

# PRINSIP DAN AJARAN TASAWUF 'ABD ALLÂH AL-ḤADDÂD

**Fikri Mahzumi**  
fikrimahzumi@hotmail.com

Fakultas Tarbiyah  
Institut Keislaman  
Abdullah Faqih  
(INKAFA), Gresik

**Abstract:** 'Abd Allâh al-Ḥaddâd is a prominent figure who has great influence in many parts of the world, including Indonesia. His mystical teachings (*taṣawwuf*), which are sunni, *akhlâqî* and '*amali*', are oriented to guide morality of the society and, therefore, are more acceptable. A variety of his work, both in the form of books, *wird*, kasidah, and his *Râtib* are widely spread and practiced by many people, especially his followers. Al-Ḥaddâd's mystical orientation also puts emphasis on socio-moral movement. Among his mystical teachings are science, charity, *kehanif*, *wara'*, and sincerity which are based on al-Qur'ân, the Sunnah of the Prophet, and the example of the pious Salaf. Here, al-Ḥaddâd was able to make renewal in the field of Sufism by reforming the segment and the orientation of the tarekat. If in the past tarekat was only familiar to elites, it then has been converged by al-Ḥaddâd into two different segments, i.e. the tarekat of elite and the tarekat of public, with the same orientation that is approaching to God. Through this reorientation, al-Ḥaddâd had attempted to present Sufism as a social movement that raise morale both individuals and social groups.

**Keywords:** *Râtib*, taṣawwuf, the tarekat of elite, the tarekat of public.

## Pendahuluan

Secara prinsip tidak ada seorang pun yang dapat menafikan adanya konsep tasawuf dalam tradisi Islam. Disiplin keilmuan ini terbukti sangat konstan dalam rangka mendidik spiritualitas manusia, memberikan ketenangan hati, serta mengisi kekosongan jiwa. Sehingga setelah memahami urgensi keilmuan ini, beberapa sarjana Muslim menegaskan bahwa disiplin keilmuan tasawuf merupakan salah satu aspek penting ajaran Islam. Seyyed Hossein Nasr pun sempat berujar bahwa tasawuf serupa dengan nafas yang memberikan kehidupan. Ia, tasawuf, juga memberikan semangatnya pada seluruh dimensi Islam baik dalam perwujudan kehidupan sosial kemasyarakatan maupun intelektual.”<sup>1</sup>

Dewasa ini, ketika tasawuf dihadapkan dengan himpitan modernitas, yang terjadi adalah klaim bahwa antara tasawuf dan modernitas adalah dua hal yang kontradiktif. Spiritualitas ala tasawuf seolah-olah dianggap pembawa kejumudan terutama melihat orientasi kehidupan sufi yang menghindari prinsip keduniawian. Sehingga ia pun dipahami sebagai simbol metaforis dari konsep asketisme (kepertapaan atau kerahiban) dan gnosis (*‘irfân*).<sup>2</sup>

Tulisan berikut merupakan eksplorasi peneliti terhadap konsepsi ajaran tasawuf ‘Abd Allâh b. ‘Alawî al-Haddâd, sebagai alternatif konsep tasawuf yang selama ini umum dikenal. Gagasan terpenting al-Haddâd adalah konvergensi yang dilakukan terhadap tasawuf *falsafî* dan *akhlâqî* dalam wujudnya sebagai tarekat, membaginya ke dalam dua segmen dan orientasi, *al-ṭarîqah al-khâṣṣah* dan *al-ṭarîqah al-‘ammah*. Tarekat pertama untuk kalangan elit (*falsafî*) dan tarekat kedua untuk kalangan umum (*akhlâqî*) dengan disiplin *riyâdah* sesuai kemampuan seorang *sâlik*. Al-Haddâd mengistilahkan tarekat umum tersebut dengan *ṭarîqah aṣḥâb al-yamîn*. Ide ini penting sebagai penegas bahwa tasawuf, lebih khusus tarekat tidak semata sebagai suatu paradoks antara pengalaman mistis dan shari‘ah. Tetapi rasa dan moral berjalan berbarengan, menciptakan suatu cara hidup (*way of life*) bagi manusia dalam menjalani kehidupan sesuai tuntunan al-Qur‘ân, Sunnah Nabi dan ajaran *al-salaf al-sâlih*. Kiprahnya sebagai sufi, guru tarekat,

---

<sup>1</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Tasawuf Dulu dan Sekarang* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991), 5.

<sup>2</sup> Nasr, *Tasawuf*, 32.

pendakwah dan penulis, menempatkan al-Ḥaddâd sebagai tokoh penting yang patut dikaji dari berbagai perspektif maupun pendekatan mengingat pengaruhnya yang luar biasa baik di negara asalnya, Yaman, dan juga wilayah diaspora ‘Alawiyyîn di belahan dunia, termasuk Indonesia.

### Sketsa Biografis ‘Abd Allâh al-Ḥaddâd

Ia bernama lengkap ‘Abd Allâh b. ‘Alawî b. Muḥammad b. Aḥmad al-Ḥaddâd Bâ’alawî al-Husaynî. Ia diberi gelar *al-Ḥabîb* diawal namanya. Gelar tersebut biasa digunakan untuk menunjukkan garis nasabnya kepada Nabi Muhammad melalui jalur Fâtimah binti Muhammad Saw. Ini tak lain untuk membedakan silsilah lain dari jalur ‘Alî b. Abî Ṭâlib yang juga menyebut diri mereka sebagai *‘Alawiyyîn*. Untuk kategori terakhir, masyarakat Ḥaḍramawt biasa menyebut golongan tersebut dengan sebutan keluarga Abû Alawî, sebutan lain yang lebih umum digunakan dalam aksen Ḥaḍramawt, yaitu Bâ’alawî atau Bâ’alwî.

Selain gelar al-Ḥabîb, ada beberapa gelar lain yang disematkan kepada al-Ḥaddâd, antara lain: *al-‘ârif bi Allâh*, *al-shaykh al-kabîr al-‘ârif*, *quṭb al-‘ârifîn*, dan *al-quṭb al-ghawth*.<sup>3</sup> Representasi gelar tersebut biasa dianggap sebagai penghargaan kepada sosok yang memiliki integritas tinggi sebagai *shaykh* sufi.

Al-Ḥaddâd lahir di perkampungan bernama Subair, terletak di pinggiran kota Tarim, salah satu kota yang terkenal di Ḥaḍramawt, Yaman Selatan.<sup>4</sup> Konon, ia dilahirkan pada hari Rabu, 31 Juli 1634 M.

---

<sup>3</sup> Pengertian istilah-istilah umum digunakan di kalangan sufi. Lihat Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (al-Qâmûs al-Sufi): The Mystical Language of Islam* (Malaysia: A.S. Noordeen, 1995), 35, 76, 232, 268.

<sup>4</sup> Ada beberapa sebutan yaitu Hadramawt, Hadramout, Hadramawt atau Hadramût, dalam bahasa Arab *ḥaḍar mawt*, sebelumnya daerah ini merupakan wilayah kekuasaan kesultanan Qu’aiti yang dalam sejarahnya, kekuasaannya meliputi wilayah Jazirah Arab Selatan sepanjang Teluk Aden di Laut Arab, membentang ke arah Timur dari Yaman sampai perbatasan wilayah Dhofar Oman, lihat Richard N. Schofield, Gerald Henry Blake, *Arabian Boundaries: Primary Documents, 1853-1957*, Vol. 22 (Inggris: Archive Editions, 1988), 220. Pada saat ini, Ḥaḍramawt masuk pada wilayah Republik Yaman, penduduknya kemudian lebih dikenal dengan sebutan Ḥaḍramî.

(05 Shafar 1044 H.).<sup>5</sup> Ketika berumur 4 tahun, al-Ḥaddâd mengidap penyakit cacar yang menyebabkan kebutaannya. Semenjak itu, al-Ḥaddâd kecil tumbuh dengan keterbatasan fisik.<sup>6</sup> Walaupun begitu, kekurangan tersebut tidak lantas menderdikan semangat dan perjuangannya dalam menuntut ilmu dan berdakwah dengan *maqâl* dan *hâl*-nya.

Masa kecil al-Ḥaddâd pun dihabiskan dengan menghafal al-Qur’ân dan belajar berbagai disiplin keilmuan Islam kepada *mashâyikb* dan *ḥabâib*. Tercatat tidak kurang dari 100 guru pernah mendidiknya sejak dan selama proses pertumbuhannya di Tarim sampai di *Haramayn*, yakni ketika al-Ḥaddâd melaksanakan ritual haji.<sup>7</sup> Di antara gurugurunya, ada beberapa guru yang memiliki peran penting dalam transmisi keilmuan dan tasawuf yang mempengaruhi kepribadian maupun ajaran-ajarannya.

Di antara para guru tersebut, antara lain:

1. Muḥammad b. ‘Alwî al-Saqqâf (1002-1071 H). Hubungan gurumurid tersebut sangat erat, mereka selalu berkorespondensi melalui surat-menyurat, bahkan al-Ḥaddâd mendapatkan *kehrqab al-sûffiyah* dan *ijâzah* darinya melalui jalur korespondensi.<sup>8</sup> Selain itu, al-Ḥaddâd juga mendapatkan legalitas untuk melanjutkan transmisi tarekat, yakni dengan memakaikan *kehrqab* kepada siapapun yang berhak dan pantas mendapatkannya.<sup>9</sup>
2. Selain kepada al-Sayyid Muḥammad al-Saqqâf, al-Ḥaddâd juga berguru dalam bidang fikih, uşûl al-fiqh, tafsîr, ḥadîth dan tasawuf kepada Shaykh Abû Bakr b. Imâm ‘Abd. al-Raḥmân al-Saqqâf.
3. Guru yang lain adalah al-Sayyid ‘Aqîl b. ‘Abd. al-Raḥmân al-Saqqâf,

---

<sup>5</sup> Ismail Fajrie Alatas, “Abdallâh b. ‘Alawî al-Ḥaddâd”, dalam *The Encyclopaedia of Islam Three*, Kate Fleet (ed.) (Leiden: Brill, 2012), 43.

<sup>6</sup> Khayr al-Dîn al-Zarkalî, *al-‘Alâm Qâmûs Tarâjum al-Asḥbur al-Rijâl wa al-Nisâ’ min al-Gharb wa al-Musta’mirîn wa al-Mustashriqîn*, Vol. 3 (Beirut: Dâr ‘Ilm al-Malâyin, t.th.), 103.

<sup>7</sup> ‘Abd Allâh Al-Ḥaddâd, *al-Nafâ’is al-‘Ulûmîyah fî al-Masâ’il al-Sûffiyah* (Yaman: Dâr al-Ḥawî, 1414 H/1993 M), 123.

