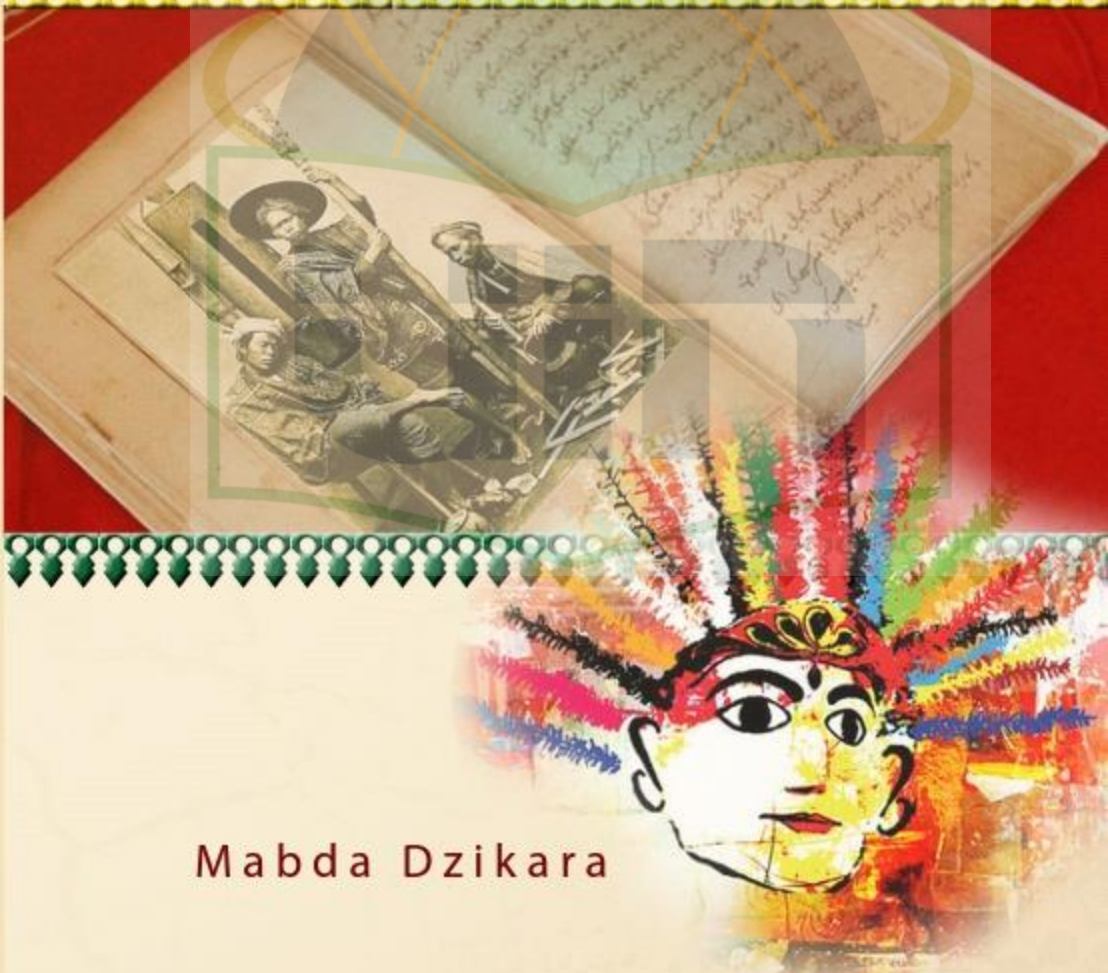
JARINGAN KEILMUAN GURU *THARĪQAH ALAWIYYAH* DI BETAWI ABAD KE-19 DAN 20 M



Mabda Dzikara

بسم الله الرحمن الرحيم

Bismillāhir-rahmānir-rahīm
(Dengan Menyebut Nama Allah yang Maha Pengasih, Maha Penyayang

Sebaik baik teman duduk pada setiap waktu adalah buku

TareBooks
www.tarebooks.com
Gerbang Literasi Indonesia

Mabda Dzikara

JARINGAN KEILMUAN GURU *THARĪQAH ‘ALAWIYYAH* DI BETAWI ABAD KE-19 DAN 20 M

2020

Jaringan Keilmuan Guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* di Betawi Abad ke-19 dan 20 M.

Penulis : Mabda Dzikara
Penyunting : Indra Kusuma
Desain Cover : Apip R. Sudrajat
Layout : Apip R. Sudrajat

ISBN: 978-602-5819-64-3

Penerbit TareBooks (Taretan Sedaya International)
Jl. Jaya 25, Kenanga IV, Cengkareng
Jakarta Baratn 11730
0811 198 673
tareshi.publisher@gmail.com

©Hak cipta dilindungi undang-undang
All Right Reserved

Cetakan I, Juli 2020

Perpustakaan Nasional Republik Indonesia
Katalog Dalam Terbitan (KDT)
xi + 235 hlm. 132 mm x 107 mm

Dilarang memperbanyak buku ini dalam bentuk apapun tanpa izin tertulis dari penerbit.

JARINGAN KEILMUAN GURU *THARĪQAH ALAWIYYAH* DI BETAWI ABAD KE-19 DAN 20 M

Tesis
Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Agama (M.Ag)

Oleh Mabda Dzikara
NIM : 21160331000006

Pembimbing I

Dr. Wiwi Siti Sajaroh, M.A.
196902101994032002

Pembimbing II

Dr. Edwin Syarif, M.A.
19670918 199703 1 001

PROGRAM STUDI MAGISTER AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SYARIF HIDAYATULLAH JAKARTA 1441 H./2020 M

PENGESAHAN PANITIA UJIAN

Tesis yang berjudul "Jaringan Keilmuan Guru *Tharīqah Alawiyyah* di Betawi Abad ke-19 dan 20 M" telah diujikan dalam sidang tertutup dan terbuka tesis Program Magister Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada 15 juli 2020. Tesis ini telah diterima sebagai salah satu syarat dalam memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.) pada Program Studi Aqidah Filsafat Islam dengan konsentrasi Tasawuf.

Jakarta, 15 Juli 2020

Sidang Terbuka

Ketua Tim Penguji

Dr. Busttamin, S.E, M.Si
NIP. 19630701 199803 1 003

Sekretaris Tim Penguji

Dr. Ahmad Fudhaili, M.Ag.
NIP. 19740510 200501 1 009

Anggota,

Penguji I,

Dr. H. M. Amin Nurdin, M.A.
NIP. 19550303 198703 003

Penguji II,

Dr. Bambang Irawan, M.Ag
NIP. 19730612 200003 1 002

Pembimbing,

Dr. Wiwi Siti Sajaroh, M.A.
NIP.19690210 199403 2 002

Dr. Edwin Syarif, M.A.
NIP.19670918 199703 1 001

SURAT PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini

Nama	: Mabda Dzikara
TTL	: Jakarta, 18 Juni 1987
NIM	: 21160331000006
Jenjang Pendidikan	: Magister Akidah dan Filsafat Islam
Konsentrasi	: Tasawwuf

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa tesis berjudul "**Jaringan Keilmuan Guru *Tharîqah Mawâiyah* di Betawi Abad ke-19 dan 20 M**" adalah hasil karya saya, keculi kutipan-kutipan yang disebutkan sumbernya. Dan apabila di dalamnya terdapat kesalahan dan kekeliruan, maka sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya. Selain itu, apabila di dalamnya terdapat plagiasi saya siap menerima sanksi pencabutan gelar akademik yang diberikan oleh lembaga yang mengeluarkan.

Depok, 3 Juli 2020

Yang membuat pernyataan

METERAI TEMPEL 6000

Mabda Dzikara

PEDOMAN TRANSLITERASI[1]

A. **Padanan Aksara**

Berikut adalah daftar aksara Arab dan padanannya dalam aksara latin:

No.	Huruf Arab	Huruf Latin	No.	Huruf Arab	Huruf Latin
1.	ا	Tidak Dilambangkan	16.	ط	t
2.	ب	B	17.	ظ	z̲
3.	ت	T	18.	ع	‘
4.	ث	Ts	19.	غ	g
5.	ج	J	20.	ف	f
6.	ح	H̲	21.	ق	q
7.	خ	Kh	22.	ك	k
8	د	D	23.	ل	l
9.	ذ	Dz	24.	م	m
10.	ر	R	25.	ن	n
11.	ز	Z	26.	و	w
12.	س	S	27.	هـ	h
13.	ش	Sy	28.	ء	a
14.	ص	S̲	29.	ي	y
15.	ض	D̲			

B. **Vokal**

Vokal dalam bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong. Untuk vokal tunggal, ketentuan alih aksaranya adalah sebagai berikut:

No.	Tanda	Huruf Latin	No.	Tanda	Huruf Latin
1.	ـَ	A	3.	ـُ	u
2.	ـِ	I			

[1] Pedoman Penulisan Karya Ilmiyah (Skripsi, Tesis, Disertasi) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2017. Berdasarkan keputusan Rektor nomor 507 tahun 2017.

C. Vokal Rangkap

No.	Tanda Dan Huruf	Nama	Gabungan Huruf	Nama
1.	ي ـَ	fathah dan yâ`	Ai	a dan i
2.	و ـَ	fathah dan wâu	Au	a dan u

D. Maddah

No.	Huruf dan Harakat	Tanda	No.	Huruf dan harakat	Tanda
1.	ا ـَ	Ā	3.	و....ُ..	ū
2.	ي ـِ	Ī			

E. Tâ` *Marbuṯah*

Transliterasi untuk tâ` marbūtah adalah:

Tâ` (ة) marbūṯah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah atau dammah, transliterasinya adalah "t".

Tâ` marbūṯah yang mati atau sukun, transliterasinya adalah "h".

Kata yang akhirnya ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al (ال), sedangkan penulisan kedua kata itu dipisah, maka tâ` marbûtah tersebut ditrasliterasikan dengan "h", seperti pada kata:

al-Madinah al-Munawwarah = اَلْمَدِيْنَةُ الْمُنَوَّرَة

F. *Syaddah* (*Tasydîd*)

Syaddah atau *tasydîd* yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda (ـّـ) dalam alih aksara ini dilambangkan dengan huruf, yaitu dengan menggandakan huruf yang diberi tanda *syaddah* itu. Akan tetapi, hal ini tidak berlaku jika huruf yang menerima tanda *syaddah* itu terletak setelah kata sandang yang diikuti oleh huruf-huruf syamsiyah. Misalnya, kata (قرورضلا) tidak ditulis ad-darûrah melainkan al-ḏarûrah, demikian seterusnya.

G. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam alih aksara ini huruf kapital tersebut juga digunakan, dengan mengikuti ketentuan yang berlaku dalam Ejaan Bahasa Indonesia (EBI), antara lain untuk menuliskan

permulaan kalimat, huruf awal nama tempat, nama bulan, nama diri, dan lain-lain. Jika nama diri didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal atau kata sandangnya. Contoh: Abû Hâmid al -Ghazâlî bukan Abû Hâmid Al-Ghazâlî, al-Kindi bukan Al-Kindi.

Beberapa ketentuan lain dalam EBI sebetulnya juga dapat diterapkan dalam alih aksara ini, misalnya ketentuan mengenai huruf cetak miring (*italic*) atau cetak tebal (*bold*). Jika menurut EBI, judul buku itu ditulis dengan cetak miring, maka demikian halnya dalam alih aksaranya, demikian seterusnya.

Berkaitan dengan penulisan nama, untuk nama-nama tokoh yang berasal dari dunia Nusantara sendiri, disarankan tidak dialihaksarakan meskipun akar katanya berasal dari bahasa Arab. Misalnya ditulis Abdussamad al-Palimbani, tidak ‘Abd al-Samad al-Palimbânî; Nuruddin al-Raniri, tidak Nûr al -Dîn al-Rânîrî.

H. Kata Sandang

Kata sandang (ال), ditransliterasikan berdasarkan kata yang diikuti oleh kata sandang tersebut. kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditrasliterasikan sesuai dengan bunyinya, yakni huruf “l” diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang tersebut, ditulis terpisah dan dihubungkan tanda sambung. contoh:

Asy-Syi’r = اَلشِّعْرُ
An-naqd = اَلنَّقْدُ

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah, kata sandang ditulis tetap sebagai “al”, terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanda sambung. Contoh:

Al-badī’ = اَلْبَدِيْعُ
Al-ma’nā = اَلْمَعْنَى
Al-balāgah = اَلْبَلاَغَةُ

UCAPAN TERIMA KASIH

Alhamdulillah puji syukur kepada Allah swt, karena kehendak dan ridha-Nya penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis ini. Shalawat dan salam semoga tercurahkan kepada Baginda besar Nabi Muhammad saw. Penulis sangat menyadari bahwa tesis ini tidak akan selesai tanpa doa, dukungan dan dorongan dari berbagai pihak.

Terima kasih tidak terhingga penulis haturkan bagi kedua orang tua., Abah Drs. H. Marzuki mata air ilmu dan kebijaksaan yang tidak pernah kering. Terima kasih untuk Ummi Dra. Hj. Siti Nurbaiti, sosok tangguh yang telah mengurai peluh demi tegaknya kehidupan yang bersahaja.

Terima kasih kepada istri tercinta dan belahan jiwa, Hana Natasya, M.Ag yang tidak pernah bosan mengingatkan agar penulis dapat menyelesaikan tesis ini dengan segera, dan kedua anakku Ramzan Saa'ed Trahtiwali dan Raushan Muhammad Trahriwali yang selalu memberikan kegembiraan dalam setiap perjalanan.

Penulis juga mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada Rektor Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta beserta seluruh jajarannya, para dosen Pembimbing, Dr. Wiwi Siti Sajaroh, M.A. dan Dr. Edwin Syarif, M.A.. Terima kasih kepada Dr. Busttamin, M.Si., selaku Ketua Prodi Magister Aqidah Filsafat Islam. Terima kasih kepada Dr. Ahmad Fudhaili, M.Ag., selaku Sekretaris Prodi Magister Aqidah Filsafat Islam.

Penulis mengucapkan terima kasih kepada sahabat, guru dan teman-teman penulis di Pondok Pesantren Sirajussa'adah, Al-Ghanna Institue, Kobe, SMFC, kawan-kawan GMNI, Sanad Media, yang telah telah memberi warna dalam pengembaraan keilmuan dan spiritual penulis. Ucapan terima kasih juga penulis haturkan kepada Dr. Umar Ibrahim Assegaf, Dr. Ahmad Ginanjar Sya'ban, Habib Hamid al-Qadri, Sayid Yusuf al-Aidid, Habib Husein Jakfar al-Haddar, Dr. TGH. Abdul Aziz Sukarnawadi, Mas Tanwir Nadzirin, Ust. Imam Sajidin, Ust. Ahmad Bustomi, Ust. Ahmad Hafidz yang sudi meluangkan waktu secara personal untuk berdialog dan membantu penulis mencari bahan-bahan tesis. Juga kepada teman seperjuangan di Magister Pascasarjana UIN Jakarta, Kang Ocho dan Kang Wahyu atas kebersamaannya selama 4 tahun ini.

Akhirnya, atas segenap kerja literer ini, semoga Allah senantiasa memberikan daya hidup dan menempatkan cahaya-Nya di kelir sanubari kita. Amin.

ABSTRAKSI

Sebagai sebuah jalan sufi, *Tharīqah Alawiyyah* merupakan sebuah ajaran yang dibentuk dari perjalanan keluarga Bani Alawi yang memiliki ketersambungan nasab kepada Nabi Muhammad Saw melalui Imam Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir dimana istilah *Alawiyyah* itu berasal. *Tharīqah* ini masuk ke Nusantara bersamaan dengan hadirnya para imigran keturunan Hadramaut yang mulai masuk ke Nusantara pada kisaran abad ke-14-15 M dalam rangka menyebarkan agama Islam.

Pada perkembangannya, *Tharīqah* ini juga berkembang di Betawi bersama para da'i yang juge memiliki afiliasi kepada keluarga Ba' Alawi Hadramaut yang dikenal dengan panggilan Habib atau Sayyid. Meskipun dalam banyak catatan, masyarakat Betawi tidak begitu tertarik dengan lembaga ketarekatan, tapi pengaruh dari tokoh-tokoh *Alawiyyah* memberikan karakteristik yang unik dalam pembentukan masyarakata muslim Betawi.

Dalam penelitian ini, penulis mencoba untuk menyusun *puzzle-puzzle* yang terserak dari perjalanan keilmuan para guru *Tharīqah Alawiyyah* di Betawi pada abad ke-19 dan 20 M, baik genealogi keilmuan yang melingkupinya, jaringan keulamaan yang membentuk karakter *Tharīqah* ini, tokoh-tokoh utamanya, hingga pengaruhnya kepada model keberislaman masyarakat di Betawi pada era itu.

Dalam melihat jaringan keilmuan para guru *Tharīqah Alawiyyah* ini, penulis mencoba untuk mengurai beberapa aspek yang menjadi objek kajian tentang ketersambungan silsilah keilmuan para tokoh-tokoh *Tharīqah Alawiyyah* di Betawi pada abad ke-19 dan 20 M dengan jejaring keilmuan di Makkah maupun di Hadramaut yang menjadi pusat pergerakan *Tharīqah Alawiyyah*, baik itu hubungan guru-murid, nasab maupun keterpengaruhan ajaran Thariqah ini.

Kondisi lingkungan Betawi yang sejak awal merupakan kota perdagangan dan pemerintahan, telah menciptakan tradisi masyarakat Betawi yang sebenarnya tidak terlalu dekat dengan lembaga ketarekatan. Walaupun demikian, kita akan melihat bahwa proses tarekat di Betawi kemudian bertransformasi ke dalam kegiatan-kegiatan pengajaran islam dan sosial seperti majlis taklim, madrasah, maulid, dan tabligh akbar, sehingga proses bertarekat tidak lalu dilakukan di dalam ruang-ruang eksklusif, namun menjadi kultur yang hidup pada masyarakat Betawi.

Kata Kunci : *Tharīqah, Haddādiyyah*, Jaringan Keilmuan

ABSTRACTION

As a Sufi path, Tharīqah Alawiyyah is a teaching formed from the journey of the Bani Alawi family which has a connection to the Prophet Muhammad through Imam Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad Al-Muhajir where the term Alawiyyah originated. This Tharīqah entered the Archipelago along with the presence of immigrants from Hadramaut descent who began to enter the Archipelago in the range of the 14-15th century AD in order to spread Islam.

In its development, this Tharīqah also flourished in Betawi with the preachers who also had affiliations to the Ba' Alawi Hadramaut family, known as Habib or Sayyid. Although in many records, the Betawi people were not very interested in the institution of proximity, but the influence of Alawiyyah figures gave unique characteristics in the formation of Betawi Muslim society.

In this research, the author tries to compile puzzles scattered from the scientific journey of the Tharīqah Alawiyyah teachers in Betawi in the 19th and 20th centuries, both the scientific genealogy that surrounds them, the ulama network that forms the character of the Tharīqah, its main characters, to its influence on the model of Islamic society in Betawi in that era.

In looking at the scientific network of Tharīqah Alawiyyah teachers, the writer tries to parse several aspects that become the object of study on the continuity of the scientific lineage of the Tharīqah Alawiyyah figures in Betawi in the 19th and 20th centuries with scientific networks in Makkah and in Hadramaut which became the scientific pedigree. the center of the Alawiyyah Tharīqah movement, be it teacher-student relations, nasab or the influence of the teachings of this Tariqah.

The condition of the Betawi environment which from the beginning was a city of trade and government, has created a tradition of Betawi people who are actually not too close to the agency of closeness. Nevertheless, we will see that the process of tarekat in Betawi then transforms into Islamic and social teaching activities such as majlis taklim, madrasa, maulid, and tabligh akbar, so that the process of adherence is not then carried out in exclusive spaces, but instead becomes culture living in the Betawi community.

Keywords: Tariqah, Haddadiyah, Network, Science

DAFTAR ISI

PERSETUJUAN PEMBIMBING…….....i
PENGESAHAN PANITIA UJIAN…….….ii
LEMBAR PERNYATAAN……iii
PEDOMAN TRANSLITERASI…… iv
UCAPAN TERIMA KASIH…….. vii
ABSTRAKSI……...viii
DAFTAR ISI……..x

BAB I PENDAHULUAN
A. Latar Belakang Masalah…… …1
B. Pembatasan dan Rumusan Masalah…….....9
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian……11
D. Tinjauan Kepustakaan……...12
E. Kerangka Teoritik……..……...14
F. Metodologi Penelitian……...23

BAB II ASAL USUL *THARĪQAH ALAWIYYAH*
A. Sejarah Perkembangan *Tharīqah Alawiyyah* ……...27
B. Pendiri *Tharīqah Alawiyyah* ……..…..33
C. Pokok Ajarah *Tharīqah Alawiyyah* ……..37
D. Silsilah Sanad *Tharīqah Alawiyyah* ……45

BAB III SITUASI SOSIAL-KEISLAMAN MASYARAKAT BETAWI ABAD KE- 19 HINGGA KE -20 M
A. Sejarah Masyarakat Betawi……51
B. Masuknya Islam di Betawi……..64
C. Persinggungan Antara Budaya Lokal dan Arab…….69
D. Tradisi Keislaman di Betawi Abad ke 19 dan 20 M……75
E. Tarekat dan Situasi Politik Umat Islam Abad ke 19-20 M….81

BAB IV PERKEMBANGAN DAN PERAN GURU *THARĪQAH ALAWIYYAH*
A. Sejarah Masuknya *Tharīqah Alawiyyah* di Betawi…….....89
B. Pusat Pengajaran *Tharīqah Alawiyyah* di Betawi……..121

BAB V ANALISA POLA JARINGAN *THARĪQAH ALAWIYYAH*
A. Relasi Keilmuan ……..155
B. Metode Pengajaran……...167
C. Kitab Rujukan……..180

D. Ikatan Guru Murid……..186
E. Pengaruh *Tharīqah Alawiyyah*……190

BAB VI KESIMPULAN
A. Kesimpulan…….....197
B. Saran……...199

GLOSARIUM……201
DAFTAR PUSTAKA…….203
LAMPIRAN……..……..213
PROFIL PENULIS……235

BAB I
PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

a) *Tharīqah 'Alawiyyah*[1] dan Proses Masuknya Islam ke Nusantara

Masyarakat Nusantara pada umumnya telah mengenal praktik tarekat semenjak hadirnya Islam secara masif pada sekitar abad ke-13 M. Azra, mengutip A.H. Jhons mengemukakan sebuah teori tentang peran terpenting dalam penyebaran agama Islam di Nusantara. Dengan mempertimbangkan kecilnya kemungkinan bahwa para pedagang memainkan peran terpenting dalam penyebaran agama Islam, Jhons mengajukan bahwa para sufi pengembara-lah yang terutama melakukan penyiaran Islam di kawasan Nusantara sejak abad ke-13.[2] Jhons mengatakan:

> Mereka adalah para penyiar (Islam), pengembara yang berkelana di seluruh dunia yang mereka kenal, yang secara sukarela hidup dalam kemiskinan; mereka sering berkaitan dengan kelompok-kelompok dagang atau kerajinan tangan, sesuai dengan tarekat yang mereka anut; mereka mengajarkan teosofi sinkretik yang kompleks, yang umumnya dikenal baik orang-orang Indonesia, yang mereka tempatkan ke bawah [ajaran Islam], (atau) yang merupakan pengembangan dari dogma-dogma pokok Islam; mereka menguasai ilmu magis, dan memiliki kekuatan untuk menyembuhkan; mereka siap memelihara kontinuitas dengan masa silam, dan menggunakan istilah-istilah dan unsur-unsur kebudayaan pra Islam dalam konteks Islam.[3]

Peran kaum sufi dalam proses mengislamkan sejumlah besar penduduk Nusantara tak lepas dari kemasan dakwah yang dibawa oleh kaum sufi itu sendiri yang bersifat lebih atraktif, khususnya dengan menekankan kesesuaian dengan Islam atau kontinuitas, ketimbang perubahan dalam kepercayaan dan praktek keagamaan lokal pada era itu, disamping berkat otoritas karismatik dan

---

[1] Dalam penelitian ini, penulis mencoba memisahkan antara istilah tarekat dan *tharīqah.* Umar Ibrahim memisahkan istilah tarekat dan *tharīqah*. Tarekat lebih dimaknai sebagai lembaga kesufian yang memiliki aturan mengikat, adapun *tharīqah* merupakan proses suluk yang mengikuti sebuah ajaran tertentu tanpa ada kelembagaan yang mengikat.

[2] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke 17 dan 18*,(Bandung: Mizan, 1994), h.32.

[3] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke 17 dan 18,* (Bandung: Mizan, 1994), h.33.

kekuatan magis yang mereka miliki. Azra juga menambahkan, bahwa teori sufi ini juga disokong oleh Fatimi dalam buku *Islam Comes* yang memberikan argumen tambahan antara lain menunjuk kepada sukses yang sama dari kaum sufi dalam mengislamkan jumlah besar penduduk anak benua India pada perode yang sama.

Sejalan dengan Jhons, Agus Sunyoto dalam bukunya Walisongo; rekonstruksi sejarah yang disingkirkan (2011) mempunyai pandangan yang hampir serupa, walaupun disatu sisi seakan membantah pendapat Jhons tentang awal masuknya Islam ke Nusantara. Ia mengungkapkan bahwa proses masuknya ke Nusantara sudah dimulai pada abad ke 7 Masehi yang ditandai dengan hadirnya pedagang-pedagang Arab dan Persia. Proses masuknya Islam pada kisaran abad ini, menurutnya, mengalami kendala sampai masuk pada pertengahan abad ke 15 Masehi di tangan tokoh-tokoh sufi yang dikenal dengan Wali Songo.[4]

Dakwah Islam yang dihadirkan oleh para tokoh yang dikisahkan memiliki berbagai karomah adikodrati ini dengan cepat diserap ke dalam asimilasi dan sinkretisme Nusantara. Sekalipun data sejarah pada era ini kebanyakan berasal dari sumber-sumber historiografi dan cerita tutur, yang pasti peta dakwah Islam saat itu sudah bisa terdeteksi melalui jaringan kekeluargaan tokoh-tokoh keramat beragama Islam yang menggantikan kedudukan tokoh-tokoh penting bukan Islam yang berpengaruh pada masa akhir Majapahit.[5] Sebagai juru dakwah yang mengajarkan paham tasawuf, ini berarti kesembilan wali tersebut juga telah mengajarkan paham-paham tarekat.

---

[4] Memang banyak teori yang berbeda tentang kedatangan penyebar Islam di Nusantara, terutama tentang asal-usul "Wali Songo". Snouck Hurgronje mengatakan mereka berasal dari India. Lihat juga Snouck Hurgronje, "Islam di Malaysia: Kedatangan dan Perkembangan Abad 7-20M", dalam Wan Hussein Azmi, *Tamadun Islam di Malaysia* (Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia,1980), h.137. Juga Hamka, *Sejarah Umat Islam* (Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994), h. 680. Emanuel Godinho Eredia mengatakan dari Cina. Lihat S. Q. Fatimi, *Islam Comes to Malaysia* (Singapore: Malaya Publishing House Ltd., 1963), 67. Sedangkan Buya Hamka dan Sayid Muhammad Naguib al-Attās, mengatakan golongan yang pertama menyebarkan Islam ke Nusantara adalah terdiri daripada orang Arab sendiri dan Islam datangnya secara langsung dari Tanah Arab. Lihat Sayid Muhammad Naguib al-Attâs, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969), h.11. Pendapat ini senada dengan pendapat T.W. Arnold. Lihat T.W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith* (Lahore: Sh. Muhammad Ashrâf, 1975), 367-368. 2

[5] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan,* (Jakarta: Tranpustaka, 2011), h, 37.

Dari beragamnya aliran tarekat yang dibawa oleh kaum Sufi ke Nusantara, *Tharīqah 'Alawiyyah* yang disandarkan kepada Imam Muhammad bin Ali *Ba 'Alawi,* yang bergelar *al-Faqīh al-Muqaddam* (lahir di Tarim, Yaman, 574/1178 M merupakan aliran *tharīqah* yang memiliki pengaruh yang signifikan dalam penyebaran agama Islam di Nusantara.

'Alawiyyīn, Ba 'Alawi, atau *Ālu Abī Alawi* merupakan istilah yang dikenal untuk menyebut keturunan Nabi Muhammad, atau disebut golongan *sādah*. Nama tersebut dinisbatkan kepada Sayid Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhājir bin Isa bin Muhammad bin Ali al-Uraydi bin Ja'far as-Sadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zain al-Abidin bin Husain bin Ali bin Abi Thalib, suami Fatimah binti Muhammad Rasulullah Saw.[6] Kelompok ini dikenal sebagai keturunan dari Ahmad bin Isa dan erat hubungannya dengan Hadramaut, suatu daerah yang sekarang menjadi salah satu provinsi di Republik Yaman Selatan. Ahmad al-Muhajir-lah yang pertama kali bermigrasi dari Basrah, Irak ke Hadramaut pada tahun 929-930 Masehi.[7]

Alwi Shihab dalam bukunya Akar Tasawuf di Indonesia (2009) mengungkapkan bahwa penyebaran agama Islam di Nusantara, khususnya di Indonesia tidak lepas dari unsur tasawuf yang secara dominan dibawa oleh para keturunan Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir –cucu dari Imam Ja'far ash-Shadiq yang berhijrah ke Hadramaut- yang membawa aliran tasawuf yang belakangan dikenal dengan *Tharīqah 'Alawiyyah* . Termasuk di dalamnya Wali Songo yang menurut catatan Alwi Syihab juga merupakan para sayid keturunan Arab-Hadramaut yang berafiliasi kepada *Tharīqah 'Alawiyyah* . Secara umum, Alwi Syihab menerangkan sebagai berikut:

> Sudah barang tentu, tentu tidak ada alasan untuk mengingkari persamaan mazhab dan akidah *al-Allāmah* Habib Abdullah al-Haddad dengan yang dianut oleh mayoritas Muslim Indonesia karena, baik al-Haddad maupun pelopor dakwah dan ajaran-ajaran agama melalui sumber yang sama.[8]

---

[6] Abdullah bin Nuh, *al-Imām al-Muhājir*, Lihat juga Zayn bin Sumayth, *al-Manhaj al-Sāwi: Sharh Usūl Tarīqah Alu Ba 'Alawi* (Yaman: Dar al-Ilm wa al-Da'wah, 2005), h. 19.

[7] Lihat Sayid Muhammad Ahmad Assyathiri, *Sekilas Sejarah Salaf al-Alawiyyin*, (Pekalongan, Yayasan Azzahir, 1986), h. 18., dan L.W.C. Van Den Berg, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, terj. Rahayu Hidayat, (Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies/INIS, 1989), h.34

[8] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.42.

Dalam menyebarkan Islam, kaum *'Alawiyyin* berpegang teguh kepada tradisi keluarga. Terdapat tiga ciri penting dalam corak keberagamaan kaum 'Alawiyyin. Pertama, mengikuti mazhab fikih Syafi'i. Leluhur kaum 'Alawiyyin di Hadrmaut, Yaman, merupakan orang-oramg yang teguh dalam berpegang kepada mazhab Syafi'i. Mereka mendirikan ribat (pesantren), menulis kitab dan menyebarkan kepada murid-muridnya. Karangan-karangan kaum Hadrami dan *'Alawiyyin* tentang fikih Syafi'i masih banyak digunakan di pesantren-pesantren tradisional di Indonesia. Kitab *Safīnat al-Najā* karya Syekh Salim bin Sumair merupakan salah satu kitab yang diajarkan untuk para santri pemula di pesantren-pesantren Indonesia, pun kitab semisal *Bughyat al-Mustarsyidīn* yang menjadi dasar pengakuan atas Negara Kesatuan Republik Indonesia.

Kedua, mengikuti mazhab Asy'ari dalam akidah. Kaum *'Alawiyyin* Hadramaut dikenal sebagai kelompok yang berhasil menumbangkan dominasi mazhab Khawarij- Ibādhiyyah yang dianut Masyarakat Yaman pada umumnya sebelum abad keempat Hijriah. Namun setelah kedatangan Ahmad bin Isa al-Muhajir, leluhur pertama kaum *'Alawiyyin* yang berhijrah ke Hadramaut, keluarga dan anak cucunya telah menjadi kekuatan kultur yang berhasil menggeser dominasi mazhab Khawarij tersebut.

Ketiga, mengikuti *Tharīqah 'Alawiyyah* dalam bidang tasawuf. *Tharīqah 'Alawiyyah* merupakan *tharīqah* yang dikembangkan oleh keluarga *'Alawiyyin* selama berabad-abad lamanya. Nama *tharīqah* ini dikaitkan dengan pengembangannya yang keturunan *'Alawiyyin*. *'Alawiyyin* merupakan keluarga yang berasal dari keturunan Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad bin Isa al-Muhajir.

