan kepada Allah tidak disebabkan karena dimotivasi oleh kedua *maqam* tersebut, tetapi dilaksanakan semata-mata karena Allah Swt.

4.4.5 Sabar (*al-Shabr*)

Abdullah al-Haddad tidak mengartikan kata sabar secara definitif, tetapi di dalam uraiannya dapat ditangkap bahwa sabar diartikan dengan menahan diri dari kecenderungan hawa nafsu dalam menghadapi sesuatu yang menjadi persolan hidup seorang berupa perintah dan larangan Allah Swt., berupa musibah yang menimpanya dan atau berupa hal-hal yang akan menjauhkan seseorang kepada Allah SWT.

Pengertian tersebut diangkat melalui uraian Abdullah al-Haddad tentang pembagian sabar yang dibagi ke dalam empat bagian:

Pertama, sabar dalam melaksanakan ketaatan (*al-Shabr 'ala al-Thât*) yaitu secara batiniah dengan berpegang kepada keikhlasan dan kehadiran hati di dalamnya; dan secara lahiriah dengan terus menerus mengerjakannya dengan tekun dan semangat sesuai dengan cara-cara yang disyariatkan.¹²⁶

Kedua, sabar dalam menghadapi maksiat (*al-shabr 'an al-Ma'ashi*), yaitu secara batiniah dengan mencegah hati dari memperkatakan tentangnya ataupun cenderung kepadanya, karena permulaan perbuatan dosa akibat dari pikiran yang melintas. Secara lahiriah dengan menghindarinya dan menjauh dari tempat-tempat yang menjurus kearahnya.

Ketiga, sabar dalam menghadapi sesuatu yang tidak disukai (*al-Shabr 'ala al-makarih*) dan dalam hal ini ada dua jenis, yaitu: sesuatu yang datang dari Allah secara langsung, seperti sakit, hilangnya harta benda, dan atau kematian sanak-kerabat atau teman yang dikasihi. Sabar dalam hal ini, secara batiniah dengan menghindari kesedihan dan penyesalan yang berlebihan, dan secara lahiriah

¹²⁶ Haddad Abdullah, *Ibid.*, hal.108-111.

dengan tidak mengeluhkan kepada siapapun juga, kecuali mengeluhkan penyakit kepada dokter atau sekadar meneteskan air mata ketika terkena musibah. Kesabaran seperti ini adakalanya didorong oleh sikap mencukupkan diri dengan mengharapkan pertolongan Allah SWT, atau sikap pemberian maaf karena mengharapkan pahala dari-Nya.

Keempat, sabar menghadapi kecenderungan hawa nafsu (al-Shabr 'an al-Syahwat) yaitu mencari kelezatan duniawi. Kesabaran dalam hal ini dapat dicapai secara batiniah dengan menghindarkan pemikiran dan kecenderungan kepadanya, dan secara lahiriah dengan mencegah diri dari mencarinya atau mendekatinya. Kesabaran seperti ini dapat dibangkitkan dengan kesadaran bahwa mencari dan mengerjakan hal-hal yang menjadi kecenderungan hawa nafsu akan menghalangi seseorang untuk mengingat Allah dan beribadah kepada-Nya, kecuali itu kecenderungan hawa nafsu juga menjerumuskan seseorang ke dalam segala yang haram dan subhat, serta menimbulkan kerakusan dalam meraih kelezatan duniawi.¹²⁷

Penjelasan diatas menunjukkan bahwa sabar sebagai *maqam*, pada intinya ialah sikap tabah dan tegar dalam mengendalikan hawa nafsu yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah itulah sebenarnya kebahagiaan yang hakiki. Hal itu hanya dapat dicapai dengan mengikuti kebenaran dan menjauhi kebatilan.¹²⁸ Menurutnya, siapa saja yang mencari kebahagiaan hakiki, niscaya ia membutuhkan kesabaran dengan mengendalikan nafsunya agar mengikuti kebenaran dan menjauhi kebatilan.¹²⁹

Sebagaimana halnya dengan *maqam* yang lain, *maqam* sabar inipun tidak bisa terwujud begitu saja tanpa melalui latihan yang sungguh-sungguh dan terus menerus. Sebab, perjalanan panjang yang ditempuh oleh seorang *salik* merupakan perjuangan yang sangat berat yang didalamnya diperlukan kesabaran. Karena itu, *maqam* sabar memiliki peranan yang sangat penting bagi seorang salik dalam mencapai tujuannya, sehingga *maqam* ini menjadi sangat primer dalam menempuh perjalanan panjang itu

¹²⁷ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 111

¹²⁸ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 108.

¹²⁹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 108

4.2.5 Syukur (*al-Syukr*)

Hakikat syukur menurut Abdullah al-Haddad ialah adanya pengertian dan kesadaran bahwa semua nikmat yang ada pada diri seorang hamba, baik lahir maupun batin, baik berkenaan dengan keduniaan ataupun keakhiratan, adalah dari Allah Swt., sebagai karunia dan pemberian daripada-Nya.¹³⁰

Karena nikmat Allah yang diberikan kepada hamba-hamba-Nya itu demikian banyak dan tidak mungkin mereka dapat menghitung jumlahnya, maka tidak ada alasan bagi mereka untuk tidak mensyukurinya. Abdullah al-Haddad menggambarkan, sekiranya seorang mukmin yang fakir sedang menderita sakit, benar-benar memikirkan nikmat-nikmat Allah yang terlimpah atas dirinya, niscaya ia akan lebih disibukkan oleh pelaksanaan bersyukur atasnya daripada upaya bersabar atas penderitaan yang dialaminya.¹³¹

Ajaran Abdullah al-Haddad tentang syukur diatas dapat dijelaskan bahwa betapapun seorang hamba bersyukur kepada Allah, namun syukurnya itu sebenarnya belum dapat membandingi terhadap nikmat-nikmat Allah yang demikian banyak yang diterimanya. Sehingga ketika seorang hamba ditimpa musibah sekalipun, ia seharusnya tetap mendahulukan syukur daripada sabar. Sebab, jumlah nikmat yang diterimanya masih lebih besar dari musibah yang dialaminya. Namun demikian, antara sabar dan syukur sebenarnya tidak terjadi tumpang tindih ketika seseorang hamba harus menyikapi kondisi yang dialaminya. Kedua maqam ini bisa saja berjalan seiring dan saling mendukung. Pada saat seseorang memperoleh cobaan berupa musibah, ia harus sabar, tetapi pada saat yang sama ia juga harus bersyukur, karena sesungguhnya nikmat Allah lebih besar dan masih lebih banyak bila dibandingkan dengan musibah itu. Demikian pula pada saat seseorang memperoleh nikmat, ia harus bersyukur, dan pada saat yang sama ia juga harus bersabar, karena boleh jadi nikmat itu merupakan ujian.

Selanjutnya dalam ajaran syukur menurut Abdullah al-Haddad, ada beberapa sikap dan tindakan bagi seorang hamba, dimana sikap dan tindakan itu merupakan tanda kesyukurannya, yaitu: pertama, adanya perasaan gembira terhadap keberadaan nikmat yang diwujudkan dalam bentuk peningkatan ibadah

¹³⁰ Haddad Al, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal.112.

¹³¹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid*, hal.112.

dan pendekatan diri kepada Allah. Kedua, memperbanyak ucapan syukur dan terima kasih kepada Allah dan memujinya dengan lisan, seperti ucapan *al-hamdulillah*. Ketiga, mengerjakan ketaatan kepada Allah Swt., dengan nikmat-nikmat-Nya dan memohon pertolongan serta menggunakan nikmat-nikmat itu pada tempat-tempat yang diridhai dan disukai-Nya. Keempat, memandang besar sesuatu nikmat, sekalipun nikmat itu kecil, karena yang paling penting dari semua itu adalah memandang keagungan dan anugerah Allah Swt.¹³²

Makna syukur sebenarnya bukanlah sebagai balas jasa kepada Tuhan. Sebab, Tuhan tidak membutuhkan balas jasa dari hamba-Nya. Rasa syukur hamba-Nya hanya berfaedah bagi dirinya sendiri. Perintah Tuhan tentang syukur hanya merupakan tuntunan bagaimana sikap dan tindakan seorang hamba ketika ia memperoleh nikmat. Sebab, tanpa diberi tuntunan, boleh jadi seorang hamba akan salah arah dalam memanifestasikan rasa gembira terhadap penerimaan nikmat itu, sehingga ia terjatuh kepada kufur nikmat.

Demikian pula syukur bagi seorang salik tidak hanya sekedar berterima kasih, tetapi lebih merupakan tingkatan spiritual yang harus dicapai dalam upaya pendekatan diri kepada Tuhan. Dengan kata lain syukur dijadikan sebagai maqam untuk mencapai hakikat yang lebih tinggi.

4.2.6 Zuhud (*al-Zuhd*)

Menurut pendekatan bahasa, zuhud berarti: "*ragiba 'an syai' wa tarakahu*", artinya: "*ia tidak tertarik tentang sesuatu dan meninggalkannya*". Kata "*tidak tertarik*" berarti juga "*mengosongkan*", seperti terdapat dalam kalimat: "*zahada fi al-dunya*" maksudnya: "*takhalla 'anha li al-'ibadah*", artinya "*ia mengosongkan dari dunia untuk ibadah*". Orang yang melakukan zuhud disebut *zahid*, jamaknya *zuhhad* dan *zahidun*, yaitu "*al-raghib 'an al-dunya hubban li al-akhirah*" artinya "*orang yang tidak tertarik kepada dunia karena cinta kepada akhirat*".¹³³

Menurut istilah, zuhud sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah al-Haddad ialah *ma'rifah hati (ma'rifat al-qalb)* akan rendah dan sepelenya nilai

¹³² Haddad Al, Abdullah, *Al-Nasha'ih al-Diniyyah*, hal.90.

¹³³ Ma'luf Louis, Op.cit.,hal. 308.

dunia.¹³⁴ Berdasarkan pengertian ini, seseorang disebut bersikap zuhud apabila ia tidak tertarik kepada dunia, karena dunia baginya dipandang rendah. Sebab menurut Abdullah al-Haddad, cinta dunia adalah sumber segala kejelekan dan sebaiknya benci terhadap dunia adalah sumber segala ketaatan dan kebaikan.¹³⁵

Cinta dunia sebagai sumber kejelekan, tentu dimaksudkan cinta yang berlebihan sehingga melalaikan ketaatan dan kebaikan. Demikian pula benci dunia sebagai sumber ketaatan dan kebaikan, dimaksudkan agar seseorang tidak terpengaruh dan tergoda oleh gemerlapnya dunia yang akan menipunya. Untuk menghindari kejelekan dan menimbulkan kebaikan berkenaan dengan kehidupan dunia, maka diperlukan sikap zuhud. Sikap itu hanya diperoleh seseorang yang telah dilapangkan dan disinari hatinya dengan pancaran cahaya *ma'rifah* dan *yaqin*.¹³⁶

Dunia yang dimaksudkan oleh Abdullah al-Haddad lebih ditekankan pada harta (*al-mal*) dan kedudukan (*al-Jah*). Menurutnya, dunia itu hanya ada dua macam saja, dan tidak ada yang ketiga, yaitu harta dan kedudukan (*al-mal wa al-jah*). Dengan demikian, zuhud kepada dunia artinya zuhud kepada harta dan kedudukan. Lebih lanjut Abdullah al-Haddad mengatakan: "Barangsiapa zuhud kepada harta dan kedudukan berarti ia adalah seorang zahid yang benar; barangsiapa hanya zuhud kepada dunia tanpa zuhud kepada kedudukan tanpa zuhud kepada harta (*hubb al-mal*) berarti ia adalah yang tercela. Kemudian ia mengatakan, "Keluarkan dari hatimu kecintaan kepada harta, sehingga itu semua sama saja seperti nilai batu. Demikian pula keluarkan dari hatimu kedudukan tinggi di mata manusia, sehingga bagimu sama saja pujian dan celaan mereka, atau kedatangan dan kepergian mereka".¹³⁷

Namun demikian, bagi Abdullah al-Haddad, tidak berarti semua dunia harus dihindari sama sekali. Ia membagi dunia ke dalam tiga macam, yaitu: pertama, dunia yang terpuji (*al-dunya al-mahmudah*). Kedua, dunia yang dibolehkan (*al-dunya al-mubahah*). Ketiga, dunia yang tercela (*al-dunya al-madzumah*). Dunia yang terpuji ialah dunia yang menyampaikan kepada

¹³⁴ Haddad Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal. 114.

¹³⁵ Haddad Abdullah, *Ibid.*, hal. 114.

¹³⁶ Haddad Abdullah, *Ibid.*, hal. 114.

¹³⁷ Haddad Abdullah, *Kitab al-Hikam*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1999), hal. 5.

perbuatan baik dan menyelamatkan dari perbuatan buruk; dunia yang dibolehkan ialah dunia yang tidak menyebabkan ditinggalkannya perintah dan dilakukannya larangan; dunia yang menyebabkan ditinggalkannya ketaatan dan dilakukannya kemaksiatan.¹³⁸

Pada bagian lain, Abdullah al-Haddad membagi dunia ke dalam tiga tingkatan (*thabaqat*), yaitu: pertama, dunia yang penuh dengan pahala, yaitu dunia yang menjadi lantaran kepada perbuatan baik dan menyelamatkan kepada perbuatan buruk. Dunia inilah yang menjadi kendaraan dan ladang akhirat bagi seorang mukmin. Kedua, dunia yang akan dihisab, yaitu dunia yang tidak menghambat kebaikan dan tidak menjerumuskan ke dalam kemaksiatan. Dunia inilah yang menyebabkan keterlambatan orang-orang kaya dari orang-orang miskin untuk masuk surga selama 500 tahun. Ketiga, dunia yang penuh dengan siksa, yaitu dunia yang menghalangi perbuatan baik dan menjerumuskan ke dalam neraka.¹³⁹

Pembagian tentang dunia tersebut, nampaknya Abdullah al-Haddad ingin menyatakan bahwa tidak semua dunia harus dihindari oleh seseorang dalam melakukan zuhud, tetapi mereka harus proposional dalam mengambil sikap terhadap dunia, sehingga dunia menjadi sarana kebaikan dalam rangka pendekatan diri kepada Tuhan, bukan sebaliknya dunia justru akan menimbulkan keburukan dan menjauhkan seseorang kepada Tuhan.

Pada bagian lain Abdullah al-Haddad menyatakan bahwa zuhud itu memang bertingkat-tingkat. Menurutnya, serendah-rendah zuhud ialah tidak membiarkan diri terseret oleh dunia ke dalam perbuatan maksiat atau lalai terhadap ketaatan. Sedangkan setinggi-tinggi zuhud ialah tidak mengambil sesuatu dari dunia sehingga benar-benar diyakini bahwa hal itu lebih disukai Allah daripada meninggalkannya. Diantara dua tingkatan ini masih banyak tingkatan-tingkatan lain.¹⁴⁰

Jika dihubungkan antara pembagian dunia dengan tingkatan zuhud sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah al-Haddad di atas, maka mencari dunia

¹³⁸ Haddad, Abdullah, *Kitab al-Hikam*, hal.3-4.

¹³⁹ Haddad, Abdullah, *Risâlat al-Mudzâkarah ma'a al-Ikhwân al-Muhibbîn min Ahl al-Khair wa al-Dîn* (Hadramaut: Darul Hawi, 1998), hal.41.

¹⁴⁰ Haddad, Abdullah, *Ibid*, hal. 115.

yang mahmudah pun boleh jadi masih pada tingkatan zuhud yang terendah, apabila seseorang masih mencintai dunia melebihi cintanya kepada Allah, apalagi terhadap dunia yang mubahah dan dunia yang madzmumah.

Jadi kunci zuhud sebenarnya sangat tergantung kepada seseorang dalam menyikapi dunia dan hubungannya dengan kedekatannya kepada Tuhan. Semakin tinggi tingkatan zuhud seseorang akan semakin dekat dia kepada Tuhannya. Sebaliknya, semakin rendah tingkatan zuhud seseorang akan semakin berkurang kedekatannya kepada Tuhan, sebab, dunia bagi seorang salik boleh jadi akan menjadi hijab dalam berkomunikasi dengan Tuhan, tetapi dapat pula menjadi sarana pendekatan diri kepada-Nya.

Mengenai pembagian dunia dan tingkatan zuhud sebagaimana dikemukakan oleh Abdullah al-Haddad di atas, nampaknya ia ingin memberikan pilihan kepada seorang salik untuk bersikap zuhud sesuai dengan batas kemampuannya. Apabila seorang salik ingin menghendaki dunia, maka pilihlah dunia yang mahmudah atau dunia yang penuh dengan pahala, dan sekurang-kurangnya dunia yang mubahah atau dunia yang dinisab. Dunia yang madzmumah atau penuh dengan siksa.

Mengenai tingkat zuhud, apabila seorang zahid tidak mampu mencapai tingkatan zuhud tertinggi, sekurang-kurangnya ia bersikap zuhud pada tingkatan terendah, dan bagi mereka yang ingin meningkatkan tingkatan zuhudnya dapat mengusahakannya sebatas kemampuannya.

Abdullah al-Haddad juga menyadari akan kebutuhan seorang kepada dunia, terutama mengenai kebutuhan primer. Dalam hal ini Abdullah al-Haddad mengemukakan: "Hendaklah anda senantiasa mencukupkan diri dengan sedikit mungkin dalam hal pakaian, makanan, perkawinan, perumahan, serta segala yang termasuk harta benda duniawi yang dapat dinikmati".¹⁴¹ Jadi meskipun sampai ke tingkat zuhud yang tertinggi sekalipun, pemenuhan akan kebutuhan primer ini tidak bisa dihindari, dan itu nampaknya tidak mengurangi tingkat kezuhudan seseorang.

Adapun tanda seseorang disebut zahid yang benar (*al-zahid al-shadiqah*), Abdullah al-Haddad mengatakan, seorang zahid yang benar harus memiliki ciri-

¹⁴¹ Haddad, Abdullah, *Ibid*, hal.116.

ciri sebagai berikut: pertama, tidak gembira dengan yang diperolehnya dari dunia. Kedua, tidak sedih dari apa yang hilang darinya. Ketiga, tidak disibukkan oleh pencarian dan penikmatan dunia sehingga melalaikan sesuatu yang lebih utama di sisi Tuhannya. Ciri-ciri ini menunjukkan bahwa seseorang disebut zahid yang benar apabila ia tidak ada lagi ketergantungannya kepada dunia. Baginya ada atau tidak ada dunia yang dimilikinya dipandang sama saja, sehingga ia tidak gembira atau tidak sedih dengan diperolehnya atau hilangnya dunia dari tangannya. Dengan begitu, ia tidak disibukkan di dalam kehidupannya oleh pencarian dan penikmatan duniawi. Baginya yang lebih utama berada sedekat mungkin dengan Tuhan.

Ciri-ciri tersebut, nampaknya berlaku bagi seorang zahid dan semua tingkatan zuhud, dari tingkatan terendah sampai dengan tingkatan tertinggi. Hal yang membedakannya hanyalah pada intensitas dan kadar keterpengaruhan mereka dalam menyikapi dunia.

4.2.7 Berseran diri (*al-Tawakkul*)

Pokok dari tawakal menurut ajaran Abdullah al-Haddad ialah ma'rifah hati (*ma'rifat al-qalb*) bahwa segala sesuatu berada ditangan Allah Swt., baik yang mashlahat maupun yang mudharat, yang menyenangkan ataupun yang menyusahkan.¹⁴² Menurutny, ma'rifat hati timbul dari keyakinan hati (*yakin al-qalb*) bahwa semua perkara berada pada tangan dan genggamannya Allah Swt. Tidak ada yang mendatangkan sesuatu yang mashlahat dan mudharat, yang memberi dan yang menolak, melainkan Allah Swt. Dari keyakinan ini, hati menjadi aman dan tentram terhadap janji-janji Allah dan jaminan-Nya, sehingga seseorang tidak merasa goncang manakala ditimpa kemudharatan dan marabahaya. Sebaliknya malah ia mengembalikan dan menyerahkan semua itu kepada Allah.¹⁴³ Sikap penyerahan segala sesuatu sepenuhnya kepada Allah itulah yang disebut tawakal.

Namun demikian, tawakal tidak berarti penyerahan diri kepada Allah Swt. secara kosong. Menurut Abdullah al-Haddad, syarat tawakal tidak harus kosong dari sebab-sebab keduniaan. Artinya, tidak akan mengurangi nilai tawakal apabila seseorang mengusahakan sesuatu berupa pekerjaan-pekerjaan duniawi untuk

¹⁴² Haddad, Al, Abdullah, *Ibid*, hal. 117.

¹⁴³ Haddad, Al, Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Dîniyyah*, hal. 91.

memenuhi kebutuhan hidupnya, selama ia tetap menyandarkan dirinya hanya kepada Allah Swt. Bahkan Abdullah al-Haddad mengatakan: "Haram hukumnya seseorang duduk menganggur dan enggan bekerja. Padahal ia mampu bekerja dan membutuhkan mata pencaharian untuk menghidupi dirinya, anak-istrinya, kaum keluarganya, agar mereka tidak tersia-sia dan meminta-minta kepada orang lain, serta mengharapkan sesuatu yang ada ditangan orang".¹⁴⁴

Pada bagian lain Abdullah al-Haddad mengemukakan bahwa menyimpan harta benda atau menabung (*al-iddikhar*) dan berobat dari *penyakit* (*al-tadawa min al-amradh*) tidak menyalahi inti tawakal bagi orang yang menyadari bahwa yang memberi kecukupan, manfaat, dan mudharat ialah hanya Allah Yang Tunggal. Namun demikian, Abdullah al-Haddad memberikan penjelasan bahwa tawakal seseorang kepada Tuhannya, makin lemah upayanya dalam pekerjaan-pekerjaan duniawi.¹⁴⁵

Tampaknya di sini Abdullah al-Haddad ingin mengatakan bahwa tawakal pada tingkat tertinggi tidak lagi ada ketergantungan seseorang dengan pekerjaan duniawi, segala sesuatu diserahkan kepada Allah secara bulat, karena hanya Allah yang mencukupi dan menjaminkannya. Menurutnya, orang yang melepaskan diri dari pekerjaan duniawi hanya dapat dilakukan oleh orang yang telah menghadapkan diri sepenuhnya kepada Allah dan telah berhasil menyucikan jiwanya, sehingga ia tidak berpaling kemanapun kecuali kepada-Nya.¹⁴⁶

Tingkatan tawakal seperti disebutkan memang sulit dibayangkan oleh orang biasa (*awam*), bahkan tawakal seperti itu dipandang sebagai sikap yang lemah dan fatalis. Tetapi bagi sufi, hal itu bukanlah sesuatu yang tidak mungkin dapat dilakukan. Sebab baginya, kedekatan dengan Tuhan, akan semakin penuh penyerahannya kepada-Nya. semakin penuh penyerahan seseorang kepada Tuhan, akan semakin dekat ia kepada-Nya.

Uraian diatas menunjukkan, bahwa Abdullah al-Haddad juga memberikan pilihan kepada seseorang untuk mencapai tingkatan tawakal sesuai dengan kemampuannya. Di satu pihak Abdullah al-Haddad menekankan adanya usaha (*kasb*) dalam tawakal, tetapi di pihak lain ia menafikannya.

¹⁴⁴ Haddad, Al, Abdullah, *Ibid*, hal.91.

¹⁴⁵ Haddad, Al, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.118.

¹⁴⁶ Haddad, Al, Abdullah, *Ibdi*, hal.118.

Berkenaan dengan tingkatan tawakal, memang Abdullah al-Haddad tidak membaginya secara jelas dan rinci sebagaimana al-Ghazali. Menurut tokoh yang terakhir ini, tawakal diklasifikasikan menjadi tiga tingkatan. Pertama, penyerahan diri kepada Allah seperti seorang menyerahkan kekuasaan kepada wakilnya. Kedua, penyerahan diri kepada Allah seperti anak kecil menyerahkan segala urusannya kepada ibunya. Ketiga, penyerahan diri kepada Allah seperti mayat di tangan orang yang memandikannya.¹⁴⁷

Kecenderungan Abdullah al-Haddad, tampaknya memberikan kelonggaran kepada seseorang untuk melakukan tawakal sebatas kemampuannya. Dalam hal ini, Abdullah al-Haddad memberikan pilihan kepada seseorang dalam melakukan tawakal dari tingkat yang ringan (rendah) sampai dengan tingkat yang berat (tinggi). Untuk itu, Abdullah al-Haddad memberikan kriteria orang yang tulus tawakalnya, yaitu: pertama, ia tidak mengharap dan tidak takut kecuali kepada Allah. Kedua, ia tidak merisaukan soal rizki, sebab ia yakin bahwa sepenuhnya berada pada jaminan Allah. Ketiga, hatinya tidak terguncang pada saat diperkirakan akan datangnya suatu bahaya atau musibah yang akan menyimpannya.¹⁴⁸

Kriteria pertama menunjukkan bahwa yang perlu diharap dan ditakuti hanya Allah saja. Dengan begitu, tawakal dapat memberikan keberanian kepada seseorang untuk mengumandangkan kebenaran di hadapan orang yang biasanya diharapkan pemberiannya dan ditakuti hukumannya, seperti penguasa atau raja. Kriteria kedua, tawakal dapat menumbuhkan ketenangan dan ketentraman hati manakala suatu keuntungan luput dari seseorang sama seperti dikala ia memperolehnya, kriteria ketiga, tawakal menguatkan akan keyakinan kepada takdir, bahwa seseorang tidak bisa terhindar dari sesuatu yang telah ditakdirkan Tuhan, baik yang akan menyimpannya atau tidak menyimpannya.