<sup>8</sup> Zayn b. Ibrâhîm b. Sumayt, *Bahḥab al-Zamân wa Salwab al-Aḥzân* (Mesir: Maṭba‘ah al-Bâb al-Ḥalâbî, t.th.), 11.

<sup>9</sup> Aḥmad b. Zayn al-Ḥabshî, *Sharḥ al-‘Aynîyyât* (Singapura: Pustaka Nasional, 1987), 259.

yang darinya al-Ḥaddâd juga mendapatkan *kbirqah al-şûfiyah*. Guru yang terakhir ini merupakan tokoh karismatik yang memiliki tingkat kepedulian tinggi terhadap ilmu-ilmu salaf. Ia pun dijuluki *muḥaqqiq* dalam persoalan-persoalan sufistik.

4. Al-Sayyid ‘Umar b. ‘Abd. al-Raḥmân al-‘Attâs (w. 1072),<sup>10</sup> darinya al-Ḥaddâd mendapatkan *ijâzah tariqah* dan *kbirqah*.<sup>11</sup>
5. Al-Sayyid ‘Abd. al-Raḥmân b. Shaykh Mawlâ ‘Aydîd Bâ ‘Alawî (w. 1068), guru al-Ḥaddâd satu ini pernah berjumpa dengan Shaykh Abû Bakr b. Sâlim yang mendapatkan julukan “şâhib ‘Inât”, salah satu tokoh salaf yang sangat masyhur di kalangan Bâ’alawî dan tinggal di ‘Inât.<sup>12</sup> Konon, Shaykh Shaykhân b. Imâm al-Ḥusayn b. Abû Bakr b. Sâlim, yang terkenal sering berlinang air mata dalam beribadah, menunjukkan betapa tingginya maqam *kbawf*-nya.<sup>13</sup>
6. Al-Sayyid Jamâl al-Dîn Muḥammad, yang termasuk keturunan Shaykh Abû Bakr b. ‘Abd Allâh al-‘Aydârus, tokoh penting salaf Bâ’alawî. Al-Sayyid al-Faqîh al-Şûfî ‘Abd Allâh b. Aḥmad Bâ’alawî, yang terkenal dengan julukan *al-Ashqâ’*. Gurunya yang satu ini juga mempunyai peranan penting dalam hal transmisi keilmuan al-Ḥaddâd. Sebab al-Sayyid Jamâl al-Dîn telah mendapatkan *ijâzah* dari tokoh-tokoh terkenal seperti Muḥammad b. ‘Alawî al-Saqqâf di Makkah, Muḥammad b. Abû Bakr al-Shillî, Isâ al-Maghribî, dan Muḥammad al-Qushâshî di Madinah.<sup>14</sup>

Adapun mengenai murid-murid al-Ḥaddâd, penulis di sini tidak memaparkannya secara terperinci. Namun pada masanya dahulu al-Ḥaddâd dikenal sebagai seorang yang arif serta alim dalam ilmu sharî’ah, tarekat, maupun hakekat. Kualitas tersebut tentunya akan menyedot para penggiat ilmu untuk berguru kepadanya. Konon,

---

<sup>10</sup> Ia adalah penyusun *Râtib al-‘Attâs*. Wiridnya tersebar luas diberbagai negara termasuk di Indonesia. Dibaca di berbagai pesantren dan desa-desa baik secara individual ataupun berjamaah. Biasanya *râtib* tersebut dibaca sebelum membaca *Râtib al-Ḥaddâd*.

<sup>11</sup> al-Ḥabshi, *Sharḥ*, 262.

<sup>12</sup> al-Ḥabshi, *Sharḥ*, 263.

<sup>13</sup> ‘Umar Ibrâhîm, *Thariqah ‘Alawîyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayyid ‘Abdullah al-Ḥaddâd Tokoh Sufi Abad ke-17* (Bandung: Penerbit Mizan, 2001), 93.

<sup>14</sup> al-Ḥabshi, *Sharḥ*, 269.

banyak murid-muridnya yang berhasil dan memiliki pengaruh besar tidak hanya di Yaman, melainkan juga di India, Haramain, Afrika, dan Mesir.<sup>15</sup> Dari sinilah, kemungkinan ajaran-ajaran al-Ḥaddād memasuki kawasan Asia Tenggara dan Nusantara mengingat daerah-daerah yang tersebut sebelumnya merupakan pusat jaringan ulama Islam. Terbukti pada saat sekarang, kitab-kitabnya, *wird al-laṭīf*, dan *rātib al-Ḥaddād* tersebar luas di kalangan masyarakat Asia Tenggara, tak terkecuali di Indonesia. Walaupun untuk membuktikannya diperlukan penelitian yang komprehensif.

Di sini, ketokohan seseorang tidak terlepas dari kondisi sosio-kultur yang membangunnya, sebagaimana halnya dengan al-Ḥaddād. Kota Ḥaḍramawt dahulu sebelum kedatangan Islam disebut al-Aḥqâf, di mana di sana hidup kaum ‘Âd sebagaimana termaktub dalam QS. al-Aḥqâf. Di daerah ini pula hidup sekelompok kaum yang disebut dengan *Aqyâl*,<sup>16</sup> kemudian kelompok ini berkembang pesat yang di antaranya menjadi raja-raja Himyar dan Kindah. Nama al-Aḥqâf kemudian dirubah menjadi Ḥaḍramawt. Menurut sejarawan, perubahan itu terjadi ketika seorang raja bernama ‘Amîr b. Qaḥṭân menduduki wilayah al-Aḥqâf membantai penduduk negeri tersebut. Peristiwa tersebut yang kemudian menyebabkan nama al-Aḥqâf diganti dengan Ḥaḍramawt yang berarti kehadirannya yang membawa kematian.<sup>17</sup>

Menurut sumber lain disebutkan, bahwa Ḥaḍramawt adalah nama dari salah satu keturunan Qaḥṭân, di mana kedatangannya di suatu daerah diwarnai oleh peristiwa terbunuhnya penduduk daerah itu

---

<sup>15</sup> Hubungan al-Ḥaddād dengan murid-muridnya secara utuh diuraikan pada kitab *Bahṣab al-Zamân* dan *Ghāyab al-Qaṣd wa al-Murād*, keduanya adalah karya Zayn b. Ibrāhîm b. Sumayt, selain itu juga terdapat dalam *Mukātabāt al-Imām al-Ghawth al-Farḍ al-Jāmi’ Sayyidînā ‘Abd Allāh b. ‘Alawî al-Ḥaddād*, cet. Isâ al-Bâb al-Ḥalabî, Kairo, dan kitab *al-Mawāhib wa al-Minan fî Manâqib al-Quṭb ‘Abd Allāh al-Ḥaddād*, karya Aḥmad b. ‘Alwî al-Ḥaddād.

<sup>16</sup> Bentuk plural dari kata *qâil*, berarti amir yang tinggal di sebuah gedung yang kokoh. Sekelilingnya terdapat rumah-rumah pengawal, anak cucu, dan para pembantu. Sehingga terbentuk suatu pemukiman yang dikepalai oleh seorang amir atau qâil. Ṣalâh al-Bakrî al-Yâfi’i, *Tarîkh Ḥadramawt al-Siyāsî*, Vol. I (Mesir: al-Maktabah al-Salafiyah, 1343 H.), 34.

<sup>17</sup> al-Yâfi’i, *Tarîkh*, 30.

dalam jumlah yang besar.<sup>18</sup> Kemudian dalam sejarahnya, Ḥaḍramawt pada masa sebelum Masehi secara silih berganti dikuasai oleh beberapa dinasti, di antaranya dinasti Qahtân (A. 18 SM), dinasti Mâ'in (A. 15 SM), dinasti Saba' (A. 9 SM), dinasti Himyâr (A. 2 SM-5 M.). Dan ketika Islam datang, daerah ini akhirnya menjadi kekuasaan Islam yang sebelumnya dikuasai oleh Byzantium. Adapun dinasti yang terakhir berkuasa adalah al-Quwayṭi dan al-Kâthirî sampai imperialisme Inggris melakukan ekspansi terhadap daerah tersebut. Seiring kemerdekaan Yaman Selatan pada tahun 1967 dari Inggris, Ḥaḍramawt kemudian bergabung dan menjadi salah satu Provinsi di Republik Yaman Selatan.<sup>19</sup>

Diperkirakan, Islam masuk ke Yaman tahun 9 H./630 M., ketika nabi Muhammad Saw. mengirimkan *kitâbât* (surat-surat) berisi ajakan untuk memeluk Islam kepada raja-raja dan pemimpin suku di semenanjung Arabia. Surat tersebut mendapatkan sambutan yang baik sehingga banyak di antara masyarakatnya kemudian memeluk Islam.<sup>20</sup>

Untuk mengajarkan Islam, Nabi mengutus Abû 'Ubaydah b. Jarrah serta 'Alî b. Abî Tâlib sebagai hakim di Sana'a. Pada masa berikutnya, mereka pun digantikan oleh Mu'âdh b. Jabal. Pada akhirnya Islam pun semakin dikenal luas di Yaman.<sup>21</sup>

Di penghujung abad ke 3 H./10 M. mulailah terjadi transformasi budaya dengan hijrahnya salah satu keturunan al-Ḥusayn, cucu Rasulullah, yaitu Aḥmad b. 'Îsâ al-Muhâjir ke Ḥaḍramawt pada tahun 318 H/934 M. Inilah titik mula munculnya 'Alawiyîin dan berkembangnya mazhab Sunni di Ḥaḍramawt, di mana dalam fikih mereka lebih condong pada mazhab Shâfi'i sedangkan dalam konstruksi akidah mereka cenderung mengikuti mazhab Ash'ariyah. Meskipun di sana juga berkembang mazhab Khawârij sekte Ibâḍiyah<sup>22</sup>

---

<sup>18</sup> Muḥammad b. Aḥmad al-Shâṭirî, *Adwâr al-Tarîkh al-Ḥaḍramî*, Vol. I (Jeddah: 'Alam al-Ma'rîfsh, 1392H./1972 M.), 35.

<sup>19</sup> <http://en.wikipedia.org/wiki/Hadhramaut>. (12/Juni/2012).

<sup>20</sup> Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, II, V (Jakarta: Ichtar Baru Van Hoeve, 1993), 202.

<sup>21</sup> Redaksi, *Ensiklopedi Islam*, 202.