KH. Abdullah bin Nuh (Penulis buku al-Imam al-Muhajir) berpendapat bahwa orang pertama dari keturunan Imam ahmad bin Isa al-Muhajir yang datang ke Indonesia adalah Syarif Jamaluddin Husain Akbar, yang wafat di Bugis. Dia lahir di Kamboja, sebagai putra dari Ahmad Jalal Syah, yang lahir di Nashrabad, India, yang dikenal dengan keluarga Azmatkhan. Mereka ini masih keturunan dari Abdul Malik bin Ali bin Shahib al-Mirbath.[9]

[9] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.2. Imam Muhammad Shahib Mirbath dianggap sebagai cikal bakal semua keluarga Ba'alawi. Komplek pemakaman beliau yang terletak di dusun Dhofar, Mirbath merupakan pemakan yang tersohor di seluruh kesultanan Omman.

b) *Tharīqah 'Alawiyyah* dalam Literatur

Penyebaran Islam yang berkembang secara spektakuler di negara-negara Asia Tenggara, khususnya Indonesia berkat kontribusi tokoh-tokoh tasawuf adalah kenyataan yang diakui oleh hampir mayoritas sejarawan dan peneliti. [10] Penelitian yang dilakukan Alwi Shihab dalam disertasinya yang berjudul *al-Tashawwuf al-Islam wa Atsaruhu fī al-Tashawwuf al-Indunīsi al-Mu'āshir* yang mendedah beberapa pendapat para peneliti tentang awal masuknya Islam di Nusantara telah membuktikan bahwa pelopor dakwah Islam pertama di Nusantara, utamanya adalah para Wali Songo yang dikenal dengan pendekatan tasawuf akhlaki mereka. Metode dakwah para Wali Songo ini merupakan representasi dari ajaran nenek moyang mereka yang loyal kepada mazhab Syafi'i dalam aspek syariat dan al-Ghazali dalam aspek tarekat.[11] Adanya pengaruh al-Ghazali yang berakar kuat dalam pemikiran Wali Songo, terutama disebabkan karena pencetus *tharīqah* mereka, al-*'Alawiyyah*, yakni Imam Ubaidillah bin Imam Ahmad al-Muhajir tak lain adalah leluhur mereka. Dan seperti halnya al-Ghazali, Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir juga membangun pemikiran-pemikiran tasawufnya berdasarkan doktrin-doktrin Abu Thalib al-Makki.[12]

Orientalis Hill berkata bahwa orang-orang Arab Islam mencapai puncak kejayaan pada abad ke-7 H sebagai kekuatan politik yang mampu mengubah Asia Tenggara dalam aspek politik, apalagi aspek akidah. Deskripsi di atas menunjukkan bahwa *Tharīqah 'Alawiyyah* dapat dipersepsikan sebagai *tharīqah* pertama yang masuk ke wilayah Nusantara, tepatnya sejak abad ke-15 M.[13] Namun penyebarannya sejak ia masuk ke Nusantara belum

---

[10] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.21.

[11] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.30.

[12] Nama lengkap Syekh Abu Thalib al-Makki adalah Muhammad bin Ali bin Athiyah Abu Thalib al-Makki al-Harits al-Maliki. Beliau adalah seorang sufi yang lahir di Jabal, yaitu sebuah daerah antara Baghdad dan Wasith dan wafat di tanah kelahirannya pada kisaran tahun 386 H. Pemikirannya tentang tasawuf tertulis dalam karya monumentalnya yaitu kitab *Qut al-Qulūb fi Mu'ālamati al-Mahbūb wa washf tharīqi al-Murīd ila maqāmi al-Tauhīd* yang banyak dibaca secara luas dan menjadi rujukan Imam al-Ghazali sebelum menulis karya terbesarnya Ihya Ulumuddin.

[13]Bahkan, Syekh Nur al-Din al-Raniri (seorang yang pernah menjadi penasehat raja Aceh, w. 1658 M yang oleh Azra disebut sebagai seorang mujaddid paling penting di Nusantara abad ke-17 M) digadang juga merupakan seorang *alawiyyin* yang mengajarkan *Tharīqah 'Alawiyyah*. Dalam beberapa literature yang penulis ketahui, Syekh al-Ranini disebutkan sebagai keturunan *Alawiyyīn* dan penyebar *Tharīqah 'Alawiyyah*, walaupun Azra

mendapatkan perhatian khusus oleh para sarjana. Sekalipun para Wali Songo dapat diidentifikasi sebagai orang-orang yang memiliki nasab *'Alawiyyīn*, hampir-hampir para sarjana tidak menyinggung ke-*'Alawiyyah*-an mereka. Selain itu, peran mereka dalam menyebarkan *tharīqah* tersebut juga tidak mendapatkan porsi yang banyak.

Ada kemungkinan *Tharīqah 'Alawiyyah* menyebar luas bersamaan dengan datangnya para imigran Arab ke Nusantara pada abad ke-19 dan 20 M. Hal ini seperti dinyatakan dalam penelitian Ulrike Freitag berjudul *Hadramaut: A Religious Centre for the Indian Ocean in the Late 19th and Early 20th Centuries* yang menyatakan bahwa Hadramaut telah menjadi pusat keagamaan masyarakat samudera Hindia akhir abad ke-19 dan awal abad ke-*20* M.

Menurut catatan Martin van Bruinessen, studi ilmiah terhadap tarekat sebelum abad sembilan belas sangat minim.[14] Sarjana generasi pertama yang tertarik dengan isu ini pada umumnya berasal dari Belanda, lalu Inggris, Prancis dan diikuti Jerman. Dari tahun 1976 sampai 1995 M, sarjana Muslim Indonesia mulai melakukan penelitian terhadap dunia tarekat. Ada sekitar delapan puluh (80) kajian tentang tarekat secara umum. Sampai akhir abad 20, belum ada kajian khusus yang membahas perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah*. Dan pada tahun 2000 oleh Umar Ibrahim Assegaf mengkaji tarekat kaum *Habāib* ini melalui disertasi berjudul *al-Tharīqah al-'Alawiyyah Menurut Pandangan Abdullah al-Haddad (Suatu Kajian Tasawuf Akhlaqi)*. [15]

c) *Tharīqah 'Alawiyyah* dan Masyarakat Betawi

Dalam tradisi masyarakat Betawi, keturunan dari Nabi Muhammad Saw. atau biasa dipanggil dengan *Habāib* memiliki perbedaan dengan ulama yang bukan *Habāib*. Organisasi ulama Betawi yang bernama Forum Ulama dan *Habāib* Betawi (FUHAB) yang telah berdiri sejak tahun 2004 menegaskan

---

menjelaskan bahwa Raniri termasuk pengamal tarekat Rifa'iyyah yang diterima dari gurunya Abu Hafs' Umar bin Abdullah Ba Syaiban. Raniri juga salah seorang murid dari ulama Alawiyyin asal India, yakni Sayid Muhammad al-Idrus al-Alawi. Lihat Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.229.

[14] Salah satu buku yang membahas jaringan tarekat, khususnya di Indonesia adalah Azyumardi Azra dalam bukunya Jaringan Ulama Nusantara abad ke 17-18 M yang menegaskan bahwa sesungguhnya keterbentukan jaringan ulama pada abad kisaran abad itu dipengaruhi oleh dua hal utama; kritik hadis dan tarekat.

[15]M. Khoirul Huda, *Tarekat* Alawiyah *dan Nusantara*, diakses dari http://jurnalulumulhadis.blogspot.co.id/2016/01/tarekat-Alawiyah-dan-nusantara.html pada 7 Desember 2018, pukul 20.00 WIB

hal itu. Perbedaan ini terletak dari adanya batasan psikologis antara ulama yang keturunan Rasulullah Saw. dan yang bukan keturunan. Walau demikian, dalam persoalan hirarki status, orang Betawi memposisikan *Habāib* dan ulama Betawi pada posisi yang setara.[16]

Dalam pengantar buku Genealogi Intelektual Ulama Betawi, Azra mengatakan bahwa sejarah Islam Betawi memperlihatkan dinamika kosmopolitan. Para penyiar Islam yang memperkenalkan Islam di Sunda Kelapa, Jayakarta, dan kemudian Batavia (dari mana istilah Betawi muncul) ada yang langsung datang dari berbagai wilayah sejak dari Arab, Champa, China dan juga daerah-daerah lain di Nusantara.[17] Seperti sejarah masuknya Islam di Nusantara yang memiliki banyak versi, begitu pula dengan sejarah masuknya Islam di tanah Betawi. Abdul Aziz dalam Islam dan Masyarakat Betawi (Jakarta: 2004) mengatakan bahwa masuknya Islam ke tanah Betawi terjadi pertama kali saat Fatahillah (Fadhillah Khan) menyerbu Sunda Kelapa, tepatnya pada tanggal 22 Juni 1527. Namun, hal ini dibantah oleh Sejarawan Senior Betawi, Ridwan Saidi. Ia menyatakan bahwa Islam masuk pertama kali di tanah Betawi berawal dari kedatangan Syekh Hasanuddin yang kemudian dikenal dengan Syekh Quro pada kisaran tahun 1409 Masehi,yang merupakan keturunan dari Sayidina Husein bin Sayidina Ali bin Abi Thalib.[18]

Dari sini, Rakhmad Zailani memetakan secara umum fase perkembangan Islam dan sejarah keulamaan di tanah Betawi terbentuk sebagai berikut:[19]

---

[16] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 25-26.

[17] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 14.

[18] Nama lain Syekh Quro adalah Syekh Quratul'ain, Syekh Mursyahadatillah atau Syekh Hasanuddin. Ia merupakan putra dari salah seorang ulama besar di Makkah, yaitu Syekh Yusuf Siddik yang menyebarkan agama Islam di Campa. Syekh Yussuf Siddik masih keturunan Sayidina Husein bin Sayidina Ali bin Abi Thalib dari jalur Syekh Jamal al-din Husein Akbar Azmat Khan yang merupakan ayahanda beliau dari istri ke-3 nya Putri Linang Cahaya. Tidak diketahui dengan pasti tentang riwayat masa kecil dari Syekh Quro selain bahwa pada tahun 1409 Masehi, setelah berdakwah di Campa dan Malaka, Syekh Quro mengadakan kunjungan ke daerah Martasinga Pasambangan dan Japura hingga akhirnya sampai ke pelabuhan Muara Jati, Cirebon. (lihat: Jojo Sukmadilaga, *ikhtisar Sejarah Singkat Syekh Qurotul'ain*, Karawang: 2009)

[19] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*, (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 30-31.

1. Fase awal penyebaran Islam di Betawi dan sekitarnya (1418-1527 M). Tokoh-tokohnya seperti: Syekh Quro, Kian Santang, Pangeran Syarif Lubang Buaya, Pangeran Papak, dll.
2. Fase lanjutan penyebaran Islam (1522-1650 M): Fatahillah, Dato Wan, Dato Makhtum, Pangeran Sugiri Kampung Padri, dll.
3. Fase lanjutan kedua penyebaran Islam (1650-1750 M): Abdul Muhid bin Tumenggung Tjakra Jaya, Pangeran Kadilangu.
4. Fase pertama perkembangan Islam (1750 sampai awal Abad ke-19 M): Habib Husenin Alaydrus Luar Batang dan Syekh Junaid al-Batawi, Pekojan.
5. Fase kedua perkembangan Islam dari Abad ke-19 sampai sekarang.

Dari pemetaan sementara sejarah perkembangan Islam di tanah Betawi ini, dapat terlihat bahwa para penyebar agama Islam di tanah Betawi didominasi oleh para kaum *'Alawiyyīn* yang tak lain adalah keturunan dari Rasulullah Saw.. Hal ini kemudian tidak bisa dilepaskan dari keterbentukan tata nilai -secara ritual keagamaan dan pandangan keagamaan- serta psikologis masyarakatnya yang teramati seperti memiliki kecendrungan pada *Tharīqah 'Alawiyyah* . Indikator sementara yang dapat penulis berikan mengapa lalu masyarakat Betawi memiliki kecendrungan bertarekat dengan *Tharīqah 'Alawiyyah* adalah sebagai berikut:

1. Ciri dari *Tharīqah 'Alawiyyah* yang tidak terlalu ketat seperti beberapa aliran tarekat yang lain seperti tidak mengharuskan pengikutnya melakukan bai'at, talqin zikir, *khalwat, riyādhah,* dan lainnya seperti dalam umumnya tarekat-tarekat. Hal ini menjadikan kaum muslimin secara umum dapat mengamalkan doa, hizb, *aurad*, dan semua amalan yang dirumuskan para pendiri *Tharīqah 'Alawiyyah* setelah diijazahkan tanpa perlu berbaiat. Abdilllah Toha dalam pengantar buku Umar Ibrahim mengatakan bahwa, *Tharīqah 'Alawiyyah* bukanlah seperti beberapa tarekat sufi lain yang melibatkan disiplin yang di dalam bentuk *riyādhah* dan asketis. Dengan kata lain, *tharīqah* ini bukanlah tarekat seperti yang umum kita pahami, melainkan sebuah ajaran yang dapat dipraktikkan oleh siapa saja tanpa harus berguru pada seorang Syekh. Diantara beberapa wiridnya yang terkenal adalah ratib al-Haddad dan *Wirdu al-Lathīf* yang terkenal sebagai amalan dalam *Tharīqah 'Alawiyyah.*

2. Intisari ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* yaitu; *Sidqu al-ifitiqār* (merasa benar-benar butuh kepada Allah Swt.) dan *Syuhūd al-minnah* (merasakan anugrah Allah Swt. pada setiap gerakan) menjadikan para pengamal *tharīqah* ini tidak diarahkan untuk sampai kepada maqam-maqam pada tingkat capaian tertentu secara ketat. *Tharīqah* ini tidak digantungkan pada satu amalan tertentu. Semua amalan bisa menjadikan seorang salik sampai kepada Allah swt., namun tergantung dari kenyamanan hati seorang salik tersebut dalam beramal asalkan tidak bertentangan dengan adab-adab yang bersumber dari al-Qur'an dan Sunnah. Ciri *tharīqah* seperti ini, cocok diamalkan pada komunitas masyarakat yang kompleks dengan kondisi lingkungan perkotaan yang menghajatkan mobilitas tingkat tinggi, seperti masyarakat di Betawi.
3. Sanad keilmuan guru-guru masyarakat Betawi pada fase perkembangan pertama dan kedua pada kisaran awal abad ke 19-20 Masehi yang berporos pada ulama-ulama dari golongan *'Alawiyyīn*, secara tidak langsung mempengaruhi proses keterbentukan ritual-ritual keagamaan dan nilai-nilai moral masyarakat Betawi.
4. Pengaruh golongan *'Alawiyyīn* (*Habāib*) yang dominan dalam hirarki keagamaan masyarakat Betawi khususnya setelah banyaknya majelis taklim dan majlis maulid di seputaran wilayah dimana masyarakat Betawi menetap, serta masuknya arus Tarim-Betawi pada beberapa dekade terakhir ini.

B. Pembatasan dan Rumusan Masalah

Pembatasan masalah pada suatu penelitian harus dilakukan supaya tidak membahas semua kemungkinan yang bisa muncul. Oleh karena itu, dalam penelitian ini akan difoskukan pada penjabaran terhadap jaringan dan genealogi *Tharīqah 'Alawiyyah* di Nusantara secara umum dan di masyarakat Betawi secara khusus dengan membatasinya pada penelitian Jaringan keilmuan guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi pada rentang awal abad ke-19 sampai abad ke-20 M atau pada kisaran tahun 1900 sampai 2000 M.

Beberapa pembatas kajian ini adalah sebagai berikut:

Pertama, ***Objek Kajian***. Dari sekian banyak kajian terkait dengan *Tharīqah 'Alawiyyah* yang sangat luas, kajian tesis ini dibatasi hanya pada jaringan keilmuan para guru dan perannya dalam menjaga keberagamaan masyarakatnya dengan tidak mengabaikan penjelasan tentang *Tharīqah 'Alawiyyah* secara umum.

Guru-guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* yang akan dikaji dan dijadikan *sample* dalam penilitian ini tidak dibatasi hanya dari kalangan *sādah* atau yang memiliki nasab *‘Alawiyyīn*, namun juga para guru non *sādah* atau lebih dikenal dengan sebutan Kiyai, Guru atau Muallim.[20] Tentu dengan tidak mengabaikan keterikatan ajaran dan peran mereka dalam mengajarkan *Tharīqah ‘Alawiyyah*

Istilah guru yang dimaksud dalam tesis ini adalah tokoh-tokoh yang menyebarluaskan ajaran dan amalan *Tharīqah ‘Alawiyyah* . Penggunaan istilah guru disebabkan sejauh ini dalam hirarki *Tharīqah ‘Alawiyyah* , istilah mursyid sebagai salah satu terminologi yang jamak digunakan dalam hirarki ketarekatan, belum ditemukan.[21]

Kedua, ***Wilayah.*** Kajian tesis ini difokuskan pada penyebaran ajaran *Tharīqah ‘Alawiyyah* pada masyarakat Betawi yang meliputi wilayah yang saat ini dikenal dengan Jakarta dan beberapa wilayah pendukung yang berdekatan dan berbatasan langsung dengan Jakarta seperti Depok, Bekasi Jawa Barat dan Tangerang Banten.[22]

Ketiga, ***Waktu.*** Karena luasnya rentang waktu kajian dalam ini, maka kajian ini akan dibatasi dan difokuskan pada rentang abad ke-19 sampai 20 M

---

[20] Ridwan Saidi dalam bukunya *Profil Orang Betawi; Asal Muasal, Kebudayaan dan Adat Istiadatnya,* Jakarta 2001 bahwa dalam hirarki keulamaan Betari status tertinggi disebut Guru, lalu kemudian Muallim dan paling bawah adalah ustadz. Hal ini disebabkan oleh fungsi dan peran pengajaran mereka di tengah-tengah masyarakat.

[21] Umar Ibrahim dalam seminar tentang Tasawuf Nusantara; Studi Tokoh dan Pemikiran Tasawuf di Indonesia yang diselenggarakan pada tahun 2014 mengatakan bahwa dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* belum ditemukan (untuk mengatakan tidak ada) apa yang disebut sebagai *syekh mutlaq*. Lihat Youtube syiahindonesiadotnet Dr. Umar Ibrahim- Thoriqoh Alawiyah dan Perkembangannya di Nusantara, diakses pada Minggu 2 Februari 2020 pukul 21.35 WIB. Adapun Habib Umar bin Hafidz Tarim dan Habib Ali Jufri UEA yang dikatakan sebagai mursyid dalam *thariqah* ini, dalam pandangan Umar Ibrahim belum dapat dikatakan sebagai syekh mutlaq *Tharīqah ‘Alawiyyah*. Dalam wawancara penulis dengan beberapa tokoh *alawiyyin* pun, dinyatakan bahwa di dalam sejarah *Tharīqah ‘Alawiyyah* di Betawi, tidak ada tokoh-tokohnya yang bergelar mursyid.

[22] Dalam beberapa penelitian terkait sejarah masyarakat Betawi, disebutkan bahwa apa yang dikenal dengan sebutan masyarakat Betawi teridentifikasi terbentang dari Karawang sampai Tangerang. Ketika lidah orang-orang Belanda menyebut kota yang bernama Batavia (Jakarta saat ini), lidah orang-orang pribumi di sekitar kota menyebutnya sebagai Betawi. Adapun perubahan nama Batavia menjadi Jakarta lebih merupakan perihal politik Jepang saat ituyang pada tanggal 8 Agustus 1942 mengubah nama Batavia menjadi Jakarta Tokubetsu Shi untuk merebut simpati Indonesia agar mendukung Jepang. Baca selengkapnya Petrik Matanasi, Pada Tanggal Inilah Batavia Menjadi Jakarta http://tirto.id/pada-tanggal-inilah-batavia-menjadi-jakarta-cc6G diakses pada 12 Februari 2020, pukul 22.56 WIB.

atau pada kisaran tahun 1900 sampai 2000 M dengan melihat pada tahun lahir para tokoh tersebut dan tidak melihat pada tahun aktivitas mereka.

Keempat. ***Tokoh***. Dalam penelitian juga akan diulas tentang tokoh-tokoh central *Tharīqah 'Alawiyyah* pada abad ke-19 dan 20 M. Sejauh yang penulis amati, pada abad ke-19 M, sentral Guru *Tharīqah 'Alawiyyah* berada pada sosok Habib Usman bin Yahya, Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi Kwitang, Habib Ali bin Husein al-Athtas Bungur dan Guru Marzuki Cipinang Muara. Adapun pada abad ke-20 M, sentral keguruan *Tharīqah 'Alawiyyah* bepusat pada Habib Salim Jindan Otista dan Habib Abdurrahman Assegaf Bukit Duri. Beberapa indikator yang dapat digali adalah adanya bukti tertulis terkait sanad baiat dan ijazah para ulama tersebut terhadap *Tharīqah 'Alawiyyah* dan peran sertanya dalam menyebarluaskan amalan dan ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* .

Untuk mempermudah pengembangan tesis ini, maka akan diajukan pertanyaan umum sebagai batasan yaitu: Pertama, Siapa saja guru utama *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi abad ke-19 sampai ke-20? Kedua, Bagaimana pola jaringan para Guru *Tharīqah 'Alawiyyah* yang hidup di Betawi pada abad ke- 19 sampai abad ke -20 M. ? Ketiga, Peran *Thariqah 'Alawiyyah* pada masyarakat Betawi abad ke 19-20 M.

Sedangkan sebuah pertanyaan utama yang diajukan dalam penelitian ini adalah: "Bagaimana sejarah, perkembangan dan jaringan *Tharīqah 'Alawiyyah* pada masyarakat Betawi abad ke-19 dan ke-20 M?"

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Secara umum tujuan penelitian bersifat verifikatif/eksplanasi. Penelitian ini ingin mengetahui dan mendeskripsikan fenomena *Tharīqah 'Alawiyyah* pada masyarakat Betawi.

Secara terperinci, penelitian ini bertujuan untuk (1) mengetahui dan mendes-kripsikan corak *Tharīqah 'Alawiyyah* dibandingkan tarekat yang lain, (2) mengetahui sejarah masuknya *Tharīqah 'Alawiyyah* , secara khusus pada masyarakat Betawi (3) mengetahui perkembangan corak keberIslaman arus Hadramaut di Betawi (4) membuka gerbang penellitian terhadap literature-literatur Islam di Betawi, (5) mengetahui poros gerakan tasawuf pada masyarakat Betawi, dan (6) menjabarkan fenomena kepemimpinan kaum *'Alawiyyīn* pada sistem sosial masyarakat Betawi.

Sedangkan kegunaan dari penelitian ini adalah untuk memperkaya literatur sejarah perkembangan Islam di Jakarta dan mengungkap jaringan

ulama Betawi serta corak tarekat dari masing-masing ulama tersebut, sehingga dapat menjadi pelengkap sudut pandang kajian tentang keterbentukan masyaratkat Betawi.

D. Tinjauan Kepustakaan

Beberapa literatur terkait kajian penelitian ini akan merujuk kepada sumber-sumber primer dalam bahasa arab atau bahasa Indonesia. Hal ini dikarenakan penelitian yang berkaitan dengan tema yang penulis ajukan belum begitu banyak dikaji pada tingkat akademik. Walaupun demikian, beberapa literatur yang dirasa dapat membantu penulis mengkaji tentang hal ini adalah sebagai berikut:

Pertama, buku "*Tharīqah 'Alawiyyah* ; Napak Tilas dan Pemikiran *al-Allāmah* Sayid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17". Buku ini ditulis oleh Umar Ibrahim sebagai disertasinya di Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta dan diberikan kata pengantar oleh Azyumardi Azra.

Di dalam buku ini, Umar Ibrahim secara khusus menerangkan tentang *Tharīqah 'Alawiyyah* dari sisi ajarannya, transmisi intelektualnya, sejarah berdirinya serta perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* itu sendiri sebagai salah satu *tharīqah mu'tabarah*. Dalam buku ini juga, penulis melakukan penjabaran terhadap salah satu tokoh yang paling berpengaruh di *Tharīqah 'Alawiyyah* selaian pendirinya Imam Alawi bin Ubaidillah, yaitu Sayid Abdullah al-Haddad yang wirid karangannya masih menjadi salah satu zikir asasi yang dibaca oleh para salik di dalam *Tharīqah 'Alawiyyah*. Buku ini menjadi rujukan akademik yang komperhensif dalam memahami *Tharīqah 'Alawiyyah* secara umum. Hanya saja, di dalam buku ini belum banyak menyinggung perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* di Nusantara.

Kedua, buku "Genealogi Intelektual Ulama Betawi; Melacak Jaringan Ulama Betawi dari Awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21". Buku ini bisa dikatakan sebagai rujukan sistematis dan pemetaan penulis dalam menyusun penelitian ini yang membahas tentang jaringan ulama Betawi secara serius. Buku ini menarasikan secara umum biografi dan sanad keilmuan ulama-ulama Betawi dari Abad ke-19 sampai pada masa saat ini. Namun penelitian dalam buku ini belum menyentuh pembahasan tentang sanad ketarekatan yang dimiliki oleh para ulama-ulama Betawi.

Ketiga, buku 27 *Habāib* berpengaruh di Betawi; Kajian Karya Intelektual dan Karya Sosial *Habāib* Betawi dari Abad ke-17 hingga Abad ke-

21. Buku ini merupakan lanjutan dari buku "Genealogi Intelektual Ulama Betawi; Melacak Jaringan Ulama Betawi dari Awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21" yang diterbitkan oleh Jakarta Islamic Center dan merupakan penelitian paling baru yang membahas khusus komunitas *'Alawiyyīn* di Betawi dan cukup memberikan pemetaan terhadap karya intelektual dan sosial para *Habāib* di Jakarta dari Abad ke-17 sampai Abad ke-21 meskipun belum secara khusus mengkaji tentang *Tharīqah 'Alawiyyah* .

Keempat, buku "Akar Tasawuf di Indonesia", karangan Alwi Syihab. Dalam buku ini sang penulis membuat hipotesa tentang akar ajaran tasawuf di Indonesia yang bermuara kepada tarekatnya kaum keturuan Nabi Muhammad Saw.. Mengingat, bahwa masuknya Islam secara masif di Nusantara ini adalah berkat para ulama-ulama sufi yang belakangan dikenal dengan sebutan Walisongo. Buku ini menegaskan ajaran tasawuf para Wali Songo yang dikatakan merupakan perpanjangan ajaran dari *tharīqah* kaum *sādah Ba 'Alawi.*

Keempat, Tesis yang berjudul "Tarekat *Ashābul Yamīn*; Studi tentang pemikiran Tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Jakarta" yang ditulis oleh Fahrizal pada tahun 2010 dalam bidang kajian Islam pada program studi Timur Tengah dan Islam Universitas Indonesia. Tesis ini secara umum menerangkan corak tasawuf Imam Abdullah al-Haddad dan keterpengaruhannya bagi masyarakat Islam di Jakarta tanpa menjabarkan lebih jauh mengenai relasi dan corak jaringan keilmuan *Tharīqah 'Alawiyyah* . Lagi pula, tesis ini merupakan kajian modern mengenai pengaruh pemikiran Habib Abdullah al-Haddad tanpa meneliti jejaring keilmuannya lebih mendalam.

Kelima, kitab-kitab berbahasa arab kalangan Sayid Abdullah al-Haddad tentang nilai-nilai tasawuf yang diajarkannya seperti kitab*: al-Nashāih al-Dīniyyah wa al-Washāya al-Imāniyyah al-Nafāis al-Ulwiyyah fi Masā'il a;-Shūfiyyah, Risālah ādab sulūk al-Murīd, dll.*

Keenam, buku-buku sejarah dan biografi ulama-ulama Nusantara yang membahas tentang transmisi intelektualnya ataupun ajaran-ajaran keislamannya, Disamping juga penulis akan mempergunakan buku-buku tentang sejarah Betawi, baik itu tinjauan yang terkait dengan demografi, sosiologi, tradisi, dan budaya masyarakatnya. Beberapa buku yang bisa menjadi rujukan adalah: *"Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke-17 dan 18",* karangan Azyumardi Azra, *"Master Piece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri (1830-1945)",* karangan

Zainul Milal Bizawi, *"Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan",* karangan Agus Sunyoto, "*lexiografi Sejarah & Manusia Betawi"*, karangan Ridwan Saidi, "*Ulama Betawi (Studi tentang Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20)",* karangan Ahmad Fadli HS.

Ketujuh, beberapa karya akademik yang mempunyai kaitan dengan tema yang penulis angkat, diantara lain; "*Jaringan Keilmuan Guru Tharīqah Syadziliyah di Solo Raya-Jawa Tengah Abad 19-20"* yang ditulis oleh Ahmad Iftah Sidik di Program Pasca Sarjana Sekolah Tinggi Agama Islam Nahdlatul Ulama Jakarta, "*Tarekat Tijaniah di Kabupaten Garut"* yang ditulis oleh Mohammad Najib, yang merupakan tesis di Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, tahun 1994. *"Telaah Sosio-Antropologis Praktek Tarekat 'Alawiyyah di Gresik"* yang ditulis oleh Fikri Mahzumi dan dimuat di dalam jurnal Maraji'pada September 2014. Serta beberapa jurnal yang ditulis oleh Ismael Fajri Alatas yang banyak membahas tentang komunitas Hadramy di Indonesia dan dunia.

E. Kerangka Teoritik

Agar dapat memetakan teori peneletian dalam tesis ini, secara khusus ada beberapa istilah yang menjadi kata kunci kajian ini, yaitu:

1. *Tharīqah* atau Tarekat

Kemunculan *Tharīqah* di dalam dunia Islam, tidak bisa dilepaskan dari kemunculan terminologi-terminologi tasawuf dan kaum sufi itu sendiri. Jika memakai tipologi fikih, maka *Tharīqah* adalah mazhab-mazhab dari ajaran tasawuf yang merupakan pengejawantahan dari salah satu rukun agama yaitu Ihsan.

Dalam sejarah perkembangan Islam, tasawuf dan tarekat mengalami pasang surut. Sebagai bagian dari pelaksanaan syariat, sebenarnya tasawuf sudah ada sejak zaman Rasulullah saw, dilanjutkan pada masa sahabat, kemudian berkembang sebagai suatu disiplin ilmu sejak abad ke-2 H, lewat tokoh-tokoh seperti Hasan al-Bashri, Sofyan al-Tsauri, Junaedi al-Baghdadi, Abu Yazid al-Busthami dan sebagainya. Meski dalam perjaalannya tasawuf juga tak lepas dari kritikan para ulama ahli fikih, hadis dan sebagainya.

Menurut Alwi Shihab, setidaknya periodisasi pertumbuhan dan perkembangan tasawuf terbagi ke dalam beberapa tahap:[23] *Pertama*, tahap Zuhud (Abad ke 1-2 H), *kedua*, tahap kodifikasi ilmu tasawuf dimana istilah tarekat yang kala itu merupakan semacam lembaga pendidikan yang memberikan pengajaran teori dan praktik sufistik mulai diperkenalkan (Abad ke 3-4 H), *ketiga*, tahap tasawuf falsafi (Abad ke 6 H), dan *keempat* tahap moderasi tasawuf akhlaki yang pondasinya dimulai dari al-Ghazali yang dengan rumusan konsep tasawuf moderatnya menjadikan tasawuf dianggap selaras dengan syariat. Pada tahap inilah kemudian melahirkan tipologi tasawuf menjadi tasawuf Sunni dan tasawuf falsafi; Tasawuf Sunni merupakan kepanjangan aliran tasawuf yang dikembangkan oleh para sufi pada abad ke-3 dan ke-4 H yang disusul al-Ghazali dan para pengikutnya dari guru-guru tarekat dan berwawasan moral praktis dan berlandaskan al-Qur'an dan Sunnah. Adapaun tasawuf falsafi lebih kepada menggabungkan tasawuf dengan berbagi aliran mistik dari dari lingkugnan di luar Islam, seperti Hinduisme, kependetaan Kristen ataupun teosofi dan neo-Platonisme.[24]

Tarekat atau *tharīqah* sendiri yang merupakan mazhab-mazhab dalam tasawuf adalah sebuah metode yang dikembangkan oleh para ulama dalam menempuh jalan spiritualitas menuju Allah Swt. Kata tarekat dan *tharīqah* berasal dari Bahasa Arab *al-Tharīq* yang berarti jalan yang ditempuh dengan jalan kaki. Dari pengertian ini kemudian kata tersebut digunakan dalam konotasi makna cara seseorang melakukan suatu pekerjaan, baik teruji maupun tercela.[25] Sebagai sebuah metode spiritualitas, biasanya tarekat memiliki amalam zikir dan wirid yang dilazimkan serta hubungan khusus antara guru dan murid (*Shuhbah*) yang kesemuanya merupakan proses perjalanan untuk melalui tahap-tahap mencapai tujuan. Setiap tarekat memiliki karakter wirid dan zikirnya masing-masing yang dianggap dapat membantu seorang salik dalam mengasah daya ruhaninya. Dalam tarekat *mu'tabarah* (tarekat yang terverifikasi), biasanya wirid dan zikir ini memiliki jalur transmisi periwayatan yang terus bersambung kepada tokoh-tokoh sentral di generasi sebelumnya yang terus bersambung kepada pendiri sebuah taraket.