Kriteria di atas tampaknya bersifat umum dan berlaku untuk semua tingkatan tawakal, baik pada tingkatan yang rendah maupun tingkatan yang tertinggi. Oleh karena itu, nilai tawakal seseorang dapat diukur dengan batasan kriteria tersebut. Selain kriteria tawakal di atas, Abdullah al-Haddad juga mengemukakan dasar yang dapat membuahkan tawakal ialah kebenaran tauhid

¹⁴⁷ Ghazali Al, Abu Hamid, Loc.cit, hal.257.

¹⁴⁸ Haddad Al, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.118.

(*shidq al-tauhid*) dan yakin (*yaqin*). Tauhid dapat membuahkan tawakal karena segala sesuatu yang terjadi berasal dari Tuhan Yang Satu. Demikian pula *yaqin* dapat membuahkan tawakal karena *yaqin* dapat menguatkan tauhid. Tauhid yang dikuatkan dengan yakin akan menjadikan seseorang hanya menyandarkan segala urusannya kepada Tuhan. Dengan demikian, tauhid dan yakin dapat menjadikan seseorang bersikap tawakal kepada Tuhan dengan tulus

4.2.8 Cinta (*al-Hubb*)

Makna cinta kepada Allah (*al-hubb il Allah*) menurut ajaran Abdullah al-Haddad ialah kecenderungan hati seseorang hamba kepada Allah dan perasaan adanya hubungan yang erat dengan-Nya, serta bertuhan hanya kepada-Nya Yang Maha Suci, Maha Tinggi, puncak dari ke-Sucian dan ke-Agungan.¹⁴⁹ Menurutnya, kecintaan itu hendaknya dicurahkan sepenuhnya kepada Allah, sehingga tidak sesuatu pun yang dicintai lebih dari kecintaan kepada-Nya, bahkan tak sesuatu pun menjadi kecintaan seseorang selain Dia.¹⁵⁰

Adapun penyebab timbulnya cinta menurut Abdullah al-Haddad, ialah adanya sesuatu yang dimiliki oleh yang dicintai atau diperolehnya suatu pemberian darinya.¹⁵¹ Dengan demikian, rasa cinta itu timbul disebabkan oleh dua faktor, yakni: *Pertama*, ada sesuatu yang dikagumi berupa kesempurnaan yang dimiliki oleh yang dicintai. *Kedua*, ada pengharapan yang akan diperolehnya, yaitu suatu pemberian dari yang dicintai.

Apabila dua faktor di atas dihubungkan dengan cinta seseorang hamba kepada Tuhannya, maka faktor pertama karena ia mengagumi ke-Maha Sempurnaan yang dimiliki-Nya; sedangkan faktor kedua karena ia mengharapkan pemberian-Nya. oleh karena itu, demikian yang ia katakan, apabila anda termasuk dari mereka yang mencintai sesuatu disebabkan karena kesempurnaan pada diri yang anda cintai, maka sesungguhnya kesempurnaan, keindahan, keagungan itu hanyalah milik Allah SWT, tiada sekutu bagi-Nya dengan sesuatu apapun.¹⁵² Lebih lanjut ia mengemukakan, adanya sesuatu pada permukaan sebagian *maujud*

¹⁴⁹ Haddad, Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Dīniyyah*, hal.91.

¹⁵⁰ Haddad, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal. 119.

¹⁵¹ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal. 119.

¹⁵² Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal. 119.

yang tampak sebagai makna kesempurnaan ataupun pesona keindahan, maka sesungguhnya Dia-lah yang menjadikannya sempurna dan indah, bahkan Dia-lah yang mewujudkan dan menciptakannya.¹⁵³

Demikian pula cinta yang timbul karena pengharapan adanya pemberian dari yang dicintai, maka sesungguhnya pemberian itu pada hakikatnya datang dari Allah SWT. Pemberian manusia menyebabkan seseorang mencintainya, pada dasarnya berasal dari Allah. Pemberian manusia hanyalah sebagai perantara dari pemberian Allah SWT. Dalam hal ini Abdullah al-Haddad mengemukakan, apabila anda termasuk orang-orang yang mencintai sesuatu disebabkan adanya pemberian dari yang anda cintai, maka tiada anda melihat suatu kebajikan, pemberian, kemuliaan, pelimpahan sesuatu atas dirimu dan seluruh makhluk, kecuali Allah yang telah berkenan mengaruniakan semua itu semata-mata karena kemurahan dan kedermawanan-Nya.¹⁵⁴

Dengan dua faktor penyebab timbulnya rasa cinta di atas, semestinya di hati seorang hamba tidak ada lagi tempat dan tidak ada alasan baginya untuk mencintai sesuatu selain cintanya kepada Allah SWT. Sebab, yang patut dikagumi karena ke Maha Sempurnaan dan ke-Maha Pemurahan hanyalah Allah SWT. Hanya saja jika dibandingkan antara cinta kepada Allah karena kekaguman terhadap ke-Maha Indah (al-Jamal), ke-Maha Sempurnaan (al-Kamal), dan ke-Maha Agung-an (al-Jalal) dengan cinta kepada Allah karena pemberianNya, maka cinta karena faktor yang pertama jelas lebih tinggi derajatnya daripada cinta karena faktor kedua. Sebab cinta macam pertama didasarkan pada ma'rifah dan ketulusan, sedangkan cinta macam kedua masih didasarkan karena pamrih.

Kaitan antara kecintaan (*mahabbah*) dan (*ma'rifah*), Abdullah al-Haddad mengemukakan, bahwa pokok *mahabbah* ialah *ma'rifah* dan buahnya ialah *musyahadah* (penyaksian).¹⁵⁵ Artinya, timbulnya *mahabbah* berasal dari *ma'rifah*. Sedangkan buah yang dihasilkan dari *mahabbah* dan *ma'rifah* ialah *musyahadah*, yaitu penyaksian akan pandangan mata hati kepada Tuhan. Dengan demikian baginya *ma'rifah* muncul lebih dahulu, baru kemudian *mahabbah*. Maka hasilnya diperoleh *musyahadah*.

¹⁵³ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.119.

¹⁵⁴ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal. 119.

¹⁵⁵ Haddad, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.120.

Abdullah al-Haddad mengemukakan bahwa *mahabbah* merupakan cabang dari natijah dan *ma'rifah*.¹⁵⁶ Dengan demikian, hubungan antara *mahabbah* dan *ma'rifah* sangat erat dan tidak dapat dipisahkan. Lebih lanjut ia mengatakan, "Anda tidak akan cinta kepada orang yang tidak anda kenal, sebaliknya anda tidak akan kenal kepada orang yang tidak anda cintai."¹⁵⁷ oleh karena itu seorang hamba yang hendak mencintai Tuhan terlebih dahulu ia harus mengenal-Nya. tetapi untuk mengenal Tuhan ia juga harus mencintai-nya.

Tampaknya ia ingin membedakan antara *ma'rifah* yang terkait dengan *mahabbah* dalam pengertian Musyahadah, karena musyahadah timbul setelah terjadi mahabbah, dan ia merupakan buah dari mahabbah. Sedangkan pengertian *ma'rifah* yang mendahului mahabbah, nampaknya hanya bersifat pengenalan atau pengetahuan mengenai Tuhan, bukan *ma'rifah* dalam pengertian penglihatan mata hati terhadap Tuhan sebagai puncak pencapaian hakikat (*al-Wushul*). *Ma'rifah* dalam pengertian yang kedua inilah nampaknya oleh Abdullah al-Haddad disebut *musyahadah*.

Sebagaimana *maqomat* yang lain, dalam *maqam hubb* atau *mahabbah* Abdullah al-Haddad membaginya ke dalam dua bagian, tertinggi dan terendah. Menurutnya, mahabbah peringkat tertinggi ialah tidak ada sedikitpun menyimpan cinta selain kepada Allah SWT. Dari rasa cinta itu lambat laun sirnalah seluruh sifat insani, lalu melebur dan merasakan akan dalamnya kebesaran Allah SWT, dan tiada satu pun perasaan tentang wujud semesta yang tertinggal.¹⁵⁸ Sedangkan *mahabbah* peringkat terendah ialah hatimu sering diliputi kecintaan kepada Allah yang dibuktikan dengan ketulusan bahwa tidak ada makhluk yang lebih dicintai yang mengajakmu berbuat sesuatu yang dapat menimbulkan murka-Ny, yaitu dengan melakukan perbuatan maksiat dan meninggalkan ketaatan.¹⁵⁹

Mahabbah peringkat tertinggi itulah nampaknya yang pernah dialami oleh seorang sufi besar wanita, Rabi'ah al-Adawiyah. Sedangkan mahabbah peringkat terendah hanya merupakan cinta yang dibuktikan dengan ketaatan kepada Allah, sebagaimana dilakukan oleh orang-orang shaleh pada umumnya.

¹⁵⁶ Haddad, Abdullah, *Kitab al-Nafâ'is*.,hal.137.

¹⁵⁷ Haddad, Abdullah, *Ibid.*,hal.137

¹⁵⁸ Haddad, Abdullah, *Loc.Cit.*,hal. 120.

¹⁵⁹ Haddad, Abdullah, *Ibid.*,hal.120

4.2.9 Rela (*al-Ridha*)

Maqam yang kesembilan atau yang terakhir menurut Abdullah al-Haddad ialah *ridha*. *Ridha* diartikan oleh Abdullah al-Haddad dengan rela menerima segala ketentuan Allah Swt. (*al-ridha bi qadha ilallah*).¹⁶⁰ *Ridha* pada ketentuan Allah itu merupakan buah yang paling mulia dari *mahabbah* dan *ma'rifah*. Jika *mahabbah* muncul setelah adanya *ma'rifah*, maka *ridha* muncul setelah *mahabbah*. Apabila ketiganya diurut, maka berarti dimulai dari *ma'rifah*, *mahabbah* dan selanjutnya *ridha*. Dengan kata lain, urutannya dimulai dari kenal (*ma'rifah*) lalu cinta (*mahabbah*) dan seterusnya (*ridha*). Tetapi ketiganya tidak perlu diurut. *Mahabbah* dapat membuahkan *ridha*, dan pada hal yang sama *ma'rifah* juga dapat membuahkan *ridha*.

Ridha sebagai buah dari *mahabbah* dapat dipahami bahwa seseorang yang telah mencintai Allah, maka apapun yang diberikan oleh Dia, pasti ia akan menerimanya, meskipun yang diberikan itu sesuatu yang tidak menyenangkan. Demikian pula *ridha* sebagai buah dari *ma'rifah*, dapat dipahami bahwa seseorang yang telah mencapai *ma'rifah* kepada Allah, tentu ia akan menerima ketentuannya. sebab ia yakin bahwa Tuhan yang telah dikenalnya itu mesti menetapkan sesuatu yang terbaik untuk dia.

Dalam kaitannya dengan sikap *ridha*, berdoa menurut Abdullah al-Haddad tidak mengurangi nilai *ridha*. Sebab menurutnya, berdoa pada hakikatnya adalah bagian dari *ridha* dan pancaran kebenaran tauhid. Kecuali itu, do'a merupakan ungkapan pengabdian kepada Allah dan puncak ungkapan kesadaran akan kelemahan, keterpaksaan, keterhinaan, dan kepapaan seseorang kepada-Nya. doa juga merupakan bentuk pendekatan diri kepada Allah.¹⁶¹

Jika *ridha* sebagai *maqam* bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah dan doa juga demikian, maka antara *ridha* dan doa sama-sama untuk mendekatkan diri kepada-Nya. dengan demikian, doa tidak mengurangi nilai *ridha*, bahkan menjadi bagian dari *ridha*. Sebab doa bagi seseorang yang telah mencapai *maqam ridha* hanya sebagai bentuk pengabdian, dan pada akhirnya ia akan rela dan gembira terhadap apapun yang terjadi pada dirinya.

¹⁶⁰ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.121.

¹⁶¹ Haddad, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.123-124.

Bagi seseorang yang telah mencapai maqam ridha, apapun yang telah ditentukan Allah pasti ia akan menerimanya dengan senang hati, walaupun ketentuan Allah itu berupa sesuatu yang tidak disukai, apalagi jika ketentuan itu berupa sesuatu yang disukai. Dalam hal ini Abdullah al-Haddad membagi dua keadaan tertentu yang berkenaan dengan diri seseorang, yaitu keadaan yang senantiasa diinginkan, seperti kesehatan dan kekayaan, dan keadaan yang diinginkan, seperti bencana, penyakit dan kemiskinan.¹⁶²

Terhadap keadaan yang pertama tidak dapat dibayangkan adanya ketidaksenangan seseorang kepadanya, kecuali jika keadaan itu dibandingkan dengan orang-orang yang lebih dari dia. Maka dalam hal ini, demikian kata Abdullah al-Haddad, wajib anda ridha sepenuhnya dengan bagian yang diberikan Allah kepadamu, mengingat bahwa Dia berhak melakukan apa saja yang dikehendaki dengan kekuasaan-Nya, dan mengingat bahwa Dia telah memilihkan bagimu sesuatu yang paling baik dan cocok untuk kondisimu.¹⁶³

Terhadap keadaan yang kedua, tidak dibenarkan anda merasa gundah-gulana dan berputus asa karenanya. Sikap yang terbaik bagimu dalam keadaan seperti itu ialah ridha dan menerima sepenuhnya dengan senang hati. Jika anda tidak mampu seperti itu, maka hendaklah anda sabar dan tawakal.¹⁶⁴

Pernyataan Abdullah al-Haddad yang terakhir di atas menunjukkan bahwa maqam ridha lebih tinggi dari *maqam sabar* dan *tawakal*. Sebab, pada maqam sabar dan *tawakal* masih terkandung di dalamnya pengakuan adanya sesuatu yang menimbulkan penderitaan, sedangkan pada maqam ridha sudah tidak ada lagi perbedaan antara apa yang disebut nikmat dan apa yang disebut musibah. Semuanya itu diterima dengan rela dan gembira, karena semua itu adalah perbuatan dan ketentuan Allah Swt.

Dengan demikian, maqam ridha mencerminkan puncak ketenangan batin seorang sufi yang tidak bisa digoncangkan lagi dengan apapun juga, karena bagi dia segala yang terjadi di alam ini adalah perbuatan dan ketentuan Allah Swt. Semua itu lahir dari qudrah dan iradah-Nya yang mutlak, yang harus diterima

¹⁶² Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.123.

¹⁶³ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.123.

¹⁶⁴ Haddad, Abdulah, *Ibid.*, hal.123.

dengan rela dan gembira. Baginya kegembiraan menerima nikmat sama dengan kegembiraannya menerima musibah.

Sebagaimana al-Ghazali, Abdullah al-Haddad juga tidak membenarkan dalih seseorang meninggalkan kewajiban atau melanggar larangan dengan alasan *ridha*. Selanjutnya Abdullah al-Haddad mengatakan bahwa perbuatan meninggalkan kewajiban dan melanggar larangan, sekali-kali tidaklah termasuk *ridha*. Sebab perbuatan maksiat dan mengabaikan ketaatan adalah perbuatan yang menimbulkan murka Allah, maka bagaimana seseorang disebut *ridha* akan sesuatu yang justru tidak mendatangkan *ridha* Allah. Abdullah al-Haddad juga mengutip al-Ghazali bahwa *ridha* yang sebenarnya, secara batiniah ialah merasa *ridha* terhadap segala ketetapan Allah, dan secara lahiriah ialah mengerjakan segala yang diridhai-Nya. Jadi perbuatan maksiat dan mengabaikan ketaatan tidak bisa menjadi dalih bahwa itu adalah ketetapan Allah dan seseorang harus bersikap *ridha* untuk menerimanya.

Ketika seseorang yang durhaka berdalih bahwa perbuatan mengabaikan ketaatan dan mengerjakan kemaksiatan adalah takdir Tuhan, dan ia beralasan tidak berdaya untuk mengelak darinya, Abdullah al-Haddad mengatakan bahwa hal itu adalah sikap kaum jabariah. Di sini tampaknya ia menolak pandangan kaum jabariah yang fatalis. Ia juga menolak pandangan bahwa sikap *ridha* itu menutup peluang seseorang untuk berikhtiar dan melakukan kasb. Hal ini sesuai dengan prinsip dasar Abdullah al-Haddad yang mengikuti paham Asy'ariah, bahwa semua perbuatan manusia diciptakan Allah, tetapi dalam penciptaannya bersamaan dengan ikhtiar dan kasb (usaha) manusia, sehingga ia harus memikul tanggung jawabnya.

Memang pada bagian lain Abdullah al-Haddad mengemukakan bahwa Allah-lah yang memberikan petunjuk dan kesesatan, yang memberi kesengsaraan dan kebahagiaan, yang mendekatkan dan menjauhkan, yang memberi dan menahan, yang merendahkan dan meninggikan, dan yang mendatangkan mudharat dan mashlahat. Dalam konteks *ridha* pernyataan ini dimaksudkan agar seseorang mampu menerima dengan rela dan gembira apa saja yang ditentukan Tuhan, dan tentu saja dalam hal yang diridhai-Nya. Ia pun perlu melakukan pilihan-pilihan dan berbuat yang terbaik dalam menjalani kehidupannya.

Benar di satu sisi seperti kekufuran, kesesatan, kemaksiatan, dsb. adalah qadha Tuhan, tetapi di sisi lain sifat dan perbuatan itu tidak disuruh dan tidak disukai-Nya. Oleh karena itu, sifat dan perbuatan itu tidak boleh diterima dengan ridha, karena memang Tuhan sendiri tidak meridhainya.

Dari uraian di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa yang dimaksud dengan ridha di sini ialah ridha terhadap ketentuan Allah dalam lingkup semua yang diridhai-Nya, dimana ridha sebagai buah mahabbah dan ma'rifah. Dengan kata lain, dalam maqam ridha, sebagai maqam yang kesembilan ini, segala kehendak dan keinginan yang timbul dari cerminan hawa nafsu manusia telah terhapus dalam kehendak dan kekuasaan mutlak Allah Swt. Sikap yang ada pada seseorang yang telah mencapai maqam ridha.

Namun demikian, sikap ridha yang diajarkan oleh Abdullah al-Haddad tidak terlihat akan membawa pada sikap dan paham fatalisme, karena didalamnya masih terdapat ikhtiar, kasb, dan do'a. Dengan ikhtiar berarti seseorang masih diberi kesempatan untuk melakukan pilihan-pilihan, dengan kasb berarti ia masih mempunyai andil dalam perbuatan dan usaha, dan dengan do'a berarti ia masih dapat mengadukan nasibnya kepada Allah Swt. Sekalipun pada akhirnya seseorang harus rela (ridha) terhadap apapun yang terjadi pada dirinya.

Demikian ajaran tasawuf Abdullah al-Haddad tentang maqomat. Apabila ajaran maqomat ini dicermati dan diamalkan, tentu akan dapat membentuk kepribadian seseorang memiliki akhlak yang terpuji. Kecuali itu, maqomat bagi seorang salik adalah anak tangga yang harus didaki untuk berada sedekat mungkin dengan Tuhan.

4.3 Tarekat Ashhâbul Yamîn

4.3.1 Definisi Ashhâbul Yamîn

Kata Ashhâbul Yamîn disebutkan dalam Al-Qur'an surat al-waqiah ayat 27 berikut penjelasannya sampai dengan ayat 40. Allah Swt Berfirman:

وَأَصْحَابُ الْيَمِينِ مَا أَصْحَابُ الْيَمِينِ ﴿٢٧﴾

"Dan golongan kanan, Alangkah bahagiannya golongan kanan itu". (QS. Al-Waqiah: 27)

Kata *ashabul-yamin* terdiri dari dua kata, yaitu *ashab* dan *al-yamin*. Yang pertama (*ashab*) merupakan bentuk jamak dari *sahib*, yang berarti teman atau kelompok. Sedang yang kedua (*al-yamin*) artinya kanan, yaitu yang mengisyaratkan pada kelompok baik. Kata ini disebut pada ayat tersebut untuk menunjuk kelompok kanan yang merupakan golongan kedua yang akan masuk surga. Kelompok pertama yang lebih tinggi dan mendapat kenikmatan istimewa adalah *al-muqarrabin*, yang telah disebut pada rangkaian ayat sebelumnya. Walaupun merupakan kelompok yang lebih rendah, kenikmatan yang didapatkan *ashabul-yamin* bukan berarti tidak sempurna. Mereka juga menikmati anugerah yang luar biasa dari Allah sebagai ganjaran atas perilaku dan perbuatan mereka ketika di dunia.¹⁶⁵

Menurut Prof. Dasteghib dalam bukunya tafsir surat *al-Waqi'ah*, ia menyatakan bahwa kata *Al-maimanah* berasal dari kata *yumna* yang berarti berkah dan kebahagiaan. Penamaan dengan *Ashhab al-yamin* (golongan kanan) adalah karena mereka ketika berada di alam penaburan berada disebelah kanan Adam, bapak umat manusia, juga, karena di mahsyar, mereka akan menerima kitab amal mereka dari sebelah kanan. Atau, karena mereka bertempat disebelah kanan arsy. Serta karena keberkahan mereka akan mencakupi juga orang yang memiliki keterikatan dengan mereka, mulai dari istri-istri, anak-anak, sampai tetangga-tetangga mereka. Lebih lanjut beliau menyatakan *Ashhab al-maimanah* maksudnya adalah *ashhab al-barakah* bagi istri-istri, anak-anak, dan orang lain.¹⁶⁶ Sebagaimana dijelaskan pula oleh Al-Qur'an bahwa anak-anak orang mukmin yang mengikutinya dalam keimanan akan dihubungkan kepadanya, walaupun derajat-derajat mereka lebih rendah. "*ma ashhabul maimanah ma ashhabul maimanah*" golongan kanan. Alangkah mulianya golongan kanan itu. Kalimat ini bersifat memuliakan dan mengagungkan. Dalam bahasa persia, mengatakan fulan seorang laki-laki. Alangkah mulianya laki-laki itu," untuk menerangkan keagungan sifat.

¹⁶⁵ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya jilid 9*, (Jakarta: Departemen Agama RI, 2008), hal.637.

¹⁶⁶ Dasteghib, Abdul Husain, *Tafsir Surat al-Waqiah*, penerjemah, muhammad Syueib; penyunting Ali Asghar, cet.1,(Jakarta: Cahaya,2007), hal.86-87.

Abdullah al-Haddad memunculkan dua metode bagi siapa-pun yang ingin memiliki keinginan kuat untuk mendekatkan diri kepada Tuhan-nya. Dua metode itu yakni metode umum dan khusus. Metode umum disebut dengan nama tarekat Ashhâbul Yamîn/ Ahlul Yamin (Tarekat Penghuni Surga).¹⁶⁷ Dan metode khusus cenderung kepada latihan-latihan yang ketat baik secara zhohir maupun batin. Penjelasan metode 'am dan khusus dapat ditemukan dalam bukunya yang berjudul *Risâlat al-Mu'âwanah* yang menurut penulis merupakan cikal bakal ia membagi dua metode tersebut, ketika ia mengatakan, para ulama membagi yaqin pada tiga tingkatan:

1. *'Ilm 'al-Yaqîn*: yaitu keyakinan yang timbul setelah adanya dalil dan petunjuk. Tingkatan yaqîn ini menurut Abdullah al-Haddad, masih menyimpan kegelisahan dan kegoncangan. Tingkatan ini disebut tingkatan ashhâb al-yamîn.¹⁶⁸
2. *'Ain al-yaqîn*: yaitu keyakinan berdasarkan kenyataan, tidak ada sesuatupun yang dapat menolaknya jika kenyataannya ada. Pada tingkatan ini, menurut Abdullah al-Haddad, yaqin telah kuat dan mantap. Tingkat ini disebut tingkat al-muqarrabîn.¹⁶⁹
3. *Haqq al-Yaqîn*: ialah keyakinan yang sebenarnya. Musyâhadah terhadap Allah secara nyata dan meyakinkan tanpa memerlukan dalil dan pembuktian, karena Allah telah begitu nyata dan nampak dalam segala sesuatu. Pada tingkatan ini, yaqîn telah tergambar secara jelas berupa penglihatan terhadap wujud alam gaib secara nyata. Inilah yang dikenal dengan al-kasy dan 'iyân. Tingkatan ini adalah tingkatan para Nabi.¹⁷⁰

Tarekat Ashhâbul Yâmin merupakan sebuah metode yang dikemukakan oleh Abdullah al-Haddad dalam rangka berdakwah dengan sikap yang lebih moderat¹⁷¹, dimana ia sebagai mursyid yang bijaksana dan memahami betul

¹⁶⁷ Hamid, Husaini, Loc.Cit.,hal.161.

¹⁶⁸ Haddad, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*. hal. 23.

¹⁶⁹ Ibid.,

¹⁷⁰ Ibid.,

¹⁷¹ Moderat dalam Kamus Bahasa Indonesia Kontemporer terbitan Modern English Press tahun 1995 diartikan sebagai pandangan atau sikap selalu menghindari perilaku yang ekstrim, bahkan cenderung ke arah demensi atau mengambil jalan tengah. Yakni jalan tengah antara tarekat

kondisi psikologis masyarakatnya. Sikap moderat yang ia tawarkan yaitu dengan cara yang sesuai dengan perkembangan zaman. Faktor lain yang menyebabkan Abdullah al-Haddad mengajak mereka menjalankan tarekat Ashhâbul Yamîn adalah faktor kemudahan yang ada di dalamnya. Hal ini yang menjadi daya tarik masyarakat untuk menempuh kembali jalan yang mengantarkan mereka kepada Tuhan. Dan untuk itu Abdullah al-Haddad terkenal sebagai seorang tokoh sufi abad ke-17 yang telah menghidupkan kembali dimensi esoteris Islam yang tergambar dalam tasawuf.