<sup>22</sup> Ibâḍiyah adalah salah satu sekte Khawârij yang paling moderat dibanding dengan sekte-sekte Khawârij lainnya. Paham ini berkeyakinan bahwa seorang Muslim yang tidak sepaham dengan keyakinannya tidak dapat dikategorikan sebagai orang mukmin

(753 M.) serta Shí'ah dengan sekte Zaydíyah dan Ismâ'ílyah (1061 M.), akan tetapi komunitas masyarakat Sunni lebih dominan sejak tahun 934 M. Hal ini tidak dilepaskan dari usaha para Sayyid 'Alawiyyîn dalam memperjuangkan akidah *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah*. Seperti halnya eskalasi dakwah dari generasi ke generasi, sampai saat ini perjuangan dakwah tersebut dilanjutkan oleh beberapa tokoh seperti al-Ḥabîb 'Umar b. Ḥafîz b. Sâlim pengasuh ribat *Dâr al-Muṣṭafâ*, di Indonesia muncul al-Ḥabîb Shaykh b. 'Abd. al-Qâdir al-Seggâf melalui gerakan cinta salawatnya, juga terdapat al-Ḥabîb Mundhir al-Musawa, pengasuh majlis taklim Nurul Mustofa di Jakarta.

### Genealogi Karya Tulis al-Ḥaddâd

Keterbatasan dalam segi fisik sebagai orang yang buta sejak balita, tidak menjadi penghambat bagi al-Ḥaddâd dalam berdakwah maupun menulis. Beberapa kitab telah dipublikasikan baik berupa kitab, nasihat, *qaṣṣidah*, atau *anrâd* (wirid-wirid). Tidak jarang karya-karya tersebut kemudian dialihbahasakan ke dalam berbagai bahasa. Menurut pendapat peneliti, yang menarik dari karya al-Ḥaddâd adalah penggunaan kosakata yang sederhana dalam karya yang ditulisnya sehingga dapat mudah dipahami oleh orang awam. Ini sesuai segmen tasawufnya yang condong pada pembinaan moral bagi golongan awam.

Dalam beberapa literatur seperti dalam *Mu'jam al-Mu'allifîn* disebutkan bahwa al-Ḥaddâd memiliki banyak karya tulis, tetapi dalam *Mu'jam* ini hanya disebutkan lima judul buku antara lain: *Ithâf al-Sâ'il bi Ajwibat al-Masâ'il*, *al-Durr al-Manẓûm li Dhawî al-'Uqûl wa al-Fuhûm*, *al-Da'wah al-Tâmmah wa al-Tadbkirah al-'Ammah*, *al-Naṣâ'ih al-Dînîyah wa al-Waṣâ'yâ al-Îmânîyah*, dan *Risâlat al-Mu'âwanah wa al-Muẓâharah wa al-Muwâẓarah li al-Râghibîn fi Tarîq al-Âkhirah*.<sup>23</sup>

---

atau musyrik, melainkan kafir. Kesaksiannya dapat diterima, dan darahnya juga tetap diharamkan kecuali jika melakukan perlawanan secara terang-terangan, boleh dinikahi dan masih dapat memperoleh waris. Lihat 'Abd. al-Qâhir al-Baghdâdî, *al-Farq bayn al-Firâq* (Mesir: Maḥba'at Muḥammad 'Alî Ṣâbîh wa Awlâdîhi, t.th.), 281. Bandingkan dengan Muḥammad b. 'Abd. al-Karîm b. Aḥmad al-Shahrastânî, *al-Milâl wa al-Nihâl* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), 134-135.

<sup>23</sup> 'Umar Riḍâ Kahâlâh, *Mu'jam al-Mu'allifîn*, Vol. V (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, t.th.), 85.

Secara konkret jumlah karya tulis yang dihasilkan oleh al-Ḥaddâd memang belum bisa dipastikan, tetapi berdasarkan hasil pelacakan dari berbagai sumber, peneliti mendapatkan suatu genealogi mengenai karya al-Ḥaddâd yang telah dihasilkan selama masa hidupnya. Karya pertamanya dimulai dengan judul *Risâlat al-Mudhâkarah*,<sup>24</sup> karya ini dirampungkannya pada tahun 1069 H./1659 M. yang kala itu al-Ḥaddâd berusia 25 tahun. Kitab ini menjelaskan pengertian tentang takwa, bagaimana mewujudkan kecintaan terhadap akhirat, dan bersikap zuhud terhadap segala sesuatu yang bersifat duniawi. Menurut Muṣṭafâ al-Badawî, kualitas karya tersebut sangat bermanfaat bagi pembaca dalam usaha mencerahkan hati dan kehidupan.<sup>25</sup>

Pada usianya ke 27 tahun, al-Ḥaddâd menambah koleksi karyanya setelah merampungkan kitabnya berjudul *Risâlat Adâb Sulûk al-Murîd*<sup>26</sup> pada tahun 1071 H./1661 M. Kitab ini menjelaskan prinsip-prinsip tarekat yang harus dipegang teguh oleh seorang murid tarekat. Ia meliputi perkara yang terkait dengan etika dan amalan-amalan yang berdimensi lahir dan batin. Menurut keterangan al-Ḥaddâd, definisi *al-murîd* adalah seseorang yang orientasi hidupnya semata-mata untuk Allah dan kehidupan akhirat. Dalam bab pertama pada kitab ini tersebut sebuah kalimat pembuka *iqbâl 'alâ al-âkhirah* (mengutamakan akhirat) dan *al-'ird 'an al-dunyâ* (mengabaikan urusan dunia). Menurut al-Badawî, umumnya kedua kalimat tersebut diinterpretasikan secara keliru, yakni mengabaikan segala urusan sosial kemasyarakatan. Makna sesungguhnya adalah bahwa hati seorang *sâlik* seharusnya tidak bergantung kepada dunia yang dapat menyebabkannya berpaling dari Allah. Hal ini dipertegas oleh al-Ḥaddâd sendiri—dalam kitab yang sama, bahwa seorang *sâlik* ketika ingin menempuh tarekat, ia tidak diperkenankan meninggalkan harta bendanya yang dimiliki, pekerjaan, dan perdagangan jika ia seorang pekerja atau pedagang. Akan tetapi, seorang *sâlik* dianjurkan untuk selalu bertakwa kepada Allah dalam

---

<sup>24</sup> al-Habîb 'Abd Allâh b. 'Alawî al-Ḥaddâd, *Risâlah al-Mu'awanah wa al-Muzâharah wa al-Mu'âzarah li al-Râghibîn min al-Mu'minîn fî Sulûk Ṭarîqah al-Âkhirah* (Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. II, 1414 H./1993 M.)

<sup>25</sup> Muṣṭafâ al-Badawî, *al-Imâm al-Ḥaddâd: Mujaddid Qarn al-Thânî 'Asbar* (Yaman: Dâr al-Ḥâwî, 1414 H./1994 M.), 163-164.

<sup>26</sup> al-Habîb 'Abd Allâh b. 'Alawî al-Ḥaddâd, *Risâlah Adâb Sulûk al-Murîd* (Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. I, 1414 H./1993 M.)

kondisinya tersebut; berusaha meningkatkan etos dalam bekerja selama hal itu tidak berimplikasi dengan meninggalkan perkara wajib dan sunnah; serta tidak terjerumus dalam perkara haram dan berlebihan yang tidak pantas digunakan ketika menjadi anggota tarekat.<sup>27</sup>

Dalam kitab *Adab al-Murid* ini, al-Ḥaddâd juga menyinggung tentang dasar-dasar yang harus diperhatikan oleh seorang *murid* tarekat, yaitu sikap *murid* dalam menempuh *al-aysâr al-bâṭinî*, sikap terhadap *shaykh*-nya, baik *shaykh taḥkîm* ataupun *shaykh tabarruk*, khususnya menyangkut bagaimana sikap seorang *murid* terhadap *shaykh taḥkîm*. Jika pada umumnya, tarekat memberikan doktrin dalam mengilustrasikan hubungan *shaykh* dan *murid* layaknya mayat di tangan pemandinya atau bayi bersama ibunya,<sup>28</sup> maka lain halnya dengan al-Ḥaddâd yang meskipun doktrin ini juga dipakainya, tetapi olehnya diberikan penjelasan dengan memberikan ruang komunikasi antara *murid* dan *shaykh*.

Pada salah satu perjalanannya menuju lembah Du'ân, al-Ḥaddâd sempat berkunjung kepada al-Shaykh 'Abd. al-Raḥmân Bâ'ubâd yang tinggal di Shibam. Ketika itu al-Ḥaddâd mendapatkan beberapa pertanyaan seputar tasawuf darinya. Jawaban-jawaban yang disampaikan ketika itu oleh al-Ḥaddâd dituliskan kemudian dibukukannya dalam *Ithâf al-Sâ'il bi Ajwibah al-Masâ'il*.<sup>29</sup> Kitab ini pada sebagian pembahasannya menjelaskan isi kandungan dari kasidah gubahan al-Imâm Abî Bakr al-'Aydarûs al-'Adanî.

Pada tahun 1089 H/ 1678 M, al-Ḥaddâd menyelesaikan karya yang dikategorikan sebagai *master piece*-nya yang diberi judul *al-Naşâ'ih al-Dînîyah wa al-Waşâyâ al-Îmânîyah*. Kitab ini diselesaikan dalam jangka waktu yang agak lama. Separuh babnya ditulis sebelum kepergiannya ke Madinah dan dibacakan ketika berada di Makkah dan Madinah. Kemudian kitab *al-Naşâ'ih* tersebut disempurnakan oleh al-Ḥaddâd sekembalinya ia ke Tarim tepatnya pada tahun 1089 H/ 1689 M. Mengenai isinya, Fajrie Alatas menyatakan secara singkat, bahwa *al-Naşâ'ih* adalah intisari dari kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* karya Abû Ḥâmid al-

---

<sup>27</sup> al-Ḥaddâd, *Risâlah*, 40.

<sup>28</sup> Ibrâhîm, *Ṭarîqah 'Alamîyah*, 82.

<sup>29</sup> Al-Habîb 'Abd Allâh b. 'Alawî al-Ḥaddâd, *Ithâf al-Sâ'il bi Ajwibah al-Masâ'il* (Yaman: Dâr al-Hâwî, Cet. I, 1414 H./1993 M).

Ghazâlî. Jika demikian, maka dapat dikatakan bahwa al-Ḥaddâd sangat dipengaruhi oleh pemikiran al-Ghazâlî. Apa yang dikatakan oleh Alatas juga ditegaskan sendiri oleh al-Ḥaddâd dalam ucapannya, “ulama Ḥaramayn telah berkata kepadaku bahwa ketika aku membaca kitab *al-Naṣâ’ih* ini seperti tidak ubahnya membaca kitab *‘Ihyâ’*, aku pun lantas menjawabnya, “al-amr kamâ ra’ayt”. Komentar ini juga diamini oleh sebagian ulama seperti Shaykh Ḥusaynayn Makhlûf dan Sayyid ‘Âqîl Bâ’aqîl.