---

[23] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.48.

[24] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.51-52.

[25] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.183.

Proses kegiatan tarekat biasanya dimulai dengan pengambilan baiat atau sumpah dari seorang murid dihadapan guru setelah sebelumnya melakukan tobat, puasa atau ritual-ritual lain yang diperintahkan sang guru (mursyid) tersebut. Ritual baiat seperti ini hampir ditemukan di dalam semua institusi tarekat yang mu'tabar kecuali *Tharīqah 'Alawiyyah* yang tidak mengharuskan adanya mursyid dan juga baiat.[26]

Akibat lebih berorientasi kepada tujuan-tujuan spiritual, tarekat juga seringkali menjadi kambing hitam dari kemunduran dialektika sosial di kalangan umat Islam. Para pengamal sufi, seringkali lebih asik bercengkrama dengan amalan-amalan seperti sujud, zikir, hidup di kesunyian dan jauh dari hingar bingar matrealistik sehingga tidak jarang malah meniadakan dialektika serta peran sosial disekitarnya. Tentu kita pahami bahwa adanya distorsi dalam pelaksanaan tarekat ini bukanlah hakikat dari ajaran tarekat, sebab ajaran tarekat merupakan ajaran spiritualitas yang menempatkan moralitas, etika, sopan santun pada posisi yang utama, sehingga sangat tidak masuk akal jika seseorang yang mengaku sebagai pengamal tarekat malah meniadakan peran sosialnya di tengah-tengah masyarakat sebab substansi dari moralitas terletak pada keberhadirannya di ruang sosial.

Seorang muslim wajib menempuh jalan spiritualitas, namun bukan berarti dia harus masuk ke dalam sebuah institusi tarekat. Tarekat hanyalah sebuah metode dalam bertasawuf, itu berarti bahwa seseorang bisa saja sudah dikatakan mengamalkan tasawuf walaupun tanpa mengamalkan tarekat tertentu. Dari hal inilah kemudian para sarjana ada yang membedakan antara istilah *tharīqah* dan tarekat;[27] *Tharīqah* merupakan metode spiritualitas, sedangkan tarekat lebih kepada pelembagaan secara rigid dari metode itu sendiri.

---

[26] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.184. Walau begitu, bukan berarti tarekat Alawiyah ini tidak mengenal sama sekali tradisi baiat seperti kebanyakan tarekat lainnya. Dalam hal silsilah, tarekat Alawiyah ini mengenal dua jalur sistem transmisi: Pertama adalah jalur nasab keluarga yang sampai kepada Ali bin Abi Thalin. Kedua melalui Abu Madyan Shu'ayb al-Maghribi dengan proses kesufian dan pengenaan *khirqah al-shufiyah.*

[27] Salah satu yang membedakan dua istilah ini dalam kajian tentang *'Alawiyyah* adalah Umar Ibrahim Assegaf dalam disertasi doktoralnya di Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta berjudul *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Studi Kritis atas sosok dan pemikiran Sayid Abdullah al-Haddad* yang membedakan dua istilah ini. Walaupun sepertinya, banyak pakar yang kemudian tetap menggunakan istilah tarekat dalam mendefinisikan *'Alawiyyah* ini.

Dalam penelitian ini, secara operasional, penulis merasa perlu membedakan antara istilah tarekat dan *tharīqah* saat menjelaskan *'Alawiyyah*. Hal ini dimaksudkan untuk memberikan penegasan karakter antara *Tharīqah 'Alawiyyah* yang berbeda dengan tarekat kebanyakan. Beberapa karakter yang menonjol dari *tharīqah* ini adalah: *Pertama, tharīqah* ini tidak mengharuskan talqin atau baiat bagi murid baru, sehingga siapa pun dapat langsung mengamalkan tarekat ini tanpa harus berguru kepada mursyid. *Kedua,* selain berintikan keharusan menghiasi diri dengan akhlak mulia, tarekat ini menekankan amalan yang tergolong cukup ringan, yakni berupa himpunan wirid dan dzikir yang dikenal dengan *wirdu al-Latfhīf* dan ratib *al-Haddad*. Ada yang berpendapat bahwa sementara tarekat lain biasanya cendrung melibatkan *riyādhah-riyādhah* (latihan-latihan) fisik dan kezuhudan yang ketat, *Tharīqah 'Alawiyyah* hanya menekankan segi-segi amaliah dan akhlak. *Ketiga,* posisinya yang unik berhadapan dengan kontroversi tasawuf falsafi, yakni menjaga jarak dan tidak mau berurusan dengannya seraya menjaga sikap simpati terhadapnya.[28]

2. *Tharīqah 'Alawiyyah* dan Masyarakat Betawi

Diantara sekian banyak tarekat yang berkembang di dunia Islam , *Tharīqah 'Alawiyyah* merupakan salah satu ajaran tarekat di Nusantara yang memiliki pengaruh yang cukup besarm terutama di kalangan keturunan Arab-Hadrami. Nama tarekat ini diambil dari nama lengkap pendirinya yakni Imam Alawi bin Ubadillah bin Ahmad al-Muhajir, yakni keturunan Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir yang merupakan nenek-moyang kaum *'Alawiyyīn*.[29]

Kemunculan *tharīqah* ini di Indonesia tidak lepas dari migrasi kaum Arab-Hadrami yang terjadi pada abad ke-17 hingga abad ke- 20 M yang juga telah dimulai dengan kehadiran para dai penyebar agama Islam, termasuk Wali songo yang secara kebetulan juga merupakan para Sayid (keturunan

---

[28] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.230.

[29] Perlu dicatat bahwa tidak semua keturunan Nabi berasal dari Bani Alawi ini, kerena alawi spesifik merujuk kepada para Sayid yang berasal dari Hadramaut dari keturunan Alawi bin Ubaidillah yang merupakan generasi ketujuh dari garis Fatimah-Husein, sedangkan keturunan Nabi yang berasal dari trah keturunan Fatimah-Hasan lebih banyak menyebar di kawasan Timur Tengah dan Afrika Utara seperti Saudi Arabia, Suriah, Mesir, Maroko, Tunisia, al-Jazair, dll. Proses migrasi besar-besaran trah Fatimah-Husein ini pada kemudian hari ke banyak negara khususnya di Asia Tenggara tidak lepas dari sejarah Ahmad bin Isa al-Muhajir yang bermigrasi dari Basrah, Irak ke Hadramaut pada kisaran tahun 929-930 M yang disebabkan krisis politik dan sosial yang melanda Irak kala itu dan tragedi fitnah kepada para ahlul bait.

Rasulullah) pada kisaran abad ke-13 hingga abad ke- 15 M. Menurut Bisri Afandi dalam buku *"Syekh Ahmad Syurkati; Pembaharuan dan Pemurni Islam di Indonesia"*, ada tiga faktor penting yang menyebabkan terjadinya arus migrasi besar-besaran kaum Arab-Hadrami ke Indonesia pada abad ke-17 hingga abad ke- 20 M ini. *Pertama,* kesulitan ekonomi di Hadramaut kala itu*; kedua*, mudahnya transportasi; dan *ketiga*, kebijakan ekonomi pemerintah Hindia Belanda yang menjadikan kaum minoritas Arab dan China sebagai perantara perdagangan internasional. Dengan alasan apapun, hadirnya komunitas Hadrami-Alawi ke Indonesia telah membuka ruang akulturasi budaya dan pemikiran di dalam masyarakat muslim di Nusantara yang saat itu masih dalam proses adaptasi dan pengenalan nilai-nilai teologi dan budaya yang kala itu merupakan sesuatu yang bagi mereka baru.

Sejarah Islamisasi di Nusantara memang erat kaitannya dengan peranan dai-dai *'Alawiyyīn* yang dikenal dengan sebutan 'wali-wali' atau di Jawa dikenal dengan sebutan "sunan-sunan". Peranan kaum *'Alawiyyīn* ini dapat diklasifikasi menjadi dua tahap[30]; *Pertama* adalah saat kehadiran wali songo itu sendiri yang berhasil memantapkan dan mempercepat proses Islamisasi pada abad-abad pertama Hijriah di wilayah yang sebegitu jauh dari tempat turunnya wahyu ini; *Kedua,* yang berlangsung pada abad ke-14 M ditandai dengan kedatangan tokoh-tokoh asyraf, keturunan Ali dan Fatimah yang lazim dikenal dengan sebutan *'Alawiyyīn*.

Hal yang kemudian menarik dari fenomena kaum Hadrami-*'Alawiyyīn* ini adalah keberhasilan mereka dalam merekonstruksi dan mereformulasi ajaran dan doktrin Islam khususnya tasawuf agar dapat menjadi wasilah komunikasi, interaksi dan perubahan sosial budaya. Pada fase awal gerakan Islamisasi di Nusantara para *'Alawiyyīn* (baca: Wali songo) berhasil 'membumikan' doktrin-doktrin Islam kepada penduduk muslim Nusantara. Dalam aktivitas keagamaan para wali songo mereformulasi istilah-istilah lokal yang khas, yang menggantikan istilah-istilah baku Islam yang berasal dari Bahasa Arab seperti sebutan *Gusti Kang Murbeng Dumadi* menggantikan kalimat Allah Tuhan Yang Maha Pencipta; *Kanjeng Nabi* yang bermakna junjungan kita Nabi Muhammad Saw; *'Susuhunan'* yang digunakan untuk sebutan bagi guru suci atau syaikh; "kyai' gelar kehormatan yang digunakan

[30] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.34.

untuk sebutan 'alim-ulama",dll.[31] Alih-alih melakukan arabisasi, para wali songo justru melakukan pribumisasi istilah-istilah baku Islam menggunakan semangat lokal dimana mereka berada, jika pun pada fase selanjutnya migrasi kaum Hadrami-*'Alawiyyīn* ini dikesankan kemudian memantik gelombang 'arabisasi', tentu harus dicermati secara mendalam terminologi dari 'arabisasi' yang dimaksud tersebut.[32]

Dalam mengidentifikasi ajaran tarekat *'Alawiyyah* Quraish Shihab mengatakan bahwa inti dari *Tharīqah 'Alawiyyah* adalah ajaran al-Asy'ari dalam bidang akidah, ajaran Syafe'i dalam bidang fikih, dan pandangan Imam Ghazali khususnya dari buku Ihya Ulumuddin dalam bidang Akhlak. [33] Sebab itu, ajaran yang keluar dari tiga hal ini walaupun dibawa oleh seorang Hadrami-*'Alawiyyīn* tidak dapat dikategorikan sebagai ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* .

Setidaknya ada tiga sub bagian dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* ; *pertama* adalah *Haddādiyah, kedua Attāshiyah*, *ketiga, Idrūsiyah.* Masing-masing nama *tharīqah* ini diambil dari marga keluarga yang terdapat dalam Ba'Alawi dan memiliki wirid serta ratib yang begitu terkenal; *Haddādiyah* dengan ratib al-Haddad; *Attāshiyah* dengan ratib al-Aththas; dan *Idrūsiyyah* dengan ratib al-Idrus. Dari ketiga sub ini, tarekat *Haddadiyah*-lah yang paling besar dan banyak diikuti, sebab itu *Tharīqah 'Alawiyyah* juga dikenal sebagai tarekat *Haddādiyah* yang diambil dari nama Abdullah bin Alwi al-Haddad yang memiliki pengaruh besar dalam memberikan rekonstruksi ajaran dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* sampai dengan hari ini. [34]

---

[31] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan,* (Jakarta: Tranpustaka, 2011), h.104.

[32] Tidak semua orang-orang Hadrami yang migrasi ke Nusantara merupakan kelompok *alawiyyīn* dan menisbahkah dirinya ke dalam *Tharīqah 'Alawiyyah*, sebagaimana tidak semua *alawiyyīn* juga menjalankan *Tharīqah 'Alawiyyah*. Dalam penelitian Dr. Umar Ibrahim Assegaf mengenai perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* sebelum dan sesudah abad 20 dikatakan bahwa perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* pada awalnya memang sulit dilepaskan dari kiprah tokoh hadrami dari kaum Ba'Alawi. Tidak ada kaum hadrami yang tidak mengikuti *Tharīqah 'Alawiyyah*. Namun kaum Ba'Alawi di Nusantara pada abad 21 ini tidak bisa dilepaskan dengan pergumulan pemikiran yang saat ini ada, sebab itu bisa saja seorang Ba'alawi tidak mengikuti *Tharīqah 'Alawiyyah.* Bahkan dalam penelitian Farid Alatas sebagaimana dijelaskan oleh Umar Ibrahim kaum Ba' Alawi saat ini dibagi menjadi empat; *Pertama*, Ba'Alawi Sunni Hadrami; *Kedua*, Ba'Alawi Syi'i Hadrami; *Ketiga* Ba'Alawi Syi'i Irany; *Keempat*, Ba'Alawi Wahabi

[33] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.292.

[34] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.229.

Membahas serta menganalisa *Tharīqah 'Alawiyyah* ini khususnya menentukan masyarakat Betawi sebagai wilayah kajian tesis ini adalah karena masyarakat muslim Betawi memiliki kesejarahan yang identik dengan komunitas *'Alawiyyīn*. Hal itu dapat dibuktikan dengan begitu besarnya pengaruh pemikiran Abdullah al-Haddad dalam banyak kehidupan masyarakat Islam Jakarta baik dari sisi akidah, dakwah dan tasawuf dengan *Tharīqah 'Alawiyyah* -nya. Hal ini terlihat dari adanya amalan-amalan yang dipraktikkan oleh kalangan yang berafiliasi kepada para *Habāib*, baik secara individu, maupun berjamaah. Pun pengaruh *Tharīqah 'Alawiyyah* ini terlihat dari majelis-majelis taklim yang saat ini berkembang di Betawi yang kesemuanya merupakan kepanjangan dari majelis taklim pertama di Betawi yaitu Majelis Taklim Habib Ali al-Habsyi Kwitang yang merupakan tokoh ulama *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi.[35] Dari majelis taklim inilah kemudian lahir para ulama-ulama yang terkenal di Jakarta seperti KH. Abdullah Syafei (Pendiri Perguruan Islam Asy-Syafiiyyah), KH. Tohir Rohili (Pendiri Perguruan Islam Ath-Thahiriyah), KH. Fatullah Harun, Muallim Syafei Hadzami, Muallim Rasyid, dll.[36]

Setelah terjadinya gelombang pelajar Indonesia yang melanjutkan belajar agama di Tarim, Yaman seperti di Darul Mushtofa dibawah asuhan Habib Umar bin Hafidz dan Rubat dibawah asuhan Habib Salim Syatiri pada kisaran awal tahun 90-an, menjadikan proses identifikasi *Tharīqah 'Alawiyyah* kembali menguat. Hadirnya majelis-majelis taklim di Betawi dan sekitarnya yang diasuh oleh para *Habāib* yang notaben merupakan pengamal *Tharīqah 'Alawiyyah* yang juga merupakan lulusan dari Yaman, lebih menguatkan proses transmisi jaringan keulamaan *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi dan Indonesia, walaupun sejak jauh hari sebelum adanya gelombang pelajar yang massif ke Hadramaut tersebut, majelis-majelis *Habāib* yang juga mengamalkan *Tharīqah 'Alawiyyah* sudah banyak bermunculan, seperti Majlis Taklim Habib Abdurrahman Assegaf Bukit Duri, Majlis Taklim Kwitang, dll. Salah satu yang terbesar pengikutnya pada saat ini adalah Majelis Rasulullah yang didirikan oleh Habib Munzir al-Musawa yang merupakan

---

[35] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 43.

[36] Fahrizal, *"Tarekat Ashabul Yamin; Studi Tentang Pemikiran Tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan Pengaruhnya di Masyarakat Islam Jakarta"* (Jakarta: UI, 2010), h. 124.

murid langsung dari Habib Umar bin Hafidz Tarim. Majalah Tempo bahkan pernah menyebut fenomena munculnya para da'i dari kalangan *'Alawiyyīn* ini seperti mengulang fenomena yang serupa pada tahun 1970-an dimana Habib Ali al-Habsyi Kwitang dan Habib Abdurrahman Alaydrus, dua tokoh *'Alawiyyīn* masa itu menjadi ulama panutan yang kebanjiran jamaah.[37]

Tharīqah 'Alawiyyah ini berkembang di Betawi melalui para guru-guru, baik sayid atau non sayid yang memiliki transmisi keilmuan kepada para tokoh-tokoh utama *Tharīqah 'Alawiyyah* pada generasi-generasi di atas mereka. Adanya relasi antara guru-guru (baik dari kalangan *Habāib* maupun kiyai) yang mengajarkan doktrin *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi pada kisaran abad 19-20 M dengan tokoh-tokoh *'Alawiyyīn* Hadramaut khusunya Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad sebagai tokoh sufi Abad 17 melalui sentral-sentral keilmuan yang saat itu berada di Makkah juga merupakan keniscayaan. Ini juga menguatkan hasil penelitian Azyumardi Azra terhadap jaringan Ulama Timur Tengah dan Nusantara abad 17 dan 18 M yang dapat disimpulkan sebagai berikut:[38]

a) Karakteristik dari wacana ilmiah dalam jaringan ulama menurut penelitian Azyumardi Azra terhadap jaringan ulama Timur Tengah dan Nusantara abad 17 dan 18 M teridentifikasi melalui telaah hadis dan ajaran tarekat. Ajaran tarekat yang menekankan kesetiaan dan kepatuhan kepada guru memberikan kekuatan tambahan kepada pembentukan jaringan ulama khususnya di Betawi.
b) Ulama-ulama Nusantara pada kisaran abad ke 18 M seperti Abdul Rauf Singkil dalam autobiografinya yang dicatat oleh Azyumardi Azra menuliskan dalam perjalanan beliau menuntut ilmu ke Haramain terlebih dahulu singgah di wilayah teluk Persia di Zabid dan *bait al-Faqīh* Yaman untuk melanjutkan perjalana ke Makkah dan Madinah.
c) Peran ulama Melayu Nusantara dalam jaringan adalah sebagai transmitter utama tradisi keagamaaan dari pusat-pusat keilmuan Islam di Timur Tengah ke Nusantara
d) Dampak lebih jauh dari jaringan ulama terhadap perjalanan Islam di Nusantara adalah adanya semangat perubahan dalam berbagai masyarakat muslim di Nusantara terutama abad 17 dan 18 M.

---

[37] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.234.

[38] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke 17 dan 18* (Bandung: Mizan, 1994), h.106.

Sejarawan juga mengidentifikasi bahwa para ulama Hadramaut dalam jaringan ulama dunia disebut sebagai *"Linking Group"* (kelompok penghubung) khususnya di Asia Tenggara dan Nusantara.[39] Keberhasilan mereka tidak lepas dari sisi geografis Hadramaut sebagai kawasan yang strategis sebagai tempat transit sebelum mencapai Haramain dan tempat menetapnya para ulama yang bertaraf Internasional. Beberapa tokoh perintis gerakan pembaruan Islam di Nusantara pada abad ke- 17 M seperti Syekh Abdul Rauf al-Sinkli dan Syekh Yusuf al-Makassari, seperti dalam penelitian Azra, sebelum menuju Haramaian, rata-rata transit terlebih dahulu di Hadramaut dan belajar dengan ulama-ulama yang ada disana.

Pun, Abdullah bin Alwi al-Haddad sebagai tokoh sentral dan pembaharu *Tharīqah 'Alawiyyah* memiliki murid-murid yang berdatangan dari segenap pelosok. Banyak pula dari luar daerah Hadramaut yang telah mendengar tentang kealiman beliau. Dan ketika tahun 1080 H/ 1748 M saat ia berangkat menuju Haramain untuk menunaikan ibadah haji, banyak diantara tokoh-tokoh ulama dan wali disana yang meminta ijazah darinya sebagai pengakuan atas kedudukannya yang tinggi.[40]

3. Jaringan Keilmuan

Dalam melihat bagaimana terbentuknya jaringan guru *Tharīqah 'Alawiyyah i*ni , penulis akan menggunakan teori Jaringan Ulama yang telah diprakarsai Azyumardi Azra dalam disertasinya mengenai Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII-XVIII-nya dimana akan ditelusuri jaringan keilmuan para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi ini dan keterbentukan relasi ulama *Tharīqah 'Alawiyyah* dengan ulama tarekat di Haramain-Hadramut yang menjadi *spirit* ketahan budaya Islam Tradisional di Betawi menghadapi gerusan gerakan Islam modern.

Dalam membaca peta jaringan keilmuan ini, penulis juga mencoba menggunakan teori genealogi ala Michel Foucault yang merelasikan pengetahuan dengan kekuasaan. Foucault menyebutkan bahwa sejarah selalu

---

[39] Umar Ibrahim dalam rekaman Youtube, "*Thariqah Alawiyah dan perkembangannya di Nusantara*", (channel:syiahindonesia.net) menit ke: 00.28.14. Diakses pada 12 Januari 2020 pukul 12.35 WIB.

[40] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.219.

merupakan genealogi dan sebuah intervensi. Dengan demikian kerangka pengetahuan dan model pemahamannya pun selalu berubah.[41]

Kunci pemikiran Foucault mengenai sejarah adalah apa yang dia sebut sebagai 'episteme' (sistem wacana). Foucault melihat bagaimana ilmu-ilmu berkembang dalam sejarah secara sistemik dalam dalam sebuah periode, kemudian berubah secara menyeluruh dalam tahapan periode yang lain, dan bahkan kadang-kadang secara cepat dengan beberapa variabel seperti bahasa, karakter episteme, dan bagaimana kita melihat kenyataan itu sendiri.

Sederhananya, jika teori jaringan Azra meniscayakan transmisi keilmuan secara langsung (*halaqah*) dalam sebuah periode, maka Foucault lebih melihat kepada kesamaan gagasan para tokoh dalam sebuah periode tertentu, walaupun tanpa sebuah proses transmisi saling bertemu antara satu dengan lainnya. Meskipun dalam melihat kesamaan gagasan secara detail, diperlukan pelacakan terhadap sumber-sumber karya para tokoh, namun secara umum dapat dibaca kecendrungan paradigma yang berkembang pada rentang periode tersebut.

F. Metodologi Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian dalam rangka tesis ini, jika dilihat dari jenis sumber datanya, merupakan metode gabungan antara penelitian lapangan *(field research)* dan penelitian pustaka (*library research*). Sedangkan jika ditinjau dari sifat-sifat datanya maka termasuk dalam penelitian kualitatif (*qualitative research*).[42]

2. Sumber Data

Penelitian ini merupakan *library research* yang menggunakan referensi utama buku-buku karya Imam Abdullah bin Alawi al-Haddad sebagai salah satu pembaharu *Tharīqah 'Alawiyyah* serta kitab-kitab karangan ulama-ulama penganut *Tharīqah 'Alawiyyah* yang kebanyakan didominasi oleh para *Habāib*. Disamping itu, referensi utama dalam penelitian ini adalah buku-buku kesejarahan yang membahas tentang jaringan ulama di Nusantara dan Betawi. Seperti yang penulis telah singgung di atas, bahwa literature yang berkenaan dengan sejarah ulama Betawi dan *Tharīqah 'Alawiyyah* masih sangat minim.

---

[41] John Lecthe, Fifty Key *Contemporary Thinkers. From Structualisme to Postmodernity*, (London: Allen& Uniwm, 1994), h.112.

[42] Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Alfabeta, 2005), h. 9-10. Lihat juga John W Creswell, alih bahasa Nurhabibah DKK, *Desain Penelitian Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif.(*Jakarta: KIK Press, 2002), h. 147.

Menurut catatan Martin van Bruinessen, studi ilmiah terhadap tarekat sebelum abad sembilan belas sangat minim. Sarjana generasi pertama yang tertarik dengan isu ini pada umumnya berasal dari Belanda, lalu Inggris, Prancis dan diikuti Jerman. Dari tahun 1976 sampai 1995, sarjana Muslim Indonesia mulai melakukan penelitian terhadap dunia tarekat. Ada sekitar delapan puluh (80) kajian tentang tarekat secara umum. Sampai akhir abad 20 M, belum ada kajian khusus yang membahas perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah*. Dan pada tahun 2000 oleh Ibrahim Umar mengkaji *tharīqah* kaum Habāib ini melalui disertasi berjudul *al-Tharīqah al-'Alawiyyah* Menurut Pandangan Abdullah al-Haddad (Suatu Kajian Tasawuf Akhlaqi).

Buku-buku tentang tarekat, sekalipun banyak beredar di pasaran, namun masih sangat jarang yang mengulas *Tharīqah 'Alawiyyah*. Sebut saja buku *"Tarekat Muktabarah di Indonesia"* karya Sri Mulyati yang belum memasukkan *Tharīqah 'Alawiyyah* di dalamnya. Begitu pula Martin van Bruenessen dalam *"Kitab Kuning, Tarekat dan Pesantren-nya"*. Sebelumnya, *"Pengantar Ilmu Tarekat"* karya Abu Bakar Atjeh menyinggung *Tharīqah 'Alawiyyah* dalam dua judul sub bab, hanya saja kajian buku tersebut lebih banyak bersifat normatif daripada perkembangan sosiologis mutakhirnya. Perspektif historis-sosiologis lebih nampak dalam paparan Alwi Shihab dalam "Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi Akar Tasawuf di Indonesia". Paparan mengenai generasi '*Alawiyyīn* Nusantara cukup lugas. Hubungan silsilah Wali Songo dengan Ahmad bin Isa al-Muhajir mendapat perhatian yang luas. Ada dua kekurangan utama ulasannya. Pertama, buku ini tidak membahas kondisi kontemporer *Tharīqah 'Alawiyyah*. Kedua, dasar-dasar normatif seperti ditinggalkan karena tujuan utama buku ini adalah mendeskripsikan dialektika tasawuf sunni dan falsafi, selain bahwa buku ini memang tidak secara khusus menyoroti *Tharīqah 'Alawiyyah*.

Untuk itu, dalam melakukan penelitian ini, penulis akan lebih banyak mewawancarari beberapa tokoh-tokoh ulama Betawi yang saat ini masih hidup, baik itu dari golongan Sayid, maupun yang non Sayid sambil melacak secara kontinyu literatur kesejarahan *Tharīqah 'Alawiyyah* yang mungkin belum dapat terdeteksi khususnya di wilayah Betawi.

3. Teknik Pengumpulan Data

Sesuai dengan metode penelitian kualitatif dan jenis sumber datanya, maka pengumpulan data untuk tesis ini akan dilakukan dengan teknik[43]:

[43] Koentjaraningrat, *Metode Penelitian Masyarakat* (Jakarta: Gramedia 1994), h. 130.

a. Wawancara[44]. Penulis akan melacak dan memawancarai orang-orang yang diasumsikan mempunyai pengetahuan atau pengalaman terkait sejarah dan perkembangan jaringan keilmuan *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi, baik ahli waris langsung, murid, ahli waris murid, jaringan ulama dan pesantren, maupun para peneliti sejarah dan pemerhati tarekat Jakarta.

b. Kajian Dokumentasi. Penulis akan mengumpulkan, membaca, menandai, membandingkan dan menyimpulkan dokumen-dokumen atau bacaan-bacaan yang terkait langsung dengan fokus kajian, seperti catatan tangan para guru, buku-buku hasil karya para guru, foto, surat dan sebagainya.

Selanjutnya data tersebut akan diproses dengan beberapa tahapan berikut. *Pertama,* penandaan data berdasarkan asal dan jenis sumbernya. *Kedua*, data akan dikategorisasi dalam satuan yang lebih besar, berdasarkan variable kajian yakni : data terkait *Tharīqah 'Alawiyyah* , Jaringan keilmuan para gurunya dan perkembangannya di Betawi pada abad 19-20 M. Dengan demikian akan dihasilkan informasi awal tentang Jaringan Keilmuan Para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi pada abad 19-20 M. Kemudian informasi itu akan dianalisis dengan cara mengkonfirmasikannya dengan berbagai sumber data pustaka terkait, seperti buku hasil penelitian atau laporan di jurnal ilmiah yang terkait dengan topik kajian.

Dari hasil analisis tersebut diharapkan akan muncul teori kedatangan dan perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* serta pembentukan jaringan keilmuannya.

4. Teknik Analisa Data

Analisis data disebut juga dengan pengolahan dan penafsiran data. Analisis data menurut Nasution adalah, "Proses menyusun data agar dapat ditafsirkan, menyusun data berarti menggolongkannya dalam pola, tema atau kategori".[45]

Selanjutnya data tersebut akan diproses dengan beberapa tahapan berikut. *Pertama,* penandaan data berdasarkan asal dan jenis sumbernya. *Kedua*, data akan dikategorisasi dalam satuan yang lebih besar, berdasarkan variable kajian yakni : data terkait *Tharīqah 'Alawiyyah* , Jaringan Keilmuan para gurunya, dan perkembangannya di Betawi pada abad 19-20 M. Dengan

[44] Devito mengatakan bahwa "wawancara adalah bentuk khusus komunikasi antarpribadi. Lihat: Joseph A Devito. *Komunikasi Antar Manusia, Alih Bahasa Agus Maulana* (Jakarta: Profesional Books 1997), h. 281.

[45] S.Nasution, *Metode Research Penelitian Ilmiah*, (Bandung: Jermais, 1991), h.144.

demikian akan dihasilkan informasi awal tentang jaringan keilmuan para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi pada abad 19-20 M. Kemudian informasi itu akan dianalisis dengan cara mengkonfirmasikannya dengan berbagai sumber data pustaka terkait, seperti buku hasil penelitian atau laporan di jurnal ilmiah yang terkait dengan topik kajian. Dari hasil analisis tersebut diharapkan akan muncul teori kedatangan dan perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* serta pembentukan jaringan keilmuannya.

Semua buku yang berkaitan dengan tema pembahasan ini dibaca dengan cermat dan mendetail. Semua kata-kata yang penting diberikan tanda khusus supaya memermudah dalam penalaran data yang akan dipaparkan menggunakan teknik penulisan pada penelitian ini mengacu pada buku *Pedoman Penulisan Tesis dan Disertasi Program Magister dan Doktor* yang diterbitkan oleh Sekolah Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta 2018. Adapun transliterasi menggunakan Pedoman Penulisan Karya Ilmiyah (Skripsi, Tesis, Disertasi) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2017.

5. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan proses pengkajian dan pembahasan, penulisan tesis ini akan disusun pada bebeberapa bab*; Pertama* adalah latar belakang masalah dan metodologi penelitian yang akan digunakan; *Kedua* akan dipaparkan tentang asal usul *Tharīqah 'Alawiyyah* beserta jejaring sanad dan pokok ajarannya; *Ketiga*; Sejarah masuknya Islam di Betawi dan kondisi sosial-politik di Betawi abad ke-19 dan 20 M; *Keempat,* Perkembangan dan Peran Guru Thariqah 'Alawiyyah; *Kelima* Analisa pola jaringan; dan *Keenam* adalah Kesimpulan dan Saran.

Tesis ini akan disertai juga dengan lampiran di belakang bab enam yang berisi daftar pustaka, riwayat hidup penulis, dan hal-hal lain yang relevan.