Jadi yang dimaksud tarekat Ashhâbul Yamîn tidak lain dari *sulûk* yang sederhana dan tidak memberatkan. Apa yang diinginkan tiada lain untuk mengoptimalkan pelaksanaan syariat yang memang telah menjadi kewajiban bagi setiap muslim. Takwa merupakan hal yang perama kali harus dilakukan oleh seorang muslim yang sedang menempuh perjalanannya menuju Allah. Untuk sampai, seorang *sâlik* harus melakukan semua yang diperintahkan Allah dengan hati yang ikhlas, penuh *ta'dhim* serta *istiqomah*. Sifat seperti ini, akan membawa *salik* dapat mengenai (*ma'rifah*) Allah. Cara yang dianjurkan oleh Abdullah al-Haddad dalam masalah ini sangat sederhana, tidak berbelit-belit dan dapat dilakukan oleh semua orang.¹⁷²

Orang awam menjadi begitu mudah mencapai *ma'rifah*, yaitu hanya dengan mengamalkan nilai-nilai Islam yang *kaffah*. Ibadah formal jika dilakukan secara benar dan *istiqomah* akan membawa *salik* dalam lautan *ma'rifah* kepada Tuhan dengan pengamalan yang tulus ikhlas dan tawakal, *salik* akan mampu mencapai (*wushul*) derajat yang tinggi disisi Allah.

Hal lain yang yang dimaksudkan oleh Abdullah al-Haddad dengan tarekat Ashhâbul Yamîn adalah bahwa kesempatan untuk dekat kepada Allah itu tidak hanya dimiliki oleh para elit sufi, masyarakat awam pun dengan berbagai keterbatasannya, mempunyai kesempatan yang sama besarnya untuk dapat dekat kepada Allah. Untuk dekat kepada Allah mereka tidak perlu menapak tilasi tarekat khusus yang terkenal dengan nama-nama seperti *fana*, *musyahadah*, *mukasyafah*, *ittihad*, *hulul*, dan istilah-istilah sufi lainnya yang rumit dan janggal terdengar

syadziliyah dan al-Ghazali, lihat buku 'uqûd al-Mâs, karya Habib Ahmad bin Hasan al-Attas. Hal. 159.

¹⁷² Idrus, Abdullah, *Op.Cit.*, hal.158.

ditelinga. Yang dituntut ialah kesungguhan, keikhlasan dan istiqomah serta kemauan yang tinggi (*al-himmah al-'aliyah*) untuk mendekatkan diri kepada Allah.¹⁷³

Jadi, yang ditawarkan oleh Abdullah al-Haddad tersebut merupakan manifestasi dari keprihatinan dan perhatiannya yang luar biasa kepada masyarakatnya, perhatiannya itu diwujudkan dengan menghimpun masyarakat sebanyak mungkin dan mengajak mereka untuk mendekatkan diri kepada Allah, dengan cara yang mudah dan tidak memberatkan. Karena menurutnya, jika pelaksanaan nilai-nilai esoteris diberikan dalam bentuk yang dirasakan memberatkan masyarakat, seperti *suluk arba'iniyyah*¹⁷⁴ sebagaimana yang terdapat dalam tarekat *khash*, akan membuat masyarakat menjadi enggan dan merasa berat menempuhnya. Abdullah al-Haddad mengatakan:

*"Tarekat itu cocok sekali bagi orang zaman sekarang. Jika diminta, kepada mereka harus diajarkan tarekat 'am yaitu tarekat Ashkhâbul Yâmin, agar tidak begitu saja mengikuti tarekat khusus yang sungguh berat pengamalannya. Jika tidak demikian, lihatlah betapa banyak orang yang telah memandâng dirinya sama dengan Syaikh Abdul Qadir al-Jailani. Padahal ia hanya sebatang duri di kaki beliau."*¹⁷⁵

Moderatnya pendapat Abdullah al-Haddad, membuat ia tidak memaksakan seseorang mengikuti suatu tarekat tertentu. Ia juga melarang murid-muridnya untuk menyalahkan suatu tarekat, karena suatu tarekat pada dasarnya merupakan salah satu cara (*manhaj*) dari berbagai cara yang boleh dilakukan oleh manusia untuk dekat kepada Tuhan.

¹⁷³ Idrus, Abdullah, *Ibid.*, hal.158.

¹⁷⁴ *Arbainiyyah* adalah *suluk* selama empat puluh hari empat puluh malam menahan diri dari pergaulan, mengurangi makan dan minum, serta terus menerus berzikir. Menurut Abdullah al-Haddad, *Arba'iniyyah* adalah *suluk* yang berat dan berbahaya, karena dikhawatirkan akan dapat merusak sendi-sendi agama, dan terjadinya perubahan pikiran serta akidah. Banyak sekali orang yang meninggalkan tarekat tersebut, bagaimana tidak Rasulullah Saw telah bersabda mengenai hal itu, " Aku sendiri merasa khawatir terhadap diriku." padahal beliau adalah seorang Nabi dan didukung oleh kekuatan wahyu dan 'ishmah (pemeliharaan dari Allah). Lihat al-Hasawi, Abd. Al-Karim, *Tatsbit al-Fuad*, Tarim: al-Hawi, 1999. hal. 165.

¹⁷⁵ Idrus, Abdullah, *Op.cit* ,hal.159.

4.2 Asal-Muasal Tarekat Ashhâbul Yamîn(dari Tarekat 'Alawiyyah ke Haddadiyyah)

Tarekat Ashhâbul Yamîn bersumber dari nama Tarekat Alawiyyah yang berasal dari dua kosakata yaitu Thariqah dan 'Alawiyyah di sini, thariqah mempunyai arti, diantaranya sirah (sejarah perjalanan hidup, biografi) atau mazhab pemikiran dan tradisi, dan juga ada yang menyamakan antara pengertian thariqah dengan suluk. Jadi dapat di simpulkan bahwa kata thariqah dapat berarti kebiasaan atau tradisi (sunnah), sejarah kehidupan (sirah), dan suatu organisasi (jama'ah). Akan tetapi Thariqah yang dimaksud di sini ialah sirah dan sunnah atau sulûk, bukan suatu organisasi sebagaimana tarekat-tarekat kesufian yang dikenal dan berbeda dengan tarekat sufi lain pada umumnya. Perbedaan itu, misalnya, terletak dari praktiknya yang tidak menekankan segi-segi riyadhah (olah ruhani) dan kezuhudan, melainkan lebih menekankan pada amal, akhlak, dan beberapa wirid serta dzikir ringan. Sehingga wirid dan dzikir ini dapat dengan mudah dipraktikkan oleh siapa saja meski tanpa dibimbing oleh seorang mursyid. Ada dua wirid yang diajarkannya, yakni *Wirid al-Lathif* dan *Ratib al-Haddad*. Juga dapat dikatakan, bahwa tarekat ini merupakan jalan tengah antara Tarekat Syadziliyah yang menekankan riyadhah qulub (olah hati) dan batiniah dan Tarekat Al-Ghazaliyah yang menekankan riyadhah al-'abdan (olah fisik).¹⁷⁶

Tarekat ini didirikan oleh Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir – lengkapnya Imam 'Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir, seorang tokoh sufi terkemuka asal Hadhramaut pada abad ke-17. Namun dalam perkembangannya kemudian, Tarekat Alawiyyah dikenal juga dengan Tarekat Haddadiyah, yang dinisbatkan kepada Abdullah al-Haddad, selaku generasi penerusnya. Sementara nama "Alawiyyah" berasal dari Imam Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir. Tarekat Alawiyyah, secara umum, adalah tarekat yang dikaitkan dengan kaum Alawiyyin atau lebih dikenal sebagai saadah atau kaum sayyid – keturunan Nabi Muhammad SAW – yang merupakan lapisan paling atas dalam strata masyarakat Hadhrami. Karena itu, pada masa-masa awal tarekat ini didirikan, pengikut Tarekat 'Alawiyyah kebanyakan dari kaum sayyid (kaum Hadhrami), atau kaum

¹⁷⁶ Ahmad, Baihaqi, Loc.Cit, hal.159.

Ba Alawi, dan setelah itu diikuti oleh berbagai lapisan masyarakat muslim lain dari non-Hadhrami.

Tarekat 'Alawiyyah juga boleh dikatakan memiliki kekhasan tersendiri dalam pengamalan wirid dan dzikir bagi para pengikutnya. Yakni tidak adanya keharusan bagi para murid untuk terlebih dahulu diba'iat atau ditalqin atau mendapatkan khirqah jika ingin mengamalkan tarekat ini. Dengan kata lain ajaran Tarekat Alawiyyah boleh diikuti oleh siapa saja tanpa harus berguru sekalipun kepada *mursyid*-nya. Demikian pula, dalam pengamalan ajaran dzikir dan wiridnya, Tarekat Alawiyyah termasuk cukup ringan, karena tarekat ini hanya menekankan segi-segi amaliah dan akhlak (*tasawuf 'amali, akhlaqi*). Sementara dalam tarekat lain, biasanya cenderung melibatkan riyadhah-riyadhah secara fisik dan kezuhudan ketat.

Oleh karena itu dalam perkembangan lebih lanjut, terutama semasa Abdullah al-Haddad – Tarekat 'Alawiyyah yang diperbaharui – ajaran tarekat ini telah diamalkan dimasyarakat Indonesia dan khususnya di Jakarta dalam praktek wirid, ratib dan zikir. Tarekat yang dikembangkan oleh Abdullah al-Haddad sering disebut-sebut dengan tarekat Haddadiyah.¹⁷⁷ seperti apa yang dituliskan oleh Abu Bakar Aceh dalam bukunya yang berjudul "*Pengantar ilmu tarekat*" bahwa tarekat Haddadiyah merupakan tarekat yang di nisbahkan kepada Abdullah al-Haddad salah seorang daripada tokoh tarekat Ba 'Alawi.¹⁷⁸

4.2 Ajaran dan Praktik Tarekat Ashhâbul Yamîn

Wirid merupakan ajaran tarekat yang di kemukakan Abdullah al-Haddad agar seseorang dapat melaksanakannya secara kontinu suatu amalan-amalan dalam rangka mendekatkan diri kepada Allah. Wirid dapat diartikan dengan suatu amalan baik lisan maupun perbuatan yang dilakukan pada waktu-waktu tertentu. Menurut Amatullah armstrong, wirid merupakan latihan berupa pengucapan doa-doa dan nama-nama Tuhan.¹⁷⁹ Wirid dalam bentuk lisan dicontohkan seperti berdoa, berzikir, dan membaca Al-Qur'an, sedangkan wirid dalam bentuk perbuatan dapat dicontohkan seperti melaksanakan sholat-sholat sunnah, bahkan

¹⁷⁷ Aceh Abu Bakar, *Pengantar Tarekat*, Solo: Ramadhani, 1995. hal. 363.

¹⁷⁸ Ibid.,

¹⁷⁹ Armstrong Amatullah, Op.Cit., hal. 321.

tafakur dan menela'ah buku-buku yang bermanfaat juga termasuk wirid dalam ajaran Abdullah al-Haddad.

Abdullah al-Haddad memulai pembahasannya tentang wirid, ketika ia menjelaskan tentang pentingnya mengatur dan memanfaatkan waktu. Dia mengatakan: "hendaklah anda mengisi waktu-waktumu dengan pekerjaan-pekerjaan ibadah, sehingga tidak ada sesaatpun berlalu, baik malam maupun siang, kecuali anda gunakan untuk berbuat baik.¹⁸⁰ namun demikian kata Abdullah al-Haddad, pekerjaan yang biasa dilakukan sehari-hari, seperti makan, minum, dan mencari nafkah perlu disediakan waktu-waktu tertentu.¹⁸¹ Dengan begitu, maka akan nampak keberkatan waktu dan faedah usia yang berlanjut pada penghampiran kepada Allah Swt.¹⁸² Selanjutnya ia mengatakan, waktu-waktumu adalah umurmu, dan umurmu adalah modal harta dan daganganmu yang dengan modal itu kamu akan sampai kepada kenikmatan abadi di sisi Allah Swt. Setiap tarikan nafasmu adalah intan baiduri yang tak ternilai harganya, dan apabila nafas itu telah terlepas maka sulit untuk bisa ditarik kembali.¹⁸³

Penjelasan Abdullah al-Haddad di atas menunjukkan bahwa pemanfaatan waktu itu perlu diatur dan diisi dengan pekerjaan-pekerjaan ibadah dan perbuatan baik. ia mengingatkan, bahwa waktu merupakan modal yang paling berharga bagi setiap orang, bahkan setiap tarikan nafas perdetik memiliki nilai yang tak terhingga yang tidak boleh disia-siakan.

Namun demikian, sungguhpun Abdullah al-Haddad menganjurkan waktu-waktu itu digunakan untuk pekerjaan-pekerjaan ibadah, tetapi ia tidak mengabaikan penggunaan waktu itu untuk pekerjaan sehari-hari, seperti makan, minum, dan mencari nafkah. Artinya seseorang tidak boleh mengabaikan pekerjaan sehari-hari yang menjadi keperluan hidupnya. Dia tidak boleh meninggalkan keperluan hidupnya hanya karena alasan waktunya habis untuk keperluan ibadah. Padahal pekerjaan sehari-hari seperti makan, minum, dan mencari nafkah itu pun justru merupakan bagian dari ibadah. Sebab makan dan minum dengan niat agar dapat memberikan kekuatan untuk melakukan ketaatan

¹⁸⁰ Haddad, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal. 18.

¹⁸¹ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.18.

¹⁸² Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.18.

¹⁸³ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.18.

kepada Allah Swt termasuk ibadah, dengan syarat makanan dan minuman itu halal. Demikian pula pekerjaan mencari nafkah dengan tujuan memenuhi kebutuhan hidup keluarga juga termasuk ibadah, dengan syarat jalan yang ditempuh dalam mencari nafkah itu dibenarkan oleh syariat.

Selain Abdullah al-Haddad mengawali pembahasan wirid dengan pentingnya pengaturan dan pemanfaatan waktu, ia juga mengawalinya dengan anjuran agar wirid itu dikerjakan dengan ketulusan hati dan sikap jalan tengah. Artinya, seseorang perlu memulai pekerjaan wiridnya dengan niat yang baik dan ikhlas. Wirid juga dikerjakan sesuai dengan kemampuan masing-masing orang dan yang terpenting wirid dikerjakan secara rutin dan teratur. Sebab menurutnya, syetan akan mengecoh seorang suluk tingkat pemula dengan memperbanyak dan berlebih-lebihan dalam mengerjakan ketaatan kepada Allah SWT. Tujuan syetan adalah agar seorang suluk cepat bosan, sehingga ia berbalik untuk tidak mengerjakan amal-amal ibadah itu sama-sekali, atau dilakukan dengan cara-cara yang tidak sepatutnya menurut agama.¹⁸⁴

Abdullah al-Haddad menegaskan bahwa sedikit tapi kontinyu lebih baik daripada banyak tapi terputus-putus, dengan mengacu kepada hadis Nabi Saw, yang artinya: "Amal yang paling disukai Allah ialah amal yang dikerjakan secara terus menerus walaupun sedikit".¹⁸⁵ Menurutnya, dalam rangka menjaga agar dalam mengerjakan wirid tidak terjadi kebosanan, ia menganjurkan wirid yang bervariasi. Sebab, apabila seseorang melakukan wirid hanya satu macam saja, maka dikhawatirkan akan terjadi kebosanan dan malas, meskipun satu macam wirid itu dianggap lebih utama dari wirid-wirid lainnya. Ia berkata, setiap wirid dari macam-macam wirid itu memiliki pengaruh masing-masing terhadap hati. Ia memiliki cahaya dan semangat serta kedudukan di sisi Allah SWT. yang tidak dimiliki oleh wirid lainnya.¹⁸⁶

Lebih lanjut Abdullah al-Haddad menjelaskan bahwa wirid bagi seorang hamba yang melakukannya memiliki pengaruh yang sangat besar. Dia menjelaskan beberapa pengaruh itu antara lain: pertama, wirid memberikan pencerahan terhadap hati sehingga hati menjadi hadir bersama Allah dan

¹⁸⁴ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.19

¹⁸⁵ Haddad, Abdullah, *al-Nāshaih al-Diniyyah*, hal.31.

¹⁸⁶ Haddad, Abdullah, *Risālat al-Mu'āwanah*, hal. 18.

memperoleh limpahan ma'rifah-Nya. kedua, mengekang anggota badan untuk melakukan perbuatan maksiat. Ketiga, menumbuhkan ghaibah, istigraq, dan fana dari selain Allah.¹⁸⁷ Bahkan dengan wirid itu akan memperoleh limpahan karunia ilahi (*al-waridat*). Sebab, demikian ia mengatakan, bahwa orang yang tidak mempunyai wirid secara lahir, dia tidak akan memperoleh al-waridat dalam batinnya.¹⁸⁸ Demikian pentingnya Abdullah al-Haddad menekankan pengisian waktu dengan praktek wirid dan manfaat yang akan diperoleh seorang hamba dari wirid-wirid itu.

Adapun praktik-praktik wirid dalam ajaran Abdullah al-Haddad dikemukakan sebagai berikut:

1. Praktik wirid berupa shalat-shalat sunat (al-Nawafil)

Shalat-shalat sunat dalam pembahasan Abdullah al-Haddad berkenaan dengan wirid, pada dasarnya meliputi semua jenis shalat sunat. Tetapi Abdullah al-Haddad tampaknya lebih menekankan pada shalat sunat tertentu, yaitu shalat sunat rawati, shalat sunat witr, shalat sunat duha, dan shalat sunat maiam (*qiyam al-lail*).¹⁸⁹ Pada bagian lain ia juga mengatakan shalat sunat tasbih dan shalat sunat di antara waktu magrib dan isya.¹⁹⁰ Ia menyebutnya karena shalat-shalat sunat tersebut dipandang sebagai shalat-shalat sunat yang utama dan pokok yang dijadikan wirid.

Tetapi barangkali Abdullah al-Haddad tidak membatasi hanya shalat-shalat sunat tersebut yang dapat dijadikan wirid. ia mengemukakan contoh mengenai hal ini bahwa *al-salaf al-salih*, seperti 'Ali Zain al-'Abidin ibn al-Husain mengerjakan shalat sunat sehari semalam sebanyak seribu rakaat, sebagian mereka ada yang mengerjakan lima ratus rakaat, dan sebagian yang lain ada yang mengerjakannya tiga ratus rakaat.¹⁹¹ Artinya, jumlah rakaat yang demikian banyak menunjukkan bahwa tidak hanya shalat-shalat sunat yang disebutkan di atas saja yang dikerjakan mereka. Namun demikian, sebagaimana pernyataan Abdullah al-Haddad di atas yang didasari dengan hadis, bahwa amal sedikit tapi dikerjakan

¹⁸⁷ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 18.

¹⁸⁸ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 18.

¹⁸⁹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 18.

¹⁹⁰ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashâih al-Dîniyyah*, hal. 20-25.

¹⁹¹ Haddad Al, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal. 20.

secara kontinyu itu lebih baik daripada amal banyak tapi dikerjakan dengan terputus-putus dan sikap jalan tengah dalam mengerjakan sesuatu artinya shalat-shalat sunat dikerjakan dalam jumlah yang sedang-sedang saja sesuai dengan kemampuan seseorang.

Dalam praktik wirid berupa shalat-shalat sunat, Abdullah al-Haddad menganjurkan agar seorang hamba mengutamakan shalat sunat yang telah ditentukan waktu dan bilangan rakaatnya, dan tidak menyibukkan diri terlebih dahulu dengan mengerjakan shalat sunat mutlak.¹⁹² Hal ini agaknya dimaksudkan agar shalat-shalat sunat yang memiliki waktu dan ditentukan bilangan rakaatnya itu jangan sampai ditinggalkan karena waktunya habis untuk mengerjakan shalat sunat mutlak yang tidak memiliki waktu dan bilangan rakaat tertentu. Apabila shalat-shalat sunat yang memiliki waktu dan bilangan rakaat tertentu itu selesai dikerjakan, maka barulah shalat-sunat-mutlak dapat dikerjakan.

Abdullah al-Haddad menyebut shalat-shalat yang telah ditentukan waktu dan bilangan rakaatnya itu sebagai berikut:

Pertama, shalat sunat rawatib, shalat sunat ini dikerjakan sebelum dan sesudah shalat fardhu (al-maktubat). Abdullah al-Haddad tidak menjelaskan shalat sunat rawatib secara rinci, sebab menurutnya hal itu sudah dikenal dan masyhur.¹⁹³

Kedua, shalat sunat witr, bilangan rakaat shalat sunat ini sebanyak-banyaknya sebelas rakaat dan paling sedikit tidak kurang dari tiga rakaat. Waktu yang paling utama dikerjakan pada akhir malam sebagai penutup shalat malam. Tetapi bagi mereka yang tidak terbiasa bangun malam, shalat witr dapat dikerjakan setelah shalat isya.¹⁹⁴

Ketiga, shalat sunat dhuha, bilangan rakaat shalat sunat ini sebanyak-banyaknya delapan rakaat, ada yang berpendapat dua belas rakaat, dan paling sedikit dua rakaat. Waktu mengerjakannya yang paling utama ialah pada waktu hari mulai siang sekitar seperempatnya.¹⁹⁵

¹⁹² Haddad Al, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal. 21.

¹⁹³ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.21.

¹⁹⁴ Haddad Al, Abdulah, *Ibid.*, hal.21.

¹⁹⁵ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.21.

Keempat, shalat sunat yang dikerjakan antara waktu magrib dan isya, Abdullah al-Haddad menyebutnya dengan shalat al-awwabin (kembali kepada Allah). Bilangan rakaatnya paing banyak dua puluh rakaat, tetapi ia mengatakan enam rakaat saja sudah cukup.¹⁹⁶ Waktu antara magrib dan isya dipandang oleh Abdullah al-Haddad sebagai waktu *ghaflah* (lalai) disebabkan dua hal, yakni waktu itu adalah waktu orang-orang berkumpul bersama keluarga setelah mereka bekerja dan waktu itu adalah waktu istirahat di rumah dengan hidangan makanan. Karenanya, waktu antara magrib dan isya menurutnya perlu dihidupkan dengan shalat, membaca Al-Qur'an, dan berzikir kepada Allah SWT.¹⁹⁷

Kelima, shalat sunat malam (*shalat al-lail*); keutamaannya shalat al-lail hampir menyamai shalat fardhu. Urutan keutamaannya dikatakan oleh Nabi Saw. paling utama sesudah shalat fardhu.¹⁹⁸ Ia berkata, bahwa kaum 'arifin pada saat *qiyam al-lail*, banyak sekali mengalami sentuhan-sentuhan agung dan getaran-getaran halus dalam lubuk hati mereka, yakni kenikmatan dekat dan kelezatan intim dengan Allah serta kesyahduan munajat dan berdialog bersama-Nya.¹⁹⁹

Tetapi kenikmatan yang mereka rasakan menurut Abdullah al-Haddad, tidak akan dicapai kecuali dalam waktu yang cukup lama dan bersusah payah serta tahan penderitaan yang berkepanjangan dalam melaksanakan *qiyam al-lail*, sebagaimana dikatakan oleh 'Utbah al-Ghulam: "selama dua puluh tahun aku bersusah payah melaksanakan *qiyam al-lail*, hingga akhirnya dua puluh tahun berikutnya aku merasakan kenikmatan".²⁰⁰

Adapun mengenai bilangan rakaat shalat al-lail, Abdullah al-Haddad menjelaskan riwayat yang paling banyak, Nabi Saw sering mengerjakannya sebanyak sebelas rakaat. Riwayat lain menyebutkan tiga belas rakaat, tujuh rakaat, atau sembilan rakaat. Sebelas rakaat yang sering dikerjakan Nabi itu diawali dengan shalat dua rakaat yang singkat, kemudian shalat delapan rakaat yang panjang, dapat dikerjakan dua rakaat satu salam atau empat rakaat satu salam atau seluruhnya dengan satu salam, dan ditutup dengan tiga rakaat shalat witr.²⁰¹

¹⁹⁶ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.21.

¹⁹⁷ Haddad Al, Abdullah, *Al-Nashâih al-Diniyyah*, hal. 30.

¹⁹⁸ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.30.

¹⁹⁹ Haddad Al, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal.21.

²⁰⁰ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.24.

²⁰¹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.25.

Apabila anda masih bersemangat setelah mengerjakan delapan rakaat, dapat ditambah dengan beberapa rakaat saja yang anda kehendaki, kemudian ditutup dengan tiga rakaat shalat sunat witr.²⁰²

Didalam pelaksanaan shalat, baik shalat sunat maupun shalat fardhu, Abdullah al-Haddad menekankan agar diperhatikan bentuk lahiriah dan hakikat batiniahnya. Sebab menurutnya, Allah tidak akan menilai kecuali shalat yang ditegakkan dalam bentuk dan hakikat yang semestinya. Adapun bentuknya ialah rukun-rukun dan adab-adabnya yang tampak nyata, seperti berdiri, sujud, bacaan tasbih dan bacaan lain, rukum dsb. Sedangkan hakikatnya ialah kehadiran hati bersama Allah, keikhlasan niat yang tertuju hanya kepada-Nya, pemusatan *himmah* (perhatian) yang terhimpun dalam hati kepada-Nya, dan membatasi pikiran dalam shalat sehingga tidak ada bisikan yang tidak terkait dengannya sebagai adab dalam bermunajat kepada Allah SWT.

Demikian ajaran Abdullah al-Haddad tentang praktek wirid berupa shalat sunat (*al-nawafil*) apabila ajaran ini dicermati, maka dapat dipahami bahwa shalat merupakan wirid yang sangat penting dalam melakukan taqarrub kepada Allah. Sebab, shalat yang dikerjakan dengan sempurna baik lahiriah maupun hakikat batiniahnya akan dapat dirasakan kenikmatan kedekatan (*qurb*) dan keintiman (*uns*) kepada Allah SWT dari perjalanan seorang sufi.