Pada tahun 1099 H./1688 M. al-Ḥaddâd menambah kembali karyanya dengan menyelesaikan kitab *Risâlah al-Mu’awanah*. Kitab ini masih digunakan sebagai sumber primer dalam mengenal tarekat ‘Alawîyah. Selanjutnya diusianya yang ke 67, tepatnya pada tahun 1110 H. / 1698 M, al-Ḥaddâd menambahkan daftar karya tulisnya *Sabîl al-Idhkâr wa al-‘Itibâr bi mâ Yamurru bi al-Insân*.<sup>30</sup> Di dalam kitab tersebut al-Ḥaddâd mencoba mengeksplorasi tentang lima tingkatan kehidupan yang dialami oleh semua manusia, yaitu masa hidup manusia ketika berada di alam rahim; masa hidup sampai kematiannya di alam dunia; masa di alam barzakh sampai waktu kebangkitan; masa di alam mahsyar sampai waktu pengadilan; dan terakhir masa di tempat keabadian, surga atau neraka.

Karya al-Ḥaddâd berikutnya adalah *al-Da’wab al-Tâmmah wa al-Tadbkîrah al-‘Âmmah*<sup>31</sup> yang diselesaikan pada tahun 1114 H/ 1802 M. Karya ini merupakan sumbangsih al-Ḥaddâd pada bidang sosial dan politik. IBaratnya, karya tersebut adalah *blue print* pembentukan masyarakat ideal. Di sana, ia membagi komunitas masyarakat menjadi delapan kelas, yaitu: ulama, sufi, petapa, penguasa, pedagang dan perajin, masyarakat miskin dan lemah, wanita, anak-anak dan pembantu, umum, dan non-Muslim. Dalam kitab ini, al-Ḥaddâd mampu memaparkan dan menjelaskan atribut dari masing-masing kelompok serta mengupasnya berdasarkan peran, hak, kewajiban, dan kelemahan.<sup>32</sup>

---

<sup>30</sup> al-Habîb b. ‘Alawî al-Ḥaddâd, *Sabîl al-Idhkâr wa al-‘Itibâr bi Mâ Yamurru bi al-Insân wa Yaqtadî Labu min al-‘A’mâr* (Yaman: Dâr al-Hâwî, Cet. I, 1418 H./1997 M).

<sup>31</sup> al-Habîb ‘Abd Allâh b. ‘Alawî al-Ḥaddâd, *al-Da’wab al-Tâmmah wa al-Tadbkîrah al-‘Âmmah* (Yaman: Dâr al-Hâwî, Cet. IV, 1421 H./2000 M.)

<sup>32</sup> Fajrie, “Abdullâh b. ‘Alawî Al-Ḥaddâd”, 46.

Sedangkan kitabnya yang berjudul *al-Fuṣūl al-ʿIlmiyyah wa al-Uṣūl al-Hikamiyyah*<sup>33</sup>, ditulis dalam waktu yang cukup lama. Kitab ini disusun atas permintaan Aḥmad b. Zayn al-Ḥabshî, salah satu murid al-Ḥaddâd yang telah mencatat ajaran-ajaran yang telah disampaikan oleh gurunya, kemudian disempurnakan dengan menambahkan 40 subbab lain yang dapat dirampungkan pada tahun 1130 H./1718 M. Selain kitab-kitab yang telah disebutkan penulis di sini, ada beberapa karya lainnya seperti kumpulan syair, surat-surat, dan wirid-wirid yang telah disusun oleh al-Ḥaddâd yang tidak disebutkan di sini.

### **Prinsip-prinsip Utama Tasawuf al-Ḥaddâd**

Al-Ḥaddâd merupakan tokoh sufi yang dikenal baik di kalangan ʿAlawiyîin maupun masyarakat umum di berbagai negara lebih-lebih di wilayah Asia Tenggara, seperti Singapura, Malaysia, dan Indonesia. Pada saat sekarang juga mulai dikenal di kalangan akademisi dan islamisasi Barat. Tidak sedikit sarjana-sarjana Barat yang memilih ʿAlawiyîin secara umum dan al-Ḥaddâd khususnya sebagai tema penelitian. Selain itu, al-Ḥaddâd juga memiliki pengaruh besar dalam menciptakan ruang sosial baru di kalangan masyarakat dengan ajaran-ajarannya melalui kitab-kitab, syair dan wirid yang ditulis dan disusun.

Kitab, kasidah, wirid, dan *râtib* yang ditulis al-Ḥaddâd sukses mendapatkan posisinya di dalam ruang publik, di mana orang-orang ʿAlawiyîin Ḥaḍrâmî melakukan migrasi, wilayah diaspora seperti Afrika, India dan sepanjang Samudera Hindia. Dedikasi intelektualnya mengukuhkannya sebagai pelopor, penggerak, dan reformis tradisi tarekat ʿAlawîyah, juga turut menegaskannya sebagai salah satu tokoh vital di jajaran tarekat ʿAlawîyah. Kerja intelektualitasnya dalam bidang tasawuf mampu mewujudkan suatu konvergensi antara tasawuf *ʿamalî* dan *falsafî*, dengan membagi akses tarekat ke dalam dua segmen, yaitu *ṭarîqah khâṣṣah* dan *ṭarîqah ʿammah*.<sup>34</sup> Ini yang menjadi alasan untuk

<sup>33</sup> Al-Ḥabîb ʿAbd Allâh b. ʿAlawî al-Ḥaddâd, *al-Fuṣūl al-ʿIlmiyyah wa al-Uṣūl al-Hikamiyyah* (Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. III, 1418 H./1997 M).

<sup>34</sup> Tentang hal ini, peneliti mendapatkan data dari karya-karya al-Ḥaddâd bahwa corak tasawufnya memang terdapat dualisme, sebagian besar karyanya memang lebih berorientasi pada corak tasawuf *ʿamalî* atau *akhlâqî*, pada sisi lain, dalam sebagian karyanya ungkapan-ungkapan yang sering digunakan dan mejadi karakteristik daripada tasawuf *falsafî* sering ditemukan, seperti dalam *al-Durr al-Mandûm*.

menyebutnya sebagai reformis.

Konteks sosio-politik di mana terjadi *chaos* yang melatarbelakangi kehidupannya menuntunnya berpikir untuk menemukan solusi terhadap persoalan-persoalan yang dihadapi umat. Menurutnya, kondisi sulit yang terjadi di Ḥaḍramawt membutuhkan penyelesaian, baik individu maupun kolektif. Secara individual, al-Ḥaddâd menekankan akan pentingnya tarekat ‘Alawiyah sebagai gerakan moral-ideologis yang siap memberikan pelayanan bagi masyarakat dalam beraktivitas sehari-hari. Sedangkan dalam bentuk kolektif, ia mengajak para pemuka agama untuk menggerakkan upaya penyadaran beragama melalui gerakan moral, dan menjadi aktivis sosial, bukan malah sebaliknya, asyik dengan individualitas keagamaannya.

Selama masa itu, menurut pengamatan al-Ḥaddâd, institusi tarekat hanya dimonopoli oleh kaum borjuis dan dinikmati oleh kalangan tertentu, tidak dapat mengakomodasi kepentingan masyarakat secara luas. Oleh sebab itu, al-Ḥaddâd mencoba untuk merekonstruksi ulang metode tarekat dari bentuknya yang awalnya cenderung borjuis-elitis ke dalam bentuknya yang lebih populer.<sup>35</sup> Dengan merujuk pada ajaran-ajaran al-Qur’ân dan Sunnah, al-Ḥaddâd berinisiatif menggagas model tarekat baru yang disebut dengan tarekat *aṣḥâb al-yamîn*,<sup>36</sup> sebagai alternatif dari eksistensi tarekat lama, yaitu *ṭarîqah al-muqarrabin*.<sup>37</sup>

Alasan utama al-Ḥaddâd dalam formula baru tersebut karena institusi tarekat lama—yang terlalu menekankan pada bentuk-bentuk latihan spiritualitas yang keras (*riyâḍah*) serta menjauhi kehidupan sosial kemasyarakatan (*uḏlah*)—tidak lagi akomodatif dengan kultur

---

<sup>35</sup> Penggunaan kata “populer” tidak dimaksudkan mengamini istilah yang digunakan Ernest Gellner atau Weber dalam diskursusnya tentang Islam, yang membuat dikotomi terhadap fenomena masyarakat Islam ke dalam “popular or rural Islam” untuk menyebut bahawa sufisme hanya berkembang di wilayah pedesaan, dan “urban Islam”, untuk menyebut masyarakat Islam perkotaan yang sudah rasional dan sudah meninggalkan sufisme sebagai masyarakat marjinal, tidak otentik, dan gejala individualistik yang akut pada masyarakat. Lihat Svend A. White, “Sociologists And Sufis: A Reassessment Of Sainthood In Early Sufism In Light Of New Developments In Sociology”, Thesis (Georgia: Georgia University, 2008), 34.

<sup>36</sup> QS. al-Wâqî‘ah [56]: 27. Al-Ḥaddâd mendefinisikan tarekat adalah upaya memerangi nafsu dengan latihan-latihan dalam olah hati dan olah tubuh (*riyâḍah*). Al-Badawî, *al-Imâm Al-Ḥaddâd*, 86.

<sup>37</sup> QS. al-Wâqî‘ah [56]: 11.

masyarakat saat itu. Sehingga perlu adanya reorientasi institusi tarekat dengan mengorientasikan pada pembinaan moral individu dan sosial kemasyarakatan dalam rangka pemenuhan kebutuhan keberagaman masyarakat secara luas, yakni berkomitmen terhadap penegakan shari'ah dalam bentuk melakukan kewajiban agama.

Menurutnya, tarekat harus bekerja keras dalam mewujudkan kesalehan massal yang nantinya juga akan membantu dalam menciptakan tatanan masyarakat ideal dan berkeadilan.<sup>38</sup> Sebab, konsep tasawuf yang sederhana dan berimbang antara spiritualitas dan keduniaan itu lebih dapat memberikan kemanfaatan kepada masyarakat daripada tasawuf yang eksklusif. Oleh sebab itu, demi terwujudnya tatanan masyarakat yang ideal, tasawuf harus kembali pada prinsip-prinsip shari'ah seperti yang digariskan oleh al-Qur'an, Sunnah dan para salaf. Ini akan membantu dalam melakukan restorasi pada semua aspek sosial dalam masyarakat.