BAB II
ASAL USUL *THARĪQAH 'ALAWIYYAH*

A. Sejarah Perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah*

Berbicara tentang asal muasal *Tharīqah 'Alawiyyah*, tidak akan bisa dilepaskan dari sejarah kaum *'Alawiyyīn* atau Bani 'Alawi atau *Ba 'Alawi* yang berpangkal mula dari seorang bernama Ahmad bin Isa Al-Muhajir yang melakukan perjalanan hijrah dari Bashrah ke sebuah kota yang dikenal dengan Hadramaut pada kisaran tahun 320 H setelah didorong oleh kekacauan dan teror yang meluas melanda Kota Bashrah di Irak dan sekitarnya sebagai akibat dari pemberontakan-pemberontakan kaum Zinj (orang negro bekas budak) dan Qaramithah yang tidak mampu diatasi oleh pemerintah Abbasiyah. Gerakan kelompok Zinj ini berawal pada tahun 225 H (869 M) pada masa pemerintahan Khalifah Abbasi, al-Muhtadi yang telah memantik peperangan dengan korban jiwa sebanyak 300 ribu orang. Setelah pertempuran yang tidak ada henti-hentinya selama 14 tahun, akhirnya matilah gerakan Zinj ini, namun trauma yang ditimbulkannya tetap berlanjut dan suasana tidak berbeda jauh dengan suasana sebelumnya dimana sentimen terhadap *Ahlu al-Bait* (Bani Alawi) masih begitu tinggi.[1]

Dalam kondisi yang kacau ini, Ahmad bin Isa berkesimpulan bahwa hijrah adalah cara yang terbaik setelah melihat pendekatan dan penyelesaian politis yang dilakukan oleh sebagai besar kerabatnya tidak memberikan manfaat. Selain itu, sebagai bagian dari trah keluarga nabi yang juga mengemban misi *nabawi*, Ahmad bin Isa menganggap bahwa proses dakwah tidak akan berjalan dengan semestinya. Oleh karena itu, dia mencari lahan yang subur, yang kelak akan dijadikan markas penyebaran Islam ke penjuru dunia. Cara ini justru terlihat hasilnya saat kemudian dia mampu menciptakan embrio masayarakat Islam di Hadramaut yang kemudian terbentuk dan menyebarkan dakwah Islam ke Afrika, India hingga ke Asia Tenggara.[2]

Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir sendiri merupakan keturunan dari Nabi Muhammad Saw. dari Isa al-Naqib bin Muhammad al-Naqib bin Ali al-Uraidhi bin Ja'far al-Shodiq bin Muhamamd al-Baqir bin Ali Zain al-Abidin

---

[1] Umar Ibrahim, *Tharīqah* 'Alawiyyah*; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.18

[2] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.19

bin Husein bin Ali bin Abi Thalib atau bin Fatimah binti Rasulullah Saw.[3] Dialah tokoh penting yang dalam beberapa literatur disebut sebagai tokoh pertama yang datang dan menetap di Hadramaut yang kelak keturunannya dikenal dengan sebutan kaum *'Alawiyyīn* atau Bani Alawi. Walaupun dalam catatan Umar Ibrahim, Imam Ahmad sebenarnya bukan termasuk orang pertama dari keturunan Imam Ja'far Shadiq yang datang dan menetap disana. Muhammad bin Abu Bakar al-Ashgar, dalam kitabnya *Kasyf al-Ghubni 'Amman bi Wīdi Surdud min Dzurriyyati al-Shibtain*, yang dikutip oleh KH. Abdullah bin Nuh, mengatakan bahwa di Hadramaut, sudah terdapat keturunan dari Imam Muhammad al-Jawwad bin Ali al-Ridha bin Musa Kazhim bin Ja'far Shadiq. Tercatat ada tiga belas kabilah di lembah Siham dan Surdud yang keturunan mereka berasal dari Imam al-Jawwd. Meskipun peran keturunan Imam Ahmad al-Muhajir terlihat lebih dominan pada perjalanan sejarah Islam-Hadramaut di kemudian hari. [4]

Imam Ahmad al-Muhajir memiliki kekayaan yang amat besar saat masih di Irak. Dalam sebuah riwayat disebutkan bahwa ketika sampai di Hadramaut, kota yang pertama kali dikunjungi oleh Imam Ahmad adalah al-Hajrain. Disana ia membeli rumah dan tanah perkebunan kurma seharga 1500 dinar. Beberapa waktu kemudian, ia meninggalkan kota itu dan menghadiahkan rumah dan tanah perkebunan tersebut kepada seorang pengikutnya bernama Syawih. Dia bersama keluarga kemudian menetap sementara di perkampungan Bani Jusyair dan dari sana berangkat kembali hingga menetap di Desa Husaisah dekat Kota Tarim, Hadramaut [5]

Hadramaut sendiri, setelah tunduk di bawah kekuasaan Islam Madinah, kemudian berlanjut di bawah kekuasaan *Khulafā al-Rāsyidin*, dan di bawah kekuasaan Dinasti Umayyah hingga tahun 132 H. Pada masa pemerintahan Dinasti Abbasiyah, tepatnya pemerintahan al-Ma'mun,

---

[3] Tentang silsilah nasab ini, tak seorang pun ahli nasab yang meragukannya. Bahkan KH. Abdullah bin Nuh dan Muhammad Dhia Syahab dalam buku mereka berjudul al-Imam al-Muhajir menyebut tidak kurang dari tujuh belas judul buku yang membenarkan nasab Ahmad al-Muhajir ini. Lihat Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum '*Alawiyyīn* dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung; PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 15. Sebutan al-Muhajir yang dinisbatkan kepadanya merupakan diksi dalam bahasa arab yang berarti " orang yang bermigrasi", disebabkan karena kegiatan hijrah yang dia lakukan dari Bashrah ke Hadramaut.

[4] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allāmah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.33.

[5] Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum Alawiyyin dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 17.

Muhammad bin Ibrahim al-Ziyadi diangkat menjadi gubernur di Yaman, Kekuasaan al-Ziyadi meliputi Hadramuat, Syihir dan wilayah Kindah. Kekuasaannya yang begitu luas menjadikan Muhammad bin Ibrahim Al-Ziyadi sebagai raja yang otonom kekuasaannya. Pada pertengahan abad ke 3 H, kekuasaan al-Ziyad mendapatkan serangan dari Shan'a dan wilayah sekitarnya hingga berdiri Dinasti al-Ya'rifah dan mengangkat al-Huzaili al-Hadrami, Hakim Syibam, sebagai wakil mereka.

Apabila dicermati, tantangan yang dihadapi dari kelompok Ba'Alawi sangat beragam. Secara politik, pada dasarnya Hadramaut tidak aman bagi mereka, khususnya sejak awal abad ke 3 hingga abad ke 5 H. Dalam keadaan yang seperti ini, dapat dikatakan Imam Ahmad bin Isa tidak berbuat banyak terhadap perubahan budaya yang ada di Hadramaut. Selain itu, secara sosial, Hadramaut adalah gudangnya kaum Khawarij dari kelompok *Ibhādiyyah*. Meskipun sebagai bagian dari kelompok imigran, kekuatan politik Imam Ahmad relatif kecil, namun keberhasilannya dapat dilihat dari keberadaannya yang telah meletakkan embrio perlawanan terhadap mazhab Ibadhi. Perlawanan Imam Ahmad terhadap kelompok ini tidak menggunakan senjata, tetapi perlawanan yang dilakukan bersifat dialogis. Imam Ahmad juga tercatat sebagai tokoh yang menghidupkan kembali sistem irigasi yang baik, serta secara tidak langsung juga telah menghidupkan pasar-pasar di daerah Hadramaut yang nyaris mati disebabkan oleh peperangan antara kelompok dari dalam maupun dari luar.[6]

Seperti yang pernah disinggung pada bab I, istilah *'Alawiyyīn* berawal dari Imam 'Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir. Dalam catatan sejarah, bahwa dari Imam Ubadilllah bin Ahmad al-Muhajir telah lahir tiga keluarga besar, yaitu *pertama*, Bani Bashri, dari Bashri bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir (w.604 H); *kedua* Bani Jadid, dari Jadid bin Ubaidillah (w.620 H); *ketiga* Bani 'Alawi, dari Alawi bin Ubaidillah yang kemudian dikenal dengan Ba'Alawi. Bani Bashri dan Bani Jadid telah terputus nasab mereka sekitar abad ke 7 H. Akan tetapi, yang kini tetap ada dari keturunan Imam Ahmad bin Isa adalah Bani 'Alawi, Ba'Alawi atau *'Alawiyyīn*. Adapun nasab Bani 'Alawi berkembang pada tiga jalur pasca abad ke 6 H, yaitu (1) dari jalur Muhammad bin Ali bin Alawi bin Muhammad bin Alawi bin Ubadilillah, yang dikenal dengan Shahib Mirbath (w.556 H); (2) Imam Alawi,

[6] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.32 .

yang biasa disebut '*Amm* (paman) *al-Faqīh al-Muqaddam*; (3) Imam Ali bin Muhammad, ayah *al-Faqīh al-Muqaddam*. Sebagaimana keturunan Imam Husain bin Ali bin Abi Thalib yang berkembang hanya melalui jalur Imam Ali Zainal Abidin.[7]

Imam Ubaidillah bin Ahmad (w.383) dinyatakan oleh para ulama di masanya sebagai tokoh yang *hal*-nya telah sempurna. Dia telah belajar dengan ayahnya dan juga para tokoh pada masanya. Dia juga bertemua dengan Abu Thalib al-Makki di Kota Makkah serta membaca kita *Qūt al-Qulūb* pada 375 H.[8]

Dari generasi Imam Ubaidillah, lahir Abu Muhammad Alawi bin Ubaidillah. Nama Alawi ini adalah yang pertama yang ada pada keturuan Imam Ahmad al-Muhajir. Kemudian generasi selanjutnya adalah Imam Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah (w.466 H) yang digantikan kelak oleh Alawi bin Muhammad bin Alawi (w.512 H) yang meneruskan ketokohan ayahnya. Generasi selanjutnya diisi oleh seorang tokoh Ba'Alawi, yaitu putra Alawi bin Muhammad yang bernama Ali (w. 527 H) yang dikenal dengan Khala Qassam. Dari Syekh Ali Khala Qassam diteruskan oleh generasi Shahib Mirbath, yaitu Muhammad bin Ali Khala Qasam yang dari beliaulah kemudian lahir tokoh-tokoh besar dari kalangan Ba' Alawi diantaranya Syekh Muhammad bin Ali (*al-Faqīh al-Muqaddam*) dan pamannya 'Amm al-Faqih. Dari Shohih Mirbath dilanjutkan oleh Imam Muhammad bin Ali *al-Faqīh al-Muqaddam*.[9] Dari istrinya, Sayidah Zainab, yang dikenal dengan *Umm al-Fuqorā*, *al-Faqīh al-Muqaddam* mempunyai lima anak lelaki yang kemudian melahirkan marga Ba'Alawi, sebagai berikut:

1) Alwi al-Ghayur yang melahirkan marga Maula al-Dawilah, Alu bin Yahya, Alu al-Saqqaf, Alu al-Aidarus, Alu al-Syihab al-Din, Alu al Syekh Abu Bakar bin Salim, Alu al-Athtas, Alu Alu Abdullah Ba'Alawi, Alu Ba'bud, Alu al-Baiti dan seterusnya.
2) 'Ali yang melahirkan marga Alu al-Syathiri, Alu al-Habsyi, al-Jamal al-Lail, Alu al-Sirri dan seterusnya.

---

[7] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta:Mizan, 2001), h.40-41.

[8] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.48.

[9] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.48-50.

3) Ahmad yang melahirkan marga Alu al-Jufri, Alu al-Kaf, Alu Balfaqih, Alu al-Baidh, Alu al-Bar dan seterusnya.
4) Abdullah dan Abdurrahman, keduanya mempunyai keturunan, tapi kemudian musnah. [10]

Setelah itu, lahir generasi selanjutnya yang dikenal dengan periode para Syekh. Periode para syekh ini merupakan hasil dari generasi sebelumnya yang telah memasukkan tradisi tarekat ke Hadramaut. Periode ini dimulai dari Syekh Abdurrahman al-Saqqaf[11] yang diteruskan oleh keturunannya: Syekh Umar al-Muhdhar[12], Syekh al-Aidarus[13], dan Syekh Abu Bakar al-Sakran.[14] Fase yang terakhir ini merupakan periode dimana *Tharīqah 'Alawiyyah* menemukan bentuk ke-tarekatannya dan menjadi preseden terhadap masalah-masalah yang timbul di kemudian hari sebelum akhirnya menemukan penataan dan bentuknya yang lain pada masa Habib Abdullah al-Haddad yang disebut sebagai pembaharu dalam sejarah *Tharīqah 'Alawiyyah*.[15]

Istilah *'Alawiyyīn* selain digunakan untuk menyebut keturunan Nabi Muhammad Saw dari jalur Ahmad bin Isa, juga kerap digunakan bagi siapa saja yang menisbatkan diri kepada Imam Ali bin Abi Thalib sebagaimana para pengikut Imam Zaid disebut dengan Zaidi. Di Sinqith juga ada gelar *'Alawiyyīn.* Gelar ini dipakai karena mereka termasuk kelompok simpatisan Imam Ali bin Abi Thalib, bukan karena adanya hubungan nasab (tali keturunan). Adapun di Yaman, Arab Selatan dan Hijaz, istilah *'Alawiyyīn* hanya diperuntukkan bagi mereka yang bersambung keturunannya dengan Imam Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad bin Isa.

Secara sederhana dapat digambarkan, bahwa *'Alawiyyīn* atau Ba'Alawi pada mulanya adalah sebuah marga keluarga yang bersambung

---

[10] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.59.

[11] Nama lengkapnya adalah Abdurrahman bin Muhammad Maula Dawila bin Ali bin Alawi bin Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam* yang lahir tahun 739 H

[12] Nama lengkap beliau adalah Syekh Umar al-Muhdhar bin Abdurraham al-Saqqaf (w. 833 H)

[13] Nama lengkap beliau Abdullah bin Abu Bakar bin Abdurrahman al-Saqqaf yang lahir pada bulan Dzulhijjah tahun 811 H dan wafat pada 880 H dan telah mendapat khirqah Shufiyyah dari Syekh Umar al-Muhdhar yang tak lain adalah pamannya sendiri.

[14] Nama lengkap beliau Abu Bakar bin Abdurrahman al-Saqqaf yang bergelar al-Sakran karena dikisahkan beliau sering mengalami keadaan ruhani layaknya orang mabuk. Karena itu beliau dijuluki Al-Sakran. Beliau wafat tahun 821 H

[15] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.xxxi.

kepada Nabi Muhammad melalui Imam Alwi bin Ubaidillah. Keluarga ini secara turun termurun mewarisi ilmu serta ajaran sufistik dari satu generasi ke generasi berikutnya yang kemudian dikenal dengan sebutan *Tharīqah ‘Alawiyyah*. Para tokoh *Tharīqah ‘Alawiyyah* dikenal sebagai tokoh-tokoh tarekat kesufian yang dikenal di dunia Islam. Diantara mereka tidak tertutup adanya perbedaan pemikiran, tetap perbedaan itu masih berada pada ajaran pokok yang terwarisi dari para salaf mereka. Perbedaan di antara mereka banyak yang disebabkan oleh adanya sikap responsif terhadap gejala yang timbul dari masyarakatnya yang dikhawatirkan akan menghalangi dakwah mereka.

Seperti yang telah disebutkan di atas, Umar Ibrahim, mengutip Sayid Muhammad bin Ahmad Syatiri, membagi periodisasi *Tharīqah ‘Alawiyyah* ke dalam empat fase utama berdasarkan kualitas dan peran mereka dalam masyarakat. Fase *pertama* yaitu pada kisaran abad ke 3 hingga ke 7 H yang dikenal dengan “fase al-Imam”[16]. Julukan Imam ini menunjukkan bahwa para tokoh pada masa itu adalah para mujtahid. Fase *kedua* yaitu pada kisaran abad ke 7 hingga ke 11 H yang dikenal dengan “fase Syekh”[17] yang menunjukkan bahwa mereka merupakan tokoh-tokoh tarekat *shūfiyyah* pada masanya atau dikenal juga dengan sufi. Fase *ketiga* adalah (abad ke 11 hingga abad ke 14 H dikenal dengan julukan al-Habib[18], dan yang terakhir atau fase *keempat* (awal

---

[16] Periode Imam ini merupakan periode para salaf ‘*Alawiyyīn* (abad ke 9 sampai 13 M) yang dimulai dari **Imam Ahmad** bin Isa al-Muhajir yang datang ke Hadramaut pada tahun 317 H dan dilanjutkan dengan para keturunannya yang beberapa dari mereka adalah **Imam Ubaidillah** bin Ahmad (w. 383 H), **Imam Alawi** bin Ubaidillah bin Ahmad, **Imam Muhammad** bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad, , **Imam Ali Khala Qasam** bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad, **Imam Muhammad Shohib Mirbath** bin Ali Khala Qasam bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad, **Imam Ali** bin Muhammad Shohib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad, **Imam Muhammad Faqih Muqaddam (w.653 H)** bin Ali bin Muhammad (Shohib Mirbath) bin Ali Khala Qasam bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad.

[17] Periode Syekh ini (abad ke 13 sampai 17 Masehi) yang merupakan periode pembentukan ajaran ketarekatan dalam *Tharīqah ‘‘‘Alawiyyah* yang dimulai dari periode **Syekh Abdurrahman al-Saqqaf** (L. 739 H), **Syekh Umar Muhdhar** bin Abdurrahman al-Saqqaf (w. 833 H), **Syekh Abdullah** bin Abu Bakar bin Abdurrahman Al-Saqqaf (880 H), **Syekh Abu Bakar** bin Abdurrahman al-Saqqaf (w.821 H).

[18] Periode Habib ini (abad ke 17 -20 Masehi) merupakan periode dimana terjadi penataan kembali ajaran *Tharīqah ‘‘‘Alawiyyah* dimana tokoh paling berpengaruh dan menjadi pembaharu ajaran Tharīqah ‘‘‘Alawiyyah yaitu **Habib Abdullah Al-Haddad** bin Alwi bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah bin Muhammad Al-Haddad bin Alwi bin Ahmad bin Abu Bakar bin Ahmad bin Abu Bakar bin Ahmad bin Muhammad bin Abdullah bin al-Faqih bin Abdurrahman bin Alwi Ammul Faqih Muhammad Shohib Mirbath bin Ali

abad ke 14 hingga kini) dikenal dengan julukan Syarif atau Sayid.[19] Periodisasi ini didasarkan pada kualitas keilmuan dan peran mereka di tengah-tengah masyarakat.[20]

Pembagian daur sejarah Ba 'Alawi yang dilakukan oleh Sayid Muhammad Syatiri menunjukkan bahwa pergeseran nilai-nilai pada ketokohan para tokoh Ba' Alawi tersebut banyak disebabkan oleh makin menciutnya ladang garapan para tokoh tersebut dan kadar keilmuan mereka. Pada daur pertama mereka dikenal sebagai imam karena mempunyai status keilmuan yang sampai pada derajat ijtihad dan juga mempunyai kredibilitas yang tinggi sebagai ahli di bidang sosial ekonomi, politik dan sosial kemasyarakatan. Sesuai dengan makin besarnya ladang garapan para tokoh pada masyarakat di berbagai macam bidang, posisi ketokohan pada tokoh Ba' Alawi lebih banyak terfokuskan sebagai syekh-syekh yang hanya mempunyai status quo sebagai tokoh ritual keagamaan.[21]

Dari periodisasi yang disebutkan diatas, fase terpenting dalam sejarah *Tharīqah 'Alawiyyah* adalah periode kedua atau yang dinamakan sebagai generasi salaf *'Alawiyyīn* karena menurut Umar Ibrahim fase ini merupakan fase dimana banyak sekali literature yang berbicara tentang masalah-masalah tasawuf, yaitu mereka yang dikenal sebagai syekh tarekat sufi.

B. Pendiri *Tharīqah 'Alawiyyah*

Sebagai sebuah jalan sufi, *Tharīqah 'Alawiyyah* merupakan sebuah ajaran yang dibentuk dari perjalanan keluarga Bani Alawi yang memiliki ketersambungan nasab kepada Nabi Muhammad Saw melalui Imam Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir dimana istilah *'Alawiyyah* itu berasal. Pendiri *tharīqah* ini adalah para generasi salaf Bani Alawi yang telah mencanangkan ajaran kesufian yang diturunkan dari satu generasi ke generasi

---

Khala Qasam bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad bin Isa Al Rumi bin Muhammad al-Naqib bin Ali al-Uraidhi bin Ja'far Shodiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Fathimah Azzahra binti Muhammad Saw. Pada periode inilah, menurut Sayid Farid Alatas, merupakan masa migrasi orang-orang Hadramaut ke India dan Asia Tenggara. Pada masa inilah terbentuk kelompok yang disebut "Diaspora" kaum Hadrami di perantauan, termasuk anak benua India dan Asia Tenggara.

[19] Periode Sayid dan Syarif ini merupakan periode abad 20 sampai saaat ini, dimana proses kodifikasi ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* sudah berjalan dengan baik.

[20] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.5.

[21] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.106.

selanjutnya. Walaupun demikian, setidaknya dalam sejarah *Tharīqah 'Alawiyyah*, ada dua orang yang paling berpengaruh dalam pembentukan ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* ini; pertama adalah *Al-Faqīh al-Muqaddam* Muhammad bin Ali; kedua adalah Syekh Abdullah al-Haddad yang merupakan *mujaddid* atau tokoh pembaharu yang dikenal dalam *Tharīqah 'Alawiyyah.*[22]

Ajaran tasawuf, pertama kali masuk ke Hadramaut melalui kelompok ini. Tradisi tarekat pun pertama kali menyebar di sana melalui salah satu tokoh mereka yaitu *al-Faqīh al-Muqaddam* Muhammad bin Ali. Meskipun demikian, bukan berarti bahwa para pendahulunya tidak demikian. Suasana politik keagamaan di Hadramaut tidak memberikan peluang kepada mereka untuk menyebarluaskan ajaran sufistik di kalangan masyarakat Hadramaut. Dari beberapa sumber disebutkan, bahwa mewabahnya tradisi tasawuf di Hadramaut dimulai oleh *al-Faqīh al-Muqaddam*. Dia mendapatkan *Khirqah Shūfiyyah* dari Abu Madyan al-Maghribi. [23]

Dalam pandangan Habib Abdurrahman Bilfaqih menyebutkan bahwa *Tharīqah 'Alawiyah* itu berasal dari *Madyāniyah*, yakni *tharīqah* Syekh Abu Madyan Syu'aib al-Maghrabi. Sedangkan poros dan intinya terletak pada diri seorang *Quthb al-Ghauts* Syekh *al-Faqīh al-Muqaddam* Muhammad bin Ali Ba'Alawi. *Al-Faqīh al-Muqaddam* kemudian memberikan dan mewariskan *tharīqah* ini kepada orang-orang yang soleh yang memiliki *maqāmat* dan *ahwāl*. Karena *tharīqah* Bani Alawi mengutamakan praktek, cita rasa dan rahasia, maka mereka memilih untuk bersikap *khumūl* (menghindari ketenaran), menyembunyikan diri, dan tidak menyususn karya tentang *tharīqah*-nya.[24]

Al-Faqīh al-Muqaddam hidup pada abad ke-6 dan ke- 7 H, dan pada masa abad ke- 5 dan ke- 6 H merupakan masa awal puncak kegiatan *Shūfiyyah*. Di abad itu, sebelah timur Arab didominasi oleh Syekh Abdul Qadir Jailani dan para pengikutnya, sedangkan di sebelah barat Arab oleh Syekh Abu Madyan dan pra pengikutnya.

---

[22] Istilah *mujaddid* disini dilihat sebagai pembaharu secara internal di kalangan pengikut thariqah ini karena usahanya menghidupkan tradisi suluk (cara ibadah) para salaf Ba 'Alawi.

[23] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.57.

[24] Novel Bin Muhammad Alydrus, *Sekilas Pandang Tarekat Bani 'Alawi*, (Surakarta: Taman Ilmu, 2006), h. 84.

Al-Faqīh al-Muqaddam merupakan figur tokoh yang membawa kedamaian dan semaraknnya keilmuan bagi Hadramaut. Dia tumbuh dalam suatu keluarga yang dikenal memiliki bibit, bobot dan bebet yang sangat mulia. *Al-Faqīh al-Muqaddam* mempelajari beberapa disiplin ilmu dari para syekh besar di zamannya.

Dia belajar ilmu fikih dari Imam Abdullah bin Abdurrahman Ba' Ubaid pengarang kitab *al-Ikmāl*. Gurunya sangat hormat kepadanya, bahkan tidak pernah memulai pelajaran kecuali bila *al-Faqīh al-Muqaddam* sudah tidak di majelisnya. Dia juga belajar dari dalam bidang ilmu yang sama kepada seorang Qadhi, Ahmad bin Muhammad Ba Isa. Dalam ilmu ushul dan mantiq, dia belajar kepada Syekh Ali bin Ahmad bin Marwan dan Syekh Muhammad bin Ahmad bin Abi al-Hubb. Dalam ilmu tafsir dan hadis, dia belajar kepada Imam al-Mujtahid Ali bin Muhammad bin Jadid bin Ubaidillah bin Ahmad bin Isa al-Muhajir. Dalam ilmu tasawuf dan ilmu hakikat, dia mendapatkan dari Imam Alwi (pamannya), Salim bin Bashri, Sufyan al-Yamani, dan Muhammad bin Ali al-Khatib. Dalam bahasa dan sastra Arab, dia memperoleh dari banyak syekh, diantaranya yang telah disebutkan di atas, hingga di terkenal sebagai sastrawan ulung pada masanya.[25]

Sebagian pengamat mengatakan bahwa ada keserupaan antara dia dan Imam al-Ghazali. Keduanya mendalamai ilmu syariat dan logika, dan keduanya juga dikenal sebagai ahli di bidang tersebut. Kearifan dan keahlihannya tersebut menjadikan Imam al-Ghazali pantas dijuluki dengan *Hujjatu al-Islam*, dan Imam Muhammad bin Ali denga *al-Faqīh al-Muqaddam*. Hanya saja cara yang ditempuh oleh keduanya berbeda. Al-Ghazali dikenal sebagai penulis yang produktif dalam mengenalkan pikiran-pikirannya, sedangkan *al-Faqīh al-Muqaddam* tidak demikian. Dia hanya menempuh cara pendidikan praktis dan pengaderan. Perbedaan cara ini juga membawa akibat pada jangkauan pengaruh keduanya pada umat Islam.

Dalam berdakwah, *al-Faqīh al-Muqaddam* dan tokoh-tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* lainnya menggunakan pendekatan sufistik yang menjadi prioritas utama dalam gerakan dakwah mereka. Oleh karena itu, dalam menghadapi kelompok *'Ibādhiyyah* –salah satu sekte khawarij yang berkuasa di daerah Hadramaut- mereka tidak melakukan kontak fisik secara langsung, tetapi lebih

[25] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.54.

menekankan pada pendekatan secara persuasif hingga tidak menimbulkan gejolak sosial yang tidak menguntungkan.

Pada masa al-Haddad, *Tharīqah 'Alawiyyah* mengalami penataan kembali dan makin memperjelas fungsi keberadaannya sebagai *Tharīqah 'Ammah*. Dari sisi ini, al-Haddad dilihat sebagai pembaharu dalam sejarah *Tharīqah 'Alawiyyah.* Fungsi keberadannya sebagai *Tharīqah 'Ammah* diperjelas oleh Syekh al-Haddad dengan lima ajaran dasarnya yang merupakan hal yang paling mendasar dalam memasuki jenjang yang lebih tinggi. Setiap orang yang hendak memasuki dunia tarekat yang lebih tinggi atau dunia pemikiran kalangan *khawwās* (elit) kaum sufi, seyogyanya mulai dengan mempelajari dan mengamalkan ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah*. *Tharīqah 'Alawiyyah* adalah pra-tarekat bagi tarekat itu sendiri.[26]

Tharīqah 'Alawiyyah ini juga dikenal dengan nama *Tharīqah Haddādiyah* yang terambil dari nama Syekh Abdullah al-Haddad, mengingat begitu besarnya pengaruh al-Haddad dalam memberikan pemikiran baru tentang pengembangan *tharīqah* ini –yang barangkali mirip posisi Ibn Athaillah as-Sakandary dalam tarekat Syadziliyah. Karya-karya al-Haddad banyak mewarnai dasar-dasar ajaran *tharīqah* ini, dan satu wirid susunannya yakni ratib al-Haddad menjadi salah satu di antara dua wirid pegangan kalangan *tharīqah* ini. Karya-karya tersebut terlah tersebar luar, diterjemahkan dan dibaca kalangan pesantren. [27]

Menurut beberapa murid dan simpatisan al-Haddad, Syekh al-Haddad termasuk *Quthb al-Aqthāb* atau penghulu para wali pada masanya. Bahkan beberapa tokoh melihat kelebihannya sejak di masih kecil, dan sangat bangga untuk memberikan *Khirqah Shūfiyyah* kepadanya. Dalam kajian kehidupan seorang sufi, *Khirqah Shūfiyyah* mempunyai arti penting, *khirqah* itu sendiri bila dikaitkan dengan masalah keberkahan di penerima dari yang memberi, terasa juga suatu yang penting bagi sufi. Akan tetapi, bila hanya sebatas formalitas pengakuan sepertinya tidak begitu penting sebab termasuk kategori keduniaan yang tercela.

Sebab alasan itu, Syekh Abdullah al-Haddad kadang-kadang meminta kepada siapa saja yang diyakininya sebagai tokoh-tokoh suci yang pantas diminta *khirqah* tersebut. Di antaranya adalah dari Syekh *al-'Arif billah*

---

[26] Umar Ibrahim, *Tharīqah '''Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.xxxi.

[27] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.230.

Muhammad bin Alawi al-Saqqaf di Makkah.[28] Dia telah meminta Sayid Muhammad mengenakan kepadanya *al-Khirqah*. Atas permintaan tersebut, *khirqah* dikirim dari Makkah ke Tarim. Kejadian ini berulang-ulang, dan terakhir kali sewaktu Sayid Muhammad akan meninggal, dia mengirim *khirqah* dan menyatakan bahwa Syekh al-Haddad adalah khalifah sepeninggalnya.[29]

C. Pokok Ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah*

1. Akidah dan Mazhab Bani Alawi

Di kalangan Ba' Alawi, kata tarekat dipahami sebagai sebuah *suluk* (cara ibadah) yang dilakukan oleh seseorang yang dipandang mempunyai kredibilitas sebagai seorang tokoh. Ketokohan disini terkait dalam masalah-masalah keagamaan dan hubungannya dengan masalah-masalah kemasyarakatan secara luas. Para salaf Bani 'Alawi merupakan tokoh-tokoh yang memiliki keutamaan dalam berbagi bidang ilmu, dan bahkan dari sebagian mereka ada yang dikategorikan sebagai mujtahid pada zamannya.

Dalam perkembangannya hingga pada masa Syekh al-Haddad (abad ke 17 M), warna pemikiran Sunni dalam furu' dan beberapa tradisi pemikiran Syi'i cukup mewarnai *Tharīqah 'Alawiyyah*. Bahkan *al-Faqīh al-Muqaddam* dikatakan sebagai seseorang yang mempertemukan antara tradisi Sunni dari Abu Madyan al-Maghribi dan tradisi Ahul Bait dari para Imam Syiah.[30]

Terkait mazhab Imam Ahmad al-Muhajir dapat disinggung disini bahwa beberapa sumber sejarah menyatakan bahwa al-Muhajir adalah seorang Sunni bermazhab Syafi'i, akan tetapi, sudah barang tentu dia tidak bertaklid buta kepada mazhab Syafi'i. Sumber lain mengatakan bahwa ia mengikuti mazbah para leluhurnya, para Imam dari kalangan Ahlul Bait seperti Imam

---

[28] Nama lengkap beliau adalah Sayid Muhammad bin Alawi bin Abu Bakar bin Ahmad bin Abu Bakar bin Abdurrahman al-Saqqaf (1002-1071 H) yang merupakan salah satu dari tiga nama Syekh *Thariqah*-nya.

[29] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.95.

[30] Di beberapa kalangan pengkaji sejarah Alawiyyin terjadi polemik terkait mazhab pemikiran para salaf Alawiyyin khsusunya sejarah Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir, apa dia seoranng Sunni atau Syi'i. Menurut Umar Ibrahim, mereka mendasarkan akan kesunnian Imam Al-Muhajir lebih banyak pada mazhab yang dianut pada keturunan mereka pasca Imam Ahmad al-Muhajir. Begitu juga dengan tokoh-tokoh yang datang selanjutnya dari keturunan Imam al-Muhajir seperti *al-Faqīh al-Muqaddam* dan Syekh Abdurrahman Assaqaf. Lihat lebih lengkap pada Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.36-37.

Ja'far Shodiq, Imam Muhammad Baqir dan Imam Ali Zainal Abidin.[31] Walaupun menurut hemat penulis, mazhab Imam-imam Ahlul Bait terdahulu tidak selalu dan tidak harus sejalan dengan mazhab Syiah yang dikenal sekarang ini.