2. Praktik wirid berupa membaca Al-Qu'ran (Tilawat al-Qur'an)

Dalam ajaran Abdullah al-Haddad, membaca Al-Qur'an merupakan salah satu wirid yang sangat ditekankan. Menurutny, membaca Al-Qur'an merupakan ibadah yang paing utama (*afdhal al-'ibadat*), bentuk taqarrub yang paling agung (*a'zham al-qurubat*), dan ketaatan yang paling mulia (*ajall al-thaat*).²⁰³ Ia menganjurkan agar praktek wirid membaca Al-Qur'an itu dilakukan setiap hari secara teratur, paling sedikit dalam sehari semalam sebanyak satu juz, sehingga setiap bulan anda dapat mengkhatamkan Al-Qur'an satu kali, dan iebih baik lagi anda dapat mengkhatamkannya setiap tiga hari.²⁰⁴

²⁰² Haddad Al, Abdullah, Ibid.,hal.25.

²⁰³ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Dīniyah*, hal.43.

²⁰⁴ Haddad Al-Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal. 26.

Pada bagian lain Abdullah al-Haddad mengajarkan praktek wirid membaca Al-Qur'an dengan surat-surat tertentu dan pada waktu-waktu tertentu pula. Seperti apa yang ia katakan, membaca Surat al-Sajdah, Surat al-Mulk, Surat al-Waqiah, dan akhir Surat al-Baqarah ayat 285-286 pada setiap malam; Surat al-Dukhan pada malam senin dan jum'at; Surat al-Kahfi pada hari dan malam jumat.²⁰⁵

Jika waktunya memungkinkan, demikian kata Abdullah al-Haddad, hendaklah anda membaca tujuh surat yang memberikan keselamatan (*al-sab'u al-munjiyat*), yaitu setiap pagi dan sore anda membaca surat al-Hadid ayat 1-6, akhir Surat al-Hasyr serta Surat al-Ikhlâs, al-Falaq dan al-Nas masing-masing tiga kali. Bacaan ketiga surat terakhir ini, ayat Kursi dan al-Kafirun juga dikerjakan ketika menjelang tidur sebagai penutup kata-kata.²⁰⁶

Selanjutnya Abdullah al-Haddad mengatakan, bahwa jangan menjadikan tujuan semata-mata membaca Al-Qur'an sebanyak mungkin, tanpa merenungkan artinya dan tartil bacaannya.²⁰⁷ Ia mengatakan, bahwa membaca Al-Qur'an sedikit tapi disertai dengan perenungan (*tadabbur*) dan pemahaman (*tafahhum*) akan lebih baik daripada membaca Al-Qur'an banyak tanpa disertai *tadabbur* dan *tafahhum*. Sebab, dengan itu akan diperoleh ilmu dan amal sesuai dengan tujuan diturunkannya Al-Qur'an.²⁰⁸ Oleh sebab itu, hendaklah anda menghadirkan hati akan keagungan Allah SWT sebagai yang berbicara (*al-mutakallim*) dalam kitab suci-Nya. Ketika itu hendaklah disadari anda kini sedang berada di hadapan-Nya. Dia menjelaskan perintah dan larangan serta nasihat kepadamu.²⁰⁹

Abdullah al-Haddad mengilustrasikan kehadiran hati dan berdialog dengan Allah ketika seorang hamba membaca Al-Qur'an sebagai berikut:

Ketika anda membaca ayat-ayat tentang tauhid dan tamjid (keagungan), hendaklah hati anda dipenuhi dengan rasa pengagungan kepada-Nya. ketika anda membaca ayat-ayat tentang janji (*al-wa'd*) dan ancaman (*al-wa'id*), hati anda penuh dengan rasa damba dan takut, dan ketika anda membaca ayat-ayat tentang perintah dan larangan seraya mengirinya dengan rasa syukur dan pengakuan akan

²⁰⁵ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.27.

²⁰⁶ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.27.

²⁰⁷ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.27.

²⁰⁸ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Dîniyyah*, hal. 44.

²⁰⁹ Haddad Al, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal. 26.

kekurangan atau beristighfar dengan tekad untuk melaksanakannya dengan kesungguhan.²¹⁰ Membaca Al-Qur'an disertai dengan tadabbur dan tafhhum, kata Abdullah al-Haddad, diperlukan bacaan yang tartil dan pelan, tidak terlampau cepat dan tergesa-gesa sehingga bacaannya kurang jelas dan tidak teratur.²¹¹ Sedangkan agar dalam membaca Al-Qur'an itu dirasakan kehadiran hati dan perasaan dialogis, diperlukan adab seseorang dalam keadaan suci, menghadap kiblat, seluruh anggota badannya tenang, tidak menoleh ke kanan dan ke kir, rendah hati, adanya pemusatan perhatian kepada bacaannya dan tidak kepada yang lainnya, lingkungannya berbau harum, dan pakaian serta tempatnya bersih dan nyaman.²¹²

Uraian diatas menunjukkan, di satu sisi Abdullah al-Haddad menganjurkan agar seseorang dapat mengkhataamkan bacaan Al-Qur'an sekurang-kurangnya satu bulan sekali, bahkan tiga hari sekali dan mewiridkan beberapa surat dan ayat tertentu pada waktu-waktu tertentu pula. Tetapi di sisi lain ia menganjurkan agar wirid bacaan Al-Qur'an disertai dengan tadabbur dan tafahhum sehingga diperlukan pelan dan tartil dalam membaca Al-Qur'an. Hal ini boleh jadi bagi seseorang yang telah memahami makna Al-Qur'an tidak mendapat kesulitan walaupun dia membacanya sampai khatam dengan waktu satu bulan atau tiga hari. Sebab bagi dia, tadabbur dn tafahhum dapat dilakukan secara bersamaan ketika membaca Al-Qur'an. Tetapi bagi seseorang yang dapat memahami makna Al-Qur'an hanya melalui bantuan terjemahan, tentu *tadabbur* dan *tafahhum* Al-Qur'an memerlukan waktu yang cukup panjang, apalagi sampai khatam satu bulan atau tiga hari adalah suatu hal yang mustahil.

Dari penjelasan di atas, tampaknya ajaran Abdullah al-Haddad tentang praktek wirid berupa membaca Al-Qur'an, apabila hal itu mempertimbangkan kondisi seseorang yang akan melakukannya, dapat dikategorisasikan dalam dua macam. Pertama, wirid bacaan Al-Qur'an dapat dilakukan hanya dalam bentuk bacaan saja. Macam yang pertama ini dapat dilakukan bagi orang yang hanya mampu membaca Al-Qur'an dan tidak mampu memahami maknanya secara langsung. Kedua, wirid membaca Al-Qur'an disertai dengan perenungan

²¹⁰ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.26.

²¹¹ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashá'ih al-Diniyyah*, hal.45.

²¹² Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 46.

(*tadabbur*) dan pemahaman (*tafahhum*) terhadap makna yang terkandung didalamnya. Macam yang kedua ini dapat dibedakan antara orang yang telah memahami makna Al-Qur'an secara langsung tanpa bantuan terjemahan, dan orang yang dapat memahami makna Al-Qur'an melalui bantuan terjemahan. Bagi orang yang memahami makna Al-Qur'an tanpa bantuan terjemahan tentu setiap kali dia membaca Al-Qur'an sekaligus dia dapat merenungkan dan memahami maknanya tetapi bagi orang yang hanya dapat memahami makna Al-Qur'an dengan melalui terjemahan, sekali waktu dia hanya dapat melakukan wirid dalam bentuk bacaan saja, dan pada waktu lain dia dapat mengkhhususkan wirid dalam bentuk perenungan dan pemahaman.

Namun demikian, kedua macam wirid membaca Al-Qur'an tersebut, sama-sama diperlukan adanya rasa kehadiran hati dan kedekatan seorang hamba dengan Allah SWT, seakan-akan ia sedang berdialog dengan Dia, sebab wirid membaca Al-Qur'an seperti inilah yang akan berpengaruh pada pencerahan hati (*tanwir al-qalb*). Memang kedua macam wirid membaca Al-Qur'an tersebut akan memiliki pengaruh terhadap pencerahan hati, tetapi tampaknya cara yang kedua, yaitu wirid membaca Al-Qur'an disertai dengan perenungan dan pemahaman akan lebih dirasakan pengaruhnya, tidak saja pada pencerahan hati melainkan pada ilmu dan amal maksud diturunkannya Al-Qur'an.

Abdullah al-Haddad memang tidak membagi macam wirid membaca Al-Qur'an sebagaimana dikemukakan sebelumnya. Barangkali baginya, orang yang melakukan wirid membaca Al-Qur'an dipandang telah memahami makna kandungannya, sehingga ia sangat menekankan keharusan *tadabbur* dan *tafahhum* dalam membaca Al-Qur'an. Tetapi kenyataan menunjukkan bahwa tidak setiap orang memiliki kemampuan membaca Al-Qur'an sekaligus memahami maknanya. Oleh karena itu, wirid membaca Al-Qur'an dengan mempertimbangkan kondisi orang yang akan melakukannya dapat dapat dikategorisasikan dalam dua macam tersebut.

Ringkasnya, wirid membaca Al-Qur'an menurut ajaran Abdullah al-Haddad merupakan sarana pendekatan diri seorang salik kepada Allah SWT. Karena itu, ia sangat menekankan adanya kehadiran hati dan perasaan dialogis. Selain itu, ia juga menekankan agar seorang hamba dalam melakukan wirid

membaca Al-Qur'an perlu memperhatikan adab-adab membaca Al-Qur'an baik secara zohir maupun batin.

3. Praktik wirid dengan belajar ilmu bermanfaat

Di antara ajaran Abdullah al-Haddad tentang wirid ialah wirid berupa belajar ilmu yang bermanfaat. Sebagai wirid, belajar ilmu yang bermanfaat tentu diperlukan waktu khusus dan dilakukan secara terus menerus. Memang dalam Islam diajarkan bahwa menuntut ilmu adalah kewajiban setiap muslim laki-laki dan perempuan sepanjang masa. Oleh karena itu relevan bahwa wirid berupa belajar ilmu bermanfaat perlu disediakan waktu tertentu dan dilakukan secara terus menerus tanpa mengenal batas waktu. Dalam arti, selagi hayat masih dikandung badan, menuntut ilmu tidak pernah mengenal kata selesai. Abdullah al-Haddad sangat menekankan agar seseorang bersikap rakus (*al-hirsh*) dalam menuntut ilmu dengan cara membaca, menelaah, dan *mudzakarah*.²¹³

Ilmu yang bermanfaat yang dimaksudkan oleh Abdullah al-Haddad ialah ilmu yang bersumber dari kitab Allah (Al-Qur'an) dan Sunnah Rasul-Nya (al-Hadis). Menurutnya, ilmu yang disyarahkan dari kedua sumber tersebut adalah lebih komprehensif, bermanfaat, shahih, dan jelas.²¹⁴ Al-Qur'an menurutnya, merupakan lautan ilmu yang membentang luas (*bahr al-muhit*) dan sekaligus aliran-aliran sungai-sungainya. Artinya, Al-Qur'an merupakan sumber ilmu yang sangat luas, baik mengenai persoalan besar maupun persoalan kecil, khususnya dalam masalah agama.

Abdullah al-Haddad memang lebih mementingkan ilmu yang akan menambah pengetahuan (*ma'rifah*) kepada Allah, sifat-sifat-Nya, perbuatan-perbuatan-Nya, dan karunia-karunia-Nya.²¹⁵ karena dengan ilmu tersebut, demikian menurutnya, seseorang akan mengetahui perintah Allah yang harus ditaati dan kemaksiatan kepada-Nya yang harus dihindari.²¹⁶ Dengan ilmu itu pula akan mengajakmu bersikap zuhud terhadap kemewahan dunia dan mendorongmu

²¹³ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 46

²¹⁴ Haddad Al, Abdullah, *al-Fushûl al-'ilmiyyah wa al-ushûl al-Hikamiyyah*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1993), hal. 21.

²¹⁵ Haddad Al, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal. 27.

²¹⁶ Haddad *Ibid.*,

untuk meraih kebahagiaan akhirat.²¹⁷ Ilmu itu pula akan membukakan mata hatimu dalam melihat cacat-cacat dirimu, keburukan-keburukan perbuatanmu, dan tipu daya musuh-musuhmu.²¹⁸

Ilmu-ilmu tersebut, selain tercantum dalam Al-Qur'an dan Hadis Nabi Saw, juga dapat diperoleh dalam buku-buku karangan para ahli agama. Abdullah al-Haddad menyebut beberapa kitab yang berkenaan dengan ilmu tasawuf, seperti kitab yang berjudul *Qut al-Qulub* karya al-Syaikh al-Imam Abu Thalib al-Makki, kitab al-'*Awarif al-Ma'arif* karya al-Imam al-Suhrawardi. Kitab-kitab ini cukup lengkap dan bermanfaat di bidangnya sesudah kitab *Ihya 'Ulum al-Din*, karya al-Imam Hujjat al-Islam al-Ghazali. Abdullah al-Haddad lebih sering menyebut kitab-kitab karya al-Ghazali, seperti *Ihya 'Ulum al-Din*, *al-Arba'in fi Ushul al-Din*, *Minhaj al-'Abidin*, dan *Bidayat al-Hidayah*. Menurutnya, kitab-kitab karya al-Ghazali amat penting dan sangat bermutu dalam pandangan orang-orang yang memiliki kesadaran agama, kuat pijakannya dalam ilmu serta sempurna dalam keyakinan.²¹⁹ Pada bagian lain Abdullah al-Haddad mengatakan: "apabila seseorang ingin meneliti kitab-kitab yang bermanfaat, maka seseorang tidak akan melihat yang lebih lengkap untuk ilmu-ilmu tersebut daripada kitab-kitab yang dikarang oleh al-Imam Hujjat al-Islam al-Ghazali."²²⁰

Selain kitab-kitab di bidang tasawuf sebagaimana disebutkan di atas yang perlu dipelajari sebagai wirid, juga penting ditela'ah kitab-kitab hadis dan tafsir. Demikian itu, menurut Abdullah al-Haddad, merupakan pembuka hati (*futuh*) yang menyeluruh dan cara bersuluk yang sempurna, sebagaimana dikatakan oleh beberapa kalangan '*arifin*."²²¹

Dari uraian diatas, tampaknya Abdullah al-Haddad ingin memformulasikan kembali ajaran mengenai wirid dalam memperluas maknanya. Karena wirid selama ini dikesankan hanya berupa zikir dan doa saja. Hal ini terlihat dari wirid yang berupa belajar ilmu yang bermanfaat dan menela'ah buku-buku yang bermutu.

²¹⁷ *Ibid.*, hal.28

²¹⁸ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*,

²¹⁹ Haddad Al, Abdullah, *Risalat al-Mu'awana*, hal. 28

²²⁰ Haddad Al, Abdullah, *al-Fushul al-'Ilmiyyah*, hal.32.

²²¹ Haddad Al, Abdullah, *Op.Cit.*, hal.28.

4. Praktik wirid berupa zikir dan doa

Wirid, zikir dan do'a masing-masing memiliki pengertian yang berbeda. Wirid dapat diartikan dengan sesuatu yang mendatangkan *al-waridat* (anugerah yang datang dari Allah), zikir artinya mengingat Allah, dan Doa artinya permohonan kepada Allah. Wirid tidak mesti berupa zikir dan do'a, tetapi zikir dan do'a dapat dijadikan sebagai bentuk wirid dengan tujuan memperoleh *al-waridat*. Oleh sebab itu, Abdullah al-Haddad menjadikan zikir dan do'a sebagai bagian dari wirid, bahkan zikir dan do'a dijadikan sebagai wirid yang dipandang penting.

Memang wirid berupa zikir dan do'a dalam ajaran tarekat pada umumnya merupakan amalan yang paling pokok dan populer. Sebab zikir dan do'a merupakan sarana *taqarrub* kepada Allah yang sangat penting dan utama. Pentingnya zikir sebagaimana dikatakan oleh sebagian kaum 'arifin adalah sebagai rukun tarekat (*rukn al-thariq*), kunci pencapaian hakikat (*miftah al-iahqiq*), dan semboyan kewalian (*mansyur al-wilayah*).²²²

Zikir sebagai rukun tarekat berarti zikir tidak boleh ditinggalkan oleh seorang salik yang akan menempuh jalan tasawuf. Sebab, sebagaimana seseorang menempuh jalan tasawuf yang intinya adalah mendekati diri kepada Allah, sementara ia tidak berzikir atau tidak mengingat selain Allah. Zikir juga sebagai kunci pencapaian hakikat, artinya bahwa zikir merupakan kunci yang dapat membuka pintu hakikat. Sebab seorang salik akan dapat masuk ke dalam hakikat apabila kunci yang dapat membuka pintunya itu telah diperoleh. Dengan demikian posisi zikir dalam tarekat sangat penting dalam ajaran tasawuf, sehingga ia dijadikan semboyan untuk meraih derajat kewalian.

Pernyataan tersebut sesuai dengan apa yang dikemukakan oleh Abdullah al-Haddad bahwa zikir kepada Allah adalah perkara yang paling agung dan utama serta sarana yang dapat menyampaikan kedekatan seorang hamba kepada Allah SWT.²²³ Sebagaimana Nabi Muhammad Saw bersabda:

لَذِكْرُ اللَّهِ بِالْعَدَاتِ وَالْعَشِيِّ أَفْضَلُ مِنْ حَطْمِ السُّيُوفِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ تَعَالَى

²²² Haddad Al, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.29.

²²³ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashah'ih al-Diniyah*, hal.49.

وَمِنْ إِعْطَاءِ الْمَالِ سَخًا

Artinya: "Berzikir kepada Allah Swt di waktu pagi dan di waktu sore lebih utama daripada ketika seorang mematahkan sejumlah pedang di medan perang dan lebih dari ketika seorang mendermakan hartanya sebanyak-banyaknya."²²⁴

Adapun buah dan hasil yang dapat dirasakan dalam berzikir, menurutnya ialah rasa manis (*al-halawah*) dan kelezatannya (*al-ladzdzah*), sehingga dengan perasaan itu dapat meremehkan segala macam kelezatan duniawi.²²⁵ Sedangkan buah dari hasil zikir yang paling tinggi ialah kefanaan diri (hanya Tuhan yang diingat dan tertuju hanya pada-Nya.²²⁶ Untuk sampai kepada pencapaian buah dan hasil zikir yang sudah dikemukakan, menurut Abdullah al-Haddad, diperlukan adab dalam melakukannya. Adab zikir yang dimaksud olehnya ialah seorang hamba dalam melakukan zikir diperlukan suci dan dilaksanakan di tempat yang sunyi, menghadap kiblat, tenang seluruh anggota tubuhnya seraya menundukkan kepala, kemudian berzikir dengan hati yang hadir.²²⁷ Apabila hal itu dikerjakan secara rutin dan teratur, maka akan dirasakan pancaran cahaya kedekatan (*anwar al-qurb*) dan terbukalah rahasia-rahasia kegaiban (*wa kusyifat asrar al-ghaib*).²²⁸

Menurut Abdullah al-Haddad, cara berzikir yang utama ialah zikir yang dilakukan dengan hati dan lisan bersama-sama. Artinya, hatinya hadir dalam meresapi makna zikir, dan lisannya mengalir ucapan-ucapan zikir, seperti ketika seseorang mengucap lafazh tasbih dan tahlil, hatinya hadir mengkuduskan dan mengesakan Allah (*al-taqdis wa al-tauhid*).²²⁹ Kemudian dalam mengucapkan lafazh zikir boleh dengan *sirr* (suara tidak terdengar) dan boleh pula dengan *jahr* (suara terdengar), karena yang paling utama dalam zikir adalah pengaruh hati dan dikerjakan dengan teratur dan terus-menerus.²³⁰ Zikir juga boleh dikerjakan secara sendiri-sendiri dan boleh juga secara berjama'ah, dengan syarat itu dikerjakan

²²⁴ Yunus Ali al-Muhtor, *Mengenal Lebih Dekat al-Habib Abdullah bin Alawi al-Haddad: Kisah, hidup, tutur kata dan tarekatnya*, (Surabaya: Cahaya Ilmu, 2010), hal.114.

²²⁵ Haddad Al, Abdullah, *Risalat al-Mu'awanah*, hal.30.

²²⁶ Haddad Al, Abdullah, *Ibid*, hal.30.

²²⁷ Haddad Al, Abdullah, *Ibid*, hal.30.

²²⁸ Haddad Al, Abdullah, *Ibid*, hal.30.

²²⁹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid*, hal.30.

²³⁰ Haddad Al, Abdullah, *Ibid*, hal.30.

dengan ikhlas dan tidak mengganggu orang yang sedang mengerjakan shalat dan membaca Al-Qur'an.²³¹

Abdullah al-Haddad memiliki empat rumusan wirid berupa zikir dan do'a yang telah disusunnya, yaitu Ratib yang dikenal dengan *Ratib al-Haddad*, *Miftah al-Sa'âdah wa al-falâh fi adzkar al-Masâ wa al-Shabah*, *al-Wirdhu al-Lathif fi Adzkar al-Shabah wa al-Masâ*, *Hizb al-Fath wa al-Nashr*.²³² Selain rumusan wirid-wirid tersebut, Abdullah al-Haddad juga memiliki rumusan wirid-wirid berupa do'a seperti *Du'a al-Lathif*, *Du'a al-Imdad bi al-Quwwah*, *al-Du'a ba'da Qira'at Surat Yasin*, *al-Du'a ba'da Qira'at Surat al-Fatihah* dan do'a-doa lainnya.

Di antara wirid-wirid tersebut, wirid yang paling terkenal ialah Ratib al-Haddad dan al-Wirdhu al-Latif yang nanti dapat dilihat dalam lampiran. Inti dari Kedua bentuk wirid ini berisi tentang pokok-pokok keimanan yang didasarkan kepada ke-Esaan Allah (tauhid). Hal ini tergambar dari muatan zikir berupa *al-kalimat al-tauhid* dan sebutan *al-asma al-husna*. Juga berisi puji-pujian kepada Allah, Shaiawat kepada Nabi SAW., permohonan ampun dan perlindungan dari berbagai kejahatan makhluk, termasuk orang-orang zhalim serta berisi do'a-do'a. Kedua wirid ini tercermin kerendahan hati seorang hamba dalam bermunajat kepada Allah SWT. dengan penuh harap akan limpahan karunia-Nya (*al-waridat*). Maka wajar kalau keberkahan dari kedua wirid ini dapat manfaat dan menolak mudharat atas zikir dan Do'a yang dikabulkan oleh Allah SWT. demikian pula manfaat dan kemasyhurannya dapat diamankan oleh sebagian kalangan masyarakat Islam di berbagai negara, seperti Yaman, India, Mesir, Syam, al-Haramain, Afrika, Malaysia, Indonesia, dll.

5. Praktik Wirid berupa Tafakkur

Tafakur merupakan bagian dari wirid dalam ajaran tarekat Abdullah al-Haddad. Tafakur dapat diartikan sebagai perenungan terhadap sesuatu berdasarkan pertimbangan akal dan hati nurani. Dalam konsep ajaran tasawuf perenungan itu berkaitan dengan sifat-sifat dan asma' serta tanda-tanda kebesaran

²³¹ Haddad Al, Abdullah, *al-Nashâ'ih al-Diniyyah*, hal.50.

²³² Sayyid Alwi bin Muhammad bin Thohir al-Haddad, *wasilat al-'ibad ila dzâdi al-ma'âd*, TT.

Allah SWT. menurut Amatullah Armstrong, perenungan itu berkaitan dengan Nama-Nama Allah Yang Maha Indah (*al-Asmâ al-Husna*) bukan dzat-Nya.²³³

Abdullah al-Haddad mengutip beberapa riwayat yang menunjukkan pentingnya *tafakkur*. Di antaranya diriwayatkan bahwa "tafakur satu saat lebih baik dari ibadah satu tahun". 'Ali bin Abi Thalib ra. Berkata: "Tidak ada ibadah sepenting tafakur". Sebagian 'arifin berkata: "Berpikir adalah pelita kalbu, bila ia hilang, maka tiada lagi cahaya yang meneranginya".²³⁴ Riwayat-riwayat itu dikutip oleh Abdullah al-Haddad untuk menunjukkan pentingnya tafakkur dalam mengisi waktu-waktu tertentu sebagai wirid bagi seorang *salik*. Tafakkur dalam riwayat tersebut diposisikan sebagai amalan ibadah yang sangat baik dan utama serta menjadi pelita yang dapat menerangi hati.

Sangat pentingnya tafakkur bai seorang *salik* dalam mengisi waktunya, dengan demikian Abdullah al-Haddad menekankan agar dia membiasakan diri dengan melakukan wirid berupa tafakkur. Abdullah al-Haddad menganjurkan kepada seseorang agar menyediakan waktu satu jam atau beberapa jam dalam sehari semalam untuk wirid tafakkur tersebut.²³⁵ Menurutny, waktu yang paling baik untuk tafakkur ialah tengah malam, karena waktu itu paling lengang, paling jernih dan paling tepat untuk kehadiran hati.²³⁶

Lebih lanjut Abdullah al-Haddad menjelaskan tentang beberapa obyek tafakkur dan buah yang dihasilkan dari tafakkur tersebut. Pertama, Tafakkur terhadap karunia Allah, yaitu tafakkur terhadap karunia, kemurahan, dan nikmat-nikmat-Nya yang dilimpahkan dan dicurahkan kepada anda. Buah yang dihasilkan dari tafakkur macam ini ialah terpenuhinya hati dengan kecintaan kepada Allah dan mendorongnya untuk meyibukkan diri dan mensyukurinya baik lahir maupun batin sesuai dengan apa yang dicintai dan diridhai-Nya.²³⁷ kedua, Tafakkur tentang luasnya ilmu Allah, yakni tafakkur terhadap betapa pengetahuan dan pandangan Allah selalu meliputi anda. Buah yang dihasilkan dari tafakkur ini ialah timbulnya rasa malu dalam diri anda. jangan sampai Allah melihat anda

²³³ Armstrong Amatullah, *Sufi terminology*, Loc.Cit., hal.278.