Pada dasarnya, inti ajaran tasawuf menurut al-Haddâd sendiri adalah implementasi dari tiga prinsip dasar ajaran Islam, yaitu *islâm*, *imân*, dan *ihsân*. Hal ini bisa dibuktikan melalui arus pemikiran dalam karya-karyanya yang mencakup tiga prinsip dasar tersebut. Nurcholis Madjid menyebut tiga prinsip tersebut dengan trilogi ajaran ilahi.<sup>39</sup> Kategorisasi demikian didasarkan secara berurutan pada Hadîth Nabi saw. yang dikenal dengan Hadîth Jibril. Sebutan ini agaknya lebih dikarenakan oleh kandungan Hadîth tersebut yang berisikan dialog terhadap tiga prinsip dasar, yakni *Islam*, *Imân*, dan *Ihsân* antara Jibril dengan Nabi saw., di depan para sahabat dalam suatu majlis.<sup>40</sup>

Sebelumnya, upaya konvergensi tiga prinsip dasar ajaran Islam sebagai inti ajaran tasawuf sudah dilakukan oleh banyak ulama. Misalnya al-Ghazâlî dan al-Qushayrî yang menegaskan bahwa pokok tasawuf adalah integrasi antara *shari'ah (islâm)*, *'aqîdah (imân)*, dan *haqîqah (ihsân)* dengan al-Qur'an dan Sunnah sebagai poros utama pemikiran tasawufnya. Integrasi ini juga dituliskan al-Haddâd dalam

---

<sup>38</sup> Ahmad b. 'Abd. al-Karîm al-Hâwî al-Shajjâr, *Tathbût al-Fu'ad bi Dhikr Majâlis al-Qutb 'Abd Allâh al-Haddâd* (tk., tp., t.th.), 29.

<sup>39</sup> Nurcholis Madjid, *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994), 463.

<sup>40</sup> Redaksi lengkap Hadîth tersebut dapat dilihat dalam *Ṣaḥîb Muslim, bâb bayân al-Îmân wa al-Ihsân*.

kitab *Nasā'ih*.<sup>41</sup> Dalam menjelaskan trilogi ajaran Islam tersebut, al-Haddâd menyatakan bahwa sharī'ah adalah Islam, yaitu bersikap tunduk kepada Allah. Hakikat adalah iman dan yakin, yaitu ikhlas kepada Allah. Sedangkan makrifat adalah ihsan, yaitu *fanâ'* dengan dan dalam keabadian sifat-sifat Allah.<sup>42</sup>

Adapun sumber ajaran tasawuf al-Haddâd adalah al-Qur'ân, Sunnah dan tuntunan para *al-salaf al-ṣâliḥ*. Ini seperti yang ditegaskan al-Haddâd ketika mendefinisikan *al-Ṣūfi al-Kâmil*. Menurutnya, seseorang dikatakan sufi sempurna apabila amal, perkataan, niat, dan akhlaknya bersih dari sifat *riyâ'*, berusaha membersihkan dari segala sesuatu yang dapat menyebabkan kemurkaan Allah, berupaya menjaga hubungan secara lahir dan batin dengan Allah dan selalu taat kepada-Nya, berpaling dari selain-Nya, dan memutus mata rantai keduniawian yang dapat menjadi penghalang baginya untuk melakukan upaya-upaya tersebut seperti keluarga, harta, syahwat, jabatan, dan hawa nafsu. Semua itu tentu dibarengi dengan ilmu, mengikuti al-Qur'ân dan Sunnah, serta tuntunan dari para *al-salaf al-ṣâliḥ*.<sup>43</sup> Bahkan al-Haddâd menambahkan jika ada seseorang yang mengaku sufi tetapi pada realitasnya sama sekali tidak merepresentasikan sikap-sikap *mujâbadât* (keteguhan dan kesungguhan) dalam berilmu dan beramal, maka al-Haddâd menyebutnya sebagai sufi 'gadungan'.<sup>44</sup>

Dari pemaknaan di atas, penulis mendapati dua konsep mendasar yang harus dipegang dalam upaya menempuh tasawuf sehingga sampai pada derajat *ṣūfi kâmil*, yaitu konsep *islâḥ al-sarîrah* dan *murâqabah*. Hal ini seperti yang ditegaskan dalam salah satu bait *dîwân*-nya, *islâḥ al-sarîrah* adalah bentuk ketakwaan lahir-batin, ridha dan ikhlas dalam

---

<sup>41</sup> Pembahasan al-Haddâd dalam kitab *Nasā'ih al-Dinîyyah* serupa dengan pembahasan al-Ghazâlî dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, yaitu ulasan tentang keimanan, ibadah, dan akhlak dibahas secara berurutan perbab.

<sup>42</sup> al-Haddâd, *Ithâf al-Sâ'il*, 81.

<sup>43</sup> al-Haddâd, *al-Nafâ'is*, 93. Pengertian ini termasuk salah satu indikasi sebagai murid dalam tradisi tarekat 'Alawiyah. Tentang *al-salaf al-ṣâliḥ*, dijelaskan oleh Shâtiri, yaitu para orang saleh yang hidup dalam 3 kurun waktu, masa *sabâbât*, *tâbi'in*, *tâbi'in tâbi'in*, sedang dalam perspektif 'Alawiyin adalah para shaykh dari pendahulu mereka. Lihat Muḥammad b. Aḥmad al-Shâtiri, *Shirâṭ al-Salaf min Bani 'Alawî al-Ḥusayniyyîn* (Saudi Arabia: Mamlakat al-'Arâbiyah al-Sa'ûdiyyah, 1367 H. / 1947 M.), 8.

<sup>44</sup> al-Badawî, *al-Imâm al-Haddâd*, 147.

rejekinya dan amal, serta berkawan dengan orang alim merupakan bentuk dari *islāh al-sarīrah*.<sup>45</sup> Sedangkan *murāqabah* adalah sikap yang ditanamkan pada diri untuk selalu merasa dekat dengan Allah dengan sifat malu (*hayá*) dan tidak *riyá*.<sup>46</sup> Artinya, seorang sufi akan merasa diawasi di mana saja, sehingga dirinya termotivasi untuk selalu berbuat baik, menjaga hati dalam ketaatan dan ibadah, serta menjauhkan diri dari perbuatan yang dimurkai oleh Allah. Hal ini merupakan dasar dan landasan dalam menyelami samudera tasawuf.

Sebelum memasuki gerbang tasawuf, al-Ḥaddād menekankan pentingnya seorang *sālik* untuk menguasai ajaran tauhid<sup>47</sup> lebih dahulu, yakni meng-Esa-kan Allah dalam sifat, zat dan perbuatan-Nya sebelum jauh memasuki alam pemikiran tasawuf. Mengenai ruang lingkup ketauhidan, al-Ḥaddād membaginya menjadi dua domain, yaitu eksoteris dan esoteris.<sup>48</sup> Tentunya, untuk mencapai tingkatan tauhid tertinggi harus dengan bimbingan seorang *shaykh taḥkīm*, ini termasuk wilayah elit. Dari sini, kemudian dikenal dalam tarekat ‘Alawiyiyyin istilah *ta‘alluq bi al-shaykh*, *al-i‘tinā’ bi al-shaykh*, dan *al-tarbīyah bi al-sirr*.<sup>49</sup> Dengan kata lain, jika seseorang masuk wilayah tarekat khusus harus dengan bimbingan seorang *shaykh* (guru) yang diyakini secara lahir dan batin.

Secara ideologis, ajaran tasawuf al-Ḥaddād juga dipengaruhi oleh

---

<sup>45</sup> al-Haddad, *al-Durr al-Mandūm li Dhawi al-Uqūl wa al-Fubūm* (tk., tp., t.th.), 257. Selain itu, sikap untuk selalu mengingat akan tujuan *safar* manusia, yaitu kafan dan kuburan.

<sup>46</sup> ‘Umar Ibrāhīm, *Tariqah ‘Alawiyah*, 152. Untuk redaksi langsung tentang pembahasan *hayá* dalam *murāqabah* dapat dilihat dalam al-Ḥaddād, *Risālah al-Mu‘āwanah*, 29-33.

<sup>47</sup> Secara khusus pembahasan tentang ilmu tauhid dapat merujuk tulisan al-Ḥaddād tentang Allah dan sifat-sifatnya dalam kitab *al-Nasā’ih al-Dīniyah*, 349-342. Melalui penjelasan al-Ḥaddād dalam tema ini, dapat dilihat kecenderungannya pada mazhab Ash‘ariyah.

<sup>48</sup> Maksud dari *al-tawhīd al-ẓāhir* adalah mengesakan Allah dengan perantara dan dalil. Ini wajib diimani dan diyakini oleh semua Muslim, pada wilayah lahir inilah para ahli kalam berupaya memberikan pencerahan tentang keesaan Allah berdasarkan dalil-dalil lahirnya. Sedangkan *al-tawhīd al-bāṭin* adalah keyakinan akan keesaan Allah yang tidak dapat dicapai kecuali dengan media *kashf*, sebagai buah ketakwaan dan jerih payah *mujābadah* dan *murāqabah* yang merupakan pengalaman individualistik tentang rahasia Allah dengan hamba-Nya. Lihat al-Badawī, *al-Imām al-Ḥaddād*, 148.

<sup>49</sup> Upaya tarbiyah dan *Ta‘addub* yang dilakukan oleh seorang shaykh kepada muridnya, baik dalam dimensi eksoteris ataupun esoteris.

beberapa pemikiran baik dalam ilmu kalam, yaitu mengikuti mazhab *abl al-Sunnah wa al-Jamâ'ah al-Ash'ariyah*. Seperti yang diketahui, mazhab Ash'ariyah adalah akidah jalan tengah yang mencoba menengahi antara paham Jabariyah dan Qadariyah tentang perbuatan manusia. Al-Ḥaddâd menjelaskan tentang hal ini, sesungguhnya perbuatan manusia (*af'âl al-'ibâd*) dapat dibedakan ke dalam dua dimensi, yakni perbuatan di luar batas kemampuan manusia (*idṭirârîyah*) dan perbuatan dalam batas kemampuan manusia (*ikhtiârîyah*). Perbuatan yang bersifat *idṭirârîyah* adalah perbuatan yang ada unsur keterpaksaan (*majbûr*). Sedangkan perbuatan yang sifatnya *ikhtiârîyah*, juga tidak sepenuhnya otoritas mutlak manusia, karena masih ada peran Tuhan di dalamnya.<sup>50</sup>

Dalam bidang fikih, al-Ḥaddâd banyak dipengaruhi oleh mazhab Shâfi'iyah, meskipun oleh beberapa sumber juga menyebutkan bahwa ia menganut mazhab *abl al-bayt*, seperti yang dianut oleh leluhurnya Aḥmad b. 'Îsâ. Tetapi, jika ditelaah melalui karya-karya al-Ḥaddâd, maka dapat disimpulkan bahwa ia lebih dekat dengan mazhab Shâfi'iyah.