Pada perkembangan selanjutnya, dapat dikatakan bahwa akidah Bani Alawi dan leluhurnya adalah Ahlussunnah Wal jamaah yang dianut oleh mayoritas umat Islam. Walaupun berkat kebijkasanaan yang ditempuh oleh keluarga-keluarga *'Alawiyyīn* di Hadramaut tersebut, di samping akhlak yang menghiasi diri mereka seperti keramahan, kedermawanan, kejujujuran, tawaduk dan takwa, segera mendatangkan hasil sangat mengagumkan. Banyak dari penduduk di pelosok-pelosok yng tadinya amat membenci Ahlul Bait, karena beliau mengenal mereka, kini hatinya melunak.[32] Mereka juga menganjurkan untuk cinta kepada para sahabat yang merupakan salah satu ciri utama Ahlussunnah Wal jamaah. Sebab, Ahlussunnah wal jamaah adalah orang-orang yang berpegang teguh kepada ajaran Rasulullah Saw dan para sahabatnya, sebagaimana yang dijelaskan oleh Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad.[33]

Menurut Muhammad al-Baqir, dalam makalahnya yang berjudul Sayid Abdullah al-Haddad; Sebuah Tinjauan Singkat Tentang Riwayat Hidup, Pikiran dan Karyanya, akidah yang menjadi pegangan Sayid Abdulllah al-Haddad seperti juga kalangan *'Alawiyyīn* di Hadramaut pada umumnya adalah akidah Ahlussunnah wal Jamaah yakni mereka yang benar-benar berpegang teguh pada teladan Rasulullah Saw serta para sahabatnya. Sering ia menyatakan dirinya bermazhab al-Qur'an dan Sunnah seperti sering disebutkan dalam salah satu percakapannya yang dimuat dalam kitab *Tsābit al-Fuād.* Namun, disebutkan pula di situ bahwa ketika ditanya: "Apakah mazhab al-Asy'ari adalah satu-satunya mazhab yang benar?" Ia menjawab: "Tidak. Tetapi semua yang ada dalam mazhab al-Asy'ari adalah *haq,*

---

[31] Bahkan beberapa pengarang buku menyebutkan bahwa Imam Ahmad al-Muhajir menganut mazhab Imamiyah, seperti yang diutarakan oleh *al-Allāmah* Abdurrahman bin Ubaidillah Assegaf dalam bukunya *Nasim Hajir* dan Sayid Soleh bin Ali al-Hamid dalam bukunya *Tārīkh Hadramaut*, walaupun kemudian pendapat ini dibantah oleh penulis lainnya seperti Sayid Alwi bin Thahir al-Haddad dan Sayid Abdullah Balfaqih. Lebih jelas liat keterangan Muhamad Ahmad asy-Syatiri dalam *Adwār at-Tārīkh al-Hadrami.*

[32] Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum *'Alawiyyīn* dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 23.

[33] Abdullah bin Alwi al-Haddad, *Risalatu al-Mu'awanah wa al-Mudharabah wa al-Muazarah*, Darul Hawi, Cet, II. 1994, hlm. 67-68

sedangkan yang selain itu ada yang *haq* dan ada pula yang *bāthil*." Demikian juga ia menyatakan dirinya menganut mazhab Imam Syafi'i dalam *furu* yang dalam pandangannya adalah mazhab yang paling dekat dengan al-Qur'an dan Sunnah di samping juga merupakan mazhab para leluhurnya serta kebanyakan orang di Hadramaut.[34]

Betapapun juga, dalam kenyataannya, daerah Hadramaut kala itu sebagian besar dikuasai oleh mazhab Khawarij '*Ibādhiyah* yang sangat ekstrem dalam menerapkan hukum syariat –berdasarkan pemahaman mereka- dan membenci Imam Ali bin Abi Thalib, keluarganya serta para pengikutnya. Itulah sebabnya kaum *'Alawiyyīn* disana lambat laun sepakat mengikuti mazhab Ahlussunnah wal Jamaah, dalam hal ini mazhab Syafi'i dalam fikih dan Abu Hasan al-Asy'ari dalam akidah.[35]

2. Ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* Menurut Syekh Abdullah al-Haddad

Berbicara tentang pokok ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* tidak akan terlepas dari pandangan Syekh Abdullah al-Haddad sebagai tokoh pembaharu yang telah menata rumuskan kembali ajaran-ajaran di dalam *Tharīqah 'Alawiyyah.* Secara umum, *Tharīqah 'Alawiyyah* menurut Syekh Abdullah al-Haddad ialah *Tharīqah Ashhab al-Yamin*, yakni *tharīqah*-nya orang yang menghabiskan waktunya untuk ingat dan taat kepada Allah, dan selalu menjaganya dengan melakukan hal-hal yang bersifat *ukhrawi*. Sewaktu disebutkan *mujāhadat* para elite dari kalangan para sufi, Syekh al-Haddad mengatakan, "Itu adalah *tharīqah*-nya orang-orang khusus." Para salaf, menurut Syekh al-Haddad, mengajak masayakarat khususnya zaman ini (abad ke 12 H/17 M) untuk melakukan *Tharīqah 'Ammah* yang dapat dilakukan oleh masyarakat pada umumnya. [36]

Lebih jauh, Syekh Abdullah al-Haddad lebih jauh mengajarkan bahwa hidup itu adalah safar, yakni perjalanan menuju Tuhan yang dilakukan untuk melawan hawa nafsu dan sebagai media pendidikan moral. Karena itu, di dalam safar ini, para musafir setidaknya membutuhkan empat hal: *pertama*, ilmu yang akan membantu untuk membuat strategi; *kedua*, sikap *wara* yang

---

[34] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.220.

[35] Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum *'Alawiyyin* dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 19.

[36] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.106.

dapat mencegahnya dari perbuatan haram; *ketiga*, semangat yang menopangnya; dan *keempat* moralitas yang menjaganya.

Dalam safar atau perjalanan itu, Syekh Abdullah al-Haddad membagi dua kelompok: Pertama, kelompok khusus (elite), yaitu bagi mereka yang sudah sampai pada tingkat *mujāhadah*, mengosongkan diri baik lahir mapun batin dari selain Allah, di samping membersihkan diri dari segala perangai tak terpuji hingga sekecil-kecilnya dan menghiasi diri dengan perbuatan-perbuatan terpuji. Dan kedua adalah kelompok '*ammah* (umum), yakni mereka yang baru memulai perjalanannya dengan mengamalkan serangkaian perintah-perintah Sunnah.[37]

Tharīqah Khāshshah (elite kaum sufi) ialah dengan mengosongkan diri, baik lahir maupun bathin dari selain Allah, membersihkan diri dari segala macam perangai tak terpuji hingga yang terkecil, dan menghiasi diri dengan perangai yang terpuji hingga yang terkecil. Syekh al-Haddad melihat bahwa tidak sepantasnya bagi masyarakat pada masanya untuk mengikuti *Tharīqah Khāshshah* sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan elite sufi, seperti al-Hallaj, al-Busthami, Ibnu Arabi, dan Ibu Faridh. Oleh karena itu, Syekh Abdullah, tanpa mengurangi rasa hormatnya kepada para tokoh elite tersebut, melarang para muridnya, kecuali hanya beberapa orang yang diperbolehkan, untuk membaca kitab-kitab Ibn' Arabi, Ibn Faridh dan yang semisalnya.[38]

Syekh al-Haddad melihat bahwa dari semua ajaran salaf Ba' 'Alawi dapat disimpulkan secara umum bahwa ajaran *tharīqah* mereka ialah menekankan adanya hubungan dengan seorang syekh (guru pembimbing dalam ibadah), perhatian secara seksama dengan ajarannya, dan membina batin/*sir* (dengan ibadah). Selain itu, *tharīqah* ini juga menekankan pentingnya amal, dan karena itu, dibutuhkan suatu *tharīqah* yang ajarannya mudah dilakukan dan dipahami oleh masyarakat awam.[39]

Fungsi keberadaan *Tharīqah 'Alawiyyah* sebagai *Tharīqah 'Ammah*[40] diperjelas oleh Syekh Abdullah al-Haddad dengan lima ajaran dasarnya, yang

---

[37] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.233.

[38] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.106.

[39] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.108.

[40] Yang dimaksud dengan *Tharīqah 'Ammah* disini adalah suatu ajaran yang dapat dicerna oleh masyarakat luas dan sebagai pengetahuan dasar dalam meniti perjalanan batin untuk *wushūl* (sampai) kepada Allah dengan selamat. Saat masa Syekh al-Haddad, lebih

merupakan hal yang paling mendasar dalam memasuki jenjang yang lebih tinggi yaitu: *pertama*, menyelamatkan diri *(salāmah al-shadr)* dari penyakit-penyakit hati, dan termasuk juga memerhatikan segala hal yang dapat mengotori hati; *kedua,* berbaik sangka terhadap Allah *(husn al-zhann billah)* terhadap makhluknya; *ketiga,* zuhud terhadap dunia dan cinta akhirat; *keempat,* memerhatikan hak-hak makhluk; *kelima,* memuliakan ilmu, ulama, para wali, orang muslim dan mukmin.[41]

Sebagai *Tharīqah 'Ammah, Tharīqah 'Alawiyyah* merupakan jembatan awal menuju *Tharīqah Khāshshah.* Karena posisinya seperti itu, pembahasan-pembahasan tentang ajaran tasawufnya banyak terfokuskan pada masalah-masalah etika pendidikan jiwa para murid dalam usahanya menuju jalan wusul kepada Allah. Menurut Syekh al-Haddad, landasan suluk para Sayid dari keturunan Ba' Alawi adalah akidah yang sempurna, yakni mengesakan Allah dalam zat, sifat dan perbuatan-Nya. Karena sulitnya proses ini, maka *Tharīqah 'Alawiyyah* sangat mementingkan keterikatan seseorang salik kepada Syekh sebagai bentuk pendidikan bathin *(al-Tarbiyah bi al-Sirr)* yang berporos pada lima pokok ajaran; Ilmu; Amal; *al-Wara; al-Khauf;* Ikhlas. Kelima hal tersebut harus dibawah bimbingan seorang Syekh, sebagaimana yang ada pada tradisi tarekat-tarekat yang masyhur. Kelima hal tersebut dapat mengantar seseorang sampai kepada Allah, atau sebagai langkah awal memasuki *tharīqah khāshashah*[42] dengan kemampuan *murāqabah* (pengontrolan diri) yang baik dari segala sesuatu yang dapat merusak makna perjalanan menuju Allah. Oleh karena itu, sangat jarang ditemukan dalam sejarah, para tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* yang mengeluarkan *Syathahat* (ungkapan-ungkapan nyeleneh) karena adanya keseimbangan dalam diri mereka.

Maqām al-Abd, menurut Syekh al-Haddad, termasuk kedudukan ruhani yang tertinggi. Seorang hamba yang telah sampai pada kedudukan ini, menunjukkan dia telah memperoleh anugerah *al-Quthbāniyyah*. Tokoh

terlihat adanya tatanan yang lebih sistematis dan lebih diperjelas hingga dapat dijadikan langkah dasar untuk mempersiapkan diri dalam memasuki dunia pemikiran sufistik kaum elite yang menurut Syekh al-Haddad sangat membahayakan keseimbangan jiwa para pemula.

[41] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.112.

[42] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.157.

tersebut biasa disebut *al-Quthb*, Syekh al-Haddad pada masanya dikenal dengan *al-Quthb.*

Al-Haddad mengatakan bahwa para salaf berkesimpulan bahwa *Tharīqah 'Alawiyyah* berada di antara *Tharīqah Ghazaliyyah* dan *Tharīqah Syadziliyah.* Pengaruh kedua tarekat ini sangat besar terhadap *Tharīqah 'Alawiyyah. Ghazaliyyah* yang menekankan pentingnya amal zahir banyak berpengaruh pada ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah,* dan *Tharīqah Syadziliyyah* yang tidak menekankan sikap ketergantungan terhadap amal juga berpengaruh terhadap *Tharīqah 'Alawiyyah.*[43] Makna *hijrah* dalam *"Tharīqah al-Syukr Syadziliyyah"* hanya untuk sampai kepada Allah, bukan untuk mendapatkan *futūh* (kemampuan melihat kegaiban). Lain halnya dengan makna hijrah dalam "*Tharīqah riyadhah al-Abdān Ghazalliyyah"* yang bermotivasi untuk mendapatkan *futūh* dan *kusyūfat. Tharīqah 'Alawiyyah* berada dalam dua kategori tarekat ini, yaitu berada pada ketergantungan hati kepada Allah (*ta'liq al-qalb billāh*) secara kontinu, meskipun secara lahir tidak harus dengan ibadah fisik yang banyak namun disisi lain juga tetap menekankan untuk melatih fisik dalam menjalankan segala sesuatu yang disyariatkan, wajib maupun sunnah.[44]

Dalam tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah* ada beberapa macam Syekh Tarekat dan yang tertinggi disebut dengan "*Syekh Mutlaq"*. Selain itu, ada yang disebut *"Syekh al-Fath"*, yang mendidik muridnya dengan perhatian yang baik dan kemampuan yang andal dalam menilai muridnya. Ada lagi yang disebut *"Syekh ar-Riyādhoh wa at-Tahdzīb"* (insturktur kegiatan ibadah), dan *"Syekh al-Ta'līm wa al-Ifādah"* (pengajar). Bila seseorang memiliki ketiga hal tersebut, dia disebut *"Syekh Muthlaq"*. Dalam kaitannya dengan murid, *Tharīqah 'Alawiyyah* mengenal dua macam Syekh; pertama, *"Syekh Tahkīm"* atau *"Syekh Taslīk";* kedua adalah *"Syekh Tabarruk"*. Syekh macam pertama, bagi setiap murid dianjurkan hanya memiliki satu saja, adapun yang kedua dapat dimiliki sebanyak mungkin.[45]

---

[43] Syekh al-Haddad sebagaimana dalam beberapa kisah selalu membaca *Hizb Al-Bahr* milik Imam Abu Hasan al-Syadzili, begitu juga *Hizb al-Fath* dan al-Nashr, sesuai dengan tradisi tarekat Syadziliyah.

[44] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.112-114.

[45] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.118.

Ajaran tarekat pada umumnya yang menekankan keharusan adanya ijazah dari setiap amalan (ajaran wirid yang dibaca atau diamalkan) dan hal-hal lainnya dari tradisi tarekat, dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* berubah menjadi *afdhaliyah* (keutamaan), bukan suatu keharusan. Selain itu, keharusan bait bagi setiap murid yang memasuki sebuah tarekat, tidak kita temuai dalam *Tharīqah 'Alawiyyah.* Begitu juga dalam hubungan antara murid dengan seorang Syekh. Seorang murid, dalam *Tharīqah 'Alawiyyah,* tetap ditekankan untuk bersikap kritis hingga tidak menghilangkan haknya untuk melakukan amar ma'ruf nahi munkar kepada sesama hamba Allah. Dari sini, dapat dikatakan bahwa *tharīqah* ini bila disebut tarekat, adalah sebuah tarekat yang sangat moderat dan berbeda dengan tarekat-tarekat pada umumnya.

Sebagaimana tarekat-tarekat yang ada, *Tharīqah 'Alawiyyah* mempunyai tradisi seperti wasiat, silsilah, wirid, dan *Khirqah Shūfiyyah.* Syekh al-Haddad memiliki wirid dan ratib yang di kemudian hari menjadi salah satu zikir dalam *Tharīqah 'Alawiyyah.*Yang pertama disebut *Wirdu al-Lathīf*, kedua disebut ratib al-Haddad. Dua hal ini diamalkan dengan dibaca bersama jamaah dipimpin oleh seseorang yang telah mendapatkan mandate secara turun temurun. Ada perbedaan dalam menjalankan tradisi membaca ratib al-Haddad ini diantara para pengamalnya. Di Indonesia, Malaysia bahkan di Arab Saudi, biasa dibaca setelah magrib, bisa dibaca sendiri atau berkelompok. Selain itu, cara pembacaan doa pun tidak diatur sebagaimana di kota asalnya, Tarim, Hadramaut. Di tempat asalnya, ratib al-Haddad dibaca oleh seorang munshib[46] keluarganya, dan isi doa diserahkan kepada jamaah, sedangkan di luar Hadramaut, jamaah pembaca ratib ini pasif dalam berdoa, hanya meng-amin-kan doa sang pemimpin ratib tersebut, dan selain itu, di Hadramaut pembacaannya dilakukan setiap hari setelah shalat Isya.[47]

Wirid, menurut Syekh al-Haddad adalah kebiasan yang baik, yang dilakukan secara rutin. Setiap mulism harus mengisi hari-harinya dengan kebaikan hingga tidak ada waktu sedikitpun kecuali di dalamnya mempunyai nilai ibadah. Bahkan, makan, minum dan bekerja pun harus ditentukan waktunya. Inilah, menurutnya yang dikatakan sebagai keberkahan waktu. Sebab, jika tidak demikian, maka tidak ada bedanya antara manusia dan

[46] Pemimpin pada sebuah klan keluarga *Ba' Alawi.*

[47] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.8.

binatang, sebagaimana yang dikatakan oleh Syekh Abdurrahman al-Saqqaf: "Barang siapa yang tidak memiliki wirid, maka dia laksana *qird* (kera)".

Dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* banyak macam bacaan yang dijadikan wirid. Bahkan setiap Syekh hampir mempunyai bacaan wirid dan ratib, seperti *Wirdu al-Sakran*[48], Ratib al-Athas[49], Ratib *Alaydurs*[50] selain *Wirdu al-Lathief* dan Ratib al-Haddad yang telah disebutkan. Syekh al-Haddad sendiri punya empat bacaan wirid, yaitu:

1. *Miftāh al-Sa'ādah wa al-Falāh fi Adzkār al-Masā wa al-Shabāh* ,berupa doa-doa yang dinisbatkan kepada para tokoh tarekat. Ini termasuk wiridnya yang terbesar dan terluas.
2. *Al-Nubzah al-Shugrah fi Adzkār al-Shabāh wa al-Masa.* Wirid ini sangat tipis.
3. *Hizb al-Fath wa al-Nashr. Hizb* ini dibaca setelah subuh setiap hari, atau hanya pada hari Jum'at dan Senin. *Hizb* ini dieknal dengan *Wirdu al-Lathīf.*
4. *Ratib* yang dikenal dengan Ratib al-Haddad atau Ratib al-Isya yang dibaca setelah Isya.

Tharīqah 'Alawiyyah yang berkembang pada abad ke-17 sampai ke-18-an M memang banyak diwarnai oleh pemikiran Syekh al-Haddad, baik dari sisi ajaran maupun dari zikir yang sering diamalkan. Namun, yang perlu dipahami adalah bahwa hampir setiap tokoh dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* mempunyai wirid sendiri, dan ini tidak ditemukan dalam tarekat-tarekat lain. Inilah yang kemudian membedakan *Tharīqah 'Alawiyyah* dengan tradisi tarekat-tarekat yang lain. Selain itu, tidak ada aturan khusus dalam mengamalkan wirid tersebut. Seandainya ada syarat mendapat ijazah dalam mengamalkan suatu wirid, itu hanya merupakan *afdhaliyyah* (keutamaan), bukan suatu keharusan. Disini, tampak secara jelas bahwa *Tharīqah 'Alawiyyah* bukan seperti tarekat pada umumnya, hanya suatu tradisi dari kalangan Ba' Alawi dari Hadramaut.[51]

---

[48] Wirid ini disusun oleh Syekh Abu Bakar al-Sakran bin Abdurrahman Assegaf (w.821 H)

[49] Ratib ini disusun oleh Syekh Umar bin Abdurrahman al-Athas (w 1072 H)

[50] Ratib Alaydrus disusun oleh Habib Abdullah bin Abu Bakar Alaydrus (w. 865 H) yang dinamakan Ratib Alaydrus al-Akbar. Adapun Ratib Alaydrus yang disusun oleh putra Habib Abdullah bin Abu Bakar yaitu Habib Abu Bakar al-'Adni.

[51] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.8.

Beberapa kitab-kitab karangan Syekh al-Haddad yang menjadi rujukan para murid dalam mempelajari *Tharīqah 'Alawiyyah* adalah: *Kitāb Risālah al-Muāwanah, Kitāb al-Nashāih al-Dīniyyah, Kitāb al-Da'wah al-Tāmmah, Kitab al-Majmu', Kitāb al-Fushūl al-Ilmiyah*, *Kitāb Risālah al-Mudzākarah, Kitāb Risālah Adab Suluk al-Murīd, Kitāb al-Hikam, Kitāb Tatsbīt al-Fuad.*[52]

Para perkembangan selanjutnya, *Tharīqah 'Alawiyyah* tidak membawa perkembangan baru dari pembaruan yang pernah dilakukan oleh Syekh al-Haddad. Pasca kehidupannya, pemikiran Syekh al-Haddad dijadikan preseden hukum bagi para tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah*. Oleh karena itu, tidak salah jika kemudian *Tharīqah 'Alawiyyah* ini disebut *Tharīqah Haddadiyah*, mengingat begitu besar pengaruh Syekh al-Haddad dalam pembentukan karakter dasar *Tharīqah* ini.

Tradisi tarekat, secara tekhnis, mewarnai tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah* karena adanya kesamaan dalam sumber dan jalur pengambilan ajaran, yakni dari Rasulullah saw, melalui Imam Ali bin Abi Thalib, dan juga karena para salaf Ba 'Alawi itu sendiri merupakan tokoh-tokoh tarekat. Pada diri Syekh al-Haddad, ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* menemukan wujud utuhnya, setela berserakan di antara tokoh-tokohnya. *Tharīqah 'Alawiyyah* dikemas dalam ajaran-ajarannya sedemikian sederhana sehingga dapat dipahami oleh masyarakat luas. Syekh al-Haddad akhrinya menjadi simbol dari *Tharīqah 'Alawiyyah* itu sendiri pada pada ke 12 H.

D. Silsilah Sanad *Tharīqah 'Alawiyyah*

Seperti yang sudah disebutkan di atas, bahwa *Tharīqah 'Alawiyyah* sebagaimana tarekat-tarekat yang ada, memiliki tradisi seperti wasiat, silsilah, wirid dan *Khirqah Shūfiyah.* Masalah silsilah dalam dunia tarekat terkadang sampai kepada Imam Ali bin Abi Thalib atau ada juga seperti Tarekat Qadiriyah yang silsilahnya samai kepada Abu Bakar al-Shiddīq. Sedangkan *Tharīqah 'Alawiyyah* sudah jelas silsilahnya bersambung kepada Imam Ali bin Abi Thalib melalui tokoh-tokoh Alawi yang terkenal, seperti Imam Ja'far al-Shodiq, Imam Muhammad al-Baqir, Imam Ali Zainal Abidin dan Imam Hasan atau Husein. Karena itu keberadaan *Tharīqah 'Alawiyyah* sebagai

[52] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.79.

bagian dari tradisi tarekat dianggap sah karena ajaran-ajarannya mempunyai silsilah melalui jalur yang dikenal dalam tradisi tarekat pada umumnya.

Silsilah sanad *Tharīqah 'Alawiyyah* secara umum dapat dibagi dalam dua periode utama, yaitu periode sebelum Syekh Abdullah al-Haddad dan pasca periode Syekh Abdullah al-Haddad. Walaupun dapat dipahami, bahwa silsilah *tharīqah* ini merupakan silsilah keluarga *'Alawiyyīn* atau Ba' Alawi yang diwariskan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya baik hubungan saudara dalam satu nasab maupun dari ayah ke anak secara langsung. Walaupun dalam tradisi *Khirqah Shūfiyah*, sebagaimana yang telah dijelaskan juga bersambung kepada Abu Madyan al-Maghribi.

Seperti yang telah disebutkan sebelumnya bahwa generasi pertama dari keluarga Ba'Alawi adalah Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir yang hijrah ke kota Tarim Hadramaut dan memiliki silsilah sanad biologis dan keilmuan bersambung kepada Rasulullah Saw.[53] Silsilah sanad salaf *'Alawiyyīn* dan *Tharīqah 'Alawiyyah*, sebagaimana dikutip dari beberpa sumber adalah: (1)Syekh Abdullah al-Haddad telah mengambil talqin dari (2)Sayid Umar bin Abdurrahman al-Aththas[54] yang mengambil talqin dari (3)Sayid Husein[55] yang mengambil talqin dari (4)Sayid Umar Barkuh as-Samarqand yang mengambil talqin dari (5)Sayid Muhammad al-Hadi[56] dari (6)Sayid Abdurrahman[57] dari ayahnya (7)Syekh Ali[58] dari ayahnya (8)Syekh Abi Bakar Assakran[59] dan pamannya Syekh Umar Al-Muhdhar[60], keduanya mendapatkan dari ayah mereka, (9)Syekh Abdurrahman Assegaf, dari ayahnya, (10)Syekh Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya, (11)Syekh Ali

[53] Nasab lengkapnya adalah Ahmad bin Isa bin Muhammad bin Ali Uraidhi bin Ja'far Shodiq bin Muhammad Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib atau bin Fathimah binti Rasulullah Saw.

[54] Sayyid Umar bin Abdurahman al-Aththas bin Aqil bin Salim bin Abdullah bin Abdurrahman Assaqaf (w.1072 H)

[55] Sayyid Husein bin Syekh Abu Bakar bin Salim Shohib Ainat

[56] Sayyid Muhammad Al-Hadi bin Abdurrahman bin Syihab Ad-din Ahmad bin Abdurrahman bin Abi Bakar

[57] Syekh al-Kamil Sayyid Abdurrahman bin Syekh Ali bin Abi Bakar.

[58] Syekh Ali bin Abi Bakar Assakran bin Abdurrahman Assaqaf.

[59] Syekh Abu Bakar Assakran bin Abdurrahman Assaqaf bin Muhammad Maula Dawilah bin Ali bin Alawi bin Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam.*

[60] Syekh Umar Al-Muhdhar bin Abdurrahman Assaqaf bin Muhammad Maula Dawilah bin Ali bin Alawi bin Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam.*

dan pamannya Syekh Abdullah[61], keduanya mendapatkan dari ayahnya, (12)Syekh Alawi, dari ayahnya, (13)Syekh Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam*, dari ayahnya, (14)Syekh Ali[62] dan pamannya Syekh Alwi[63], keduanya dari ayah mereka, (15)Syekh Muhammad Shohib Mirbath, dari ayahnya, (16)Syekh Ali Khala Qasam, dari ayahnya, (17)Syekh Alawi, dari ayahnya, (18)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (19)Syekh Alwi, dari ayahnya, (20)Syekh Ubaidillah dari ayahnya, (21)Syekh Ahmad al-Muhajir, dari ayahnya, (22)Syekh Isa, dari ayahnya, (23)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (24)Syekh Ali Uraidhi, dari ayahnya (25)Imam Ja'far Shadiq, dari ayahnya, (26)Imam Muhammad Baqir, dari ayahnya, (27)Imam Ali Zainal Abidin, dari ayahnya (28)Imam Husein dan pamannya Imam Hasan, keduanya dari ayah dan ibu mereka, (29)Imam Ali bin Abi Thalib dan Sayidah Fatimah Azzahra, dari mertua dan ayah mereka (30)Sayidina Muhammad Rasulullah Saw.[64]

Jalur lain silsilah *Tharīqah 'Alawiyyah* dari Syekh Abdullah Al-Haddad adalah: (1)Syekh Abdullah al-Haddad mengambil talqin dari (2)Sayid Umar bin Abdurrahman al-Aththas dan Sayid Imam Muhammad bin Alawi, kedunya mengambil dari (3)Sayid Husein bin Syekh Abu Bakar bin Salim, dari ayahnya (4)Syekh Abu Bakar, dari (5)Syekh Umar bin Abdullah Basyaiban, dari (6)Syekh Abdurrahman, dari ayahnya, (7)Syekh Ali, dari ayahnya, (8)Syekh Abu Bakar Assakran dan terus bersambung sampai Rasulullah Saw.[65]

Jalur lain adalah (1)Syekh Abdullah mengambil ijazah dari (2)Sayid Muhammad bin Alawi, dari (3)Imam Abdulllah bin Alawi, dari (4)Sayid Syekh bin Abdullah al-Alaydrus Shohib al-Aqd, dari (5)Sayid Umar bin Abdullah al-Alaydrus Shohib 'Adn, dari ayahnya (6)Syekh Abdullah, dari

---

[61] Syekh Abdullah bin Alawi bin Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam.*

[62] Syekh Ali bin Muhammad Shohib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Alawi bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir

[63] Syekh Alwi bin Muhammad Shohib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Alawi bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir

[64] Umar Ibrahim mengutip *al-Ainiyat* karya Syekh Ahmad bin Zain Al-Habsyi dan *al-Burqoh al-Musyiqah*, karya Syekh Ali bin Abu Bakar Al-Sakran dalam *Tharīqah '''Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.243-245.

[65] Umar Ibrahim mengutip dari *Ghāyah Al-Qasdh wa Al-Murād fī Manāqib Al-Haddad* karya Muhammad bin Zein bin Sumaith dalam *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.245.

ayahnya (7)Syekh Alawi, dari saudaranya, (8)Syekh Abi Bakar Alaydrus, dari ayahnya, (9)Syekh Abdullah Alaydrus Al-Kabir, yang mengambil dari ayahnya, (10)Syekh Abu Bakar Assakran dan pamannya Syekh Umar al-Muhdhar, kedunya mengambil dari ayah mereka, (11) Syekh Abdurrahman Assaqaf, dari ayahnya, (12) Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya, (13)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah, keduanya mengambil dari ayah mereka, (14) Syekh Alawi, dari ayahnya, (15) Syekh Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam*, dari ayahnya (16) Syekh Ali dan pamannya Syekh Alawi, kedunya dari ayah mereka, (17) Syekh Muhammad Shohib Mirbath, dari ayahnya, (18) Syekh Ali Khala Qasam, dari ayahnya, (19) Syekh Alawi, dari ayahnya, (20) Syekh Muhammad, dari ayahnya, (21) Syekh Alawi, dari ayahnya, (22)Syekh Ubaidillah dari ayahnya, (23)Syekh Ahmad Al-Muhajir, dari ayahnya, (24) Syekh Isa, dari ayahnya, (25)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (26) Syekh Ali Uraidhi, dari ayahnya (27)Imam Ja'far Shadiq, dari ayahnya, (28)Imam Muhammad Baqir, dari ayahnya, (29)Imam Ali Zainal Abidin, dari ayahnya (30)Imam Husein dan pamannya Imam Hasan, keduanya dari ayah dan ibu mereka, (31)Imam Ali bin Abi Thalib dan Sayidah Fatimah Azzahra, dari ayahnya (32)Sayidina Muhammad Rasulullah Saw, dari (33)Sayidina Jibril as, dari (34) Allah Swt.[66]

Adapun dari jalur Abu Madyan al-Maghribi, sanad *al-Khirqah Al-Shūfiyyah* Syekh Abdullah al-Haddad adalah sebagai berikut: (1)Syekh Abdullah mengambil ijazah dari (2)Sayid Muhammad bin Alawi, dari (3)Imam Abdulllah bin Alawi, dari (4)Sayid Syekh bin Abdullah Al-Alaydrus Shohib al-Aqd, dari (5)Sayid Umar bin Abdullah al-Alaydrus Shohib Adn, dari ayahnya (6)Syekh Abdullah, dari ayahnya (7)Syekh Alawi, dari saudaranya, (8)Syekh Abi Bakar Alaydrus, dari ayahnya, (9)Syekh Abdullah Alaydrus al-Kabir, yang mengambil dari ayahnya, (10)Syekh Abu Bakar Assakran dan pamannya Syekh Umar al-Muhdhar, kedunya mengambil dari ayah mereka, (11) Syekh Abdurrahman Assaqaf, dari ayahnya, (12) Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya, (13)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah, keduanya mengambil dari ayah mereka, (14) Syekh Alawi, dari ayahnya, (15) Syekh Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam*, yang mengambil *al-khirqah al-Shūfiyyah* dari (16) Syekh Abu Madyan Syuaib al-

[66] Umar Ibrahim mengutip dari *Ghāyah Al-Qasdh wa Al-Murād fī Manāqib Al-Haddad* karya Muhammad bin Zein bin Sumaith dalam *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.246-248.