²³⁴ Haddad, Abdullah, *Risâlat al-Mu'âwanah*, hal.32.

²³⁵ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.32.

²³⁶ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.32.

²³⁷ Haddad, Abdullah, *Ibid.*, hal.33.

berada di tempat larangan-Nya atau tidak menjumpai anda di tempat perintah-Nya.²³⁸

ketiga, Tafakkur tentang kelalaian diri, yaitu Tafakkur terhadap kelalaian dalam beribadah kepada Allah. Buah yang dihasilkan dari Tafakkur ini ialah bertambahnya rasa takut dan mendorong anda untuk mempersalahkan diri sendiri, sehingga anda akan terhindar dari kelalaian dan bertambah kesungguhannya.²³⁹

Keempat, Tafakkur tentang kefanaan kehidupan duniawi, yakni tafakkur terhadap kehidupan dunia dan kesenangannya yang akan segera sirna, sedangkan kehidupan akhirat dan kenikmatannya akan kekal. Buah yang dihasilkan dari tafakkur ini ialah sikap zuhud terhadap dunia dan menambah kedambaan terhadap akhirat.²⁴⁰

Kelima, Tafakkur tentang maut, yakni tafakkur terhadap dekatnya akan kedatangan maut dan timbulnya penyesalan setelah terlambat. Buah yang dihasilkan dari tafakkur ini ialah penghindaran diri dari angan-angan kosong (*ihul al-amal*) dan mendorong anda ke arah perbaikan amal (*ishlah al-'amal*) dan persiapan bekal untuk hari yang dijanjikan (*i'dad al-zad li al-yaum al-ma'ad*).²⁴¹

Keenam, Tafakkur tentang akhlak dan amalan, yakni tafakkur terhadap akhlak dan amal-amal yang dilakukan oleh orang-orang yang menjadi kekasih Allah dan orang-orang yang membangkang kepada-Nya serta balasan kepada mereka. Buah dari tafakkur ini ialah timbulnya kecintaan terhadap orang-orang yang mendapat kebahagiaan (*al-Su'ada*) sehingga terdorong untuk beramal dan berakhlak seperti mereka dan sebaliknya tidak menyukai orang-orang yang celaka (*al-asyqiya*) sehingga terdorong untuk jauh dari amal dan akhlak mereka.²⁴²

Tafakkur sebagai wirid yang diajarkan oleh Abdullah al-Haddad secara substansial menunjukkan pentingnya menyediakan waktu khusus untuk berpikir positif (*positif thinking*) yang akan menjadi manfaat bagi diri seseorang atau orang lain. Menurut hemat penulis, apabila diperluas fungsi tafakkur ini, maka karya-karya agung yang berupa buku-buku ilmiah merupakan hasil dari tafakkur yang dilakukan oleh para ulama dan cendekiawan muslim. Oleh karena itu, wirid berupa

²³⁸ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.33

²³⁹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.34.

²⁴⁰ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.34.

²⁴¹ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.35.

²⁴² Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal.35.

tafakkur tidak terbatas hanya pada enam obyek sebagaimana dikemukakan Abdullah al-Haddad, tetapi makna substansinya dapat dikembangkan pada obyek-obyek lainnya, seperti pengembangan ilmu pengetahuan berupa karya-karya tulis, yang diantaranya disebut oleh Abdullah al-Haddad mengenai penela'ahan buku-buku yang bermanfaat dan bermutu. Memang dapat dipahami bahwa ajaran Abdullah al-Haddad mengenai wirid *tafakkur* dan wirid-wirid lainnya lebih menitik-beratkan kepada pendekatan sufistik, yakni dalam upaya taqarrub kepada Allah untuk mencapai al-wushul ila Allah. Namun jika ditangkap substansinya, maka semua ucapan dan perbuatan yang bermanfaat dan maslahat dapat dijadikan wirid.

Sebagaimana diajarkan oleh Abdullah al-Haddad, apabila wirid-wirid itu dikerjakan secara giat dan kontinyu, akan mendatangkan cahaya-cahaya kedekatan dan limpahan ilmu-ilmu ma'rifat. Pada saat itu hati akan menghadap Allah secara totalitas sehingga terjadi kehadirannya bersama Allah secara dominan dan kuat. Keadaan seperti itu, demikian kata Abdullah al-Haddad, akan menimbulkan *ghaibah* (kegaiban), *istighraq* (tenggelam), dan *fana* (sirna) dari segala sesuatu selain Allah SWT.²⁴³

Demikian praktek wirid yang Abdullah al-Haddad ajarkan dalam rangka bertarekat untuk mendekati diri kepada Allah SWT. Apabila ajaran wirid dicermati, maka Abdullah al-Haddad membuka ruang yang cukup luas terhadap ajaran dan praktek wirid. sebab, sementara dikesankan bahwa wirid hanya terbatas dalam hal zikir dan do'a saja. Sehingga kesan ini berakibat timbulnya pandangan negatif terhadap tasawuf oleh sementara orang yang kurang memahami ajaran tasawuf secara mendalam, bahwa tasawuf identik dengan zikir dan do'a saja.

Disini tampak bahwa ajaran tasawuf yang ia kemukakan dalam tarekat Ashhâbul Yamîn memiliki ajaran yang cukup maju. Namun kelemahannya, Abdullah al-Haddad seakan-akan mengorientasikan praktek-praktek bertarekat ke arah kehidupan akhirat saja. Padahal kalau ditangkap substansinya, wirid yang menjadi praktik tarekat Ashhâbul Yamîn sungguh sangat positif, tidak saja untuk kehidupan akhirat, tetapi juga untuk kehidupan dunia, seperti kedisiplinan dan keteraturan dalam mengisi waktu yang bermanfaat.

²⁴³ Haddad Al, Abdullah, *Ibid.*, hal. 36.

BAB V
PENGARUH TASAWUF DAN AJARAN TAREKAT
ASHHÂBUL YAMÎN SAYYID ABDULLAH BIN ALWI AL-HADDAD
DALAM KEHIDUPAN MASYARAKAT ISLAM JAKARTA
DI ERA MODERN

Berbicara mengenai pengaruh tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta di era modern meliputi berbagai aspek kehidupan seperti bidang pendidikan dan dakwah, bidang akidah dan ibadah. Karena dua aspek tersebut merupakan elemen penting dari tarekat Ashhâbul Yamîn yang dinilai mampu diresap secara baik oleh masyarakat Jakarta. Tentunya dalam hal ini diketahui bahwa pertama, tasawuf masuk ke Indonesia sejak dini dan telah mengalami beberapa tahap perkembangan. Di mulai dengan tahap pengenalan diikuti tahap konsolidasi hingga mencapai tahap kematangan dan pembelaan dalam menghadapi serangan aliran-aliran yang berlawanan di abad modern. Kedua, tasawuf Sunni yang dikembangkan Al-Ghazali-lah yang dominan di Indonesia. Proses Islamisasi di Indonesia yang dijiwai oleh tasawuf Sunni dengan haluan *Ahlussunnah wal Jama'ah* telah membentuk kesan kuat di mata masyarakat Indonesia.²⁴⁴

Ahlussunnah wal Jama'ah secara linguistik dapat ditelusuri sebagai berikut:

- a. *Ahl*, menurut Fairuzabadi dapat berarti *pemeluk aliran* atau pengikut mazhab (*ashab al-mazhab*) jika dikaitkan dengan aliran atau *mazhab*. Sedangkan menurut Ahmad Amin kata *ahl* merupakan badal *al-nisbah* sehingga jika dikaitkan dengan *al-sunnah* mempunyai arti orang yang berpaham Sunni (*al-suniyyun*).²⁴⁵

²⁴⁴ Shihab Alwi, *Islam Sufistik "Islam Pertama" dan Pengaruhnya hingga kini Di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001), hal. 193.

²⁴⁵ Siradj Said Aqil, *Ahlussunnah Wal Jama'ah Sebuah Kritik Historis*, (Jakarta: Pustaka Cendikiamuda, 2008), hal4-5.

- b. Al-Sunnah (di samping mempunyai arti al-Hadits) mempunyai arti al-thariqah (jalan). Dengan demikian ahl al-Sunnah adalah merupakan jalan (thariqah) para sahabat Nabi dan Tabi'in.²⁴⁶
- c. *Al- Jama'ah* adalah sekumpulan orang yang memiliki tujuan. Jika kata ini dikaitkan dengan sekte-sekte Islam (*al-mazahib al-Islamiyyah*), maka hanya berlaku di kalangan *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*.²⁴⁷

Dalam bukunya Zamkhsyari Dhofier yang berjudul "*Tradisi Pesantren Studi Pandangan Hidup Kyai*" dijelaskan mengenai paham *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* oleh KH. Bisyr Musthafa, bahwa paham *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* merupakan paham yang berpegang teguh kepada tradisi sebagai berikut:

1. Dalam bidang hukum-hukum Islam, menganut ajaran-ajaran dari salah satu mazhab empat. Dalam praktik para kyai adalah penganut kuat dari pada mazhab Imam Syai'i.
2. Dalam persoalan tauhid/ teologi, menganut ajaran-ajaran Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur al-Maturidi.
3. Dalam bidang tasawuf menganut dasar-dasar ajaran Imam Abu Qasim Al-Junaid.²⁴⁸

Dalam pembahasan ini *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* sebagaimana dikatakan dalam bukunya Said Aqil Siradj yang berjudul, "*Ahlussunnah wa al-Jama'ah Sebuah Kritik Historis*" *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* didefinisikan sebagai orang-orang yang memiliki metode berfikir keagamaan yang mencakup semua aspek kehidupan yang berlandaskan atas dasar-dasar moderasi, menjaga keseimbangan dan toleran.²⁴⁹

Ke-moderatan *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* tercermin pada metode pengambilan hukum (*istinbath*) yang tidak semata-mata menggunakan *nash*, namun juga memperhatikan posisi akal. Begitu pula dalam wacana berfikir selalu

²⁴⁶ Siradj Said Aqil Said, Ibid.,

²⁴⁷ Siradj Said Aqil Said, Ibid.,

²⁴⁸ Dhofier Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*, (Jakarta: LP3ES, 1982). Hal.149

²⁴⁹ Siradj Said Aqil Said, *Loc.Cit.*,hal. 8.

menjembatani antara wahyu dengan rasio (*al-ra'y*). metode (manhaj) seperti inilah yang diimplementasikan oleh Imam mazhab empat serta generasi berikutnya dalam menelorkan hukum-hukum pranata sosial (*fiqih*).²⁵⁰

Sikap moderat-dari paham Ahlussunnah wa al-Jama'ah juga tercermin dalam ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn sebagaimana dikatakan oleh Abdullah al-Haddad, bahwa madzhab kami mengambil sikap tengah (*barzakh*) dari kedua mazhab berikut: Pertama, madzhab Jabariyyah. Madzhab ini berpendapat bahwa seorang hamba *majbûr* (dipaksa) dalam semua yang ia kerjakan, tinggalkan dan dalam segala keadaannya. Dalam madzhab ini, perbuatan hamba seperti perbuatan orang yang lupa, dipaksa, bahkan seperti perbuatan orang gila atau orang yang tertidur. Andaikata tidak ada dalil yang dapat menunjukkan kebatilan madzhab ini, maka akal dapat dengan mudah mengetahui kebatilannya. Kedua, madzhab Mu'tazilah. Madzhab ini mengatakan bahwa perbuatan hamba yang sifatnya *ikhtiyâr* adalah hasil upaya hamba itu sendiri. Jika mau, seorang hamba dapat melakukan perbuatan atau meninggalkannya.²⁵¹

Disini tampak sekali, ketika penulis melakukan observai terlihat ajaran tasawuf dan tarekat Abdullah al-Haddad yang ber-paham Ahlussunnah wa al-Jama'ah pada era direalisasikan oleh sebagian kalangan masyarakat Islam Jakarta dalam menjalankan aktivitas keagamaan, karena tasawuf dianggap sangat penting untuk mendekatkan diri kepada Tuhan dan menyucikan hati dari segala bentuk penyakit hati, maka masyarakat Islam Jakarta memilih ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn, yang merupakan tarekat yang mudah yang berpaham *Ahlussunnah wal Jama'ah* yang mengikuti Imam Asy'ari (w. 324 H) dan Abu Mansur Al-Maturidi (w. 333 H) serta Imam al-Ghazali (w. 505 H), masyarakat Islam Jakarta tetap berusaha menjaga keseimbangan dalam melaksanakan kehidupan dunia tanpa melupakan kehidupan akhirat, dalam arti kesibukannya dalam bekerja untuk memenuhi kebutuhan hidup pribadi maupun keluarganya tidak membuat mereka melupakan Tuhannya.

Ajaran-ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn ini disebarluaskan oleh kalangan para habaib, yakni tokoh yang mempunyai nasab dan keturunan langsung dengan Rasulullah dan juga memiliki silsilah keilmuan kepada Abdullah al-Haddad.

²⁵⁰ Siradj Said Aqil Said, *Ibid.*,

²⁵¹ Haddad Al, Abdullah, *An-Naf'âisul 'Ulûwiyyah*, hal. 118-119.

Dalam bab ini akan di bahas analisis tentang pengaruh Abdullah al-Haddad di kehidupan masyarakat Islam Jakarta.

5.1 Pengaruh Tasawuf dan Ajaran Tarekat Ashhâbul Yamîn Abdullah al-Haddad dalam Bidang Pendidikan dan Dakwah

Pada periode 1940 M hingga 1960 M, di Jakarta terdapat tiga habib yang sering, sejalan dan kompak dalam berdakwah dan melaksanakan pendidikan Islam ketika itu, mereka adalah Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, Habib Ali bin Husein al-Attas dan Habib Salim bin Ahmad bin Jindan. Mereka bahu membahu berdakwah dan tak pelak lagi mereka sangat kenal dan mengerti dengan Abdullah al-Haddad baik paham akan konsep tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn, yang mana menurut tokoh ulama KH. Ali Hasan yang penulis wawancarai bahwa, mereka dalam ceramah-ceramahnya sering mengutip ajaran-ajaran Abdullah al-Haddad mengenai belajar ilmu yang bermanfaat tanpa mengenal waktu dan dikerjakan secara terus-menerus tanpa kenal lelah. Dan mereka mengajak masyarakat untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan cara berdakwah yang disesuaikan dengan kondisi zaman. Seperti apa yang telah diungkapkan oleh sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad, bahwa tarekat Ashhâbul Yamîn merupakan cara untuk mengajak masyarakat untuk mendekatkan diri kepada Tuhan melalui cara yang mudah dan moderat, tidak seperti cara tarekat khusus yang sudah kita ketahui, seperti tarekat Qadiriyyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyyah, dan lain-lain yang menghendaki bai'at sang mursyid, *riyadhah* (latihan Khusus) dan *mujahadah* (perjuangan yang sungguh-sungguh) serta zuhud yang ketat.

Hampir seluruh habaib dan ulama di Jakarta kala itu berguru kepada mereka. Namun bukan berarti para ulama dan habaib lainnya tidak berarti dan memiliki peranan, tetapi ketiga sosok habib itulah banyak terpengaruh dari ajaran-ajaran sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan yang paling banyak mewarnai kehidupan keberagaman masyarakat Jakarta kala itu. Mereka merupakan mata rantai jaringan ulama Jakarta sampai sekarang ini. Mereka memiliki jasa besar

dalam mempengaruhi masyarakat Islam Jakarta dengan ajaran-ajaran Abdullah bin Alwi al-Haddad.²⁵²

Pengaruh tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn Abdullah al-Haddad dapat dibuktikan dengan terdapatnya dua sarana pendidikan yang terkenal dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta, yakni Majelis Taklim dan Pesantren. Dari dua sarana inilah karya-karya Abdullah al-Haddad di pelajari, dikaji lalu di ajarkan kepada masyarakat Islam Jakarta. Seperti karyanya yang terkenal berjudul *al-Nashâ'ih al-Diniyyah wa al-Washâya al-Îmaniyah, Risâlah al-Mu'âwanah wal Muzhâharah wal Mu'azarah lir Râghibîn Minal Mu'minîn fi sulûqi al-Thariq al-akhirah*", *Al-Da'wah al-Tâmmâh wa al-Tadzkirah al-Âmmah*.

Contoh konkret dari sarana pendidikan yang pertama, yaitu Majelis Taklim Habib Ali al-Habsyi di Kwitang merupakan majelis taklim pertama di Jakarta kala itu dan sampai sekarang merupakan pusat studi Islam yang diperankan oleh para ulama yang bergelar habib. Melalui majelis taklim itu masyarakat Jakarta di ajarkan ilmu, nasehat, akhlak yakni taat kepada kedua orang tua, taat kepada guru dan perilaku yang baik²⁵³ Kesemuanya itu merupakan inti dari ajaran tarekat ashâbul yamin yang termasuk ke dalam pemikiran tasawuf Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad. Dari majelis inilah lahir ulama-ulama yang terkenal di Jakarta seperti, KH. Abdullah Syafi'i, KH. Tohir Rohili, KH. Fatullah Harun, KH. Hasbiallah, KH. Ahmad Zayadi Muhajir, KH. Ahmad Mursyidi, KH. Muhammad Muhadjirin Amsar Ad-Dary, Mua'llim KH. M. Syafi'i Hadzami, dan Mua'llim Rasyid.

Majelis taklim ini merupakan Induk majelis-majelis taklim yang terdapat di seantero Jakarta yang penulis tidak mungkin sebutkan satu persatu dalam tesis ini, karena sekian banyaknya majelis taklim. Majelis-majelis taklim ini berdiri dengan tujuan yang sama dengan majelis Taklim Habib Ali al-Habsyi, yaitu mengedepankan nilai-nilai akhlak yang luhur sebagaimana yang telah dicontohkan oleh Rasulullah Saw yang berlandaskan Ahiussunnah Wal Jama'ah, menjaga kebersihan hati dan jiwa melalui ajaran tasawuf dan menjunjung tinggi ukhuwah Islamiyah dan persatuan umat. Majelis-majelis taklim yang terdapat di

²⁵² Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, *Tiga Serangkai Ulama Betawi*, (Jakarta: Pustaka Basma, 2009), hal. 15.

²⁵³ Abdul Qadir Umar Mauladdawilah, *Ibid.*, hal.15.

masjid-masjid, majelis taklim yang saat ini memiliki jamaah ribuan yang menghiasi kota Jakarta yakni Majelis Rasulullah dan Nurul Mustofa yang berlangsung di zaman modern, menurut penulis melalui observasi yang mendalam merupakan mejelis taklim yang menginduk ke Majelis taklim Habib Ali Kwatang. Kerana di dalamnya berisi nasehat-nasehat untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt dan berakhlak dengan akhlak yang mulia, dan di bacakan pula di dalamnya syair-syair dan sholawat kepada Nabi Muhammad SAW. yang dilantunkan dengan suara merdu yang terdapat di dalam karya Abdullah al-Haddad yang berjudul "*Durr al-Manzhum*"

Sarana pendidikan yang kedua, yaitu pesantren, terdapat perbedaan di kalangan cendekiawan dan peneliti mengenai asal-usul lembaga ini di antaranya dikatakan bahwa asal-usul pesantren bisa dilacak kepada kebudayaan Hindu-Budha yang dominan di Indonesia sebelum masuknya Islam. Yang lain berpendapat, asal-usul pesantren dalam Islam karena Rasulullah Saw. sebelum dinobatkan menjadi Nabi dan sebelum berdakwah secara terang-terangan, beliau membentuk sekelompok pelopor yang melakukan pertemuan-pertemuan di kediaman al-Arqam. Barang kali tempat pertemuan pertama untuk bermusyawarah mengenai masalah-masalah agama dalam sejarah Islam adalah kediaman al-Arqam ini yang kemudian menjadi sumber inspirasi bagi pembentukan *ribath* dan *halaqah-halaqah* yang selanjutnya melembaga dalam tradisi tasawuf.

Di Indonesia pesantren berakar pada prakarsa Wali Songo dalam menyebarkan dakwah Islam dan mendirikan *ribath* dan *halaqah-halaqah* sebagai sarana pendidikan untuk mengajarkan pendidikan agama Islam.²⁵⁴ Maulana Malik Ibrahim yang dikenal sebagai syaikh dan pembimbing Wali Songo (w. 1419 M/ 828 H) begitu tiba diGresik segera membangun masjid yang dikelilingi rumah-rumahkaum Muslim dan melakukan pengajian-pengajian di dalamnya. Kegiatan seperti ini kemudian melembaga dan berkembang menjadi pesantren.

Begitu awal keberadaan pesantren dan proses perkembangannya hingga menjadi warisan dari generasi ke generasi dengan segala sistem, karakteristik dan keunikannya sampai sekarang dengan jumlah pesantren, menurut statistik Geertz

²⁵⁴ Shihab Alwi, Loc.Cit.,hal, 221.

pada tahun 1970-an saja mencapai sekitar 250.000 buah.²⁵⁵ Kenyataan yang tak dapat dimungkiri bahwa pesantren dalam tahap-tahap perkembangannya telah memberi kontribusi dalam penyebaran ajaran tasawuf yang berhaluan *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah*. Pesantren kemudian lebih terorganisasi dan bahkan pesantren berdiri di tengah-tengah kota yang ramai dan penuh dengan kesibukan dunia yakni Jakarta.

Istilah pondok menurut kamus besar Bahasa Indonesia memiliki arti bangunan atau tempat sementara atau madrasah dan asrama (sebagai tempat mengaji dan belajar agama Islam (Tim Penyusun Kamus Pusat dan Pengembangan Bahasa, 1998: 695).

Sedangkan pesantren secara etimologi, menurut Zamakhsyari Dhofier, berasal dari kata "*santri*" yang mendapat awalan "*pe*" dan akhiran "*an*" yang berarti tempat tinggal santri (Dhofier, 1982: 18). Sedangkan C.C Berg berpendapat bahwa istilah tersebut berasal dari istilah *shastri* yang dalam bahasa India berarti orang yang tahu buku-buku suci Agama Hindu, atau seorang sarjana ahli kitab suci Agama Hindu.²⁵⁶ Kata *shastri* berasal dari kata *shastra* yang berarti buku-buku suci, buku-buku agama atau buku-buku tentang ilmu pengetahuan.²⁵⁷

Menurut Abdurrahman Wahid, pesantren adalah sebuah kehidupan yang unik, sebagaimana dapat disimpulkan dari gambaran lahiriahnya. Pesantren adalah sebuah kompleks dengan lokasi yang umumnya terpisah dari kehidupan di sekitarnya. Dalam kompleks itu berdiri beberapa buah bangunan: rumah kediaman pengasuh (di daerah berbahasa Jawa disebut Kyai, di daerah berbahasa Sunda ajengan, dan di daerah berbahasa Madura *nun*, atau *bendera* disingkat *ra*); sebuah surau atau masjid; tempat pengajaran diberikan (bahasa Arab madrasah, yang juga terlalu sering mengandung konotasi sekolah); dan asrama tempat tinggal para siswa pesantren.²⁵⁸

Mekipun pendapat di atas berbeda-beda, namun ketiganya mengandung dengan kedekatan dengan makna santri. Pendapat yang mengatakan bahwa santri berarti guru mengaji terdapat kedekatan dengan fenomena santri, yaitu sebagai

²⁵⁵ Shihab Alwi, *Ibid.*, hal. 222.

²⁵⁶ Dhofier Zamakhsyari, *Loc.Cit.*, hal. 18.

²⁵⁷ Dhofier Zamakhsyari, *Ibid.*,

²⁵⁸ Wahid Abdurrahman, "*Pesantren sebagai Subkultur*", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1988), hal. 40.

orang-orang yang memperdalam agama kemudian mengajarkannya kepada masyarakat Islam dan orang yang demikian dikenal oleh masyarakat Jawa sebagai "guru mengaji" begitu juga dengan pendapat yang mengatakan santri berasal dari "*shastri*" yang berarti buku-buku suci atau buku-buku agama, mempunyai kedekatan dengan makna santri, karena santri adalah orang yang menuntut ilmu agama baik itu dari kitab suci agama Islam maupun teks-teks agama yang ditulis oleh ulama-ulama salaf, yang dikenal dengan kitab kuning.