### **Tarekat *Aṣḥâb al-Yamîn*: Alternatif bagi Orang Awam**

Di kalangan 'Alawiyyîn, kata tarekat dipahami sebagai cara beribadah (*sulûk*), tentunya hal ini terkait dengan pemahaman terhadap sharî'ah dan etika beribadah yang telah menjadi *mindset* para Muhammad al-Shâṭirî, membagi salaf 'Alawiyyîn pada empat tingkatan, yaitu:

- a. Tingkatan pertama, salaf 'Alawiyyîn yang berhak mendapat gelar "al-imâm". Kategori tersebut karena tingkat keilmuan yang dimiliki telah mencapai derajat mujtahid dengan didukung oleh kualifikasi dalam bidang sosial-kemasyarakatan, ekonomi, dan politik;
- b. Tingkatan kedua, dalam hal ini adalah salaf yang mendapat gelar "al-shaykh". Secara kualitas pada periode ini terdapat penurunan dari generasi fase di atas, terutama menyangkut peranan kemasyarakatan;
- c. Tingkatan ketiga, yaitu generasi para 'Alawiyyîn yang mendapat gelar al-ḥabîb.<sup>51</sup>
- d. Tingkatan keempat, yaitu pada era setelah abad ke-14 H. dan

<sup>50</sup> Al-Ḥaddâd, *Nafâ'is*, 92.

<sup>51</sup> Ibrâhîm, *Tarîqah 'Alawîyah*, 106.

seterusnya, tokoh dari kalangan ‘Alawiyiyyîn yang hidup pada masa ini diberi gelar dengan *sharîf* atau *al-Sayyid*.<sup>52</sup>

Sedangkan menurut al-Haddâd sendiri, yang berhak disebut sebagai salaf ‘Alawî adalah para ulama terdahulu sampai pada masa Shaykh ‘Alî b. Abû Bakar al-Sakrân (l. 818 H.), dengan mempertimbangkan standar kualitas keilmuan dan peranan dalam bidang sosial keagamaan yang tinggi selama masa hidupnya. Meskipun oleh muridnya, al-Haddâd juga digolongkan sebagai salaf dengan mempertimbangan standar umum di kalangan ‘Alawiyiyyîn untuk menyebut seorang tokoh sebagai salaf.<sup>53</sup>

Para salaf ‘Alawiyiyyîn sebelumnya menempuh tarekat kaum *kebanwâs* dengan pola *riyâdab* yang berat dan ketat. Ini yang kemudian disadari oleh al-Haddâd bahwa pola tersebut hanya bisa ditempuh oleh salaf-salaf terdahulu dan sebagian orang di masanya dan masa yang akan datang, sehingga kesadaran itu mendorongnya untuk melakukan reformulasi ketarekatan.

Dengan tujuan mengakomodir berbagai tingkatan umat yang heterogen dan mengacu kepada semangat zaman, al-Haddâd membagi tarekat menjadi dua orientasi, yaitu umum dan khusus. Tarekat umum diistilahkan dengan tarekat *abl al-yamîn*, yakni tarekat yang ditempuh *sâlik* dengan hanya menjaga ketaatannya kepada Allah yakni dengan melakukan amalan-amalan fardu, sunnah, melakukan perbuatan baik dan menjauhi perbuatan buruk, membantu yang lemah, dan berbuat kebaikan bagi orang yang membutuhkan.<sup>54</sup> Tarekat ini sengaja digagas oleh al-Haddâd karena melihat kondisi zaman di mana secara umum kemampuan individu setiap Muslim yang tidak memungkinkan untuk menjalani kehidupan tarekat dengan prinsip-prinsip ajaran dan kedisiplinan yang sangat ketat, yakni tarekatnya *al-muqarrabîn* (orang-orang yang hatinya sudah dekat dengan Allah) dan wajib melalui bimbingan seorang *shaykh tahkâm*.

Al-Haddâd menjelaskan, bahwa tarekat khusus (*kebanwâs*) adalah

---

<sup>52</sup> Muḥammad Ḥasan al-‘Aydārûs, *Asbrâf Ḥaḍramawt wa Dawrubum fî Nasbr al-Islâm bi Janûb Sharq Asiyâ* (Abu Dhabi: Dâr al-Mutanabbi, t.th.), 59.

<sup>53</sup> ‘Abd Allâh b. Nuḥ dan Diyâ’ Shihâb, *al-Imâm al-Muhâjir: Ahmad b. ‘Îsâ b. Muḥammad b. ‘Alî al-‘Uraydy mâ Labu wa li Naslibi wa li Aimmatî min Aslâfihî min al-Faḍâ’il wa al-Ma’âthir* (Saudi Arabia: Dâr al-Shurûq, 1980), 67.

<sup>54</sup> al-Badawî, *al-Imâm al-Haddâd*, 105.

tarekatnya kaum *muqarrabîn* yang ditempuh melalui latihan lahir dan batin, seperti menjauhkan diri dari sifat tidak terpuji (*takballî*), menghiasinya dengan sikap mulia (*tahallî*), memperhalus sikap dengan latihan-latihan yang sangat ketat, mengekang hawa nafsu, menjaga syahwat, selalu menghiasai hati dengan zikir kepada Allah, serta beretika dalam menjaga hak-hak *'ubûdîyah* maupun *rubûbîyah*.<sup>55</sup> Dalam tradisi tarekat *'Alawîyah* untuk memasuki tingkatan ini, seorang *murîd* harus menempuh dengan *kehalwat*, menghapus sifat-sifat buruk dari dalam diri secara sempurna, menahbiskan keyakinan sampai tahap *ḥaqq al-yaqîn*, dan menjaga hubungan antara guru dan murid, bahkan dalam hal sekecil apapun tidak diperkenankan *mukhâlafah*.

Meskipun tarekat yang ada sekarang begitu beragam, akan tetapi, menurut al-Ḥaddâd, terdapat kesepahaman terhadap satu prinsip ajaran utamanya, yaitu disiplin diri (*mujâbadah al-nafs*) untuk keluar dari bisikan-bisikan nafsu dan syahwat.<sup>56</sup> Dalam menggambarkan tarekatnya, al-Ḥaddâd menjelaskannya bahwa *al-sharî'ah 'ilm, wa al-tarîqah 'amal, wa al-ḥaqîqah thamrah* (sharî'ah adalah ilmu, tarekat adalah amal, dan hakikat adalah buah), dan ketiganya terbagi dalam dua, yaitu yang bersifat lahir dan batin. Dalam menganjurkan untuk bertarekat, al-Ḥaddâd menyarankan untuk memulai dengan tingkatan tarekat umum (*abl al-yamîn*), bukan tarekat khusus (*al-muqarrabîn*), sebab al-Ḥaddâd beranggapan bahwa di era ini, proses dalam tarekat seperti meninggalkan kehidupan duniawi kecuali sebatas kebutuhan, menyibukkan waktunya untuk berzikir, beribadah, menjaga diri dari maksiat, serta mengisi kehidupannya dengan wawasan eskatologis seperti halnya yang dilakukan oleh para salaf terdahulu tentu sangat berat dilakukan, kesadaran inilah yang kemudian mendorong al-Ḥaddâd merestorasi tarekat ke dalam bentuknya yang sederhana, khususnya bagi para pemula. Maka, tidak ayal apabila karya-karya al-Ḥaddâd, umumnya disampaikan dengan sederhana dan laik untuk dibaca masyarakat awam.

Gagasan al-Ḥaddâd untuk menampung kalangan awam dalam institusi tarekat karena pada masa hidupnya tarekat hanya 'dimonopoli' oleh kalangan elit (*kebawâs*), walaupun seorang *murîd* dengan

---

<sup>55</sup> al-Badawî, *al-Imâm al-Ḥaddâd*, 105.

<sup>56</sup> al-Ḥaddâd, *Ithâf*, 7.

kesungguhan dan bimbingan guru *taḥkīm*-nya juga tidak menutup kemungkinan dapat memasuki tarekat tingkatan *khanwās*.

Ada beberapa ajaran tasawuf yang diwartakan oleh al-Ḥaddād, di antaranya:

### 1. *Al-‘Ilm* (Ilmu)

Sebagaimana tokoh ‘Alawiyyīn lainnya, al-Ḥaddād berpendapat akan pentingnya ilmu, bahwa untuk memperoleh kesehatan lahir-batin dan meniti jalan al-salaf al-ṣāliḥ, haruslah dengan penguasaan terhadap ilmu pengetahuan yang dapat membawanya untuk sampai kepada hekekat kebenaran. Ilmu yang dimaksudkan adalah ilmu tauhid dan ilmu sharī‘ah.

Dalam penjelasannya, al-Ḥaddād membagi ilmu yang wajib dipelajari menjadi dua wilayah, yaitu: a. ilmu *wājib darūrī*, seperti ilmu tentang rukun iman, rukun islam, pengetahuan tentang halal dan haram, serta hukum-hukum pokok dalam agama. b. ilmu *wājib idāfī*, yakni ilmu yang wajib diketahui jika diperlukan, seperti rukun-rukun dalam beribadah. Sedangkan, ilmu tauhid menurut al-Ḥaddād, masuk kategori ilmu *wājib darūrī*, sebagaimana dijelaskan di dalam *al-Nasā’ih*.<sup>57</sup>

Menuntut ilmu merupakan kewajiban bagi setiap Muslim, al-Ḥaddād berkata: *mā wajadnā al-kbayr kullahu illā fī al-‘ilm, wa lawlā al-‘ilm mā ‘arafa al-‘abd rabbahu, wa lā ‘arafa kayfa ya’buduhu* (tidak akan ditemukan suatu kebaikan apapun kecuali di dalam ilmu. Tanpa ilmu, seorang hamba tidak akan mengetahui Tuhannya, dan juga tidak akan tahu bagaimana menyembah-Nya).<sup>58</sup>

Dalam tingkatan ilmu, al-Ḥaddād mengatakan, “Ilmu yang berwawasan eskatologis lebih mulia tingkatannya dari ilmu keduniawian, ilmu *mukāshafāh* tidaklah kontraproduktif dengan ilmu *mu’āmalah*”.<sup>59</sup> Pernyataan ini, secara implisit menunjukkan penegasian terhadap dikotomi sharī‘ah dan hakikat, di mana pada masa hidupnya, sebelum dan sesudahnya, seringkali dipertentangkan oleh beberapa kelompok. Interkoneksi antara sharī‘ah dan hakikat inilah yang diupayakan dalam *mindset* tasawuf al-Ḥaddād.

Mengenai sumber ilmu, al-Ḥaddād memberikan batasan-batasan

---

<sup>57</sup> al-Ḥaddād, *al-Nasā’ih*, 91-95.

<sup>58</sup> al-Badāwī, *al-Imām al-Ḥaddād*, 37.