Maghribi, dari (17) Syekh Abu Ya'za, dari (18) Syekh Abu Harzam, dari (19) Syekh Abi Bakr bin Arabi, dari (20) Hujjah al-Islam Imam al-Ghazali, dari (21) Imam Abdul Malik Al-Haramain, dari ayahnya (22) Imam Muhammad al-Juwaini, dari (23) Syekh Muhammad bin Athiyyah Abu Thalib al-Makki, dari (24) Syekh Abu Bakar al-Syibli, dari (25) Syekh Junain Abu Al-Qasim al-Baghdadi, dari pamannya (26) Imam al-Sirri, dari (27) Syekh Ma'ruf al-Kurkhi, dari (28) Imam Daud Atthai, dari (29) Imam Habib al-'Ajami, dari (30) Imam Hasan al-Bashri, dari (31) Imam Ali bin Abi Thalib, dari (32) Rasulullah Muhammad Saw, dari (33) Sayidina Jibril as, dari (34) Allah swt.[67]

Adapun pasca Syekh Abdullah al-Haddad di abad ke 17 M, maka tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah* diteruskan oleh para teman dekat dan murid-murid beliau yang datang dari berbagai daerah negara dan daerah yang dari mereka lah kemudian tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah* terwariskan. Murid-muridnya berdatangan dari segenap kelompok. Banyak pula dari luar daerah Hadramuat yang mendengar tentangnya. Dan ketika tahun 1080 H, saat ia berangkat menuju Haramain untuk menunaikan ibadah haji, banyak diantara tokoh-tokoh ulama dan wali disana yang meminta ijazah darinya sebagai pengakuan atas kedudukannya yang tinggi, walaupun ia pada mulanya bermaksud meminta dari mereka.[68]

Diantara teman-teman akrab al-Haddad adalah (1)Imam Abdullah bin Ahmad Balfaqih, (2)Sayid Ahmad bin Hasyim al-Habsyi, (3) Sayid Ali bin Umar bin Husein bin Syekh Ali, (4) Syekh Ali bin Abdullah bin Ahmad Alaydrus, (5) Sayid Hasan bin Alawi bin Awudh Bahsin, (6) Syekh Abu Bakar bin Sa'id al-Jufri, (7) Al-Faqīh Abdullah bin Abu Bakar al-Khatib, (8) Syekh Husein bin Muhammad Ba Fadhal al-Makki, (9) Syekh Muhammad Awudh bin Muhammad Al-Dhaif Ba' Alawi, (10) Syekh Islamil al-Baiti Ba' Alawi, (11) Syekh Syihab Ahmad al-Tanbakati. Tentu sangat banyak teman Syekh al-Haddad yang juga terpengaruh pemikirannya dan tidak disebutkan dalam tulisan ini, meskipun Syekh al-Haddad tidak keluar dari Hadramaut kecuali

---

[67] Umar Ibrahim mengutip *Ghāyah al-Qasdh wa al-Murād fi Manāqib al-Haddad* karya Muhammad bin Zein bin Sumaith dalam *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.249-250.

[68] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.219.

untuk haji dan ziarah sebentar di Haramain. Bahkan diantara mereka akhirnya menyatakan ber-*ta'alluq* atau menjadi murid al-Haddad.[69]

Diantar semua muridnya yang mendapatkan mandar besar dalam meneruskan *Tharīqah Haddadiyah* ini adalah Sayid Ahmad bin Zain al-Habsyi[70] yang dikatakan Syekh al-Haddad bahwa muridnya Sayid Ahmad bin Zain telah sampai pada *al-Maqām al-'Asyr* dan mewasiatkan kepada para pengikutnya untuk mengikuti Sayid Ahmad bin Zein al-Habsyi. Karena capaian maqom yang telah didapatkan Sayid Ahmad inilah yang menjadikannya sebagai khalifah sepeninggal Syekh al-Haddad, baik secara tersurat maupun tersirat.[71]

Sebagai sebuah *tharīqah* "keluarga" maka ajaran *tharīqah* ini terwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan pendekatan tradisi kekeluargaan, dimana setiap orang yang memiliki klan *'Alawiyyīn* juga memiliki tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah* yang terwariskan satu generasi ke generasi selanjutnya. Peran Syekh Abdullah al-Haddad dalam mengkodifikasi dan memodifikasi ajaran salaf *'Alawiyyīn*, menurut hemat penulis tidak menjadikan jalur sanad *Tharīqah 'Alawiyyah* mesti masuk ke jaringan guru-murid Syekh Abdullah al-Haddad, sebab jauh sebelum era Syekh Abdullah al-Haddad, jaringan komuitas *'Alawiyyīn* dari garis keturunan Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir sudah menyebar ke berbagai daerah dan membawa semangat para salaf mereka.

---

[69] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.70-75.

[70] Sayyid Ahmad bin Zain bin Alawi bin Syekh Ahmad bin Muhammad al-Habsyi (w. 1144 H)

[71] Umar Ibrahim, *Tharīqah 'Alawiyyah; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.76.

BAB III
SITUASI KEISLAMAN
MASYARAKAT BETAWI ABAD KE-19 HINGGA KE-20 M

A. Sejarah Masyarakat Betawi

1. Profil Etnis dan Wilayah Betawi

Kota Betawi/Batavia (sekarang Jakarta) sejak dahulu telah menjadi tempat pertemuan kelompok-kelompok etnis dari berbagai wilayah di Nusantara. Hal ini sedikit banyak telah memwarnai dan memengaruhi pertumbuhan kota, baik pada zaman prakolonial, kolonial, maupun setelahnya. Batavia atau Jakarta telah berkembang menjadi sebuah kota yang mengumpulkan ragam interkasi kebudayaan etnis di dengan hampir seluruh kebudayaan tinggi dunia, yaitu, India, Cina, Islam, Eropa bahkan Mesir.[1]

Sudah banyak penelitian yang membahas tentang asal usul etnis Betawi. Secara garis besar penelitian tersebut menyepakati bahwa etnis Betawi merupakan etnis yang lahir dari pencampuran berbagai macam suku bangsa yang berasal dari wilayah Nusantara bahkan bangsa seperti Portugis, India, Cina, Arab, Belanda, dan sebagainya. Ketidaksepahaman terletak pada kapan munculnya atau lahirnya etnis Betawi itu dan dari kalangan mana. Sebagian mengatakan etnis Betawi muncul pada abad ke-19 M, sebagian lagi berpendapat pada abad ke-18 M, yang lain mengatakan munculnya etnis Betawi pada abad ke-16 M, bahkan ada yang mengatakan munculnya etnis Betawi pada abad ke-20 M.

Polemik tentang asal – usul etnik Betawi muncul ketika Lance Castles berpendapat bahwa apa yang disebut sebagai etnis Betawi baru muncul pada abad ke-20 M dengan budak yang berasal dari etnik Bali sebagai unsur pembentuknnya yang dominan.[2] Tentu hal ini banyak mendapat pertentangan, khususnya dari para sejarawan Betawi seperti Ridwan Saidi yang mengatakan bahwa etnik Betawi tidaklah muncul secara tiba-tiba, tetapi sudah ada sejak

---

[1] Ridwan Saidi dalam *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi* (Jakarta 2012) mengatakan bahwa salah satu unsur budaya yang mempengaruhi manusia Betawi purba adalah Mesir dan Asia Barat. Hal ini merujuk kepada penelitian Unversiti Kebangsaan Malaysia (UKM) yang memperoleh data bahwa di dalam darah DNA Melayu terdapat 27% variant Mediterranean yang merupakan DNA bangsa-bangsa Euro-Semitik. Variant Mediterranean juga terpadat pada bangsa Arab dan Israil. Lihat Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid I (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012), h.1.

[2] Baca selengkapnya pada Lance Castles, *Profil Etnik Jakarta*, terj. Gatot Triwira (Jakarta: Masup Jakarta, 2007)

zaman prasejarah yang dia sebut sebagai "proto Betawi" dan terus berproses menjadi etnik Betawi di abad ke-17 M. Orang-orang proto Melayu Jawa, yang kemudian menyebut diri dan disebut orang Betawi, telah mendiami bumi Nusa Kalapa paling tidak sejak 2500 tahun sebelum Masehi. Kemudian setidaknya sejak abad ke-12 M orang-orang Betawi tunduk pada kekuasaan Kerajaan Sunda Pajajaran.[3]

Pendapat Lance mengenai asal-usul etnik Betawi ini didasarkan pada penelitiannya terkait demografi penduduk Jakarta yang tidak menemukan istilah Betawi dalam sensus penduduk Batavia tahun 1615 dan 1815 Masehi, padahal menrut Lance, pada masa itu pemerintah kolonial Belanda selalu melakukan sensus penduduk yang didasarkan pada bangsa atau golongan etnisnya. Adapun etnis Betawi baru muncul sebagai kategori baru dalam data sensus penduduk pada tahun 1930 M. Dalam sensus itu tercatat jumlah etnis Betawi sebanyak 778.953 jiwa dan menjadi mayoritas penduduk Batavia waktu itu.[4]

Menurut Lance, pada tahun 1619 M, ketika Belanda merebut kota Jayakarta dan mendirikan kota Batavia sebagai pangkalan utama mereka di Hindia Timur, daerah yang terletak di bagian tengah pantai utara Jawa Barat ini merupakan daerah yang diapit oleh dua kesultanan, yaitu Banten dan Cirebon. Dengan alasan keamanan, penguasa kota Batavia tidak mendorong penduduk dari daerah pedalaman (yang mereka sebut dengan "orang-orang Jawa", tanpa memerhatikan apakah mereka orang Jawa Tengah, Jawa Timur atau Sunda) untuk menetap di dalam dan sekitar kota. Sebaliknya, selama dua abad populasi kota telah diisi dengan penduduk yang berasal dari wilayah-wilayah yang jauh dari Batavia.

Jan Pieterszoon Coen (Gubernur Jendral VOC 1618-1623 dan 1627-1629) yang memulai kebijakan ini dengan mendorong orang-orang Tionghoa selain juga orang-orang Banda yang telah ditaklukkan untuk menetap di Batavia. Para penduduk bebas lainnya adalah orang-orang "Moor" (orang muslim dari India Selatan), Melayu, Bali, Bugis dan Ambon. Meskipun demikian, jumlah penduduk di Batavia lama secara umum jumlahnya kalah besar dengan para budak yang dibawa Belanda dari wilayah Asia Selatan, yaitu pantai Coromandel, Malabar, Bengal, dan dari Arakan di Burma. Secara

[3] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid I (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.225.

[4] Lance Castles, *Profil Etnik Jakarta*, terj. Gatot Triwira (Jakarta: Masup Jakarta, 2007) h. 24.

bertahap –terutama setelah perusahaan dagang Hindia Timur menmyerahkan basisnya di Arakan (1665)- kepulauan Nusantara menjadi sumber utama yang menyediakan budak khususnya dari Bali dan Sulawesi Selatan.[5]

Pada pertengahan abad ke-17 M, VOC merupakan kekuatan tangguh di lautan. Pada 1641 VOC berhasil menaklukkan Portugis di Malaka. Setelah itu, menaklukkan Srilanka dan beberapa tempat di India (Malabar dan Koromandel), yang kala itu dikuasai Portugis. Ribuan tawanan perang dari bekas koloni Portugis ini oleh VOC diangkut ke Batavia, dan mereka pun mengalami nasib yang sama yaitu menjadi budak.[6]

Karena rendahnya tingkat kesehatan di Batavia, terutama pada abad ke-18 M, penambahan secara tetap populasi penduduk dari luar wilayah Batavia perlu dilakukan secara terus-menerus. Pada seperempat abad terakhir abad ke-18 M setiap tahun dilakukan impor 4.000 budak, dan pada masa Raffles (Gubernur VOC 1811-1816) hanya seperempat budak yang dilahirkan di Batavia. Masih menurut Lence, budak-budak dari anak benua India ini sudah memiliki identitas campuran sebelum mereka datang ke Batavia dan telah menggunakan Bahasa Portugis.[7] Pada akhir abad ke-19 M, kelompok etnis Indonesia yang beraneka ragam ini telah kehilangan identitasnya. Mereka digantikan oleh sebuah suku bangsa baru, yaitu Batavia (Betawi atau Jakarta).[8] Demikian juga dengan penggunaan dialek portugis yang digunakan para *Mardjiker* pada abad ke-18 M. Posisi Bahasa portugis ini masih sangat kuat pada periode itu sehingga instruksi resmi pemerintah kepada para *Wijkmeester*, dicetak menggunakan Bahasa portugis, walaupun kemudian

---

[5] Heru Erwanto, Etnis Betawi: Kajian Historis, *Jurnal Patanjala*, Vol. 6 No.1, Maret 2014:1-16,h.2

[6] Alwi Shahab, *Robinhood Betawi; Kisah Betawi Tempo Doeloe*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2002), h.21.

[7] Para budak ini sebagian besar menganut agama Kristen yang disebut dengan *Mardjikers (*berasal dari akar kata yang sama dengan Bahasa Indonesia "Merdeka". Setelah mereka dibebaskan, para budak ini kemudian membentuk sebuah komunitas yang merupakan salah satu unsur penting dalam populasi Batavia pada abad ke-17 dan 18 M.

[8] Teori Lence ini menguatkan dugaan bahwa kata Betawi berasal dari kata Batavia. Ketika lidah orang-orang Belanda menyebut kota yang bernama Batavia (Jakarta saat ini), lidah orang-orang pribumi di sekitar kota menyebutnya sebagai Betawi. Walaupun kemudian teori tentang sebutan nama Betawi ini ditolak oleh Ridwa Saidi yang menyatakan bahwa orang Betawi sampai dengan tahun 1950-an menyebut Batavia lama sebagai *binnenstad* dan bukan Batavia.

pada sekitar abad ke-19 penggunaan dialek portugis mulai menghilang dengan cepat, digantikan oleh Bahasa Melayu Betawi.[9]

Ridwan Saidi menolak teori Lance ini dan mengatakan bahwa etnik Betawi tidaklah muncul secara tiba-tiba, tetapi sudah ada sejak zaman prasejarah yang dia sebut sebagai "proto Betawi". Dia mengambil pendapat Tony Djubianto yang memetakan geografi zaman es dimana Sumatra, Kalimantan dan Jawa menyatu kemudian pecah tiga. Arus Arus migrasi manusia di zaman ini bergerak dari barat ke timur, maka dari itu kiranya dapat disimpulkan bahwa manusia proto Betawi adalah migran yang datang dari barat. Setelah geografi zaman es, manusia Phitecantropus Erectus adalah manusia Nusa Jawa, yang mendirikan peradaban di kepulauan Jawa, termasuk Nusa Kalapa. Karena itulah bahasa yang dipergunakan oleh manusia Nusa Jawa, termasuk yang berdiam di Kalapa, adalah bahasa Kawi. Juga terdapat kesamaan alatalat produksi yang mereka pergunakan di zaman neolithicum`. Konsep etnik belum muncul sampai dengan berakhirnya periode neolithicum.[10]

Proses pembentukan entitas etnik di Nusa Jawa muncul pada abad ke-7 M. Di Nusa Jawa sebelah barat (kulon) terdapat Sunda dan Galuh, di Nusa Jawa sebelah tengah terdapat Kalingga, dan di Nusa Jawa sebelah timur (wetan) terdapat Kediri. Kebudayaan Nusa Jawa mulai memperlihatkan ciri lokal masing-masing dengan berdirinya pusat-pusat kekuasaan itu.[11]

Di Nusa Kalapa penyebaran bahasa Melayu dimulai dari pesisir. Maka lewat jalan perdagangan, juga jalan perkawinan, bahasa Melayu menyebar ke pedalaman. Di wilayah Kalapa, bahasa Sunda Kawi tetap bertahan sebagai bahasa kesusastraan dan bahasa komunikasi golongan penguasa. Namun, dalam perkembangan selanjutnya, proses pembentukan entitas kesukuan mengkristal. Masyarakat di Jawa Barat dari segi bahasa terbagi dua, yaitu mereka yang tetap berbahasa Sunda (Kawi) dan mereka yang menggunakan bahasa Melayu dan meninggalkan bahasa Sunda (Kawi). Agama Hindu

---

[9] H.N Van Der Turk percaya bahwa Bahasa Bali tingkat rendah merupakan dasar dialek Jakarta, tetapi Lekkerkerker yakin bahwa dialek Jakarta adalah Bahasa Melayu dengan beberapa bentuk dan banyak kata-kata dari Bahasa Bali, Jawa, Sunda, Arab, Tionghoa dan Belanda. Heru Erwanto, Etnis Betawi: Kajian Historis, *Jurnal Patanjala,* Vol. 6 No.1, Maret 2014:1-16, h.4.

[10] Ridwan Saidi, *Babad Betawi*, (Jakarta: Gria Media Prima, 2002), h.14.

[11] Ridwan Saidi, *Babad Betawi*, (Jakarta: Gria Media Prima, 2002), h.33.

menjadi agama resmi di kerajaan-kerajaan di Jawa sebelah Barat, sedangkan di Jawa Tengah dan Timur, agama Budha menjadi agama resmi.[12]

Kapan sesungguhnya nama Betawi dipergunakan sebagai nama suku bangsa, tentunya setelah J.P. Coen menaklukkan Kraton Jayakarta (1619) dan memberi nama kota ini Batavia. Secara tertulis sebutan orang Betawi pertama kali terdapat dalam dokumen 1644 (abad ke-17 M) berupa testamen Nyai Inqua, janda Tuan Tanah Souw Beng Kong, Kapiten Tionghoa pertama di Batavia. Nyai Iqua menyebut seorang pembantu perempuannya adalah orang Betawi.[13]

Di dalam naskah lama "nama suku bangsa" biasanya dikaitkan dengan nama kota/pulau dari mana nama orang tersebut berasal. Kita jumpai istilah orang Sulawesi, di samping orang Bugis dan orang Makasar. Kita jumpai juga istilah orang Sumatera, di samping orang Melayu, orang Batak, orang Palembang. Lalu kita juga dapatkan istilah "Orang Melayu Jawa", apakah yang dimaksud adalah orang yang bermukim di Nusa Jawa (Kalapa) yang berbahasa Melayu, atau orang dari suku bangsa Melayu (Sumatera Timur, Riau, Jambi, Kalimantan Barat) yang tinggal di Nusa Jawa (Kalapa). Dalam kasus ini tampaknya yang benar bahwa sebutan "orang Melayu Jawa" itu untuk komunitas penduduk di Jawa (Nusa Kalapa) yang berbahasa Melayu, dan kelompok suku bangsa ini kemudian hari disebut sebagai orang Betawi. Jadi, sebelum munculnya sebutan orang Betawi, dikenal beberapa sebutan untuk suku bangsa yang kemudian dikenal sebagai orang Betawi. Mereka disebut orang Jawa, orang Melayu Jawa, atau orang Jaketra. Sebutan lainnya mengacu pada agama yang dianutnya, di mana mereka dulu disebut sebagai orang Selam. Selanjutnya, tampaknya sulit untuk mengetahui sebutan lain di luar yang sudah diuraikan ini.[14]

Sejalan dengan Ridwan Saidi, Bondan Kanumoyoso juga mempertanyakan kesimpulan penelitian yang dilakukan Lance. Memang benar bahwa sampai dengan abad ke-18 M jumlah budak di kota Batavia lebih banyak daripada jumlah penduduk yang bukan budak. Namun jika kita mengalihkan perhatian ke wilayah luar tembok kota yang disebut dengan *Ommelanden*[15] akan didapat gambaran yang berbeda. Jumlah penduduk

[12]Ridwan Saidi, *Babad Betawi*, (Jakarta: Gria Media Prima, 2002), h.35.

[13]Ridwan Saidi, *Babad Betawi*, (Jakarta: Gria Media Prima, 2002), h.95.

[14]Ridwan Saidi, *Babad Betawi*, (Jakarta, Gria Media Prima, 2002), h.97

[15] Ommelanden adalah sebutan untuk dataran luas di sekitar kota Batavia. Di masa awal pembangunan Batavia, VOC sengaja mengosongkan tanah di luar tembok kota dan

Ommelanden jauh lebih besar daripada penduduk di dalam kota. Di wilayah *Ommanlenden* persentas jumlah budak tidak pernah melampaui 30 % dari total jumlah penduduk. Dengan demikian argument Lance yang menyatakan bahwa budak adalah unsur utama yang membentuk etnis Betawi tidaklah akurat.[16] Bondan juga mengomentari soal Bali yang diduga sebagai pemasok budak terbesar ke Batavia pada kisaran abad ke-18 M. Keanekaragaman latar belakang etnis budak yang terekam dalam catatan statistik budak yang dibebaskan pada tahun 1749-1750 dimana dari 304 budak yang dibebaskan pada tahun itu, 87 berasal dari Bali, 67 dari berbagai daerah di Sulawesi, 57 dari Asia Selatan, 49 dari Batavia, dan sisanya dari Sumbawa, Jawa, Bima, Timor dan daerah lainnya di Indonesia. [17]

Jayakarta, Batavia atau Jakarta sebagai suatu tempat yang terletak di pinggir pantai, dalam proses perjalanan sejarahnya, menjadi kota pelabuhan dan dagang. Kota ini kemudian menjadi pusat kota administrasi, politik, dan bahkan menjadi salah satu pusat untuk memperoleh pendidikan di Indonesia. Sifat dan ciri kota Batavia atau Jakarta yang demikian itu telah memungkinkan menjadi arena tempat pembauran berbagai etnik yang ada di Indonesia, dan bahkan berbagai bangsa yang berasal dari berbagai penjuru dunia. Mereka datang dengan berbagai macam kepentingan, dan juga dengan latar belakang kebudayaan yang berbeda pula. Pembauran itu telah melahirkan suatu masyarakat dan kebudayaan baru bagi penghuni kota Jakarta tadi, yang kemudian dikenal sebagai "Orang Betawi".

Teori yang dikemukanan Lance bahwa etnis Betawi berasal dari budak yang mayoritas berasal dari Bali sepertinya kurang dapat diterima. Secara logika, bila para budak dari Bali sebagai unsur utama dalam membentuk etnis Betawi maka tidak mungkin etnik Betawi ini berbahasa Melayu dan beragama Islam, tapi etnik ini akan berbahasa Bali dan bergama Hindu. Pun, jika

melarang permukiman di sana. Alasannya taktis saja: menciptakan cordon sanitaire (wilayah karantina) guna melindungi Batavia dari serangan. Ommelanden mulanya membentang dari pantai Batavia hingga Gunung Salak di selatan. Di sebelah barat ia berbatasan dengan Tangerang dan wilayah Kesultanan Banten. Sementara itu di timur ia membentang setidaknya sampai Karawang. Pada abad ke-19 M wilayah itu mulai menyusut hingga luasnya adalah sekira Jakarta sekarang ini.

[16] Heru Erwanto, Etnis Betawi: Kajian Historis, *Jurnal Patanjala*, Vol. 6 No.1, Maret 2014:1-16,h.10.

[17] Heru Erwanto, Etnis Betawi: Kajian Historis, *Jurnal Patanjala*, Vol. 6 No.1, Maret 2014:1-16,h.12.

keterbentukan etnik Betawi lebih didominasi oleh orang Portugis yang saat itu beragama Kristen, maka tidaklah akan memunculkan bahasa Melayu dan agama Islam. Dari data sejarah kita dapat melihat bahwa pada budak dari Bali yang sudah dimerdekakan banyak yang memeluk agama Islam. Itu menunjukkan kepada kita bahwa para budak itu memasuki suatu komunitas yang telah memeluk agama Islam sehingga mereka terpengaruh dengan nilai-nilai tersebut. Artinya, komunitas itu adalah suatu komunitas yang lebih besar dan mapan. Hal ini dapat dimengerti karena tidaklah mungkin para budak itu dengan sendirinya berbahasa Melayu dan beragama Islam.

Siapakah komunitas yang lebih besar dan sudah mapan itu? Tentulah etnik Betawi. Sebuah etnik yang sudah lama terbentuk dari sebuah proses sejarah yang panjang dan telah memiliki stuktur sosial yang lumayan mapan. Etnik ini melalui rentangan tiga periode kekuasaan; Sriwijaya; Kerjaan Sunda; dan Islam. Terbentuknya etnik Betawi sebetulnya sudah menjelma pada periode itu, hanya saja penyebutan istilah Betawi belumlah ada. Orang menyebut penduduk Sunda Kalapa yang sudah berganti nama menjadi Jayakarta dengan istilah *"Wong Jakerta/orang Jakarta".*[18]

Ridwan Saidi mengajukan tiga kemungkinan asal muasal nama Betawi dengan meyakini bahwa nama Betawi bukanlah berasal dari Batavia. Hal ini karena dalam Babad Tanah Jawa (abad XV-XVI) "negri Betawi", menurut Ridwan sudah disebut. Kemungkinan-kemungkinan tersebut adalah sebagai berikut. *Pertama,* berasal dari pitawi, bahasa Melayu Polynesia Purba, yang artinya larangan. Perkataan ini mengacu pada kompleks bangunan yang dihormati di Batu Jaya. *Kedua,* Betawi berasal dari bahasa Melayu Brunei betawi yang artinya giwang. Dalam ekskavasi di Babelan, Bekasi, banyak ditemukan giwang dari abad II M. *Ketiga,* Betawi berasal dari flora guling betawi *Cassia glauca, family papillonaceae*. Ini jenis tanaman perdu yang kayunya bulat, guling. Kayunya mudah diraut dan kokoh sehingga banyak digunakan untuk gagang keris dan pisau.[19] Dari ketiga hal tersebut, Ridwan lebih memilih kemungkinan ketiga untuk menjelaskan asal muasal nama Betawi yaitu diambil dari jenis tanaman yang disebut guling betawi yang banyak tumbuh di Nusa Kalapa.

---

[18] Heru Erwanto, Etnis Betawi: Kajian Historis, *Jurnal Patanjala*, Vol. 6 No.1, Maret 2014:1-16, h.15.

[19] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid I, (Jakarta, PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.138

Orang Betawi awalnya adalah orang Pesisir. Mereka berdiam di telaga Jaya, Batu Jaya, Pakis Jaya di Karawang. Lalu kemudian ke barat di Cabang Bungun, Babelan, Marunda Pulo, di Bekasi. Kemudian Marunda Kalapa, Cilincing, Tanjung Priok, Ancol, Sunter, Kampung Bandan, Mandi Rancan (Pasar Ikan). Ke barat lagi di Tangerang sampai Tanjung Kait. Mereka yang tinggal di Ancol, Kampung Bandan dan Mandi Macan disebut berada di Kalapa. Adapun mereka yang berada di ujung Tanjung Kait hingga ujung Timur Pakis Jaya secara topografis disebut berada di kawasan Nusa Kalapa. Tatkala terjadai penyerbuan atas daerah Kalapa oleh Fatahillah[20] alias Tagaril pada tahun 1526/1527. Terutama mereka yang tinggal di Mandi Rancan mundur ke selatan ke kawasan perbukitan yang disebut Tambora sampai Tomang.[21]

Adapun pada tanggal 29 Maret 1620 M, atau setahun setetah merebut Jayakarta, J.C. Coen yang merupakan Gubernur Jendral VOC kala itu mengeluarkan sebuah reolusi tentang batas wilayah Batavia. Sebelah utara Kepulauan Seribu, sebelah barat adalah kali Cisadane, sebelah timur kali Citarum, sedangkan sebelah selatan Laut Hindia.[22]

Sebelum dikenal dengan nama Jakarta, wilayah ini sudah mengalami banyak perubahan nama sejak abad ke-14 yang saat itu bernama Sunda Kelapa dibawah kekuasan Kerajaan Padjajaran. Pada tanggal 22 Juni 1527 M, di tangan Fatahillah, Sunda Kelapa dirubah menjadi Jayakarta yang kemudian pada hari tersebut dikenal sebagai HUT Kota Jakarta. Pada tanggal 4 Maret 1621 M, di tangan Gubernur Jendral VOC J.C. Coen, nama Jayakarta dirubah menjadi Batavia dengan pemerintahan kota disebut Stad Batavia. Berkuasanya Jepang pada tahun 1942 menjadikan nama Batavia dirubah menjadi Jakarta Tokubetsi Shi yang diduga merupakan cara Jepang untuk merebut simpati orang Indonesia agar mendukung kebijakan Jepang. Nama Jakarta inilah yang kemudian sampai saat ini dipakai untuk menyebut wilayah ini, walaupun pada

[20] Fatahillah atau Fadhilah Khan merupakan penguasa pelabuhan Kalapa (1527-1539) yang dianggap sebagai penyebar Islam pertama di Kalapa. Walaupun anggapan ini ditentang oleh sejarawan Betawi Ridwan Saidi yang mengatakan bahwa Fatahillah sama sekali tidak melakukan islamisasi pada periode tersebut. Pembahasan tentang Fatahillah aka dibahas pada sub Bab mengenai masuknya Islam di Betawi.

[21] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid IV, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012), h.233.

[22] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid IV, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012), h.63.

awal-awal kemerdekaan, Belanda masih menyebut wilayah ini sebagai Batavia.[23]

2. Islam dan Budaya Masyarakat Betawi

Seperti yang sudah disinggung sebelumnya, bahwa keterbentukan apa yang dinamakan sebagai etnis Betawi melalui perjalanan yang begitu panjang. Etnis Betawi terbentuk dari beberapa kelompok etnis yang proses percampurannya terbentang dari periode abad ke-20 SM sampai abad ke-20 Masehi. Bangsa Polynesia, Egypt dan Asia Barat tercatat pernah berinteraksi dengan komunitas Betawi Purba,[24] walaupun sampai saat ini belum ditemukan bukti arkeolog bahwa bangsa-bangsa ini pernah mendirikan sistem kekuasaan.

Pengaruh sistem kekuasaan pada etnis Betawi diperkirakan dimulai saat berdiri kerajaan Salakanagara pada awal-awal Masehi, yang kemudian dilanjutkan Kerajaan Sunda, Pajajaran dan pengaruh Jawa yang dimulai dengan ekspansi Kerajaan Islam Demak. Pada awalnya, nuansa sosial lokal hanya terdiri dari suku Sunda, akan tetapi lama kelamaan bercampur dengan suku-suku lain seperti Melayu, Jawa, Bugis, Bali, Ambon dan sebagainya. Pencampuran etnik tersebut dilanjutkan dengan pengaruh-pengaruh yang masuk setelah abad ke 16 melalui bangsa Eropa, China, India dan Arab.

Walaupun pengaruh kekuasaan begitu mendominasi pada sistem sosial di Betawi, namun sampai hari ini, etnis Betawi tidak mengenal gelar 'feodal' seperti "Raden" atau "Ateng".[25] Jika pun ada hirarki gelar keguruan seperti panggilan "Guru", "Muallim", "Ustadz", "Habib" pada struktur keagamaan Betawi, hal ini terkait dengan penghormatan masyarakat Betawi terhadap Islam dan para ulamanya yang begitu tinggi.

---

[23] Petrik Matanasi, *Pada Tanggal Inilah Batavia Menjadi Jakarta* http://tirto.id/pada-tanggal-inilah-batavia-menjadi-jakarta-cc6G diakses pada 12 Februari 2020, pukul 22.56 WIB

[24] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid I, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012), h.67

[25] Sistem sosial pada masyarakat Betawi tidak mengenal kerajaan atau kesultanan. Wilayah Betawi dan masyarakatnya hanya bagian dari sebuah sistem kekuasaan tertentu seperti Kerajaan Sunda, Pajajaran, dan Demak. Masyarakat Betawi dikenal sangat egaliter dan tidak pernah terlibat dalam membangun sistem kekuasaan sehingga masyarakat Betawi tidak mengenal piramida sosial atas dasar feodalisme. Organisasi kekuasaan di mata masyarakat Betawi bersifat profan, bukan sesuatu yang sakral. Gelar Raden atau Ateng pernah dipakai oleh komunitas keturunan Jatinegara Kaum yang secara biologis bukan orang Betawi dan baru didirikan Belanda tahun 1713 M. lihat Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid I, (Jakarta, PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.70.

Batavia dibangun berdasarkan kepentingan jangka panjang politik kolonial. Keragaman yang awalnya menjadi ciri penting dari Batavia tetap dipertahankan, tetapi diarahkan kepada pembatasan-pembatasan berdasarkan stratifikasi sosial maupun segregasi kelompok etnis yang mendiaminya. VOC melakukan pengaturan dan menentukan wilayah tempat tinggal para etnis pendatang berdasarkan latar belakang etnis masing-masing, yang perkampungan etnis tersebut dipimpin oleh para opsir dari kelompok etnis mereka.[26] Diantara perkampungan etnis yang namanya masih dipertahankan hingga sekarang, adalah: Kampung Bali, Kampung Makasar, Kampung Ambon, Kampung Melayu, Kampung Bugis dan sebagainya. Terdapat juga perkampungan etnis yang dikenal berdasarkan nama pemimpin kampungnya, seperti kampung Petojo yang merujuk kepemilikan tanah Arung Patojjo pada tahun 1667 serta daerah Cawang yang berasal dari nama tuan tanah keturunan Melayu, Encik Awang. Etnis pendatang yang berasal dari wilayah luar nusantara, seperti etnis Tionghoa dan Arab, juga mendapatkan tempat lokasi di kawasan Pecinan untuk orang Tionghoa dan Pekojan untuk orang Arab.

Kedatangan kaum Urban di Batavia, tentunya membawa implikasi tersendiri bagi perubahan sosial pada era itu. Dengan mendatangkan perbedaan dan keragaman etnik berbasis politik segragasi, maka dibangunlah suatu fondasi untuk menciptakan budaya baru yang awalnya diadakan untuk mendukung kepentingan kaum kolonial. Pemisahan etnis merupakan tembok pembatas agar tidak melahirkan kesadaran persamaan nasib sebagai warga jajahan. Sehingga tidak akan lahir semangat perlawanan kelas yang dapat mengganggu stabilitas kaum kolonial belanda. Politik segragasi dan diskriminasi pemerintah kolonial belanda membuat masyarakat Batavia awal serta etnis pendatang lain di Batavia kemudian membangun suatu identitas baru yang semakin meluas yaitu “kebudayaan betawi”. Perkampungan etnis yang dalam perkembangannya semakin ramai, memupuk semangat toleransi dan pengertian antar penduduk dan kemudian menciptakan suatu pengertian kebudayaan, akulturasi dan asimilasi.