Menurut Nurcholis Madjid, ada dua pendapat yang bisa dijadikan acuan dalam melihat asal-usul perkataan "santri" berasal dari kata "sastri" sebuah kata dari bahasa sansekerta, yang artinya melek huruf. Agaknya dulu, lebih-lebih pada permulaan tumbuhnya kekuasaan politik Islam di Demak, kaum santri adalah kelas "*literary*" bagi orang Jawa. Ini disebabkan pengetahuan mereka tentang agama melalui kitab-kitab bertulisan dan berbahasa Arab. Dari sini bisa diasumsikan bahwa menjadi santri berarti juga menjadi tahu agama (melalui kitab-kitab tersebut). Atau paling tidak seorang santri itu bisa membaca Al-Qur'an yang dengan sendirinya membawa kepada sikap lebih serius dalam memandang agamanya. Kedua, adalah pendapat yang mengatakan kata "santri" berasal dari bahasa Jawa, persisnya dari kata "cantrik" yang artinya seseorang yang selalu mengikuti seorang guru kemanapun guru tersebut menetap dengan tujuan dapat belajar mengenai suatu keahlian. Mengenai kebiasaan cantrik ini, sebenarnya masih bisa dilihat sampai sekarang, hanya tidak seperti masa lampau. Misalnya, seseorang yang ingin menguasai keahlian dalam pewayangan, menjadi dalang atau menabuh gamelan, ia akan mengikuti seseorang yang sudah ahli, yang di bidang pewayangan biasa disebut *dalang cantrik*, meskipun terkadang disebut juga sebagai dalang magang. Pola hubungan *guru-cantrik* kemudian diteruskan. Pada proses evolusi selanjutnya, istilah *guru-cantrik* berubah menjadi guru santri. Karena guru dipakai secara luas, untuk guru yang terkemuka kemudian digunakan kata kyai, yang mengandung arti tua atau sakral, keramat, dan sakti. Pada perkembangan selanjutnya dikenal istilah kyai-santri.²⁵⁹

Elemen-elemen yang terdapat pada pesantren yang kemudian menjadi ciri khasnya tersebut, sebagaimana dikatakan oleh Zamakhsyari Dhofier, ada lima

²⁵⁹ Madjid Nurcholis, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*. (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 20.

elemen dasar, yaitu pondok, masjid, pengajaran kitab-kitab klasik, santri, dan kyai.²⁶⁰

Tradisi pesantren dalam bukunya Martin Van Bruinessen, menyatakan bahwa pesantren dalam tradisinya bernafaskan sufistik dan 'ubudiyah. Ibadah fardhu dilengkapi dengan shalat-shalat sunnah dan zikir, wirid atau ratib. Banyak kyai yang berafiliasi dengan tarekat dan mengajarkan kepada pengikutnya ibadah dan amalan sufistik yang khas. Seperempat dari hasil karangan ulama tradisional terdiri dari kitab-kitab tasawuf dan akhlak. Nabi dan *ahl-albait* (sebut saja Habib) sangat dimuliakan dan menjadi objek sejumlah shalawat. Para wali dan sejumlah kyai merupakan bagian penting dari acara tahunan. Hampir semua pesantren di Jawa mempunyai perayaan tahunan (*khaul, hawl*), untuk memperingati ulang tahun kematian kyai pendirinya.²⁶¹

Kemajuan pesantren kebanyakan ditentukan dan tergantung kepada syaikh atau kiai itu. Selama kiai memiliki ilmu luas, keteladanan yang baik, dan karisma, maka pesantren akan cepat maju dan populer. Kehidupan syaikh atau kyai tidak asing lagi bagi setiap orang. Biasanya setelah mengimami shalat fardhu dia memberi pelajaran. Pada waktu istirahat dia membaca kitab. Terkadang harus menerima banyak tamu yang umumnya datang dengan membawa pengaduan atas apa yang mereka alami untuk mendapat petunjuk dan pengarahan dari kyai bagaimana menyikapinya. Dan, pada saat keheningan malam dia bangun shalat malam dan tahajud dengan penuh khusyuk.

Selanjutnya, kegiatan dan tahap-tahap pendidikan di pesantren dibagi ke dalam tiga taraf: 1. belajar membaca Al-Qur'an dengan tajwid dan membaca hadis-hadis Nabi Saw. pengajaran pada tahap ini lebih mirip dengan majelis taklim 2. Belajar ilmu-ilmu Islam dengan fokus utama penguasaan bahasa Arab sebagai pengantar untuk menanjak ke jenjang lebih tinggi dan 3. Mendalami ilmu-ilmu Islam terutama materi-materi pokoknya seperti fiqih, akidah dan tasawuf. Sejauh mana pendalaman berjalan efektif ditentukan oleh kapasitas dan kualitas keilmuan kiai juga kecerdasan murid karena dalam sistem pesantren tidak

²⁶⁰ Dhofier Zamakhsyari, Op.Cit.,hal.44-60.

²⁶¹ Bruinessen Van Martin, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995), hal. 20.

diisyaratkan untuk tinggal dengan waktu tertentu. Buku-buku wajib ialah kitab-kitab yang diandalkan dalam haluan *Ahl Al-Sunnah wa Al-Jama'ah*.

Pada tahap selanjutnya kyai memilih di antara murid-muridnya yang unggul untuk diberikan ijazah (semacam izin) yang memungkinkan mereka mendirikan pesantren baru di daerahnya masing-masing sehingga akan tercipta hubungan kuat antara pesantren baru tersebut dengan pesantren induk. Kedudukan pesantren di mata masyarakat tidak diukur dengan banyaknya jumlah alumni, tetapi kualitas keilmuan dan akhlaknya dalam pergaulan masyarakat. Karena masa belajar di pesantren tidak dibatasi, bahkan seseorang dapat menghabiskan umurnya untuk mendalami ilmu-ilmu Islam yang tiada batasnya itu, diambil sistem kebijaksanaan mengadopsi sistem madrasah, yaitu dengan menggunakan sistem kelas, namun sistem lama tidak ditinggalkan.²⁶²

Mengenai penerapan ilmu-ilmu tersebut agar menjadi hidup dalam realitas kehidupan, maka murid-murid sejak dini dibiasakan berpegang teguh pada kehormatan nilai-nilai Islam, menghiasi diri dengan perbuatan mulia dengan menjalankan fardhu-fardhu dan sunnah-sunnahnya yang diwajibkan dalam agama Islam seperti apa yang telah dikatakan Abdullah al-Haddad dalam syairnya:

وَعَنْ كُلِّ فَرَضٍ أَوْجِبَ اللَّهُ فِعْلَهُ * وَكُلِّ حَلَالٍ فِعْلَهُ

“ Atas semua kewajiban Allah untuk diamalkan dan semua yang halal untuk disempurnakan.”

Semua ini merupakan hal mendasar yang harus diikuti dan dilaksanakan dalam tradisi pesantren. Keharusan shalat berjamaah dan menghadiri halaqah-halaqah merupakan syarat pertama untuk mengikti pendidikan di pesantren. Termasuk kedisiplinan membaca, zikir dan wirid setiap usai shalat merupakan dasar-dasar kehidupan sosial di dalam tradisi pesantren diatur sedemikian rupa sehingga koordinasi kekeluargaan dan ikatan moral antara kiai dan muridnya menjamin kesatuan sumber-sumber agama dan pemikiran.

Asas keagamaan yang mendasari didirikannya pesantren adalah melestarikan Islam sesuai dengan haluan *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*, yaitu ajaran yang dipraktikkan para sahabat dan pengikutnya dari para *salaf al-salih*

²⁶² Shihab Alwi, *Ibid.*, hal.223.

melalui keteladanan Syaikh dan Kyai.²⁶³ Dengan tradisi yang berkembang di dalam pesantren dalam bentuk seperti itu akan tercipta dalam diri setiap santri filsafat hidup yang dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Mengharapkan ridha Allah Swt. di hari kemudian dengan melaksanakan ibadah-ibadah fardhu dan sunnah, berakhlak mulia, ikhlas karena Allah Swt., dan mengutamakan kehidupan akhirat daripada gemerlapnya dunia.
2. Menghidupkan perintah agama dengan ketaatan penuh pada kiai atau guru.
3. kehidupan zuhud yang merupakan pilihan terbaik untuk menghadapi dekadensi moral akibat godaan-godaan kesenangan materialisme yang hanya sementara. Sebuah ajaran hidup yang memperlihatkan ajaran Tasawuf.²⁶⁴

Sesungguhnya peranan pesantren dalam memantapkan akidah *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* melalui cara ribath sufi mewajibkan murid taat kepada syaikh dan menjadikannya suri teladan untuk menuju kepada ridha Allah Swt. dengan jalan yang dirumuskan Syaikh melalui wirid, zikir dan disiplin melaksanakan sunnah yang diajarkan oleh syaikh yang bersambung kepada sahabat dan Rasulullah Saw. merupakan bukti konkret bahwa semua aspek tradisi pesantren bersumber dari tasawuf.

Pesantren merupakan salah satu sarana di Jakarta yang memperkenalkan ajaran Abdullah al-Haddad melalui pengajaran pendidikan agama Islam yang bersumber dari karya Abdullah al-Haddad, salah satu pesantren yang senantiasa membaca, mentaqirir dan mengkaji karya terkenal Abdullah al-Haddad yang berjudul " *Risâlat al-Mu'âwwanah wa al-Muwazarah li al-Raghibîn fi Thariq al-Âkhirah*" disaat ini ialah Pesantren al-Bayyinah dan Pesantren Darul Islah yang berlokasi di daerah Jakarta selatan. Kedua pesantren ini penulis amati sangat memainkan peran memberikan pengaruh yang sangat luar biasa dalam pendidikan dan dakwah Islam. Kedua pesantren ini didirikan oleh seorang kyai yang silsilah keguruan bersambung kepada Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, Habib Ali bin Husein al-Attas dan Habib Salim bin Ahmad bin Jindan dan tentunya

²⁶³ Shihab Alwi, *Ibid.*, hal 224.

²⁶⁴ *Ibid.*,

bersambung kepada Sayyid Abdullah bin alwi al-Haddad.²⁶⁵ Sebagaimana dijelaskan dalam bukunya Martin Van Bruinessen yang berjudul "*Kitab Kuning, pesantren, dan Tarekat*" bahwa para sayyid atau habib yang berasal dari Hadramaut memberikan pengaruh besar dalam pembentukan Islam tradisional Indonesia merupakan penjelmaan fisik dari mata rantai itu; titisan darah Nabi.²⁶⁶

Pengaruh Tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn terhadap masyarakat Islam di DKI Jakarta dan sekitarnya, terlihat dari pengajian dan dakwah yang dilaksanakan oleh kalangan-kalangan ulama dewasa ini merujuk kepada kitab-kitab yang dianut oleh tarekat Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad seperti Lembaga pendidikan dan dakwah pada pesantren Al-Bayyinah dan pesantren-pesantren lainnya, masjid-masjid dan majelis ta'lim di Jakarta Selatan.

Pada program madrasah diniyyah *Islamiyyah as-Salafi* dan program *Ma'had 'Aly* yang diselenggarakan di pondok pesantren al-Bayyinah kitab-kitab yang digunakan merujuk kepada kitab Abdullah al-Haddad seperti kitab *Risâlat al-Mu'âwanah, al-Nashâ'ih al-Diniyyah dan Risâlat al-Mudzâkarah*.

Kegiatan dakwah dan pengajian di masjid-masjid dan majelis ta'lim umumnya menggunakan kitab-kitab yang dikarang oleh Abdullah al-Haddad. Seperti pada pengajian forum kuliah subuh gabungan se-kecamatan pasar Minggu, kecamatan Cilandak, kecamatan pancoran, dan lain-lainnya merujuk kepada kitab, seperti *Risâlat al-Mu'âwanah, Nashâ'ih Al-Diniyyah, Risâlat al-Mudzâkarah, Bidayatul Hidayah* karya Imam al-Ghazali dan sarahnya *Muroqil 'Ubudiyyah* karya Imam Nawawi Banten, *kitab safinatunnajah, riyadhul badi'ah, Tafsir Jalalain dan tafsir al-baghawiy, Hadis Riyadus Shalihin, Irsyadul 'Ibad*. Diantara Kitab-kitab yang dipelajari ini termasuk dalam anjuran Abdullah al-Haddad dalam rangka seseorang menuntut ilmu harus mempelajari *awa 'ilul 'ulum* (ilmu-ilmu dasar).²⁶⁷

²⁶⁵ Wawancara kepada KH. Ali Hasan. Ulama dan tokoh masyarakat.

²⁶⁶ Bruinessen Van Martin, *Op.cit.*, hal. 21.

²⁶⁷ Husaini Al, al-Hamid, *Loc.Cit.*, hal.133.

5.2 Pengaruh Tasawuf dan ajaran Tarekat Ashhâbul Yamîn Sayyid Abdullah Al-Haddad dalam Bidang Akidah dan Ibadah

Pengaruh konsep Tasawuf dan ajaran tarekat Abdullah al-Haddad dalam bidang akidah tiada lain berasal dari karya-karya beliau yang dipelajari dan diamalkan di majelis-majelis taklim, masjid-masjid, dan pesantren. Tulisan beliau mengenai akidah yang sering dibacakan berulang-ulang ketika pengajian dimulai berjudul "*al-Aqidah al-Mujmalah*" yang berisi keridhaan dalam pengakuan Allah sebagai tuhan manusia, keridhaan memeluk agama Islam, keridhaan tentang kenabian dan kerasulan Muhammad, keridhaan tentang Al-Qur'an sebagai pedoman hidup, keridhaan menjadikan ka'bah sebagai kiblat, dan keridhaan untuk menjadikan muslimin dan muslimat sebagai saudara, serta penolakan dari agama selain Islam, dan selanjutnya, sebagaimana yang digariskan oleh mazhab *Ahlussunnah wa al-Jama'ah*. Dimana mazhab ini mengikuti ajaran Imam Hasan Al-Asy'ari dan Imam Abu Mansur Al-Maturidi.²⁶⁸ praktik ini salah satunya di diamalkan oleh KH. Abdurrosyid Abdullah Syafii setiap subuh melalui masjid al-Barkah Pondok Pesantren Asy-Syafiiyyah Jakarta, yang juga disiarkan melalui radio Ras FM Asy-Syafiiyyah Jakarta.

Pengaruh tasawuf dan ajarannya tarekat di bidang aqidah dalam kehidupan masyarakat Islam Jakarta terlihat dari adanya amalan-amalan yang dipraktikkan oleh kalangan yang berafiliasi kepada para habaib, baik secara individu, maupun berjamaah, yakni amalan yang dipraktikkan pada setiap pagi dan sore yakni *al-Wirdu al-Lathif fi Adzkar al-Shabah wa al-Masa* (zikir untuk pagi dan sore hari). Didalamnya tertuang kalimat-kalimat tauhid tentang pengakuan seorang hamba untuk beriman kepada Allah Yang Maha Agung dan penginekaran menyembah selain daripada Allah Swt, seperti berhala; latta, uzza, dan setan. Al-wirdu al-latif merupakan rumusan zikir dan doa Abdullah al-Haddad yang harus diamalkan bagi pengamal ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn.²⁶⁹

Sebagai contoh, amalan ini diamalkan oleh Al-Habib Ali bin Abdurrahman Assegaf, di majlis taklim Al-Afaf, Tebet, Jakarta Selatan. Amalan ini dibacakan setiap hari minggu pagi dan pada pelaksanaan acara perayaan Maulid Nabi Besar Muhammad Saw, dimana dalam acara-acara tersebut

²⁶⁸ Haddad Al, Abdullah, al-Nashaih al-Diniyyah, (Hadramaut: Darul Hawi, 1999), hal.413.

²⁶⁹ Wawancara dengan Habib Yahya bin Abdillah al-Habsyi, Ulama dan tokoh Masyarakat.

senantiasa dihadiri oleh banyak jamaah dari berbagai kalangan yang datang dari segenap pelosok Jakarta.

Amalan ini juga diamalkan pada acara-acara dan pengajian-pengajian di Ponpes Al-Fachriyyah, Jl. Prof. Dr. Hamka, Kp. Baga Larangan Selatan, Cileduk, juga di Majelis Taklim Ratib dan Maulid Al-Ijabah, Jl. Ulujami Raya, Gang H. Dilun, Pesanggrahan, Jakarta Selatan, dan di Ponpes Al-Harmain Asy-Syarifain, Jl. Ganceng Pondok Rangon, Cilangkap, Jakarta Timur, dan sebagainya.

Amalan ini membawa kepada keyakinan yang lebih mendalam pada persoalan akidah yang dirasakan oleh para pengamal ajaran. Artinya, pelaksana amalan ini merasakan akidah yang lebih kuat dan mantap melekat pada hati dan dirinya ketika semakin sering membaca dan mengamalkan ajaran. Akidah semakin kuat dan terpupuk dalam hati para pengamal ajaran, tidak mudah tergoyahkan dengan berbagai macam ideologi baru dan ajaran-ajaran kontemporer yang belum jelas kebenarannya. Keyakinan ini timbul dari fadhilah bacaan dan pemahaman tentang arti dan pengertian dari amalan yang dibaca. Hal ini berpengaruh juga kepada keyakinan dalam persoalan pelaksanaan ibadah. Dimana amalan ini mengajarkan tuntunan Islam dengan mazhab *Ahlussunnah wal Jamaah*. Dalam bahasa yang lain, keyakinan untuk mengamalkan ajaran agama Islam sesuai *mazhab Ahlussunnah wal Jamaah* semakin kental dirasakan dengan mengamalkan amalan tarekat Ashhâbul Yamîn ini yang dibawa oleh Abdullah al-Haddad. Secara umum para pengamal ajaran Abdullah al-Haddad adalah pengikut mazhab *Ahlussunnah wal Jamaah* yang setia kepada keyakinannya.

BAB VI

KESIMPULAN DAN SARAN

5.1 Kesimpulan

1. Faktor-faktor diterimanya ajaran-ajaran Abdullah al-Haddad ialah peran habaib dan ulama Jakarta yang memiliki silsilah keguruan kepada Abdullah al-Haddad, oleh karena itu ajaran-ajarannya dapat diterima di masyarakat Islam Jakarta. Amalan-amalan wirid yang dipraktikkan dalam tarekat Ashhâbul Yamîn dianggap mudah dan siapa saja boleh mengamalkan tanpa ada bai'at dari sang Guru atau Syaikh.
2. Abdullah al-Haddad bermazhab Sunni, yang sesuai dengan mazhab yang dianut kebanyakan masyarakat Indonesia, khususnya di kota Jakarta yang senantiasa berpegang teguh pada ajaran *Ahlussunnah wal Jamaah* dengan Mazhab Syafi'i dalam praktek ibadahnya. Ini sangat sesuai dengan kondisi masyarakat Islam Jakarta yang lentur kepada tradisi-tradisi ibadah yang dijalankan seperti wiridan, ratiban, dan tahlilan.
3. Pandangan sufistik tentang realitas bersumber dari Al-Qur'an dan Hadis, tetapi pandangan ini telah ditegaskan dan diadaptasi oleh generasi demi generasi para guru dan Syaikh sufi. Pandangan ini memberikan peta kosmos yang mampu membuat orang memahami keadaan mereka dalam hubungannya dengan Allah. Pandangan sufistik menjelaskan ihwal apa hakikat manusia, dan apa yang harus dicita-citakan oleh mereka. Pandangan sufistik merancang sebuah praktik yang dapat mengantarkan manusia, atau ketidaksempurnaan menuju kesempurnaan.
4. Thariqah atau tarekat adalah "jalan" yang ditempuh para sufi dan digambarkan sebagai jalan yang berpangkal dari syariat, sebab jalan utama *syar'* sedangkan anak jalan disebut tariq. Kata turunan ini menunjukkan bahwa menurut anggapan para sufi, pendidikan mistik merupakan cabang dari jalan utama yang terdiri atas hukum Ilahi, tempat berpijak bagi setiap Muslim. tak mungkin ada jalan tanpa adanya jalan utama tempat ia berpangkal; pengalaman mistik tak mungkin didapati

bila perintah syariat yang mengikat itu tidak ditaati terlebih dahulu dengan seksama.

5. Dalam perspektif Abdullah al-Haddad ini yang disebut kaum sufi ialah mereka yang teguh berpegang pada tuntunan Nabi Saw., dengan seikhlas-ikhlasnya. Aktivitas perdagangan tidak membuat mereka lupa untuk berzikir kepada Allah. Termasuk generasi pertama kaum sufi antara lain Ibrahim bin Adham, Al-Khawwash, Ath-Thaiy dan semua tokoh yang menghayati kehidupan be-rriyadhah dan ber-mujahadah,
6. Abdullah al-Haddad mengembangkan tarekat dengan dua metode yakni metode umum dan metode khusus, maka dikenal dengan tarekat Haddadiyah. Maka tarekat umum dinamai tarekat Ashhâbul Yamîn yang diketahui melalui karyanya *Risâlat al-Mu'âwanah* hal 22. merupakan metode yang mudah dipahami dan dipraktekkan oleh kalangan awam dan cara menapak tilasnya sesuai dengan situasi dan perkembangan zaman. Maka tasawuf dan ajaran tarekat'nya bisa dikatakan dengan tarekat yang moderat yakni 1. Sikap jalan tengah yakni antara seperti halnya thariqah A'lawiyyah yang menyeimbangkan thariqah Syâdziliyah dan Ghazaliyyah 2. Pengambilan hukum di dalam tasawuf dan ajaran tarekatnya mengikuti paham *Ahlussunnah wa al-Jama'ah* yakni tidak saja menggunakan *nash*, akal-pun menduduki posisi kedua setelah *nash*. Metode berfikir selalu menjembatani antara wahyu dengan rasio seperti yang diimpementasikan oleh Imam Mazhab empat dalam menelorkan hukum-hukum pranata sosial (*fiqih*) 3. jalan tengah antara mazhab jabariyyah dan Mu'tazillah.
7. Tasawuf tidak lain adalah jalan yang menghubungkan manusia dengan Allah dan itu tidak akan sempurna kecuali dengan memperlembut (memperhalus) ketebalan (kekasaran) jiwa agar tidak menjadi penyekat (*hijab*).
8. Tasawuf dan ajaran tarekat Ashhâbul Yamîn disebarluaskan oleh ulama-ulama yang bergelar habib maupun ulama yang belajar kepada para habib ulama-ulama yang dinilai memberikan pengaruh dan pengajaran kepada masyarakat Islam Jakarta ialah sebagai berikut:

- 1) Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi (Habib Ali kwitang)
 - 2) Habib Ali bin Husein Al-Attas (Habib Ali bungur)
 - 3) Habib Salim bin Jindan
9. Di dalam kajian geneologi intelektual, mengetahui pola interaksi dapat mengungkap "bahan dasar" atau orisinalitas ide yang mempengaruhi corak pemikiran habaib dan ulama Jakarta hingga sekarang ini. Misalnya, sebagian besar kitab-kitab yang digunakan oleh guru-guru dari Syaikh KH. Mohammad Muhajir Amsar Ad-Dary, diantaranya Guru Asmat, H. Mukhoyyar, Mua'allim H. Ahmad, Mua'llim KH. Hasbiallah, Syaikh Muhammad Tohir, Guru Mansur Jembatan Lima dikatakan sangat bercorak hadrami (berasal atau dipengaruhi oleh pemikiran para habaib).
10. Budaya Mahabbah kepada para Habaib akan lebih terasa di kalangan masyarakat Jakarta. Sehingga setiap majlis-majlis yang dipimpin oleh Habaib dibanjiri oleh para jamaah, contoh: Majlis Nurul Mustofa (jamaahnya mayoritas terdiri dari para pemuda) dan Majlis Rasulullah. Kedua majlis zikir dan sholawat tersebut, menurut pengamatan penulis mempraktekkan ajaran-ajaran Abdullah al-Haddad, salah satunya pembacaan ratib di setiap acara berlangsung. Melihat dari gejala-gejala yang ada saat ini ketika praktek ratib dan wirid masih tetap dijalankan oleh masyarakat Jakarta, maka prospek pemikiran Tasawuf Abdullah al-Haddad akan semakin diterima dan eksis sepanjang masa karena ajarannya yang dapat di pandang moderat dalam bertarekat
11. Pengaruh ajaran Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad di Masyarakat Jakarta sangat besar dalam bidang pendidikan dan dakwah. Kitab-kitab atau karya-karya beliau seperti Nashâih al-Diniyyah, Risâlat al-Mu'âwanah, banyak yang dijadikan sumber referensi bagi umat Islam. kitab-kitab ini banyak sekali diajarkan di pesantren-pesantren, juga dijadikan kajian di majlis-majlis taklim dan pengajian-pengajian. Di dalam bidang akidah dan ibadah pengaruh ajaran beliau juga sangat besar, sebagaimana terlihat dari dulu sampai sekarang masjid Kwitang tidak pernah sepi dari pengunjung yang menghadiri pengajian

mendengarkan dakwah dari Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi (dikenal dengan nama Habib Ali Kwitang), pengaruh ibadah yang dipraktekkan pada saat ini ialah salah satu ajaran Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad yang dipraktekkan ialah wirid al-Latif dan Ratib Al-Haddad yang masih berlaku sampai sekarang.

5.2 Saran-saran

1. Tradisi tarikatan, wiridan, dan pengamalan ajaran Islami di pondok pesantren, majlis taklim, pengajian, dan dalam kehidupan masyarakat secara individu dan kelompok hendaknya senantiasa dipelihara dan dijaga sebaik mungkin, mengingat besarnya faidah yang ada dalam memberikan keberkahan, rasa ketenangan jiwa, kekompakan, dan sebagainya, serta semakin menguatkan rasa keimanan, memantapkan akidah, dan mengajak kepada pengamalan ibadah yang lebih disiplin.
2. Perlu adanya penelitian lebih lanjut mengenai ajaran tasawuf dan tarekat Abdullah al-Haddad agar penelitian yang penulis lakukan dapat diikuti oleh generasi selanjutnya untuk menemukan ajaran dan tarekat Abdullah al-Haddad secara signifikan dan mendalam.
3. Menulis tentang ajaran tasawuf dan tarekat Abdullah al-Haddad merupakan sesuatu yang boleh dikatakan tidak mungkin sempurna, karena tasawuf dan tarekatnya merupakan suatu permasalahan yang sangat luas, semakin digali semakin bertambah luas. Oleh karena itu, upaya merumuskan beberapa pokok ajaran tasawuf dan tarekatnya tidak akan bisa memuaskan setiap orang sebab mungkin seseorang dapat membicarakan beberapa segi, namun segi lain luput dari perhatiannya.

DAFTAR PUSTAKA

A. Buku

Aceh Abu Bakar, *Pengantar Tarekat*, (Solo: Ramadhani, 1995).