<sup>59</sup> al-Badāwī, *al-Imām al-Ḥaddād*, 148-149.

dalam mengambil referensi kitab-kitab yang boleh dibaca. Ini tidak semata-mata karena pengarang kitab tersebut diklaim sesat, melainkan kekhawatirannya apabila pembaca tidak bisa memahami kandungan kitab tersebut, terutama kitab-kitab tasawuf falsafi. Kitab-kitab rujukan yang tidak dianjurkan bahkan dilarang oleh al-Ḥaddâd untuk dibaca antara lain, karya Ibn ‘Arabî terutama *al-Futuḥât al-Makiyyah* dan *Fuṣûṣ al-Ḥikam*, bahkan juga kitab al-Ghazâlî yang berisi tentang ilmu-ilmu pada tingkatan *kbâs*.<sup>60</sup> Adapun kitab yang dianjurkan untuk menjadi referensi adalah *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, *Qûṭ al-Qulûb*, *Kibrîṭ al-Aḥmâr*, dan *Ṣaḥîḥayn*.

Pembahasan tentang keutamaan ilmu, menjadi bahasan yang merata dalam karya-karya al-Ḥaddâd. seolah tidak ada habisnya ilmu itu diulas dan dibahas, *‘ilm Allâh baḥr ‘amîq* (ilmu Allah iBarat samudera terdalam).

## 2. Al-‘Amal

Definisi *‘amal* menurut al-Ḥaddâd seperti yang dijelaskan dalam kitab *Manhaj al-Sâwî* karya al-Ḥabîb Zayn b. Sumayt, bahwa makna dari mengamalkan suatu ilmu adalah apabila seseorang mengerjakan sesuatu sesuai kadar ilmunya, belajar sesuai kemampuannya, mengajarkan yang diketahui dalam batas kesiapannya, sesungguhnya tidak mungkin seseorang dapat mengetahui seluruh ilmu dan menerapkan ilmu yang dimilikinya. Tetapi, hendaknya seseorang meyakini bahwa dirinya belum tuntas untuk belajar, beramal, dan mengajarkan ilmu sampai akhir hidupnya.<sup>61</sup>

Dalam pernyataannya yang lain, al-Ḥaddâd menjelaskan bahwa seorang yang berilmu tetapi tidak mengamalkan ilmunya, maka tidak mendapatkan keutamaan ilmu tersebut.<sup>62</sup> Sesungguhnya orang yang berilmu tetapi tidak mengamalkan ilmunya, maka ia tidak bisa disebut sebagai seorang alim, melainkan seorang alim yang sesat. Dan orang yang bodoh itu lebih utama daripada orang berilmu tapi tidak

<sup>60</sup> al-Sajjâr, *Taḥbîṭ al-Fu‘ûd*, 105.

<sup>61</sup> Sumayt, *Manhaj*, 427.

<sup>62</sup> Al-Ḥaddâd, *Nasâ’ih*, 100. Di sini, al-Ḥaddâd mengutip Hadîth Nabi, *ta‘allamû mâ shi‘tum, fa Allâh lâ yuqbal minkum ḥattâ ta‘malû bibi* (tuntutlah ilmu sesuai yang kalian inginkan, maka demi Allah tidaklah diterima ilmu tersebut sehingga kalian mengamalkannya).

mengamalkan ilmunya.<sup>63</sup>

Dalam hal ini al-Ḥaddād menegaskan betapa pentingnya merujuk kepada al-Qurʾān dan Ḥadīth sebagai pondasi yang kokoh dalam ajaran tasawufnya. Ini sangat erat kaitannya dengan konsep tasawuf yang sudah seharusnya mengikuti sunnah-sunnah yang ada (*prophetic piety*). Ini yang kemudian—oleh Fajrie Alatas—menjadi arus doktrinal keberadaan tarekat ‘Alawīyah dan pengukuhan statusnya sebagai tarekatnya *abl al-bayt*.<sup>64</sup>

### 3. Al-Wara’

Al-Ḥaddād mengawali kajian tentang *wara’* dengan dua hal, yaitu *qanā’ah* dan *qasr al-‘amal* seperti yang tertuang dalam bait-bait syairnya, “Bersikaplah menerima kesederhanaan hidup, jangan mengeksplorasi angan-angan secara berlebihan, dan bersikaplah waspada (*wara’*) terhadap sesuatu yang tidak halal.”

Butir kalimat di atas mengindikasikan bahwa orang yang bersikap *wara’* akan selalu bersikap *qanā’ah* (tidak tamak), menjauhi *isrāf* (sikap berlebihan), dan tidak condong kepada bisikan hawa nafsu.<sup>65</sup> Sikap *qanā’ah* akan dicapai apabila seseorang dapat meminimalisir angan-angannya (*qasr al-‘amal*) dalam urusan duniawi, tetapi tidak meninggalkan sikap ikhtiar dan berusaha dengan sekuat tenaga. Dalam *qasr al-‘amal*, al-Ḥaddād mengklasifikasikannya menjadi tiga tingkatan, yakni *al-sābiqūn*, *al-muqtaṣidūn* dan *al-maghrūrūn*. Menariknya di sini adalah tingkatan yang pertama dan kedua, yaitu *al-sābiqūn* dan *al-muqtaṣidūn*, yaitu golongan yang menyeimbangkan antara kepentingan dunia dan akhirat. Golongan ini, dalam keterangannya akan mendapatkan kekuatan *nubumnah* atau *al-ṣiddiqīyah al-kāmilah*,<sup>66</sup> yakni kekuatan yang mampu menyeimbangkan seseorang dalam menekuni urusan dunianya, sedangkan hatinya tidak sedikitpun dipengaruhi terhadapnya. Kekuatan ini menurut al-Ghazālī disebut dengan *zuḥd al-*

<sup>63</sup> Sumayt, *Manhaj*, 454.

<sup>64</sup> Ismail Fajrie Alatas, “A New Resurgence? The Bā‘alawī & Islamic Revival in Post-Soeharto Indonesia”, at the Conference, *Islam, Trade and Culture: The Roles of the Arabs in Southeast Asia*, Thesis organized by the National Library of Singapore and the National University of Singapore. Singapore 10 & 11 April 2010.

<sup>65</sup> al-Ḥaddād, *Risālah al-Mu‘āwanah*, 73.

<sup>66</sup> al-Ḥaddād, *al-Nasā’ih*, 40.

*muhibbîn*; potensi yang hanya dimiliki oleh para rasul, nabi, serta para hamba-hamba yang terpilih (*al-awliyâ' al-mujtabâ*).<sup>67</sup>

Ulasan lain tentang *al-wara'* yang juga menarik adalah pendapat al-Haddâd tentang implikasi negatif akibat kecintaan yang berlebihan terhadap dunia. Menurutnya, kecintaan terhadap jabatan atau kedudukan lebih berbahaya dibandingkan dengan kecintaan terhadap harta benda. Kalau yang terakhir hanya berimplikasi kepada hilangnya rasa keberagamaan pada diri seorang hamba, maka yang pertama justru akan melenyapkan seluruh harta bendanya, bahkan termasuk keluarganya.<sup>68</sup> Jika dipahami secara seksama, faktanya, hal itu banyak terjadi dalam kehidupan manusia sejak dahulu hingga saat ini. Misalnya, dalam dunia politik yang orientasinya adalah jabatan dan kedudukan, ambisi-ambisi tersebut dapat mengorbankan harta benda, kehormatan, bahkan keluarga.

*Al-wara'* adalah *hâl* (sikap) yang membuahkan *maqâm* (stasiun) yang bernama *zuhud* dalam spektrum sufistik. Kewaspadaan terhadap perkara halal, haram, dan syubhat sudah menjadi tradisi para sufi semenjak pertama istilah ini dikenal. Menurut al-Haddâd, seorang *sâlik* tidak akan pernah mencapai tujuan dari perjalanan sufistiknya, yakni *wusûl ilâ Allâh* (sampai kepada Allah), kecuali ia telah menjalankan *riyâdâh* dan *mujâbadâh* yang salah satunya bersikap *wara'*. Sikap ini erat kaitannya dengan ilmu dan amal. Karena tidak mungkin mengetahui batasan halal-haram kecuali dengan ilmu. Akan terasa naif pula, apabila setelah mengetahui batasan halal-haram, tetapi tidak diimplementasikan dalam kehidupan sehari-hari. Oleh sebab itu, al-Haddâd menganjurkan sikap *wara'* di segala aspek kehidupan. Sikap tersebut dapat membantu seseorang untuk mengoptimalkan etos kerja seseorang. Maka, jika seseorang yang menjaga makanan, pakaian, dan tempat tinggalnya dari perkara haram dan syubhat, seperti dijelaskan oleh Zayn b. Sumayt, akan berimplikasi pada kinerja, dikabulkannya doa, kebaikan keluarga, kebersihan hati, dan kesehatan.<sup>69</sup>

---

<sup>67</sup> Abu Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Vol. V (Beirut: Dâr al-Khayr, 1413 H./1993 M.), 93.

<sup>68</sup> al-Haddâd, *al-Hikam*, 12.

<sup>69</sup> Sumayt, *Manhaj*, 553-556.

#### 4. *Al-Khawf* (Takut)

Sikap takut atau khawatir (*al-khawf*) merupakan etika dan implementasi dari upaya merendahkan diri (*tawâdu*) di hadapan Allah. Sikap ini dalam praktik kesufian biasa disandingkan dengan sikap berharap (*al-rajâ'*)<sup>70</sup> terhadap pertolongan dan ridha Allah. Dalam penjelasannya al-Ḥaddâd mengatakan, bahwa *al-khawf al-ṣâdiq* (ketakutan yang sejati) adalah upaya menghilangkan *al-shahwât al-nafsîyah* (dorongan hawa nafsu) dan *al-humûm al-dînyah* (kegelisahan-kegelisahan dalam beragama) sebagaimana kerja api dalam membakar kayu. Allah berfirman, jika kebun itu ditiup angin keras yang mengandung api, (maka ia) lalu terbakar. (QS. Al-Baqarah [1]: 266). Sikap takut tidak akan hilang dalam diri seorang mukmin apabila iman dan amalnya kuat. Bahkan jika kondisi keimanan semakin sempurna dan amal seseorang semakin baik, sikap takut pada dirinya akan semakin membesar.<sup>71</sup>

Dalam hal menyeimbangkan antara sikap takut dan pengharapan, al-Ḥaddâd menerangkan bahwa bagi orang yang jiwanya kuat, tetapi hatinya condong pada kemaksiatan, maka sifat *al-khawf* lebih utama baginya. Sedangkan bagi orang yang mendekati kematian, sikap *al-rajâ'* (pengharapan) lebih utama agar dirinya tercatat sebagai orang yang mendapatkan *ḥusn al-khâtimah*. Yang menjadi catatan di sini adalah, bahwa keseimbangan antara kedua sifat tersebut dapat terjadi apabila seseorang dalam kondisi sehat secara fisik dan batin.<sup>72</sup>

Secara umum, uraian al-Ḥaddâd tentang sifat *al-khawf* dalam karya-karyanya adalah pada tingkatan awal, meskipun beberapa kitab mengupas sikap takut dan harap pada level tertinggi, yakni kelompok *al-muqarrabîn*. Ini tidak lepas dari orientasi utama al-Ḥaddâd yang ingin mengembangkan tasawuf pada tingkatan awam, selain juga tidak menafikan tasawuf pada tingkatan *khâṣṣah*. Oleh karena itu, pada beberapa kesempatan seperti yang tertuang dalam kitab *Ithâf al-Sâ'il*, al-Ḥaddâd mengutip perkataan-perkataan dari Ibn 'Arabî dan Ibn Fâriḍ untuk menjawab persolan-persoalan sufistik. Tentunya hal ini sangat

---

<sup>70</sup> Menurut definisi al-Ghazâlî dalam kitab *Ihyâ'*, sikap *al-rajâ'* adalah kondisi hati yang lapang dalam menanti sesuatu yang dicantai di kemudian hari. Lihat al-Ghazâlî, *Ihyâ'*, Vol. 3, 412.