Kepercayaan kepada Tuhan merupakan asas sebuah peradaban. Orang Betawi sudah mengenal dan percaya kepada tuhan, bahkan sebelum kedatangan Islam pada abad ke-15 yang dibawa oleh Syekh Quro. Salah satu istilah Betawi yang berkaitan dengan ritual adalah sembayang. Sembayang,

[26] Susan Blackburn, *Sejarah Jakarta 400 Tahun*, (Depok: Masup Jakarta, 2011), h. 44.

menurut Ridwan Saidi merupakan morfologi dari *sem* dan *bayang*. *Sem* dalam bahasa Ibrani artinya doa, sedangkan *bayang* bermakna mencitrakan.[27] Kata ini bukanlah morfologi dari kata *sembah* dan *hyang* yang selama ini dipahami oleh kebanyakan orang.

Dalam konsep teologi Betawi, tidak dijelaskan perbuatan baik itu apa balasannya, karena berbuat baik itu sudah suatu keharusan. Mereka berbuat baik untuk mencari *keselametan*. Menurut Ridwan Saidi, konsep mencari *keselametan* inilah yang merupakan inti teologi Betawi. Dalam rangka mencari *keselamaten* itulah mereka membangun hubungan baik dengan sesama manusia dan menghormati orang tua dan yang dituakan, juga hubungan baik dengan hewan-hewan tertentu dan alam flora.[28] Orang Betawi mengenal Allah sebagai 'Tuhan yang Esa' melalui orang Champa yang terlebih dahulu memeluk Islam pada kisaran abad ke-15 Masehi.[29] Sejak itulah kemudian ada semacam akulturasi ajaran dalam teologi dan etika masyarakat Betawi.

Pelbagai pengaruh peradaban masuk ke Betawi sejak zaman yang tidak dapat dipastikan, mungkin era sebelum Masehi. Hal inilah kemudian yang membangun budaya dan peradaban Betawi yang kuat. Etnis Betawi bukanlah hanya sekedar konsumen peradaban, ada semacam silang peradaban yang terbentuk dari bangsa yang datang dari Egypt dan Asis Barat, Polinesia dan sebagainya seperti yang sudah penulis jelaskan sebelumnya.

Dalam eksprsei budaya Betawi tercermin elastisits kebudayaan Melayu. Elastisitas kebudayaan ini bertumpu dari sikap egaliterianisme dan kesetaraan. Egaliterianisme ini bahkan dapat dikatakan sebagai roh ideologi politik orang Betawi, sekaligus merupakan pandangan mereka tentang kehidupan.[30] Bandar Kalapa yang sejak lama menjadi Bandar Internasioanl sejak abad ke-12 M, tentu menjadikan orang-orang Betawi terbiasa untuk memahami dan berinteraksi dengan para pendatang yang datang dari banyak daerah dan negeri. Etnis Betawi amat terbuka dan toleran dengan masuknya orang-orang dan kebudayaan dari wilayah lain di Indonesia dan bahkan dari luar Indonesia.

---

[27] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid III, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.30.

[28] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid III, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.96.

[29] Terkait masuknya Islam ke Betawi, akan dijelaskan di sub bab selanjutnya.

[30] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid III, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.42.

Hubungan Islam dan masyarakat Betawi tidak dapat dipisahkan. Keislaman seolah merupakan identitas lain Betawi. Islam adalah agama yang melekat bagi orang Betawi, meskipun ada juga sebagian kecil orang Betawi yang beragama non Islam.31 Susan Blackburn dalam bukunya, Jakarta: Sejarah 400 Tahun, menerangkan bahwa warga Betawi sejak abad 19 memiliki dua ciri utama. Pertama, mereka (orang Betawi) beragama Islam, bahkan mereka memiliki reputasi sebagai muslim fanatik. Perasaan religius mereka yang kuat nampaknya didorong oleh kebangkitan Islam yang terjadi melalui kedatangan orang-orang Arab.[32] Bisa juga ini merupakan reaksi terhadap orang Cina dan orang Eropa yang memegang posisi ekonomi, sosial, politik yang dominan di kota. Orang Betawi memegang teguh agamanya sebagai satu-satunya pelipur di dunia yang hampir tidak dapat mereka kontrol. Kedua, orang Betawi berbicara dalam bahasa mereka sendiri, sebuah dialek Melayu yang khas. Hal ini sangat mengagumkan karena mereka berada dalam sebuah wilayah yang didominasi oleh bahasa lain, yaitu bahasa Sunda. Mereka juga memiliki kebudayaan sendiri, seperti upacara pernikahan. Rumah orang-orang Betawi adalah kombinasi elemen arsitektur Bugis Makassar, Cina dan Belanda. Ada pula, ondel-ondel, pertunjukan jalanan yang menampilkan boneka-boneka raksasa ini sangat populer, atau musik rebana yang sering dipentaskan pada acara keagamaan.[33]

Tentang stigma fanatik terhadap Islam yang seolah merupakan identitas masyarakat Betawi, menurut Ridwan Saidi sebenarnya tidak seperti itu. Dalam hal waris misalkan, di dalam keluarga Betawi sering terjadi bagian untuk anak perempuan disamakan dengan laki-laki, padahal ini berlawanan dengan hukum Islam. Begitu juga dalam perkawinan sepupu yang dibenarkan Islam,

---

[31] Hal ini didasari oleh fakta sejarah bahwa etnis Betawi adalah hasil dari kawin mawin berbagai macam etnis yang ada di Batavia yang terdiri dari etnis Jawa, Sunda, Bugis, Ambon, Arab, Portugis, Belanda dan Cina. Jadi jika ada orang Betawi yang bukan Muslim, bisa jadi mereka adalah keturunan dari etnis yang dari sejak awal memang bukan Islam, seperti Cina, Portugis,Belanda. Oleh sebab itu, di Jakarta persisnya di daerah Tugu Jakarta Utara atau di Kampung Sawah Pondok Gede, ada orang Betawi yang tidak beragama Islam.

[32] Pendatang dari Hadramaut datang dengan tujuan berdagang dan menyiarkan agama Islam yang dimulai sejak abad ke-19. Meskipun sebelumnya pada abad ke-18 satu dua orang Yaman telah muncuk di Batavia seperti Habib Luar Batang. Tetapi migrasi yang besar dari Yaman baru terjadi pada abad ke-19. Lebih lanjut mengenai arab di nusantara, lihat Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010)

[33] Selengkapnya lihat Susan Blackburn, *Jakarta; Sejarah 400 tahun*. Terj. Gatot Triwira. (Depok: Masup Jakarta, 2011)

tetapi hampir tidak dipraktikkan dalam masyarakat Betawi.[34] Fanatisme agama juga tidak tercermin pada pergesekan antar etnis di Betawi yang sejatinya sama-sama beragama Islam. Bahkan pergesekan itu pun bisa terjadi di antara sesama etnis. Dalam konteks ini Islam tidak berfungsi sebagai faktor utama dan kalah oleh kepentingan yang bersifat pragmatis.

Menurut Ridwan Saidi, tidak ada bekas-bekasnya jika orang Betawi pernah memeluk agama Budha atau Hindu. Budha tidak ada sejarahnya dalam masyarakat Betawi, sedangkan Hindu walaupun terkait dengan kerajaan Tarumanagara tetapi dapat dipahami bahwa agama tersebut merupakan agama istana.

Para penyebar Islam generasi pertama di Betawi banyak yang mengamalkan tarekat. Hal ini merupakan respon terhadap para resi-resi Pajajaran yang memiliki ilmu bathin yang seringkali melakukan perlawanan terhadap Islam.[35]Tarekat mempunyai lahan yang bagus di kalangan komunitas Islam Betawi karena pijakan kebudayaanya ada pada peri-kehidupan resi. Adapun paham tarekat yang berkembang saat itu adalah tarekat Syekh Abdul Qadir Jailani.[36]

Pada awalnya, orang Melayu Betawi bermazhab Hanafi. Pergeseran Mazhab terjadi ketika hukum Islam dijalankan. Bahkan Kitab *al-Muharrar*[37] pada atahun 1755 diakui pemerintah Hindia Belanda sebagai pedoman dalam pelaksanaan hukum Islam. Setelah itu perlahan mazhab Syafi'i menggeser kedudukan Mazhab Hanafi dalam peribadatan. Pada abad ke-18 Masehi, setelah banyak orang Betawi berhaji, kedudukan mazhab Syafi'i semakin menguat dan mencapai puncaknya bada adab ke-19 M, saat seorang anak

---

[34] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid III (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012), h.48.

[35] Penulis cendrung tidak sepakat dengan Ridwan Saidi yang menyamakan tarekat dengan sebuah proses penguasaan ilmu-ilmu kanuragan/ bathin, sebab terksan mengecilkan makna dari tarekat itu sendiri yang sejatinya lebih luas dari hanya sekedar mencari ilmu kanuragan. Penulis lebih setuju menyebut tradisi dalam mengamalkan sebuah wirid dengan maksud mencari kedigdayaan itu dengan sebutan 'ilmu hikmah'

[36] Syekh Abdul Qadir Jailani (w.1116 M.) dikenal sebagai tokoh tarekat qadiriyyah. Beliau juga merupakan ulama keturunan Nabi Muhammad Saw. Dari jalur Sayyidina Hasan. Nasab lengkap beliau adalah Abdul Qadir bin Abi Sholeh bin Janaky Dausat bin Abi Abdillah Abdullah bin Yahya bin Muhammad bin Dawud bin Musa bin Abdullah bin Musa al-Huzy bin Abdullah al-Himsh bin al-Hasan Al-Mutsanna bin al-Hasan bin Ali bin Abi Thalib. Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid III, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.191-192.

[37] *Al-Muharrar* merupakan ringkasan kitab al-Wajīz karya Imam Ghazali yang dikarang oleh Imam Rafi'i (w. 624 H)

Betawi pekojan, Syekh Junaid al-Batawi menjadi Imam Besar Masjidil Haram dan mengajarkan fiqih Syafi'i di serambi al-Haram.

B. Masuknya Islam di Betawi

Menyoal masuknya Islam ke Betawi, ada yang berpendapat bahwa Islam telah masuk ke Betawi pada abad ke-12 M. Hal itu ditandai dengan datangnya para pedagang muslim yang berasal dari Gujarat, Persia dan Semenajung Arabia ke kepulauan Nusantara.[38] Para pedagang tersebut diduga menelusuri alur perdagangan sampai ke China yang telah menjalin kontak dengan kepulauaan di Nusantara. Pengaruh Islam dari Arab yang masuk ke Nusantara tidak bisa dilepaskan terutama melalui jalur perdagangan. Sebab sejak masa pra Islam, pelaut-pelaut Nusantara sudah berlayar ke Arab dan sebaliknya. Perniagaan cengkeh Nusantara pada tahun 70 M bahkan sudah sampai ke Roma melalui Iskandaria. Meski baru pada abad ke-9 M, ahli ilmu bumi Arab bernama Abu al-Faida menyebut kepulauan Nusantara.[39] Terjalinnya kontak perdagangan antara pedagang Arab dengan kepulauan Nusantara yang tercatat sudah terjadi pada pra Islam atau sebelum abad ke-7 M, maka sangat mungkin kontak dagang ini terus berlanjut hingga diperkenalkannya Islam di Bandar Kalapa pada abad ke-12 M.

Abdul Aziz menyebutkan Islam datang ke Betawi pasca penaklukan Sunda Kelapa oleh Fatahillah pada tahun 1527 M.[40] Namun pendapat ini ditentang keras oleh Ridwan Saidi yang menyatakan bahwa pra Fatahillah, Islam sudah masuk ke Betawi pada abad ke-15 M dengan berdirinya pesantren[41]Quro di Tanjung Pura Karawang yang didirikan oleh Syekh

---

[38] Nusantara yang dimaksud adalah wilayah yang didiami masyarakat yang sekarang termasuk dalam persekutuan ASEAN, yang umumnya pada waktu itu merupakan tempat persinggahan para pedagang dari Barat menuju Asia Timur (China), misalnya Patani, Champa, Sulu, Tumasik, Vietnam, Pasai, Gresik, Tuban, Trengganu.

[39] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 25

[40] Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi*, (Jakarta: Logos, 1998), h.19.

[41] Saidun Derani dalam penelitiannya menemukan beberapa tempat Islam awal di Jawa Barat seperti Karawang yang merupakan pusat pendidikan Islam yang dibangun oleh Syaikh Quro. Di Kerajaan Galuh dikenal dengan Haji Purwa, lalu Syaikh Kahfi di Cirebon, yang kemudian berkembang menjadi kekuatan politik di Kesultanan Islam Cirebon, Banten, dan Jayakarta. Saidun Derani, 'Ulama Betawi Perspektif Sejarah', *Bulletin al-Turas, Journal UIN Jkt.ac.id*, vol 19, No. 2, 2013,h. 220.

Hasanuddin[42] dari Champa pada tahun 1491 M.[43] Dari tiga teori yang berkembang, hanya dua teori yang kemudian banyak dikemukakan oleh para sejarawan; teori Syekh Quro abad ke-15 M; dan teori Fatahillah abad ke-16 M.

Selain Ridwan Saidi, teori Syekh Quro ini dipelopori oleh sejarawan Universitas Pajajaran, Ahmad Mansur Suryanegara, Nasim, serta sejarawan dan budayawan Agus Sunyoto. Sedangkan teori Fatahillah, dipelopori Pangeran Aria Hossein Djajadiningrat, kemudian diikuti Uka Tjandrasasmita, dan Hasan Muarif Ambary[44]

Teori Syekh Quro menerangkan, bahwa islamisasi Bandar Kalapa dan sekitarnya sudah ada pra-penguasaan pasukan Fatahillah, adapun teori kedua (Baca: Fatahillah) menerangkan bahwa Islam baru diperkenalkan di Bandar Kalapa setelah kekuasaan politik Islam berkuasa kala itu.

Mengenai Syekh Hasanuddin atau Syekh Quro, memang tidak banyak informasi mengenai beliau, khususnya mengenai silsilah pasti nasab beliau. Namun dalam naskah *Nagarakretabhumi sarga III* dan *IV*[45] dan beberapa referensi disebutkan bahwa beliau adalah putra dari Syekh Yusuf Siddik asal

---

[42] Mazhab fikih Syekh Hasanuddin atau Syekh Quro ini adalah Hanafi. Inilah alasan mengapa pada awalnya masyarakat Betawi menganut mazhab Hanafi dalam fikih, walaupun pada perkembangannya secara perlahan berpindah ke mazhab Syafi'i.

[43] Ridwan Saidi memang terlihat cukup keras mengkritik teori Fatahillah ini dan mengatakan bahwa selama dua belas tahun Fatahillah menjadi penguasa Pelabuhan Kalapa (1527-1539), dia tidak sama sekali melakukan islamisai dan bahkan menyebut Fatahillah sebagai 'Tagaril' yang berarti "Sang Pembawa Amarah". Kehadiran Fatahillah menurut Ridwan telah membawa petaka bagi orang Betawi yang terpaksa harus tinggal di gunung-gunung karena pemukiman mereka di Mandi Rancan dan Pasar Ikan telah dihancurkan Fatahillah. Lihat [43] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid I. (Jakarta, PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.72; Ridwan Saidi, *Babad Tanah Betawi,* (Jakarta: Gria Media Prima,2002), h. 71.

[44] Saidun Derani,'Ulama Betawi Perspektif Sejarah', *Bulletin al-Turas, Journal UIN Jkt.ac.id*, vol 19, No. 2, 2013,h. 219; Lihat juga: Ahmad Mansur, Suryanegara, *Api Sejarah, Buku yang akan Menubah Drastis Pandangan Anda tentang Sejarah Indnesia*, jilid I, (Bandung: Salamadani,2009), hal. 113; Nasim, *Jaringan Ulama Betawi Abad ke-20 dan Perannya terhadap Perkembangan Lembaga Pendidikan Islam di Jakarta*, Bogor: Pascasarjana Ibnu Khladun, 2010, hal. 29; Hossein Djajadiningart *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten*, diterjemahkan KITLV dan LIPI, Jakarta: Djambatan, 1983.

[45] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h.57.

negeri Champa yang merupakan putra dari Syekh Jamaluddin Husein Akbar Khan atau Syekh Jumadhil Qubro[46] yang bermarga Azmatkhan.[47]

Menurut Agus Sunyoto, Syekh Quro datang ke Jawa bersama armada China yang dipimpin panglima besar Wai-Ping dan Laksamana Te Ho (Cheng Ho) untuk menuju Bandar Muara Jati di Cirebon. Sebab alasan keamanan, Syekh Quro turun di daerah Karawang. Bandar Karawang tempat dakwah Syekh Quro adalah salah satu pelabuhan penting Kerajaan Pajajaran karena selain menjadi jalur utama perniagaan ke pelabuhan Bandar Kelapa, juga menjadi jalur utama persimpangan jalan dari ibukota Pakuan Pajajaran ke Kawali hingga Galuh Pakuan.[48]Kedatangan penduduk Champa beragama Islam ke Nusantara pada abad ke-15 adalah respon dari jatuhnya Champa akibat serbuan Le Nanh-ton dari Vietnam pada tahun 1471 M. Hal ini dicatat dalam berbagi historiografi; misalnya dalam *Sulatus Slatin, Babad Tanah jawi, Babad Ngampeldenta, Purwaka Caruban Nagari* dan *Serat Kandha.*[49] Dalam konteks inilah kuat dugaan, bahwa muslim Champa karena alasan politik dan agama melakukan hijrah ke Jawa untuk mencari perlindungan yang saat itu masih dibawah kerajaan Hindu-Budha Majapahit yang masih

---

[46] Syekh Hasanuddin atau Syekh Quro dikenal merupakan keturuan Nabi Muhammad Saw dari jalur Abdul Malik al-Muhajir an-Nasrabadi atau dikenal dengan keluarga ‘*Alawiyyīn*. Nasabnya bersambung kepada Nabi Muhammad Saw dari jalur Sayyidina Husein. Ayahandanya Syekh Yusuf Siddiq adalah putra dari Syekh Jamaluddin Husein Akbar dari istri ketiganya Putri Linang Cahaya. Adapun silsilah lengkap Syekh Quro jika diurutkan adalah: Syekh Hasanuddin bin Syekh Yusuf Siddik bin Syekh Jamaluddin Akbar Khan bin Ahmad Jalaluddin Khan bin Abdullah Khan bin Abdul Malik al-Muhajir an-Nasrabadi bin Alwi Ammil Faqih al-Hadrami bin Muhammad Shohib Mirbath al-Hadrami bin Ali Kholi Qosam, bin Alwi II bin Muhammad Shohibus Saumi’ah bin Alwi I bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad Naqib bin Ali Uraidhi bin Ja’far ash-Shodiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib yang menikah dengan Fatimah az-Zahra binti Muhammad Saw. Lihat, https://www.laduni.id/post/ read/39665/menapak-tilas-dan-bertawassul-di-makam-syekh-quro-karawang. Diakses pada 27 Februari 2020 pukul 21.00 WIB. Lihat juga Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 60.

[47] Azmatkhan adalah salah satu marga komunitas *‘Alawiyyīn* Hadramaut yang banyak tersebar di Asia Selatan dan Asia Tenggara. Keluarga Azmatkhan diakui sebagai salah satu klan *‘Alawiyyīn* yang berasal dari India dan memiliki ketersambungan silsilah kepada Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir. Dalam kitab *Tājul A’ras* karangan Habib Ali bin Husein Al-Athtas beliau menegaskan bahwa klan Azmatkhan sangat dikenal dalam ‘pohon silsilah’ *‘Alawiyyīn*. Lihat Ali bin Husein al-Athtas, *Tājul A’ras ala Manāqibi al-Habib al-Quthb Sholeh bin Abdullah al-Atthas* (Kudus: Menara Kudus, 1979) Jilid 2. h.386.

[48] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 58.

[49] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 20.

kuat. Selain itu sikap toleran penguasa Majapahit yang berkuasa pada waktu itu kepada pemeluk agama lain semakin memperkuat niat mereka untuk menyebarkan ilmu-ilmu keislaman kepada rakyat Nusantara.[50]

Bangsa Champa tinggal di kawasan pesisir Vietnam mulai dari daerah Bien Hoe di utara Saigon sampe ke Porte d' Annam di selatan Hanoi serta sebagian tersebar di Kampuchea. Persinggungan antara orang-orang Islam dengan orang Champa terbukti sudah terjadi pada abad ke-10 M. Raja Champa, Indravarman III pernah mengirimkan seorang duta beragama Islam yang bernama Abu Hasan menghadap kaisar China tahun 951 dan 958 Masehi.[51]

Adapun masuknya Fatahillah ke Bandar Kelapa berawal adanya kerjasama Kerjaan Pajajaran dengan Portugis yang ditandatangani 21 Agustus 1522 M, oleh Henrique Leme, wakil Portugis di Dunia Timur utusan Gubernur Malaka Jorge d'Alburqueque dengan Raja Pajajaran, Isi perjanjian itu adalah: *Pertama,* Portugis dapat mendirikan benteng di Bandar Kalapa *Kedua,* Raja akan memberikan lada sebanyak Portugis perlukan, sebagai barter barang-barang kebutuhan Pajajaran. *Ketiga,* Portugis wajib membantu Pajajaran dari serangan Demak atau lainnya. *Keempat,* sebagai rasa persahabatan, raja menghadiahkan 1000 karung (35 sentener) lada setiap tahun kepada Portugis.[52]

Dalam klausul tersebut secara terang-terangan dikatakan bahwa salah satu tujuan utama adanya perjanjian kerjasama ini adalah melemahkan Demak sebagai sebuah kerajaan. Inilah kemudian yang diduga menjadi sebab Demak mengirimkan pasukan gabungan ke Bandar Kelapa yang saat itu dipimpin oleh Fatahillah pada 22 Juni 1527 M. Motif seperti inilah, yang kemudian menurut Ridwan Saidi dapat disimpulkan bahwa penyerangan koalis pasukan atas Bandar Kelapa dan sekitarnya yang dipimpin Fatahillah sama sekali tidak

---

[50] Saidun Derani,'Ulama Betawi Perspektif Sejarah', *Bulletin al-Turas, Journal UIN Jkt.ac.id,* vol 19, No. 2, 2013, h.219-220.

[51] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 19.

[52] Hossein Djajadiningart *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten,* diterjemahkan KITLV dan LIPI,(Jakarta: Djambatan, 1983), h.79-80

bermotifkan Islam.[53] Perebutan Bandar Kelapa semata-mata didorong oleh motivasi kerakusan akan harta.[54]

Fatahillah sendiri sejauh yang dapat terlacak dilahirkan di Pasai pada tahun 1471 Masehi. Ia lahir dengan nama Maulana Fadhillah. Gelar Maulana diperoleh karena ia masih keturunan Nabi Muhammad Saw dari jalur nasab Alawiyyīn yang merupakan trah nasab yang sama dengan Syekh Quro Karawang. [55]

Masing-masing teori awal kedatangan Islam di Betawi tentu memiliki data kesejarahan yang cukup kuat, sebab itu dua teori ini tentu dapat digunakan dalam mendedah proses masuknya ajaran Islam ke Betawi. Artinya bahwa islamisasi di Betawi memang sudah dimulai pada abad ke 15 M melalui jalur kultural oleh para ulama-ulama asal Champa selama rentang waktu antara 1446-1471 M saat banyak penduduk Champa berbondong-bondong mengungsi ke Jawa. Proses ini terus berlanjut pada periode kedua pasca datangnya Fatahillah pada abad ke-16 M dengan nuansa yang lebih struktural melalui jalur kekuasaan. Rentang waktu ini juga bertepatan dengan terjadinya proses Islamisasi secara besar-besaran di Nusantara, yang dikenal sebagai zaman Wali Songo.[56]

Islamisasi orang Betawi oleh Syekh Quro pada pertengahan adab ke-15 M, lalu dilanjutkan oleh para Datu terjadi pada bagian terkahir abad ke-15 M. Pada awal abda ke-16 M, orang-orang Betawi sudah memeluk agama Islam.

---

[53] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid I (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.216.

[54] Ridwan Saidi dalam banyak tulisannya yang penulis amati memang cukup keras saat mengkritik sejarah keterpengaruhan Islam di Betawi dengan Cirebon, walaupun kemudian Ridwan seperti tergesa-gesa dalam menyimpulkan bahwa tidak ada motif dakwah Islam dalam invasi yang dilakukan Fatahillah di Pelabuhan Bandar Kelapa, sebab bagaimanapun dalam banyak sumber juga dikatakan bahwa selain sebagai pemimpin militer dia juga seorang ulama yang memiliki garis keturuan *‘Alawiyyīn* yang dominan memiliki pengaruh dalam dakwah Islam. Mengatakan bahwa tidak ada motif dakwah sama sekali dalam invasi Fatahillah ke Bandar Kelapa, bagi penulis adalah kekeliruan.

[55] Jika diurutkan, silsilah nasab Fatahillah adalah sebagai berikut: Fatahillah bin Mahdar Ibrahim bin Abdul Ghofur bin Zainul Alam Barokat bin Jamaludin Husein al-Akbar Khan bin Ahmad Jalaluddin Khan bin Abdullah Khan bin Abdul Malik al-Muhajir an-Nasrabadi bin Alwi Ammil Fawih al-Hadrami bin Muhammad Shohib Mirbath al-Hadrami bin Ali Kholi Qosam, bin Alwi II bin Muhammad Shohibus Saumi’ah bin Alwi I bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad Naqib bin Ali Uraid.

[56] Agus Sunyoto, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, (Jakarta: Transpustaka, 2011), h. 89.

Adapun sebelum periode itu, 'agama' orang Betawi adalah kepercayaan lokal.[57]

Baik teori Syekh Quro maupun teori Fatahillah, kedua tokoh ini tidak lepas dari latar belakang '*Alawiyyīn*[58] yang merupakan bagian dari keturunan Nabi Muhammad Saw. Sebuah torehan khidmat yang cemerlang dalam penyebaran Islam selama berabad-abad ke penjuru dunia.

C. Persinggungan Budaya Lokal dan Arab

1. Awal terbentuknya komunitas Arab di Batavia

Masyarakat Arab adalah salah satu rumpun bangsa besar di dunia yang melakukan diaspora[59]. Diaspora masyarakat Arab terjadi karena adanya beberapa penyebab, diantaranya adalah perniagaan, penyebaran agama, peperangan ataupun pengungsian yang diakibatkan konflik berkepanjangan yang terjadi di beberapa negara Arab pada abad pertengahan. Masyarakat Arab berdagang dan menghabiskan waktu berbulan-bulan untuk menjual barang dagangannya sampai habis agar bisa membeli barang dagangan setempat dan membawanya kembali ke negerinya masing-masing.[60]

Seperti yang sudah penulis ungkapkan sebelum ini, bahwa pada masa pra Islam, pelaut-pelaut Nusantara sudah berlayar ke Arab dan sebaliknya. Perniagaan cengkeh Nusantara pada tahun 70 M. Terjalinnya kontak perdagangan antara pedagang Arab dengan kepulauan Nusantara yang tercatat sudah terjadi pada pra Islam atau sebelum abad ke-7 M.

Masyarakat Arab di Indonesia sering disandingkan dengan proses penyebaran agama Islam yang digadang telah hadir pada kisaran abad ke-7 Masehi atau tahun-tahun pertama hijrah.[61] Para pendatang Arab ini sebagian

---

[57] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid III, (Jakarta, PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.194.

[58] *'Alawiyyīn* adalah keturunan Nabi Muhammad Saw dari Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir

[59] Istilah diaspora dalam penggunaannya masih sering terjadi perbedaan diantara para ahli. Dalam kajian ilmu sosial, diaspora merupakan lema yang digunakan untuk merujuk kelompok-kelompok etnis atau bangsa yang tinggal jauh dari kampung halaman dan, umumnya, sangat mempertimbangkan sebab-sebab persebaran kelompok tersebut: penindasan politik, persekusi, wabah, dst. Apabila kita merujuk pada istilah Islam, maka akan lebih akrab dengan istilah hijrah.

[60] Zulkarnaen, Diaspora Masyarakat Keturunan Arab di Jakarta, *Jurnal al-Azhar Indonesia Seni Humaniora*, Vol.4, No.3, Maret 2018, h. 139.

[61] Menurut Berg, apapun yang menjadi alasan bangsa Arab datang ke Nusantara tidak dapat dipastikan, baik itu dalam hal berdagang ataupun untuk menyebarkan agama Islam.

besar berasal dari Hadramaut[62], dan sebagian lagi ada yang berasal dari Maskat, tepian Teluk Persia, Yaman, Hijaz, Mesir atau dari pantai Timut Afrika.[63]

Para masyarakat Arab mulai datang secara masal ke Nusantara pada kisaran akhir abad ke-18, tetapi mereka mulai banyak menetapi di pulau jawa setelah tahun 1820.[64] Sejak permulaan abad ke-19 masyarakat Arab sudah bermukin di kota-kota Maritim di Indonesia khususnya di Batavia. Berg juga berpendapat bahwa koloni Arab di Batavia, sudah merupakan koloni terbesar di Nusantara pada periode itu, sampai pada tahun 1844, koloni ini mejadi begtitu besar sehingga pemerintah Belanda mengharuskan adanya kepada koloni. Seorang penulis Siria bernama Shakib Arslan (1869-1946) mengungkapkan bahwa orang Arab Hadramaut memang mempunyai kegemaran untuk mengembara seperti orang Phunisia pada zaman dahulu kala. Pada masa sebelum Islam, mereka menuju ke pantai Etiopia, Somalia, Zanjibar, India, kepulauan Nusantara dan menetap di negeri-negeri tersebut.

Menurut Berg, sebelum tahun 1859, tidak tersedia data yang jelas mengenai jumlah orang Arab yang bermukim di daerah jajahan Belanda. Di dalam catatan statistik resmi, mereka dirancukan dengan orang Benggali (Koja) dan orang asing lain beragama Islam.[65] Sejak tahun 1870, sebab

---

Namun, dia mengatakan bahwa sejak 15 tahun terkahir dari abad ke-19, tak seorang pun Arab yang tiba di Nusantara, khususnya Batavia hanya untuk menyebarkan agama. Semua yang datang punya tujuan lain selain agama, kemudian karena keadaan, mereka berganti minat ke bidang agama. Bahkan Berg menambahkan bahwa pemuka agama yang diundang dari Hadhramaut untuk menjadi pengurus masjid di Nusantara, mereka datang sebab tergiur upahnya dan bukan demi pengabdiannya sebagai da'i. Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h.113.

[62] Hadramaut adalah sebuah wilayah di Yaman Selatan yang penduduknya dikenal dengan sebutan Hadhrami atau Arab Hadhrami. Mereka terdiri dari penduduk asli (ras 'Aribah atau Arab Selatan) keturunan Ya'rab bin Qahtan dan penduduk keturunan pendatang dari Basrah (ras Muta'aribah atau Arab Utara) yaitu Ahmad bin Isa al-Muhajir. Para keturunan al-Muhajir inilah yang kemudian dikenal dengan istilah kelompok '*Alawyyīn* atau *Ba'Alawi.* Tentang hijrahnya komunitas Hadramaut ke Nusantara ini, Tempo pernah mengeluarkan laporan utama yang meyebutkan bahwa Hijrahnya komunitas Hadramaut ke Nusantara ini bisa dianggap sebagai Hijrah Kedua mereka setelah Hijrahnya Ahmad bin Isa dari Basrah ke Hadhramaut. https:// majalah.tempo.co/read/laporan – utama/ 134593/ hijrah – kedua -ke-nusantara diakses pada tanggal 20 1 Maret 2020 pukul 21.00 WIB

[63] Zulkarnaen, Diaspora Masyarakat Keturunan Arab di Jakarta, *Jurnal al-Azhar Indonesia Seni Humaniora*, Vol.4, No.3, Maret 2018, h. 138.

[64] Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h. 100.