Alwi bin Muhammad bin Thohir al-Haddad, *Wasilat al-'ibad i a dzâdi al-ma'âd*,
TT.Tp.

Armstrong Amatullah, *Sufi Terminology (Al-Qamus al-Shufi) the Mistical
Language of Islam*, 1995, Malaysia: A.S.Noordeen.

Baihaqi Ahmad (ed) *Wali, Karamah & Thariqah Dalam Pandangan Mufti Johor
Al-Habib Ali bin Thahir al-Haddad*, (Jakarta: Hayat Publishing, 2007).

Bruinessen Van Martin, *Kitab Kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-tradisi
Islam di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1995).

Burhani Najib Ahmad, *Sufisme Kota: Berpikir Jernih Menemukan Spiritualitas
Positif* (Jakarta: Serambi, 2001).

Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Tafsirnya jilid 9*, (Jakarta: Departemen
Agama RI, 2008).

Dasteghib Abdul Husain, *Tafsir Surat al-Waqiah*, penerjemah, muhammad
Syueib; penyunting Ali Asghar, cet.1,(Jakarta: Cahaya,2007).

Dhofier Zamakhsyari, *Tradisi Pesantren Studi Tentang Pandangan Hidup Kyai*,
(Jakarta: LP3ES, 1982).

Fazlurrahman, *Islam*, (Bandung: Pustaka,2000).

Ghazali, Abu Hamid, *Ihya Ulum al-Din*, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, tth) jilid IV.

Nasution Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, -cet. Ke-12, (Jakarta: Bulan Bintang, 2008).

Haddad Al, Abdullah, *Risâlah al-Mu'âwanah wal Muzhâharah wal Mu'azarah lir Râghibîn Minal Mu'minîn fi sulûqi al-Thariq al-akhirah*", (Hadramaut: Darul Hawi, 1994).

_____, *Al-Nafâ'is al-'Ulûwiyyah fi al-Masâil al-Shûftiyyah*, Hadramaut: Darul Hawi, 1993.,

_____, *al-Nashâ'ih al-Diniyyah wa al-Washâya al-Îmâniyah*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1999).

_____, *Ithaf al-Sâ'il*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1993).

_____, *Kitab al-Hikam*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1993).

_____, *Risâlat al-Mudzâkarah ma'a al-Ikhwan al-Muhibbîn min Ahl al-Khair wa al-Dîn* (Hadramaut: Darul Hawi, 1998).

_____, *Al-Fushûl al-'ilmiyyah wa al-ushûl al-Hikamiyyah*, (Hadramaut: Darul Hawi, 1993).

Haikal Muhammad Husain, *Hayat Muhammad*, Kairo: Mathba'at al-Sunnah al-Muhammadiyah, 1969).

Hilal Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama dan Filsafat: Sebuah Kritik Metodologis*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2002).

Husaini Al, al-Hamid, *Pembaru Abad ke-17: Al-Imam Habib Abdullah Bin Al-Haddad, Riwayat, Pemikiran dan Tarekatnya*, (Bandung: Pusataka Hidayah, 1999).

- Ibrahim Umar, Thariqah *'Alawiyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Abdullah al-Haddad Tokoh Sufi Abad ke-17*, (Bandung: Mizan, 2001).
- Idrus Abdullah, *Bisikan-Bisikan Ilahi: Pemikiran Sufistik Imam al-Haddad dalam Diwan ad-Durr al-Manzhum*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2003).
- Kuntowijoyo, *Pengantar Ilmu Sejarah*, (Yogyakarta: Yayasan Bintang Budaya, 1997).
- Madjid Nurcholis, *Islam Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan*, (Jakarta: Paramadina, 2000).
- _____, *Bilik-Bilik Pesantren Sebuah Potret Perjalanan*, (Jakarta:Paramadina, 1997).
- Ma'luf Louis, *Al-Munjid fi lughah wa al-A'lam*, (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986).
- Moleong Lexy J, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Rosdakarya, 2004).
- Nasr Sayyed Husein, *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994.
- Sarraaj Al, Abu Nashr, *al-Luma*, (ed.) Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abd. Baqi Surur, (Kairo: Maktabah al-Tsaqafah al-Diniyyah, t,th),
- Siregar Rivay, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002),
- Schimmel Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, penerjemah Sapardi Djoko Damono,(Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986.

Shihab Alwi, *Islam Sufistik: "Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga kini di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 2001).

Qusyairi Al, Abu Al-Qasim Abdul Karim, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, ed. Abdul Halim Mahmud dan Mahmud ibn al-Syarif, (Dar al-Kutub al-Haditsah, tth), juz 1.

Soetrisno, *Filsafat Ilmu dan Metodologi Penelitian*, (Yogyakarta: Andi, 2007).

Tafsir Ahmad, *Kuliah-Kuliah Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 2000).

Trimingham Spencer J, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1973).

Umar Abdul Qadir Mauladdawilah, *Tiga Serangkai Ulama Betawi*, (Jakarta: Pustaka Basma, 2009).

Wahid Abdurrahman, "*Pesantren sebagai Subkultur*", dalam M. Dawam Rahardjo (ed), *Pesantren dan Pembaharuan*, (Jakarta: LP3ES, 1988).

B. Website

<http://majlisimamhaddad.blogspot.com>

<http://badsyam77.wordpress.com/2008/01/20/salsilah-alhaddad/>

C. Wawancara

KH. Ali Hasan. Wawancara Pribadi. 03 Mei 2010.

Habib Yahya bin Abdillah al-Habsyi. Wawancara Pribadi. 03 Mei 2010.

KH. Amir Hamzah. Wawancara Pribadi. 10 Mei 2010.

Lampiran I

Wawancara I

Nara Sumber : KH. Ali Hasan

Jabatan : Ulama dan Tokoh Masyarakat

Hari/ tanggal : Senin, 03 Mei 2010

Tempat : Di Pondok Pesantren Al-Bayyinah Telp. 021-7940-157

Pedoman Wawancara

1. Tahukah pak Kyai dengan karya-karya tulisan Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad?
2. Tahukah pak Kyai mengenai tarekat Ashhabul Yamin Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad?
3. Adakah pengaruh ajaran Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad bagi masyarakat Islam Jakarta?

Jawaban Wawancara

1. ya saya mengetahui benar karya-karya Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad diantaranya: An-Nashaih ad-Diniyyah, ad-Da'wat at-Tammah, Risalat al-Mu'awanah, al-Fushulul 'ilmiyyah, Sabilul Iddikar, Risalalat al-Mudzakarot, Risalat Adab suluk al-Murid, kitab al-Hikam, an-nafa'is al-'Uluwiyyah, itihaf as-saili. Namun kitab yang sering di baca dan dikaji di Jakarta ini yang saya tahu yaitu An-Nashaih ad-Diniyyah, Risalat al-Mu'awanah dan Risalalat al-Mudzakarot.
2. Tarekat Ashhabul Yamin pada dasarnya, merupakan tarekat Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad atau sudah dikenal di kalangan masyarakat luas sebagai tarekat Haddadiyyah. Tarekat yang memiliki dua metode dalam pengamalannya yakni 'Am dan Khas, 'Am disebut sebagai tarekat Ashhabul Yamin yang diperuntukkan bagi kalangan awam dan Khas tarekat khusus bagi kalangan yang sanggup menapak tilasai amalan tarekat secara ketat. Lebih jelas lagi tarekat ashhabul yamin ialah Tarekat ashhabul

yamin: tarekat yang lentur tidak mesti di baiat oleh seorang Guru/Mursyid, tarekat ini bisa diamalkan oleh siapa saja tidak terikat kepada umur atau tingkat keilmuan pemahaman terhadap ilmu agama, karena tarekat ini merupakan tarekat amaliah melalui ibadah menyempurnakan yang wajib dan yang sunnah, memakmurkan waktu dengan zikir, tilawah Al-Qur'an dan memperbanyak sholawat, adapun zikir dan ibadahnya mengikuti imam Syafei, Imam al-Ghazali dan Syaikh Abdul Qadir al-jilani melalui petunjuk amalan dan ajaran yang disebarkan oleh Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad untuk kalangan umum. Tradisi atau ciri kebiasaan tarekat ashhabul yamin: akidah mengikuti imam Abu Hasan al-Asyari dan Abu Mansur al-Maturidi, fiqih syariah mengikuti imama Syafei dan imam mazhab al-arba lainnya, bidang akhlak dan tasawuf mengikuti al-Ghazali dan syaikh Abdul Qadir al-jilani ajaran-ajarannya disebarluaskan melalui habaib dari Yaman (Hadramaut). syiar dakwah melalui kegiatan memakmurkan masjid dan kegiatan pendidikan halaqoh.

3. Jelas ada pengaruhnya, pertama dari silsilah keguruan atau ulama yang mensyiarkan ajaran Islam di masyarakat Jakarta memiliki hubungan guru dan murid dari kyai maupun habaib, yang terpengaruh dengan Sayyid Abdullah al-Haddad. Terdapat tiga generasi nama-nama ulama yang mensyiarkan Islam khususnya di Jakarta Selatan antara lain:

1. awal 1900-an sampai tahun 1960n-an tokoh ulama yang menyebar luaskan ajaran Islam diantaranya: Guru H. Busyri, Guru H. Najihun, Guru Ali bin H. Abd. Shomad meninggal (w.1911) murid-muridnya tersebar ke wilayah jabodetabek, beliau adalah sebagai kepala urusan Agama wilayah Jakarta dan Jabodetabek pada masa hidupnya. guru Zaenuddin bin Guru Ali, (w.1933) di Cilendek Bogor murid-muridnya tersebar di wilayah dopok, jaksel (kalibata, pasar minggu, kuningan, Lenteng Agung, Pondok Labu, dan Bogor. Beliau pernah bermukim di Mekkah bersama Imam Nawawi al-Bantani, dan guru Husein bin Said (w. 1946) di Cikampek murid-muridnya tersebar di cilandak, pasar Minggu, Pondok Labu, dan Cinere,

2.. generasi tahun 1970-an sampai 1990-an tokoh-tokohnya: Guru Muhammad bin H. Najihun w. 1983, beliau belajar kepada Guru H. Najihun dan Guru Zaenuddin bin Guru Ali, Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, b guru Khaeruddin, KH.Akhfas Arsyad, K.H. Muhammad Shoheh dan Guru KH. Muhayat. Mereka belajar dasar-dasar agama dan Qur'an dari guru Muhammad Toyyib bin H. Najihun, Guru Husein bin Said wafat tahun 1946 di cikampek. Dan guru Amin bin Guru Ali meninggal tahun 1966 dan belajar kepada Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, Habib salim bin Ahmad bin Jindan, Habib Ali bin Husein al-Attas.

3. Generasi tahun 1980-an sampai sekarang: KH. Ali Hasan, KH. Machfudz Thayyib, KH. Amir Hamzah, KH, Usman Syarief. Mereka belajar kepada guru-guru generasi tahun 1970-an dan belajar kepada para Habaib murid dari Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, Habib Ali bin Husein al-Attas, Habib Salim Jindan, Habib Alwi Jamalullail, dan banyak mendapatkan ijazah pengamalam ubudiyah dari para hababib lainnya seperti Habib sholeh bin Muhsin al-Hamidi, KH, falak Panggentongan Bogor, KH. Mangli, Habib Anis bin Alwi bin Muhammad Al-Habsyi (cucu pengarang simtuddurar).

Dari mereka-lah, masyarakat Islam Jakarta mendapatkan pelajaran-pelajaran mengenai agama Islam yang diajarkan oleh Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad melalui karya-karya-nya yang sering diungkapkan mereka ketika menghidupkan hari-hari besar Islam.

Pengaruh yang sangat besar dirasakan oleh masyarakat Islam Jakarta dari ajaran-ajaran tarekat Sayyid Abdullah al-Haddad melalui pembacaan ratib baik dibacakan secara individu maupun berjamaah, yang terkenal dengan Ratib al-Haddad yang dibacakan setiap habis sholat magrib. Dengan pembacaan ratib itu masyarakat-pun memiliki keteguhan dalam beribadah dan hubungan ukhuwah-pun semakin erat.

Pengaruh lain dari ajaran-ajaran Sayyid Abdullah al-Haddad yang dapat kita rasakan dengan dilaksanakannya serangkaian kegiatan yang dapat disebut dengan tradisi yang bernilai ibadah antara lain memakmurkan masjid, mushola, majlis ta'lim dengan kegiatan zikir,

pembacaan kitab dan tausiah/ mauizhah hasanah oleh para ulama. Menyelenggarakan berbagai macam syiar islam, santunan yatim piatu, khitanan massal, dan gotong royong dan saling tolong-menolong baik membantu kepada masyarakat yang terkena musibah maupun membantu masyarakat yang sedang mendapat karunia kenikmatan seperti walimah safar, walimah 'arus, pindah rumah, tujuh bulan, dll.



Lampiran 2

Wawancara II

Nara Sumber : Habib Yahya al-Habsyi

Jabatan : Ulama dan Tokoh Masyarakat

Hari/ tanggal : Senin, 03 Mei 2010

Tempat : Yayasan Nurul Husna Telp. 08158861139

Pedoman Wawancara

1. Tahukah Habib tentang Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad?
2. Tahukah Habib dengan karya-karya tulisan Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad?
3. Tahukah Habib dengan wirid al-Latif dan Ratib al-Haddad?
4. Tahukah Habib siapa saja yang mengamalkan wirid al-Latif dan Ratib al-Haddad?
5. Adakah pengaruh ajaran Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad bagi masyarakat Islam Jakarta?

Hasil Wawancara :

1. Ya, tahu
2. Saya mengetahui beberapa diantara, bahkan karya-karya beliau kerap dipakai sebagai referensi bagi umat Islam
3. Ya, saya bahkan mengamalkannya. Awalnya pembacaan ratib untuk kalangan keluarga yang disebarluaskan oleh Habib Ahmad bin Abd. Qodir al-Haddad, mereka yakin ratib itu bersumber dari Rasulullah yang diambil saripatinya oleh Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad yang sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah yang didawamkan oleh Nabi Muhammad Saw sendiri.
Pada awalnya membaca ratib al-Haddad, ketika walimah as-safar (acara ketika berangkat naik haji) oleh karena dengan pemahaman yang luas,, maka ratib al-Haddad di baca setiap hari, sehabis sholat magrib.

4. Banyak sekali tokoh yang mengamalkannya, diantaranya habib Muhammad Baqir bin Abdullah al-Attas, Habib Hud bin Muhammad bagir al-Attas, Habib Abdillah bin Ali al-Habsyi, Mu'alim Asmawi, KH. Ma'mur Murod, KH. Abd. Rozak, Habib Muhidor bin Muhdor al-Muhdor, dan sebagainya.
5. Dengan membaca ratib itu dapat berpengaruh terhadap lingkungan masyarakat, memberikan keselamatan 40 rumah bagi yang membacanya. Hal ini diperjelas dalam syarah Ratib al-Haddad yang berjudul al-Qirtas karya habib Ali, disitu dijelaskan bahwa ratib al-Haddad merupakan bacaan yang memiliki kekuatan sama dengan tujuh puluh pasukan berkuda, disini dimaksudkan merupakan penjagaan dari Allah Swt yang tidak bisa dibandingkan dengan pasukan berkuda dalam ukuran manusia.
Pembacaan ratib al-Haddad rutin dilaksanakan oleh masyarakat, yang memiliki fadhilah dan keutamaan seperti memberikan ketenangan jiwa, lahir batin bagi yang mengamalkannya, memudahkan dan melancarkan satu urusan dan usaha, dan lain sebagainya.

Lampiran 3

Wawancara III

Nara Sumber : KH. Amir Hamzah
 Jabatan : Ulama dan Pimpinan Pondok Pesantren Daarul Ishlah
 Hari/ tanggal : Senin, 10 Mei 2010
 Tempat : Pesantren Daarul Ishlah, Jl. Buncit Raya Pulo Rt. 005/05 No.5
 Kalibata Kec. Pancoran Jakarta Selatan 12740

Pedoman Wawancara

1. Tahukah pak Kyai tentang Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad ?
2. Tahukah pak Kyai dengan karya-karya tulisan Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad?
3. Tahukah pak Kyai dengan wirid al-Latif dan Qatio al-Haddad?
4. Tahukah pak Kyai, siapa saja yang mengamalkan wirid al-Latif dan Qatio al-Haddad?
5. Tahukah pak Kyai, di mana saja kitab-kitab Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad di kaji dan dipelajari?
6. Apakah kitab-kitab tersebut merupakan sumber referensi bagi masyarakat Islam Jakarta?
7. Adakah pengaruh ajaran Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad bagi masyarakat Islam Jakarta?

Jawaban wawancara

1. Setahu saya beliau adalah pengarang beberapa kitab kuning, seperti Nashaih ad-Diniyyah, Al-Hikam, dan sebagainya. Dimana kitab-kitab beliau banyak menjadi referensi bagi kaum muslimin. Beliau juga adalah pengarang wirid al-Lathif dan Ratib al-Haddad dan banyak lagi amalan lainnya.

2. Ya, sebagian besar saya mengetahuinya, seperti tadi sudah sampaikan, ada Nashaih ad-Diniyyah, al-Hikam, Risalaat al-Muawwanah, Risalaat al-Mudzakarah, Wirid al-Lathif, dan sebagainya
3. Tahu. Saya bahkan termasuk orang yang mengamalkan membaca keduanya sehabis shalat dan utamanya dalam perayaan hari-hari besar
4. Kebanyakan golongan habaib mengamalkannya, kemudian para kyai juga banyak yang mengamalkannya, juga masyarakat umum
5. Hampir di seluruh pesantren berbasis salafi kitab-kitab beliau dikaji. Juga di majlis-majlis taklim, dan pengajian-pengajian lainnya
6. Iya. Melihat isinya yang bermaterikan hadits-hadits dan qaul shahih, kitab-kitab tadi secara umum kerap kali menjadi referensi bagi umat Islam dalam pengambilan kebijakan keagamaan
7. Sangat besar pengaruh yang ada. Utamanya daripada pengamalan wirid al-lathif dan Ratib al-haddad. Ada keberkahan yang timbul dari pembacaan dan pengamalan kedua amalan ini. Hidup terasa lebih berkah, keamanan lebih terjaga, rasa beribadah lebih tinggi, rasa sosial terbentuk dan mengalir, rasa sayang kepada sesama timbul, dan sebagainya. Pengaruh yang ada dari ajaran sayyid Abdullah al-Haddad adalah pengaruh yang positif bagi umat Islam dalam menjalankan ajaran keagamaannya dan memantapkan nilai keislamannya.

١٢. وهو عن والده الإمام زين العابدين علي
 ١٣. وهو عن والده الإمام الحسين وعنه الإمام الحسين
 ١٤. وهما عن والدهما الإمام علي وأبيهما أمير المؤمنين النور الكاظم
 ١٥. وحدهما صل الله عليهما وسماهما وسماهما وسماهما وسماهما وسماهما
 الحسين وعنه صل الله عليهما وسماهما وسماهما وسماهما وسماهما

سورة الكهف

١. الشيخ عبد الله بن علي الخزاز له من واحد وصاحبه وسماهما
 وتألف عن السيد العارف عمير بن عبد الرحمن العطار
 ٢. وليس له واحد عن السيد الإمام محمد بن علي صاحب مكة
 ٣. وهما اخذ عن السيد الحسين بن الشيخ أبي بكر بن سالم
 ٤. وهو عن السيد العارف عمير بن عبد الله بن سالم
 ٥. وهو عن الشيخ الكامل السيد عبد الرحمن بن الشيخ علي بن أبي بكر
 ٦. وهو عن والده الشيخ علي بن أبي بكر السمرقاني (الشيخ أبي الحسن)
 رسول الله صل الله عليه وآله وسماهما وسماهما وسماهما وسماهما

والحي

بسم الله الرحمن الرحيم

وما علمك في كلنا واليك انك واليك المصير الحمد لله جعل
 لنا من الظن حلالا لنا من واشرقه وافضلنا واحسنه وانصفنا
 وانصفنا وادفنا لكل خير ويا من وصلى الله على سيدنا محمد
 وآله واصحابه السادة الاكابر اماننا فيقول العبد الفقير الى
 عفو الله المستجير الى اهل الله عند الله ابن علي العبد الحكيم
 طالب مني الحق في الله الصديق الطير في عند الله من الحمد رب
 ما عني الحسني ان كنت في سبيلك الذي اوتيت به في
 الخوف والفرقة العارفة الشريفة الالهية وكنت قد ايسرنا بالناس
 منة تتقدم فقد جازمنا الايمان الان قاتبا واجتبا السعيا
 طلب مني من ربي السائلة وسند الخوف لمعرفتي بصديق
 رغبته وحسن نية قد اقول والله الحمد من قبل ومن بعد
 وبه الاستعانة اعلم انك الله وانك لك مال معرفتي
 وحيه وانسه وقربه وبعثك من المختصين برحمته وفضله
 ونظمك في عالى ربوان عاقبه واهله اني قد كنت الخوف
 الشريفة من كرامته من السادة العارفين المشهورين والمشهورين
 واكثر استنادهم ومعلمهم يرجع الى سيدى قطب الانوار السيدون
 عند الله ان كبري وكلامنا بحمد الله يد الهية وادعنا عظيمة بل
 وقابح مستعدة وكلامنا من الشيخ محي الدين عبد القادر
 الصالحي طاب له وجهه طاهرة ومن غيرها نفع الله بهما ونذكر
 الان من حيلة طرا... واستانيدنا في الخوف من عذبات الامم بحمد
 بن علي اعلم من نزل مكة المشرفة وهو الذي اجاز في
 اجازة مطلقا بل من رسول الله صلى الله عليه وسلم

THAHIQAH ALAWIYAH

٦. وهو عن والده الشيخ علوي
٧. وهو عن والده الشيخ عبد الله
٨. وهو عن والده الشيخ أحمد بن عيسى
٩. وهو عن والده الشيخ عيسى
١٠. وهو عن والده الشيخ محمد
١١. وهو عن والده الشيخ علي
١٢. وهو عن والده الإمام محمد بن الصادق
١٣. وهو عن والده الإمام محمد الباقر
١٤. وهو عن والده الإمام زين العابدين علي
١٥. وهو عن والده الإمام الحسين وعمه الإمام الحسن
١٦. وهو عن والدهما الإمام علي وأبي عبد الله الزمراء البقول الظاهرة
١٧. وهو عن والدهما علي وأبي عبد الله وسائر وعلي وفاطمة رضوان الله عليهم
١٨. وهو عن علي بن أبي طالب
١٩. وهو عن علي بن أبي طالب وسائر
٢٠. وهو عن علي بن أبي طالب وسائر
٢١. وهو عن علي بن أبي طالب وسائر
٢٢. وهو عن علي بن أبي طالب وسائر
٢٣. وهو عن علي بن أبي طالب وسائر

طريق القر

١. وأحمد السيد محمد بن علوي البصا
٢. عن شيخه صاحب الوهظ الإمام عبد الله بن علي
٣. وهو عن السيد شيخ بن عبد الله العيدروس صاحب العقدة
٤. وهو عن السيد الإمام عمر بن عبد الله العيدروس صاحب عقدة

- ٥- وهو عن والده عبد الله
 ٦- وهو عن والده علي
 ٧- وهو عن أخيه الشيخ أبي بكر العيدروس
 ٨- وهو عن أخته العيدروس الأكبر عبد الله بن أبي بكر
 ٩- وأخذ العيدروس وأخوه الشيخ علي عن والدهما الشيخ أبي بكر
 السكران وعنهما الشيخ عمر المختار بن الشيخ الإمام عبد
 الرحمن السقاف
 ١٠- والسكران والمختار عن والدهما السقاف
 ١١- وهو عن والده الشيخ مولانا أبو بكر
 ١٢- وهو عن والده الشيخ علي وعمه الشيخ عبد الله بن الشيخ علي
 بن سيدينا الفقيه المحدث محمد بن علي
 ١٣- وهو عن والده مولانا الشيخ علي بن قتيبة
 ١٤- لسيدنا المصطفى الفقيه المحدث أحمد بن أبي القاسم
 ١٥- عن الشيخ أبي محمد بن علي بن أبي طالب
 ١٦- وهو أخذ عن أبي بصير
 ١٧- وهو أخذ عن أبي حنيفة
 ١٨- وهو عن أبي بكر بن عمرو بن
 ١٩- وهو عن حمزة الكاشغر الغزالي
 ٢٠- وهو عن إمام الكوفة عبد السلام
 ٢١- وهو عن والده محمد الجوهري
 ٢٢- وهو عن أبي طالب السني محمد بن علي بن صاحب القوت
 ٢٣- وهو عن أبي بكر التميمي

THARIQAH ALAWIYAH

- ٢٤- وهو عن الجليل أبي القاسم
 ٢٥- وهو عن محال السري وهو عن معروف الكرخي
 ٢٦- وهو عن داود الطائي
 ٢٧- وهو عن حبيب العنبري
 ٢٨- وهو عن الحسن البصري
 ٢٩- وهو عن الإمام علي بن أبي طالب كرم الله وجهه
 ٣٠- وهو عن النبي صلى الله عليه وسلم
 ٣١- وهو عن جابر بن عبد الله الأرمي
 ٣٢- وهو عن الله تبارك وتعالى

DIAMBIL DARI BUKU THARIQAH ALAWIYAH
 NAPAK TILAS DAN STUDI KRITIS ATAS SOSOK DAN PEMIKIRAN
 ALAMAH SAYYID ABDULLAH AL HADDAD
 Halaman 243 - 250

Lampiran 5

الراتب الشهير

للحبيب عبد الله بن علوي الحداد

يقول القارئ: الْفَاتِحَةَ إِلَى حَضْرَةِ سَيِّدِنَا وَشَفِيعِنَا وَنَبِيِّنَا
وَمَوْلَانَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - الْفَاتِحَةَ -

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ. مَا لَكَ يَوْمَ الدِّينِ إِلَيْكَ
نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. إِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِرَاطَ الَّذِينَ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ. آمِينَ

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي
السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ يَعْلَمُ مَا
بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ
وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا وَهُوَ الْعَلِيُّ
الْعَظِيمُ.