<sup>71</sup> Al-Ḥaddâd, *al-Ḥikam*, 24.

<sup>72</sup> Al-Ḥaddâd, *al-Nafâ'is*, 24.

kontras dengan larangan kepada murid-muridnya untuk membaca karya-karya dari kedua sufi tersebut. Menurut penulis, hal ini tidak semata-mata inkonsistensi ajaran tasawuf al-Ḥaddâd, melainkan hal itu adalah upaya membagi domain tasawuf menjadi umum dan khusus. Untuk bagian tasawuf umum ini, al-Ḥaddâd lebih banyak berkonsentrasi pada aspek akidah, shari'ah, dan etika. Dan ini mendapatkan porsi besar di dalam karya-karya tulisnya dibanding ulasan tentang tasawuf khusus.

### 5. *Al-Ikhlâṣ*

Pokok ajaran yang berikutnya *al-Ikhlâṣ*. Sebagaimana ungkapan al-Ḥaddâd, bahwa amal seseorang tidak memiliki nilai sedikitpun tanpa didasari dengan ilmu, demikian juga amal dan ilmu tidak akan memiliki arti sedikitpun jika tidak didasari dengan keikhlasan.<sup>73</sup> Secara sederhana, al-Ḥaddâd menyimpulkan bahwa ikhlas adalah upaya menyucikan perbuatan (baik lahir dan batin) dari perhatian makhluk.<sup>74</sup> Untuk mencapai sikap ikhlas ini, sifat *riyâ'* harus benar-benar ditanggalkan dalam perbuatan apapun.

### Catatan Akhir

Al-Ḥaddâd merupakan tokoh yang memiliki pengaruh besar di pelbagai belahan dunia, termasuk Indonesia. Ajaran tasawufnya yang bercorak *akhlâqî* atau '*amalî*' dan mempunyai orientasi pada pembinaan moral masyarakat lebih dapat diterima oleh khalayak umum. Berbagai karyanya, baik kitab, wirid, kasidah, maupun *râtib*-nya (*râtib al-shabîr*) tersebar dan diamalkan oleh banyak kalangan. Meskipun sebagian sumber mengatakan bahwa tasawuf yang dikembangkan oleh al-Ḥaddâd merupakan tasawuf *falsafî*, ini jika didasarkan pada beberapa karya al-Ḥaddâd yang memiliki kecenderungan ke arah corak tasawuf *falsafî*, seperti ungkapannya tentang *fanâ'*, *jam'*, *waṣl* dan beberapa kutipan al-Ḥaddâd mengenai pengalaman-pengalaman sufistik Ibn 'Arabî ataupun Ibnu Fâriḍ yang notabene dikenal sebagai pioner tasawuf *falsafî*.

---

<sup>73</sup> al-Ḥaddâd, *Risâlah al-Mudhâkarah*, 26.

<sup>74</sup> Aḥmad al-Ḥabshî, *Sharḥ al-'Ayniyât* (Singapura: Pustaka Nasional, 1407 H./1987 M.), 300; Sumayt, *Manhaj*, 627.

Sebagai sebuah ajaran tasawuf, pemikiran al-Haddâd berorientasi pada gerakan sosio-moral. Ini jika mengacu kepada ajarannya seperti ilmu, amal, ikhlas, dll. Semuanya bersumber pada al-Qur’ân, Sunnah Nabi, dan meneladani para salaf salih. Apa yang sudah dilakukan oleh al-Haddâd di sini adalah usaha pembaruan institusi tarekat dengan mereformasi segmen dan orientasinya. Jika pada masa sebelumnya tarekat hanya akrab bagi golongan elit, maka hal itu kemudian dikonvergensi oleh al-Haddâd menjadi dua segmen berbeda, tarekat elit dan tarekat umum, dengan satu orientasi yakni pendekatan diri kepada Tuhan. Melalui reorientasi ini, al-Haddâd ingin menghimpun baik individu maupun kelompok sosial dengan menjadikan tasawuf sebagai *way of life* yang nantinya mampu memberikan pengaruh positif terutama terhadap cara pandang individual-kolektif terhadap kehidupan sosial dan keagamaan.

### Daftar Pustaka

- Alatas, Ismail Fajrie. “Abdallâh b. ‘Alawî al-Haddâd”, dalam *The Encyclopaedia of Islam Three*, Kate Fleet, Et al. (Ed.), Leiden: Brill, 2012.
- , “A New Resurgence? The Bâ‘alawî & Islamic Revival in Post-Soeharto Indonesia”, at the Conference, *Islam, Trade and Culture: The Roles of the Arabs in Southeast Asia*, Thesis organized by the National Library of Singapore and the National University of Singapore. Singapore 10 & 11 April 2010.
- ‘Aydarûs (al), Muhammad Ḥasan. *Asbrâf Ḥaḍramawt wa Danrubum fî Nashr al-Islâm bi Janûb Sharq Âsiyâ*. Abu Dhabi: Dâr al-Mutanabbî, t.th.
- Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology (al-Qamus al-Sufi): The Mystical Language of Islam*. Malaysia: A.S. Noordeen, 1995.
- Badawî (al), Muṣṭafâ. *al-Imâm al-Haddâd: Mujaddid Qarn al-Thânî ‘Asbar*. Yaman: Dâr al-Hâwî, 1414 H./1994 M.
- Baghdâdî (al), ‘Abd. al-Qâhir. *al-Farq bayn al-Firâq*. Mesir: Maṭba‘at Muḥammad ‘Ali Ṣabîh wa Awlâdih, t.th.
- Dewan Redaksi Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, II, V. Jakarta: Ihtiar Baru van Hoeve, 1993.

- Ḥabshî (al), Aḥmad b. Zayn. *Sharḥ al-‘Ayniyyât*. Singapura: Pustaka Nasional, 1987.
- Ḥaddâd (al), ‘Abd Allâh. *al-Nafâ’is al-‘Ulûwîyah fî al-Masâ’il al-Sûfiyah*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, 1414 H./1993 M.
- *al-Da’wah al-Tâmmah wa al-Tadbekîrah al-‘Âmmah*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. IV, 1421 H./2000 M.
- *al-Fusûl al-‘Ilmîyah wa al-Uşûl al-Ḥikamîyah*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. III, 1418 H./1997 M.
- *al-Naşâ’ih al-Dînîyah wa al-Waşâyâ al-‘Îmânîyah*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. III, 1420 H./1999 M.
- *Ithâf al-Sâ’il bi Jawâb al-Masâ’il*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. I, 1414 H./1993 M.
- *Risâlah Adâb Sulûk al-Murîd*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. I, 1414 H./1993 M.
- *Risâlah al-Mu’âmanah wa l-Muẓâbarah wa al-Mu’âẓarah li al-Râghibîn min al-Mu’minîn fî Sulûk Tarîqah al-Âkbarah*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. II, 1414 H./1993 M.
- *Sabîl al-Idhkâr wa al-Itibâr bi Mâ Yamurru bi al-Insân wa Yaqtadî Labu Min al-‘Amâr*. Yaman: Dâr al-Ḥâwî, Cet. I, 1418 H./1997 M.
- Ibrâhîm, ‘Umar. *Thariqah ‘Alawiyyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayyid ‘Abdullah al-Haddâd Tokoh Sufi Abad ke-17*. Bandung: Penerbit Mizan, 2001.
- Kahâlah, ‘Umar Riqâ. *Mu’jam al-Mu’allifîn*, Vol. V. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, t.th.
- Madjid, Nurcholis. *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1994.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Tasauf Dulu dan Sekarang*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991.
- Nûḥ, ‘Abd Allâh b. dan Diyâ’ Shihâb. *al-Imâm al-Muhâjir: Aḥmad b. ‘Isâ b. Muḥammad b. ‘Alî al-‘Uraydly mâ Labu wa li Naslibi wa li Aimmatî min Aslâfihî min al-Fadlâ’il wa al-Ma’âthir*. Saudi Arabia: Dâr al-Shurûq, 1980.
- Schofield, Richard N., Gerald Henry Blake. *Arabian Boundaries: Primary Documents, 1853-1957*, Volume 22. Inggris: Archive Editions, 1988.

- Shahrastâni (al), Muḥammad b. ‘Abd. al-Karîm b. Aḥmad. *al-Milâl wa al-Nihâl*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Shajjâr (al), Ahmad b. ‘Abd al-Karîm al-Ḥâwî. *Tatbbît al-Fu’âd bi Dbiker Majâlis al-Quṭb Abdullâh al-Ḥaddâd*. tk., tp., t.th.
- Shâtîrî (al), Muḥammad b. Aḥmad. *Adwâr al-Tarîkh al-Ḥaḍrâmî*, Vol I. Jeddah: ‘Alam al-Ma’rifsh, 1392H./1972 M.
- . *Shirât al-Salaf min Banî ‘Alawî al-Ḥusayniyyîn*. Saudi Arabia: Mamlakat al-‘Arâbiyah al-Sa‘ûdiyyah, 1367 H. / 1947 M.
- Sumayt, Zayn b. Ibrâhîm b. *Bahṣah al-Zamân wa Sawab al-Aḥṣân*. Mesir: Maṭba‘ah al-Bâb al-Ḥalâbî, t.th.
- White, Svend A. “Sociologists And Sufis: A Reassessment Of Sainthood In Early Sufism In Light Of New Developments In Sociology”, Thesis. Georgia: Georgia University, 2008.
- Yâfi’î (al), Salâh al-Bakrî. *Tarîkh Haḍramaut al-Siyâsî*, Vol. I. Mesir: al-Maktabah al-Salafiyyah, 1343 H.
- Zarkalî (al), Khayr al-Dîn. *al-‘Alâm Qâmûs Tarâjum al-Ashbur al-Rijâl wa al-Nisâ’ min al-Gharb wa al-Musta’mirîn wa al-Mustashriqîn*, Vol. 3. Beirut: Dâr ‘Ilm al-Malâiyîn, t.th.
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Hadhramaut>. (12/Juni/2012).