أَمَنْ الرَّسُولُ يَمَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ
بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ
وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ.

لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا
 اكْتَسَبَتْ رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا
 إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ
 لَنَا بِهِ وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا أَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى
 الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ.

لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، لَهُ الْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِي وَيُمِيتُ
 وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. 3x

3x سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ

3x سُبْحَانَ اللَّهِ وَيَحْمَدُهُ سُبْحَانَ اللَّهِ الْعَظِيمِ.

رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ. 3x

3x اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ، اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَيْهِ وَسَلِّمْ.

3x أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ

بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (3X)

رَضِينَا بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا. (3x)

بِسْمِ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ بِمَشِيئَةِ اللَّهِ. (3x)

أَمَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ تُبْنَا إِلَى اللَّهِ بَاطِنًا وَظَاهِرًا (3x)

يَا رَبَّنَا وَاعْفُ عَنَّا وَامْحُ الَّذِي كَانَ مِنَّا. (3x)

يَا ذَا الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ أَمِثْنَا عَلَى دِينِ الْإِسْلَامِ (7x)

يَا قَوِيُّ يَا مَتِينُ اكْفِ شَرَّ الظَّالِمِينَ. (3x)

أَصْلِحَ اللَّهُ أُمُورَ الْمُسْلِمِينَ صَرَفَ اللَّهُ شَرَّ الْمُؤَذِينَ (3x)

يَا عَلِيُّ يَا كَبِيرُ يَا عَلِيمُ يَا قَدِيرُ

(3x) يَا سَمِيعُ يَا بَصِيرُ يَا لَطِيفُ يَا خَبِيرُ

(3x) يَا قَارِجَ الْهَمِّ يَا كَاشِفَ الْعَمِّ يَا مَنْ لِعَبْدِهِ يَغْفِرُ وَيَرْحَمُ.

أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبَّ الْبَرَايَا أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ مِنَ الْخَطَايَا (4X)

(50x) لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَشَرَفًا وَكِرَامًا وَمَجْدًا
وَعَظَمًا وَرَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْ آلِ وَأَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ أَجْمَعِينَ،
وَالتَّائِبِينَ وَتَابِعِ التَّائِبِينَ بِإِحْسَانٍ مِنْ يَوْمِنَا هَذَا إِلَى يَوْمِ الدِّينِ
وَعَلَيْنَا مَعَهُمْ وَفِيهِمْ بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ. اللَّهُ الصَّمَدُ. لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ. وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا
أَحَدٌ (3X).

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ، وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ،
وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ، وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (3x)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ، مَلِكِ النَّاسِ، إِلَهِ النَّاسِ، مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ
الْخَنَّاسِ، الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ، مِنَ الْغَيْبِ وَالنَّاسِ. (3x)

الْفَاتِحَة

إِلَى رُوحِ سَيِّدِنَا الْفَقِيهِ الْمُقَدَّمِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بَا عَلَوِي
وَأَصُولِهِمْ وَفُرُوعِهِمْ وَكَفَّةِ سَادَاتِنَا آلِ أَبِي عَلَوِي أَنَّ اللَّهَ يُعَلِّي
دَرَجَاتِهِمْ فِي الْجَنَّةِ وَيَنْفَعُنَا بِهِمْ وَيَسْرُرُهُمْ وَأَنْوَارِهِمْ فِي
الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

الْفَاتِحَة

إِلَى أَرْوَاحِ سَادَاتِنَا الصُّوفِيَّةِ أَيُّمًا كَانُوا فِي مَشَارِقِ الْأَرْضِ
وَمَغَارِبِهَا وَحَاتِّ أَرْوَاحِهِمْ - أَنَّ اللَّهَ يُعَلِّي دَرَجَاتِهِمْ فِي الْجَنَّةِ
وَيَنْفَعُنَا بِهِمْ وَيَعْلُومُهُمْ وَيَسْرُرُهُمْ وَأَنْوَارِهِمْ، وَيُلْحِقُنَا بِهِمْ فِي
خَيْرٍ وَعَافِيَةٍ.

الْفَاتِحَة

إِلَى رُوحِ صَاحِبِ الرَّائِبِ قُطْبِ الْإِرْشَادِ وَغَوْثِ الْعِبَادِ وَالْيَلَادِ
الْحَبِيبِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلَوِي الْحَدَّادِ وَأَصُولِهِ وَفُرُوعِهِ أَنَّ اللَّهَ
يُعَلِّي دَرَجَاتِهِمْ فِي الْجَنَّةِ وَيَنْفَعُنَا بِهِمْ وَأَسْرَارَهُمْ وَأَنْوَارَهُمْ
بِرَكَاتِهِمْ فِي الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

الْفَاتِحَة

إِلَى كَافَّةِ عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ وَالْوَالِدِينَ وَجَمِيعِ الْمُؤْمِنِينَ
وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ أَنْ اللَّهُ يَغْفِرَ لَهُمْ وَيَرْحَمَهُمْ
وَيَنْفَعُنَا بِأَسْرَارِهِمْ وَبِرَكَاتِهِمْ

(ويدعو القارئ):

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَمْدًا يُؤَافِي نِعْمَهُ وَيُكَافِي مَزِيدَهُ، اللَّهُمَّ
صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَأَهْلِ بَيْتِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلِّمْ. اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ
بِحَقِّ الْفَاتِحَةِ الْمُعْظَمَةِ وَالسَّبْعِ الْمَنَانِيِّ أَنْ تَفْتَحَ لَنَا بِكُلِّ خَيْرٍ، وَأَنْ
تَنْفُضَ عَلَيْنَا بِكُلِّ خَيْرٍ، وَأَنْ تَجْعَلَنَا مِنْ أَهْلِ الْخَيْرِ، وَأَنْ تُعَامِلَنَا يَا
مَوْلَانَا مُعَامَلَتَكَ لِأَهْلِ الْخَيْرِ، وَأَنْ تَحْفَظَنَا فِي أَدْيَانِنَا وَأَنْفُسِنَا
وَأَوْلَادِنَا وَأَصْحَابِنَا وَأَحْبَابِنَا مِنْ كُلِّ مِحْنَةٍ وَبُؤْسٍ وَضَيْرٍ إِنَّكَ وَلِيُّ
كُلِّ خَيْرٍ وَمُنْفُضٌ بِكُلِّ خَيْرٍ وَمُعْطٍ لِكُلِّ خَيْرٍ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ رِضَاكَ وَالْجَنَّةَ وَنَعُوذُ بِكَ مِنْ سَخَطِكَ
وَالنَّارِ. (3X)

انتهى الراتب الشهير

Tamat Ratib Al-Haddad
"Syarh Ratib Al-Haddad"

Lampiran 6

Teks Al-Wirdu Al-Lathiif

Disusun oleh Habib Abdullah bin Alwi Al-Haddad

Dipindahkan dari Buku

Sabiilul Muhtadiin Fi Zikri Ad'iyati AshHaabil Yamiin

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْفَاتِحَةَ إِلَى رُوحِ سَيِّدِي وَسَيِّدِي رَسُولِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ وَالِى
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ إِلَى رُوحِ
الْإِمَامِ الْمُهَاجِرِ إِلَى اللَّهِ أَحْمَدُ بْنُ عَيْسَى وَالْأَسْتَاذِ الْأَعْظَمِ
الْفَقِيهِ الْمَقْدَمِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلَوَى وَ الشَّيْخِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ
مُحَمَّدِ السَّقَافِ وَأَوْلَادِهِ الْجَمِيعِ وَإِخْوَانِهِ الْجَمِيعِ ثُمَّ إِلَى رُوحِ
صَاحِبِ الرَّأْيِ أَتَيْبِ قُطْبِ الْإِرْشَادِ وَغَوْثِ الْعِبَادِ وَالْبِلَادِ الْحَبِيبِ
عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَلَوَى الْحَدَّادِ وَأَصُولِهِمْ وَفُرُوعِهِمْ وَتَوَى الْحُقُوقِ
ق عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ يَا اللَّهُ يَغْفِرْ لَهُمْ وَيَرْحَمْهُمْ وَيُعَلِّمْ
دَرَجَاتِهِمْ فِي الْجَنَّةِ وَيَنْفَعْنَا بِأَسْرَرِهِمْ وَأَنْوَارِهِمْ وَعُلُومِهِمْ
وَبَرَكَاتِهِمْ فِي الدِّينِ وَالْدُنْيَا وَالْآخِرَةِ. الْفَاتِحَةَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَلِكِ يَوْمِ الدِّينِ
إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ. أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ صِرَاطَ الَّذِينَ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ
قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (ثَلَاثًا) وَ الْمُعَوَّذَتَيْنِ (ثَلَاثًا) رَبِّ أَعُوذُ
بِكَ مِنْ هَمَزَاتِ الشَّيَاطِينِ وَأَعُوذُ بِكَ رَبِّ أَنْ
يَحْضُرُونَنِي (ثَلَاثًا)

أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ فَتَعَلَىٰ اللَّهُ الْمَلِكُ
 الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا
 بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ
 وَأَرْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ

فَسُبْحَانَ اللَّهِ حِينَ تُمْسُونَ وَحِينَ تُصْبِحُونَ وَلَهُ الْحَمْدُ اللَّهُ فِي
 السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَعَشِيًّا وَحِينَ تُظْهِرُونَ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ
 الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَيُخْيِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا
 وَكَذَٰلِكَ تُخْرَجُونَ
 أَعُوذُ بِاللَّهِ السَّمِيعِ الْعَلِيمِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ x3
 بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ
 وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ
 الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ
 اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ هُوَ اللَّهُ الْخَلِيقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ
 يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ
 سَلَامٌ عَلَىٰ نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ إِنَّ كَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ إِنَّهُ مِنْ
 عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ

أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ x3
 بِسْمِ اللَّهِ الَّذِي لَا يَضُرُّ مَعَ اسْمِهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي
 السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ x3
 اللَّهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ (أَمْسَيْتُ) مِنْكَ فِي نِعْمَةٍ وَعَافِيَةٍ وَسَئِرٍ
 فَأَتِمِّمْ نِعْمَتَكَ عَلَيَّ وَعَافِيَتَكَ وَسَئِرَكَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ

x 3

اللَّهُمَّ إِنِّي أَصْبَحْتُ (أَمْسَيْتُ) أَشْهَدُكَ وَأَشْهَدُ حَمَلَةَ عَرْشِكَ
وَمَلَائِكَتَكَ وَجَمِيعَ خَلْقِكَ أَنَّكَ أَنْتَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ وَحَدَّكَ
لَا شَرِيكَ لَكَ وَأَنْ مُحَمَّدًا عَبْدُكَ وَرَسُولُكَ x4
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ حَمْدًا يُؤَافِي نِعْمَهُ وَيُكَافِي مَزِيدَهُ 3

x

أَمَنْتُ بِاللَّهِ الْعَظِيمِ وَكَفَرْتُ بِالْحَبِيبِ وَالطَّاغُوتِ وَأَسْتَمْسِكُ
بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ
رَضِيتُ بِاللَّهِ رَبًّا وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ
آلِهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا وَرَسُولًا x3
حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ
الْعَظِيمِ x7

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ
اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ مِنْ فَجَاءَةِ الْخَيْرِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ فَجَاءَةِ
الشَّرِّ

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنَا عَبْدُكَ وَأَنَا
عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ مَا اسْتَطَعْتُ أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ
أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ وَأَبُوءُ بِذَنْبِي فَاغْفِرْ لِي فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ
الدُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ عَلَيْكَ تَوَكَّلْتُ وَأَنْتَ رَبُّ
الْعَرْشِ الْعَظِيمِ مَا شَاءَ اللَّهُ كَانَ وَمَا لَمْ يَشَأْ لَمْ يَكُنْ وَلَا حَوْلَ
وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ الْعَلِيِّ الْعَظِيمِ
أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ
عِلْمًا

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ نَفْسِي وَمِنْ شَرِّ كُلِّ دَابَّةٍ أَنْتَ
أَخَذْتَهَا صَبِيحَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

يَا حَيُّ يَا قَيُّوْمُ بِرَحْمَتِكَ أَسْتَغِيثُ وَمِنْ عَذَابِكَ أَسْتَجِيرُ أَصْلِحْ
لِي شَأْنِي كُلَّهُ وَلَا تَكِلْنِي إِلَى نَفْسِي طَرْفَةَ عَيْنٍ

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الْهَمِّ وَالْحَزَنِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْعَجْزِ
وَالْكَسَلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ الْجُبْنِ وَالْبُخْلِ وَأَعُوذُ بِكَ مِنَ غَلَبَةِ
الدَّيْنِ وَقَهْرِ الرِّجَالِ

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْعَافِيَةَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ
الْعَفْوَ وَالْعَافِيَةَ وَالْمُعَافَاةَ الدَّائِمَةَ فِي دِينِي وَدُنْيَايَ وَأَهْلِي
وَمَالِي

اللَّهُمَّ اسْتُرْ عَوْرَاتِي وَآمِنْ رَوْعَاتِي اللَّهُمَّ احْفَظْنِي مِنْ بَيْنِ يَدَيْ
وَمِنْ خَلْفِي وَعَنْ يَمِينِي وَعَنْ شِمَالِي وَأَعُوذُ بِعَظَمَتِكَ أَنْ
أَغْتَالَ مِنْ تَحْتِي

اللَّهُمَّ أَنْتَ خَلَقْتَنِي وَأَنْتَ تَهْدِينِي وَأَنْتَ تُطْعِمُنِي وَأَنْتَ
تَسْقِينِي وَأَنْتَ تُمِيتُنِي وَأَنْتَ تُحْيِينِي وَأَنْتَ عَلَيَّ كُلِّ شَيْءٍ
قَدِيرٌ

أَصْبَحْنَا عَلَى فِطْرَةِ الْإِسْلَامِ وَعَلَى كَلِمَةِ الْإِخْلَاصِ وَعَلَى دِينِ
نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ
حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ

اللَّهُمَّ بِكَ أَصْبَحْنَا وَبِكَ أَمْسَيْنَا وَبِكَ نَحْيَا وَبِكَ نَمُوتُ وَإِلَيْكَ
الْمُشُورُ (الْمُصِيرُ)

أَصْبَحْنَا وَأَصْبَحَ الْمُلْكُ لِلَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ اللَّهُمَّ
إِنَّا نَسْأَلُكَ خَيْرَ هَذَا الْيَوْمِ فَتْحَهُ وَتَصْرَهُ وَتَوْرَهُ وَبَرَكَاتِهِ وَهَذَا

اللَّهُمَّ إِنَّا نَسْأَلُكَ خَيْرَ هَذَا الْيَوْمِ وَخَيْرَ مَا فِيهِ وَخَيْرَ مَا قَبْلَهُ
وَخَيْرَ مَا بَعْدَهُ وَتَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ هَذَا الْيَوْمِ وَشَرِّ مَا فِيهِ وَشَرِّ
مَا قَبْلَهُ وَشَرِّ مَا بَعْدَهُ

اللَّهُمَّ مَا أَصْبَحَ (مَا أَمْسَى) بِي مِنْ نِعْمَةٍ أَوْ بِأَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ
فَمِنْكَ وَحَدِّكَ لَا شَرِيكَ لَكَ فَالْحَمْدُ وَلك الشُّكْرُ عَلَى ذَلِكَ.

سُبْحَانَ اللَّهِ وَيَحْمَدُهُ سُبْحَانَ الْعَظِيمِ عَدَدَ خَلْقِهِ وَرِضَاءِ نَفْسِهِ
وَزِينَةِ عَرْشِهِ وَمِدَدِ كَلِمَاتِهِ (ثلاثاً)

سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ
فِي الْأَرْضِ سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ سُبْحَانَ اللَّهِ عَدَدَ مَا هُوَ
خَالِقٌ.

الْحَمْدُ لِلَّهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ
فِي الْأَرْضِ. الْحَمْدُ لِلَّهِ عَدَدَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ الْحَمْدُ لِلَّهِ عَدَدَ مَا هُوَ خَالِقٌ
لِلْإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ لِلْإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ عَدَدَ مَا خَلَقَ
فِي الْأَرْضِ لِلْإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ عَدَدَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ لِلْإِلَهِ إِلَّا اللَّهُ عَدَدَ مَا هُوَ
خَالِقٌ

الله أَكْبَرُ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ اللهُ أَكْبَرُ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي
 الأَرْضِ. اللهُ أَكْبَرُ عَدَدَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ اللهُ أَكْبَرُ عَدَدَ مَا هُوَ خَالِقٌ
 لآ حَوْلَ وَ لآ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي السَّمَاءِ لآ حَوْلَ وَ لآ
 قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ عَدَدَ مَا خَلَقَ فِي الأَرْضِ لآ حَوْلَ وَ لآ قُوَّةَ إِلاَّ
 بِاللهِ عَدَدَ مَا بَيْنَ ذَلِكَ لآ حَوْلَ وَ لآ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ عَدَدَ مَا هُوَ
 خَالِقٌ

لآ إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لآ شَرِكَ لَهُ لَهُ المُلْكُ وَلَهُ الحَمْدُ يُحْيِي وَ
 يُمِيتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ عَدَدَ كُلِّ ذَرَّةٍ أَلْفَ مَرَّةٍ (ثَلَا
 ثَا)

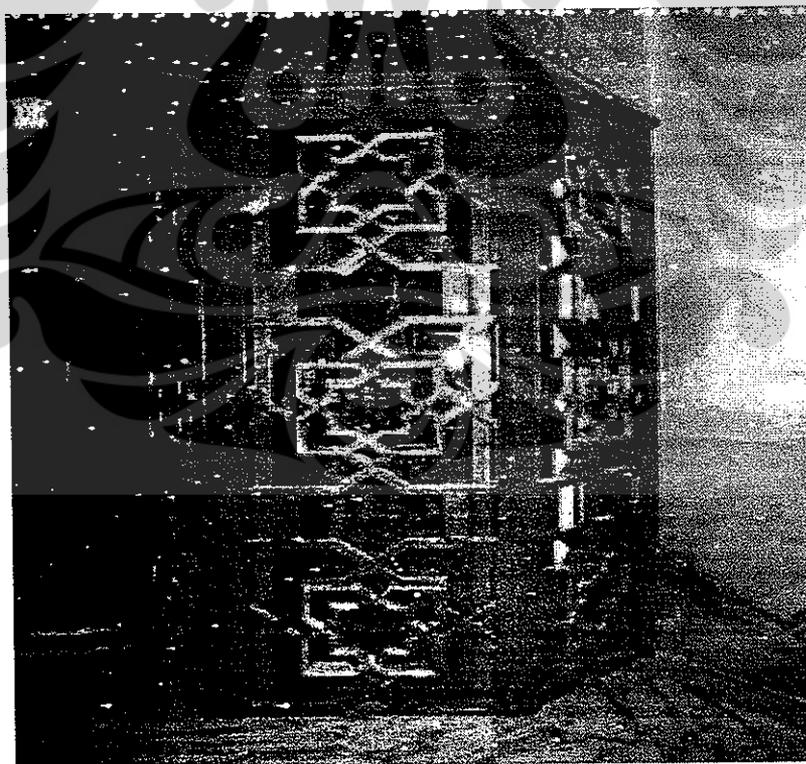
بِسْمِ اللهُ مَا شَاءَ اللهُ لآ يَسْتَوْقُ الخَيْرَ إِلاَّ اللهُ بِسْمِ اللهُ مَا شَاءَ اللهُ
 لآ يَصْرِفُ السُّوءَ إِلاَّ اللهُ بِسْمِ اللهُ مَا شَاءَ اللهُ مَا كَانَ مِنْ نِعْمَةٍ
 فَمِنَ اللهُ بِسْمِ اللهُ مَا شَاءَ اللهُ لآ حَوْلَ وَ لآ قُوَّةَ إِلاَّ بِاللهِ x4

وَالحَمْدُ للهِ رَبِّ العَالَمِينَ

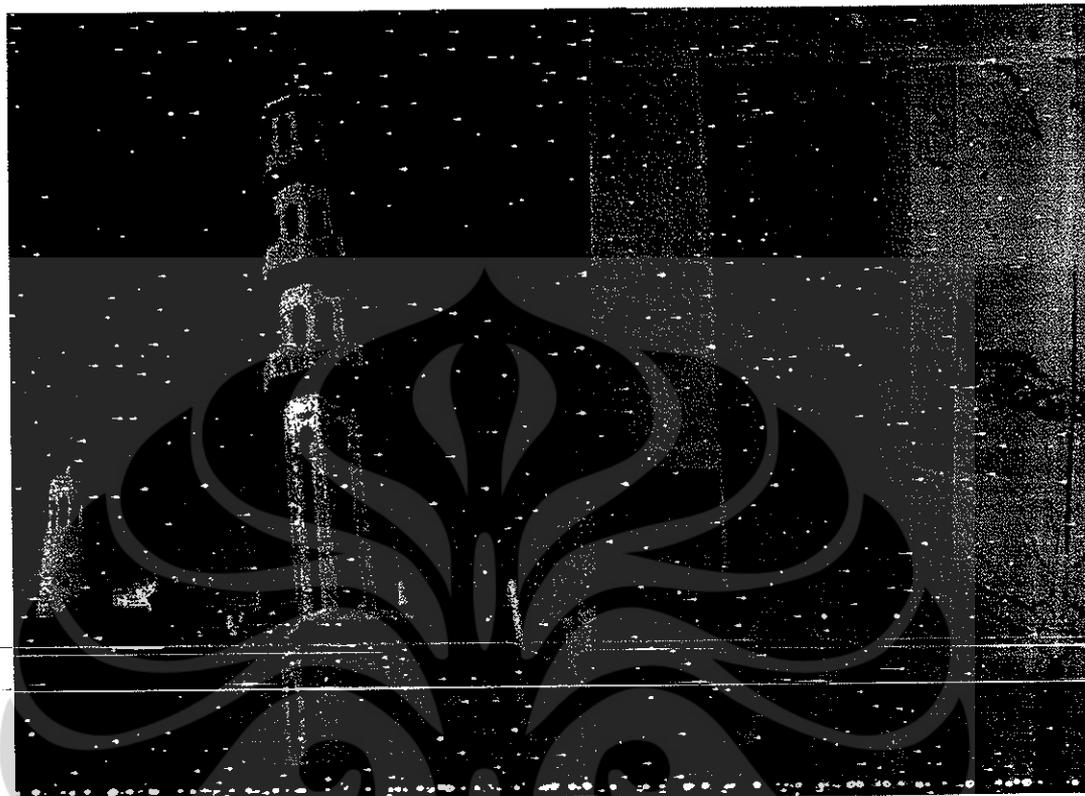
Lampiran 7



Makam Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad
di Pemakaman Zanbal, Tarim, Hadramaut



Tasbih Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad

Lampiran 8

Masjid al-Hawi Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad di Tarim Hadramaut

Tempat Khalwat Sayyid Abdullah bin Alwi Al-Haddad yang terdapat di dalam Masjid al Haddad

Diambil dari <http://badsyam77.wordpress.com/2008/01/20/silsilah-alhaddad/>

Lampiran 9



Observasi: Para pengamal Tarekat Ashhâbul Yamîn di Jakarta

Lampiran 10

Peringatan Maulid Nabi Besar Muhammad Saw bersama Habaib
dengan pembacaan Ratib Al-Haddad di Jakarta
(Pondok Pesantren Daarul Ishlah Salafi)

Berita Wawancara

Pewawancara : Fahrizal
Tempat/tanggal lahir : Jakarta, 06 Juli 1984
Alamat : Jl. Raya Condet Pejaten Rt. 002/07 No. 47
Pejaten Barat, Pasar Minggu
Jakarta Selatan 12510

Bahwa mahasiswa Pascasarjana Universitas Indonesia, dengan nama tersebut benar melakukan wawancara tentang pengaruh ajaran tarekat Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad pada tokoh di bawah ini.

Nara Sumber : KH. Amir Hamzah
Jabatan : Ulama dan Pimpinan Pondok Pesantren Daarul Ishlah
Hari/ tanggal : Senin, 10 Mei 2010
Tempat : Pesantren Daarul Ishlah, Jl. Buncit Raya Pulo Rt. 005/05 No.5
Kalibata Kec. Pancoran Jakarta Selatan 12740

Jakarta, 14 Mei 2010

Nara Sumber



KH. Amir Hamzah

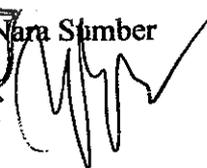
BERITA WAWANCARA

Pewawancara : Fahrizal
Tempat/tanggal lahir : Jakarta, 06 Juli 1984
Alamat : Jl. Raya Condet Pejaten Rt. 002/07 No. 47
Pejaten Barat, Pasar Minggu
Jakarta Selatan 12510

Bahwa mahasiswa Pascasarjana Universitas Indonesia, dengan nama tersebut benar melakukan wawancara tentang pengaruh ajaran tarekat Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad pada tokoh di bawah ini.

Nara Sumber : Habib Yahya bin Abdillah al-Habsyi
Jabatan : Ulama dan Tokoh Masyarakat
Hari/ tanggal : Senin, 03 Mei 2010
Tempat : Di Yayasan Nurul Husna Telp. 08158861139

Jakarta, 03 Mei 2010
Nara Sumber



Habib Yahya bin Abdillah al-Habsyi