[65] Dari data statistik yang diungkapkan oleh Berg, kemungkinan sudah adanya komunitas Arab di Nusantara, terkhusus Batavia pada tahun-tahun sebelum 1859 tidak

pelayaran dengan kapal uap antara Timut Jauh dan Arab mengalami perkembangan pesat, sehingga perpindahan dari Hadramaut menjadi lebih mudah.[66] Walaupun Berg mengatakan bahwa pra 1859 belum tersedia data statistik yang akurat mengenai jumlah koloni Arab di Batavia, namun Raffles mencatat bahwa pada tahun 1812-1813 jumlah mereka masih pada kisaran 423 orang dengan catatan bahwa status orang "Arab Hadrami" masih disatukan dengan orang Benggali atau Koja.[67]

Pada hasil sensus khusus dan rinci yang dilaksanakan pada 1885, 1870 dan 1859 di Jawa dan Madura, Berg menunjukkan bahwa koloni Arab di Batavia mendominasi dibandingkan beberapa daerah yang lain di Nusantara dengan total 1662 jiwa pada tahun 1885, 952 jiwa pada tahun 1870 dan 312 jiwa pada tahun 1859, disusul secara berurutan Surabaya, Tegal, Cirebon dan Semarang.[68]

Para pendatang Arab ini awalnya merantau ke Indonesia tanpa membawa istri-istrinya. Kondisi ini yang menyebabkan mereka menjadlin hubungan keluarga dengan pribumi melalui pernikahan, kemudian beranak pinak dan tidak kembali ke negeri asal mereka. Hubungan kawin mawin ini bisa dikatakan sebagai faktor utama yang menyebabkan terjadinya diaspora besar-besaraan orang Arab ke Batavia. Para penduduk pribumi golongan bangsawan atau pedagang besar memiliki prestisius apabila dapat mengambil menantu atau ipar dari kalangan masyarakat Arab terutama dari kalangan Sayid atau *Alawiyyīn*. Faktor inilah yang menjadikan mereka serta merta diterima dengan tangan terbuka oleh para bangsawan dan penguasa sebab dianggap sebagai keturunan dan pewaris Nabi. Dengan kata lain, sistem

---

ternafikan. Beberapa orang Arab terdeteksi sudah bermukim di Batavia semisal Habib Husein bin Abubakar Alaydrus Luar Batang yang wafat tahun 1756 Masehi dan dimakamkan di Masjid yang saat ini dinamakan Masjid Keramat Luar Batang, Habib Abdurrahman asy-Syatiri Kampung Bandan yang terdeteksi mendirikan Masjid Kampung Bandan pada tahun 1789 Masehi, dan Sayid Abdullah bin Husein Alaydrus yang membangun masjid Pekojan pada tahun 1750 Masehi. Lihat Agus Permana & Mawardi, Habāib in Batavia in the 17 Century: A Study on the Roles of Habāib in the Process of Islamization and Islamic Preaching, *Tawarikh; International Jurnal for Historical Studies*, 9(1), October 2017, h.27-29 Lihat juga Ahmad Athoillah, Pembentukan Identitas Sosial Komunitas Hadhrami di Batavia Abad XVIII-XX, *Jurnal Lembaran Sejarah* Vol.4, No.2, Oktober 2018, h.153.

[66] Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010), h. 96.

[67] Ahmad Athoillah, Pembentukan Identitas Sosial Komunitas Hadhrami di Batavia Abad XVIII-XX, *Jurnal Lembaran Sejarah* Vol.4, No.2, Oktober 2018, h.153.

[68] Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h. 96.

kekerabatan yang lazim di Nusantara kala itu mempercepat proses asimilasi para Sayid Hadrami dan mempermudah mereka menaiki tangga sosial pada struktur masyarakat pribumi.[69] Di Batavia, didapati orang Arab berasal dari segala tempat di Hadramaut dan dari segala lapisan masyarakat, hanya golongan Sayid yang merupakan minoritas,[70] walaupun kemudian pada pertengahan adab ke-19, golongan Sayid ini menjadi bagian terbesar dari komunitas Hadrami di Batavia. Hal ini penulis kira disebabkan faktor pernikahan dan nilai prestisus yang dimiliki golongan Sayid sebagai pemegang trah kenabian, sehingga banyak para pribumi yang berharap menikahkan anak putrinya dengan golongan Sayid ini.

Dari jalan pernikahan ini juga sangat menentukan pemukiman yang didiami oleh masyarakat keturunan Arab di Batavia. Sebelumnya, orang Arab dalam koloni-koloni kecil menetap di wilayah pribumi, terutama di Pekojan[71] yang ditetapkan pemerintah Belanda sebagi wilayah terkonsentrasi dan ketat perizinan. Setidaknya, dalam catatan Berg, sampai akhir abda ke-19 M, kampung Pekojan telah dihuni sebagian besar imigran baru Hadrami dan keturunan Hadrami, oleh karena itu masyarakat Betawi sering menyebut Pekojan sebagai ‘Kampung Arab’.Daerah ini berdekatan dengan Pelabuhan Sunda Kelapa yang merupakan tempat transit dan juga dengan Pecinan di Glodok yang memudahkan terjalinnya hubungan dagang.

Pada perkembangan berikutnya, wilayah Pekojan sering dilanda banjir sehingga Belanda menghapuskan sistem pemukiman pada 1919, pasca itu banyak pendatang Arab keluar dan menyebar ke Krukut, Sawah Besar, Tanah Abang, Kwitang, Condet, Kampung Melayu dan sebagainya. Bahkan saat ini wilayah Pekojan tidak lagi didiami para pendatang Hadrami dan hanya tersisa sekitar 25 persen dari keseluruhan populasi.[72]

---

[69] Ismail Fajrie Alatas dalam pengantar Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h.xxx

[70]Masyarakat Hadrami sesuai tradisinya terbentuk dari empat golongan, diantaranya; *Pertama*, golongan sayyid, *Kedua*, anggota suku “Syekh*”, Ketiga*, golongan menengah seperti pedagang, *Keempat*, golongan budak. Golongan Sayid (keturunan Nabi Muhammad) merupakan kelompok elite keagamaan yang terbagi dari berbagai keluarga (*qobilah)*. Lihat Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h. 33, 103.

[71] Pekojan atau Pakojan yang dalam bahasa Melayu diartikan sebagai “tempat tinggal Kojah’adalah pemukinan kaum Banggali/India. Kata Koja merupakan sebutan bagi orang-orang Banggali di Batavia kala itu. Akibat derasnya arus migrasi orang Arab ke Batavia, orang Benggali di Pekojan kemudian digantikan secara perlahan oleh orang Arab.

[72] Zulkarnaen, Diaspora Masyarakat Keturunan Arab di Jakarta, *Jurnal al-Azhar Indonesia Seni Humaniora*, Vol.4, No.3, Maret 2018, h. 140.

2. Asimilasi Budaya Arab dengan Budaya Lokal

Dalam perundang-udangan Belanda kala itu, dalam pasal 163 *Indisch Staatsreheling*, kaum Hadrami dicatat sebagai Arab yang masuk dalam golongan *Vreemde Oosterlingan* (Timur Asing) bersama etnis Tionghoa dan India.[73] Adanya identifikasi dan pemisahann terminolog 'Arab' kepada komunitas Hadrami ini merupakan bagian dari perubahan kontstruksi identitas primodial menjadi identitas non primodial yang dilakukan oleh Belanda kala itu.[74]

Seperti yang telah penulis singgung, bahwa kelompok terbesar dalam komunitas Hadrami adalah kelompok Sayid[75] yang menurut Berg, pada mulanya adalah kelompok minoritas di Batavia. Kelompok ini selain beranggapan bahwa mereka adalah keturunan Nabi juga berpendapat bahwa negeri asal mereka adalah negeri para 'pembina ilmu dan kepercayaan'. Dua hal ini yang kemudian menjadikan mereka merasa berhak untuk melakukan sosialisasi keagamaan kepada kaum pribumi.[76] Dari dua faktor ini, menurut Ismail Fajrie alatas, faktor silsilah trah kenabian-lah yang menjadi faktor terpenting dalam memfasilitasi proses integrasi dan asimilasi kaum Sayid '*Alawiyyyīn* Hadramaut.[77]

Dalam struktur berbasis silsilah, kaum Sayid Hadramaut ini menempati posisi yang unggul dan prestisus sebab secara nasab biologis bersambung kepada Nabi Muhammad. Hal ini yang menjadikan para Sayid begitu mudah mendekati para penguasa dan menaiki tanggal sosial di struktur masyarakat pribumi, sebab para Sayid dianggap dapat memberikan 'hadiah berharga' dalam bentuk silsilah emas melalui proses perkawinan. Para kaum

---

[73] Hamid al-Qadri, *Islam dan Keturunan Arab: Dalam Pemberontakan Melawan Belanda*, (Bandung: Penerbit Mizan, 1996), h.42.

[74] Ismail Fajrie Alatas dalam pengantar Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h.xxiv.

[75] Ada sejumlah kata yang dipakai untuk memanggil keturunan Arab 'Alawiyyīn di Indonesia, salah satunya adalah kata 'Sayid" yang berarti "Tuan", Ini sama percis dengan sebutan 'gus' bagi putra seorang kiyai di tanah jawa. Selain Sayid juga ada sebutan 'Habib' yang bermakna "orang yang dicintai" dan "orang yang mencintai". Panggilan Habib ini merupakan gelar kehormatan yang diberikan kepada seorang Sayid yang dianggap telah memiliki kapasitas keilmuan, spiritualitas dan akhlak sehingga mampu membangun relasi cinta-mencintai dengan umat Islam serta umat manusia umumnya.

[76] Ahmad Athoillah, Pembentukan Identitas Sosial Komunitas Hadhrami di Batavia Abad XVIII-XX, *Jurnal Lembaran Sejarah* Vol.4, No.2, Oktober 2018, h.156.

[77] Ismail Fajrie Alatas dalam pengantar Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h.xxxii.

Sayid Hadrami, walaupun mengawini para perempuan lokal pribumi, tapi mereka tidak mengawinkan putri-putri mereka dengan golongan non Sayid[78], termasuk para penguasa. Relasi ini yang membantu proses asimilasi dengan penduduk lama, namun di saat yang sama juga menjaga kemurnian silsilah mereka sehingga menjamin identitas genealogis mereka.[79]

Secara umum, menurut Ismail Fajrie Alatas, ada beberapa faktor lain yang menyebabkan golongan Sayid ini mudah diterima di banyak kawasan di Nusantara. *Pertama* adalah kemampuan bepergian yang dimudahkan oleh jaringan perdagangan. *Kedua*, hubungan intelektual mereka dengan jaringan ulama internasional menjadikan keilmuan mereka terverifikasi. *Ketiga*, penguasaan terhadap Bahasa Arab yang menjamin penghormatan penguasa kepada mereka. *Keempat* adalah karakter kosmopolit dari daerah mereka bermigrasi tanpa dicap sebagai orang asing, sebab Nusantara saat itu dikenal dengan ranah 'pluralisme cair.'[80]

Terkhusus di Batavia, sebagai kelompok yang diakui memiliki otoritas keagamaan, para Sayid bisa dengan mudah mendapat ruang penting dalam kehidupan sosial masyarakat sebab dianggap berasal dar bangsa dan keturunan yang mulia. Abdul Aziz dalam penelitiannya lebih lanjut mengatakan:
"…sejak abad ke-19 M, orang Arab diakui dengan penuh hormat oleh orang Betawi sebagai bangsa yang paling mulia dan kuat beribadah…"[81]

Metode pengajaran mereka pun sangat sederhana dan dapat dengan mudah diterima oleh penduduk lokal. Sistem pengajaran tradisional sufistik yang bertumpu pada pemahaman dan penerjemahan tradisi keagamaan secara tekstual, seperti pembacaan al-Qur'an, hadis, fikih, pembacaan maulid dan ratib serta sejarah Nabi dan sahabat sangat mudah diterima oleh masyarakat muslim Batavia. Metode dakwah sufistik kaum Sayid inilah kemudian yang dikenal dengan nama *Tharīqah 'Alawiyyah.*

Proses asimilasi dan akulturasi kaum Arab-Hadrami, khususnya para Sayid dengan masyarakat Muslim Betawi kala itu melahirkan kebudayaan

---

[78] Salah satu alasan mengapa kaum Sayyid tidak mengawinkan putri-putri mereka kepada non Sayid adalah sebab alasan *Kafaah* dimana seorang perempuan dari kalangan Sayyid (Syarifah) ini harus menikah dengan lelaki Sayid, sementara Sayid dapat menikah dengan Syarifah atau non Syarifah.

[79] Ismail Fajrie Alatas dalam pengantar Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h.xxiv.

[80] Ismail Fajrie Alatas dalam pengantar Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010), h.xxii.

[81] Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 39-40.

Betawi yang bernafaskan Islam seperti kesenian musik gambus dan marawis yang ditampilkan saat pernikahan, pakaian gamis berupa jubah panjang yang digunakan saat ritual-ritual keagamaan, pembacaan ratib dan maulid, atau penggunaan Bahasa Arab yang disisipi lahjah Betawi seperti "*ente* (kamu)", *"ane* (saya)", *"harīm* (istri)", dll. Kehidupan kaum Hadrami sebagian besar telah terbentuk dalam simbol penting keagamaan di Betawi, sehingga secara tidak langsung mereka berusaha untuk mempertahankan secara kolektif prestisnya tersebut.[82]

Relasi sosial komunitas Sayid Hadramaut ini dengan masyarakat pribumi juga sangat baik sebagai relasi saling menghormati dan menghargai. Hal ini dapat dilihat dari penyebutan gelar kehormatan dari pribumi bagi kalangan Sayid Hadramaut dengan sebutan "Sayid" atau "Habib". Begitu pun sebaliknya, para Sayid memberikan gelar kehormatan kepada keturunan Arab non Sayid dengan sebutan "Syekh" yang berarti "sesepuh" atau "guru" dan sebutan "akhwal" (أَخْوَالٌ) yaitu bentuk jamak dari kata "khal" (خَالُ) yang berarti "paman" bagi masyarakat pribumi secara umum.[83]

D. Tradisi Keislaman di Betawi Abad 19-20 M.

1. Orientasi Keilmuan Ulama Betawi Abad ke-19 hingga ke-20 M

Abad ke-19 hingga ke-20 Masehi merupakan periode pembentukan karakter intelektual para ulama Betawi bersamaan dengan hadirnya lembaga-lembaga pendidikan formal dan non formal di wilayah Betawi. Hal ini dibaca oleh Nur Rahma dalam penelitiannya tentang khazanah intelektual ulama Betawi Abad ke-19 hingga ke-20 Masehi, dimana dia cukup berhasil memetakan karya-karya ulama Betawi pada periode itu. Hanya saja memang penelitian ini belum banyak mengakomodir para ulama dari kalangan *Alawiyyīn* yang pada saat itu sudah banyak mendiami daerah-daerah di Betawi.

Penelitian Rahma ini menyimpulkan bahwa produktifitas karya para ulama Betawi pada abad ke-19 M lebih besar dibandingkan para ulama abad

---

[82] Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi*, (Jakarta: Logos, 1998), h. 39.

[83] Secara historis, panggilan 'syekh diberikan kepada mereka yang memiliki keturunan Arab non Sayyid yang dianggap sesepuh atau guru, dan 'khal' diberikan kepada pribumi yang menikah dengan para Sayid. Walaupun kemudian secara kultural keduanya kemudian menjadi penggilan umum bagi Arab non Sayid dan Pribumi walaupun bukan menjadi guru dan tidak memiliki ikatan keluarga dengan para Sayid. Baca selengkapnya tulisan Jakfar Husein Haddar di http://majalah.tempo.co/read/bahasa/157335/habib diakses pada Sabtu, 7 Maret 2020 pukul 20.20 WIB.

ke- 20 M dengan bahasan kajian mayoritas menulis tentang fikih. Kecenderungan ini menunjukkan adanya perubahan wawasan dan orientasi di kalangan pesantren, khususnya ulama penulis, dari tasawuf yang lebih mewarnai pemikiran ulama abad ke-17 dan ke-18 M ke fikih. [84]

Penelitian ini mengkuatkan apa yang menjadi temuan Azyumardi Azra tentang Jaringan Ulama Nusantara Abad ke-17 dan ke-18 Masehi dimana keterbentukan jaringan ulama Nusantara pada periode ini lebih banyak dipengaruhi oleh rekonsiliasi antara syariat dan tasawuf (neo-sufisme) serta telaah hadis-hadis Nabi. Artinya, secara umum, para ulama di Betawi pra abad ke-19 dan 20 M –yang saat itu lebih didominasi para Dato-dato – juga memiliki kecendrungan lebih banyak berbicara tentang tasawuf atau mistik, khususnya lagi adalah tarekat.

Terkait dengan kecendrungan intelektual ulama Betawi abad ke 19 dan ke-20 Masehi, Rahmah menuliskan:

> "Dari 160 karya ulama Betawi, terdapat beberapa bidang yang dominan diajarkan kepada masyarakat, di antaranya bidang fikih dengan jumlah 41 karya (25,6%). Kecenderungan para ulama memilih bidang fikih dalam menulis karyanya menunjukkan adanya perubahan wawasan dan orientasi di kalangan pesantren atau lembaga pendidikan keagamaan. Bisa jadi perubahan wawasan dan orientasi ini didasari oleh adanya kesadaran tentang kebutuhan masyarakat terhadap ajaran agama yang bersifat praktis."[85]

Perubahan orientasi keilmuan yang terjadi pada periode ini, menunjukkan adanya penurunan insensitas para ulama pada kajian bidang tarekat yang mengalami masa keemasannya pada abad ke-17 dan 18 Masehi. Penurunan intensitas dalam kajian tarekat ini bukan hanya di Betawi, tapi juga berlaku di kajian keilmuan di Nusantara secara umum. Menurut Martin Van Bruinessen, hal ini dipengaruhi oleh perilaku keseharian individu maupun masyarakat, yang bermula pada proses pembaharuan dan pemurnian mulai abad ke-17 M.[86]

---

[84] Nur Rahmah, Khazanah Intelektual Ulama Betawi Abad ke-19 dan ke-20 M, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16, No.2, 2018, h. 196.

[85] Nur Rahmah, Khazanah Intelektual Ulama Betawi Abad ke-19 dan ke-20 M, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16, No.2, 2018, h. 219.

[86].Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, (Bandung: Mizan, 1995), h. 112.

Faktor lain yang melatarbelakangi perubahan orientasi keilmuan ini juga terkait dengan kekuasaan yang saat itu berlangsung. Tradisi fikih memang memegang dominasi bagi pemikiran atau intelektual Islam dalam jangka waktu yang panjang. Perkembangan agama Islam tersebut mendorong adanya pembakuan hukum Islam untuk mengatur masyarakat seperti yang pernah terjadi pada abad ke-2 Hijriah. Hubungan kodifikasi keilmuan yang erat dengan kekuasaan, menjadikan pengetahuan tentang hukum Islam merupakan tangga naik yang paling langsung menuju status sosial politik yang lebih tinggi. Maka, deraslah arus orang yang menginginkan keadilan dalam bidang hukum ini, dan terjadilah dominasi fikih tersebut.[87]

Kritik Sayid Usman bin Yahya[88] sebagai salah satu tokoh sentral di Betawi abad ke-19 Masehi terhadap gerakan pembaharuan Islam dan tarekat juga dapat diasumsikan sebagai faktor pergeseran orientasi para ulama Betawi. Terkhusus tarekat, Siti Suniah dalam penelitian tesisnya berkenaan dengan kritik Sayid Usman bin Yahya terhadap tarekat menemukan bahwa tidak berkembangnya kajian dan institusi tarekat di Betawi adalah karena pengaruh dari menyebarnya kitab, pamplet dan risalah Sayid Usman yang menyebar di kalangan masyarkat Betawi mengenai kritiknya terhadap tarekat. [89] Walaupun demikan, penekanan kritik Sayid Usman ini bukanlah sebagai tokoh anti tarekat yang terinspirasi kelompok Wahabi, namun berupaya meluruskan ajaran tarekat agar tidak menyimpang dari syariat.

Sayid Usman menentang kesalahan praktik tarekat yang dirasakan sudah sangat berbeda esensinya dari tujuan pendiri tarekat pada masa lalu.[90]

---

[87] Nurcholis Madjid, *"Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren"* dalam Dawam Rahardjo (ed), Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah, (Jakarta: P3M, 1985), h. 7.

[88] Sayid Usman dilahirkan di Pekojan, Betawi, pada tanggal 17 Rabiul Awal 1238 (1822 M). Sayid Usman adalah keturunan bangsa Arab (ḥaḍramī) yang mendapatkan bintang Salib Singa Belanda (*Nederlandsch Liew*) dan bekerja mendampingi Snouck Hurgronje sebagai penasehat pemerintah untuk urusan pribumi dan Arab Selain menjadi *adviseur of honorair*, ia juga menjabat sebagai mufti Betawi dan aktif dalam karya tulis keagamaan. Nasab beliau bersambung ke Nabi Muhammad Saw. dari jalur Ahmad bin Isa al-Muhajir atau yang dikenal dnegan sebutan *'Alawiyyīn*.

[89] Siti Suniah, *Kritik Terhadap Tareket; Kajian terhadap pemikiran Sayyid Ustman bin Yahya*, (Jakarta: Cinta Buku Media, 2015) h.126.

[90] Tentang penentangan bentuk tarekat yang pada masa tersebut tidak hanya dilakukan oleh Sayid Usman sendiri saja, namun juga dilakukan oleh Syekh Nawawi dan Syekh Ahmad Khatib dari Makkah. Sedang di Hindia Belanda dilakukan olen Syekh Salim bin Sumayr dan Sayid Usman. Syekh Nawawi menggarap tarekat yang moderat ala al-Ghazālī, sedang Sayid Usman memurnikan ajaran tarekat untuk bisa diamalkan pada zaman

Menurut Sayid Usman bahwa banyak orang di zamannya melakukan tarekat tetapi tidak memenuhi syarat sebagai ahli tarekat sebagaimana telah dirumuskan oleh para pendiri tarekat. Sayid Usman menjelaskan bahwa generasi tarekat terdahulu memiliki pengetahuan yang lebih mendalam di bidang ilmu dan lebih taat serta lebih utama budi pekertinya.

Pada masa abad ke-19, dalam realitasnya tarekat merupakan katalisator (mempercepat reaksi tapi tidak ikut bereaksi) untuk memersatukan manusia dan memerdalam pemikiran tentang perang sabil.[91] Perkembangan tarekat yang dimasukkan langsung dari Makkah memberi dorongan sikap yang tidak toleran dan fanatik, memunyai pengaruh politik, persaingan antar gerakan tarekat dalam menyebarkan ajaran mereka atau mencari pengikut-pengikut baru. Praktik lainnya yang dianggap Sayid Usman melanggar syari'at adalah sikap foya-foya, pengultusan guru tarekat karena hal-hal mistik, mengakibatkan pengikut tarekat menjadi taqlīd buta. Disni Sayid Usman hanya melihat bahwa penduduk pada umumnya belum memenuhi syarat untuk mengajar maupun mengikuti tarekat. Dari alasan inilah Sayid Usman berusaha memerbaiki pelaksanaan tarekat yang sudah terlalu jauh menyimpang dari tujuan dan pelaksanaannya. Pemurnian kembali ajaran tarekat dan pelaksanaannya dilakukan dengan menerjemahkan kembali naskah Syekh Salim bin Muhammad bin Sumayr yang berjudul *"Nasehat yang elok kepada orang-orang yang masuk tarekat."*[92]

Kritikan Sayid Usman terhadap praktik tarekat ini, pada kemudian hari berimplikasi pada kurang berkembangnya kelembagaan tarekat di Betawi. Tapi bukan berarti praktik *tharīqah* sebagai sebuah *sulūk 'ammah* menjadi tidak berkembang. Sebagai sebuah lembaga kesufian formal, tarekat memang tidak berkembang, tapi praktek kesufian ini bermetamorfosa menjadi *tharīqah*

---

tersebut. Syekh Salim Sumayr dikenal sangat keras melawan penyalahgunaan tarekat sedangkan Syekh Ahmad Khatib hanya menentang pelaksanaan tarekat Naqsybandiyyah saja. Lihat. Steenbrink, Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19, 117,136, 134,175,185.

[91] Istilah perang sabil atau jihad ini merupakan slogan yang digelorkan oleh beberapa kelompok agamawan pada era itu untuk melakukan pemberontakan terhadap kekuasaan Belanda. Dalam pengertian masyarakat pribumi, perang sabil diartikan sebagai perang agama yang dilakukan oleh orang Islam untuk mengislamkan orang kafir dengan kekerasan fisik kalau perlu dengan pembunuhan. Menurut Sayid Usman, tidak ada syarat (unsur penyebab) yang mutlak di negeri ini (Hindia Belanda) untuk melaksanakan jihad.

[92] Ahmad Athoillah, Kritik Sayid Usman bin Yahya terhadap Ideologi Jihad dalam Gerakan Sosial Islam Pada Abad 19 dan 20, *Jurnal Refleksi*, Volume 13, Nomor 5, Oktober 2013, h.576.

yang bertumpu pada proses belajar-mengajar (*ta'līm wa ta'allum*)terutama kepada ilmu-ilmu fikih, tauhid, tafsir, hadis dan beberapa cabang ilmu Bahasa Arab. Adapun pengajaran tentang tasawuf, isinya lebih kepada perbaikan akhlak, hubungan manusia dengan Tuhan, serta memperbaiki sifat-sifat hati tanpa disibukkan dengan praktek tarekat yang rigid dan formalistik. Dalam hal ini, penelitian Ahmad Fadil menegaskan:

> "Kendati masyarakat Betawi dalam beragama Islam sarat dengan zikir, tetapi tarekat kurang berkembang di Jakarta. Di zaman Belanda, walaupun zikir tidak dilarang, tetapi berkumpul terlalu lama tidak diperbolehkan. Sedangkan untuk mengamalkan tarekat, diperlukan waktu berkumpul yang lama. Ulama Betawi secara umum adalah bukan penganut tarekat kecuali Guru Marzuki dan Guru Kholid.[93]

Disinilah kemudian *Tharīqah 'Alawiyyah* sebagai sebuah "*Tharīqah Sulūkiyyah 'Ammah"* menjadi magnet tersendiri yang berkembang di masyarakat Betawi. Peran para Sayid '*Alawiyyīn* baik yang langsung datang dari Hadramaut maupun mereka yang peranakan menjadikan *Tharīqah 'Alawiyyah* semakin berkembang di tengah-tengah masyarakat Betawi.

2. **Pusat-pusat Pengajaran Keislaman di Betawi**.

Pada masyarakat Betawi, ada tiga jenis institusi yang dijadikan tempat pengajaran di bidang agama, yakni pondok pesantren, madrasah dan majelis taklim. Dari ketiga jenis institusi ini, pondok pesantren merupakan institusi pendidikan tertua di Betawi dibandingkan yang lainnya, yakni sejak abad ke-14 M dengan berdirinya Pondok Pesantren Syekh Quro.[94]

Sebelum kemerdekaan, model pesantren di Betawi adalah pondok pesantren salafiyah. Salah satu pondok pesantren yang terkenal adalah pondok pesantren yang didirikan oleh Guru Marzuki Cipinang Muara. Namun saat ini pesantren salafi tersebut sudah tidak ada lagi.[95]

---

[93] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.60-61.

[94] Rakhmat Zailani Kiki, dkk., *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 22.

[95] Nur Rahmah, Khazanah Intelektual Ulama Betawi Abad ke-19 dan ke-20 M, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16, No.2, 2018, h.205.

Para penyebar agama Islam, juga memanfaatkan masjid sebagai tempat penyebaran agama Islam dan pembinaan umat. Lasmiyati, mengutip Heuken SJ, mengatakan bahwa dalam catatan pendeta Thornton pada tahyn 1678 M, di Batavia terdapat tiga masjid, Ketiganya berkaitan dengan adanya orang Moor yang menyebarkan agama Islam di Batavia abad ke-17.[96] Beberapa masjid yang didirikan pada pertengahan abad ke-18 adalah nama masjid Luar Batang (1738), masjid Jami Pekojan (1760), dan masjid Kebon Jeruk (1786), masjid Al-Mukarrom Kampung Bandan (1789) masjid al-Mansyur Jembatan Lima (1717), masjid Angke al-Anwar (1761), masjid Krukut (1785), masjid Tambora (1762). Adapun beberapa masjid yang berdiri pada abad ke 19 adalah Masjid at-Taibin (1815), masjid Langgar Tinggi Pekojan (1829), masjid Nurushshahabah (1839), masjid al-makmur Cikini (1860) [97]Pada abad ke-20 M, pembangunan tempat ibadah seperti masjid semakin massif sehingga dapat dikatakan bahwa setiap sentra pengajaran di Betawi selalu didirikan masjid, seperti masjid Arriyadh Kwitang (1938), masjid al-Hawi Condet (1926), masjid Sunda Kelapa (1960), masjid al-Marzuqiyah Cipinang Muara (1970), dll.

Madrasah pertama yang didirikan sebagai lembaga pengajaran formal di Betawi adalah adalah madrasah Jamiat Khair Tanah Abang yang didirikan oleh perkumpulan Jamiat Khair pada tahun 1905 M.[98] Setelah itu, madrasah yang didirikan adalah madrasah Unwanul Falah Kwitang yang didirkan oleh Habib Ali al-Habsyi Kwitang pada tahun 1911 M. Pasca kemerdekaan, madrasah di tanah Betawi semakin berkembang pesat dengan munculnya Madrasah asy-Syafiiyah pimpinan K.H. Abdullah Syafi`i, Madrasah Attahiriyah pimpinan K.H. Tohir Rohili, Madrasah al-Wathaniyah pimpinan K.H Hasbiyallah, Madrasah Al-Khalidiyah pimpinan K.H. Khalid Damat, dan lain sebagainya.[99]

---

[96] Lasmiyati, Penyebaan Agama Islam di Jakarta Abad XVII-XIX, *Patanjala* Vol. 1, No. 1, Maret 2009, h.79.

[97] Lihat Saidun Derani,'Ulama Betawi Perspektif Sejarah', *Bulletin al-Turas, Journal UIN Jkt.ac.id*, vol 19, No. 2, 2013,h. 230. Lasmiyati, Penyebaan Agama Islam di Jakarta Abad XVII-XIX, *Patanjala* Vol. 1, No. 1, Maret 2009, h.80-81.

[98] Jamiat Khair pada awalnya merupakan perkumpulan yang bersifat sosial kemasyarakatan. Perkumpulan ini didirikan oleh para kaum Arab dari Hadramaut, khususunya para *'Alawiyyīn*. Salah satu alumninya adalah Syaikh Dr. Nahrawi Abdussalam al-Indunisiy

[99] Nur Rahmah, Khazanah Intelektual Ulama Betawi Abad ke-19 dan ke-20 M, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16, No.2, 2018, h.205.

Lembaga lain yang memiliki peran besar dalam pengajaran Islam di Betawi khususnya pada abad ke-20 adalah majelis taklim, bahkan Jakarta disebut sebagai "Kota Seribu Majlis Taklim". Adapun majlis taklim tertua di Betawi, dalam catatan Ridwan Saidi adalah Majelis Taklim Habib Ali Kwitang (Habib Ali al-Habsyi).[100]Setelah Habib Ali Kwitang wafat, majelisnya diteruskan oleh anaknya, Habib Muhammad al-Habsyi, dan kemudian dilanjutkan oleh cucunya Habib Abdurrahman al-Habsyi.

Pada perkembangan selanjutya, majlis taklim di Betawi menjadi sentral pengajaran non formal yang paling diminati dan telah melahirkan banyak ulama-ulama terkemuka. Keterbentukan jaringan ulama di Betawi, khsususnya pada abad ke-20 juga tidak lepas dari peran majlis taklim ini sebab metode pembelajarannya yang komperhensif dalam menyelesaikan satu disiplin ilmu. Sebagai lembaga pengajaran non formal, maka siapapun bisa ikut bergabung tanpa ada batasan usia atau waktu. Walhasil, dalam beberapa kesempatan telah teruji bahwa lulusan majelis taklim memiliki pemahaman ilmu agama yang lebih mendalam daripada lulusan sekolah formal.

. Seperti yang penulis singgung sebelumnya mengenai kecendrungan keislaman masyaakat di Betawi yang kurang meminati lembaga tarekat tapi tetap menjalankan laku *tharīqah*[101], menjadikan majlis taklim ini juga bertransformasi sebagai pusat kegiatan *tharīqah.*

E. Tarekat dan Situasi Politik Umat Islam di Betawi Abad ke 19-20 M

Menjelang abad ke-20 M, pemerintah kolonial Belanda memiliki anggapan adanya kebangkitan umat Islam akibat pengetahuan agama yang

---

[100] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*, (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 43.

[101] Beberapa tarekat yang diketahui pernah hinggap di masyarakat Betawi adalah tarekat yang dianggap tidak banyak keluar dari syariat seperti Qadiriyah, Naqsyabandiyah, Qadiriyyah wa Naqsyabadniyah dan Khalwatiyah Sammaniyah. Dengan berjalannya waktu dan faktor-faktor yang telah penulis sebutkan sebelumnya, tarekat-tarekat ini terkesan tidak mendapatkan banyak peminat di masyarakat Betawi. Walhasil, masyarakat Betawi pada akhirnya lebih memiliki kecendrungan untuk hanya mengamalkan *thariqah* ketimbang masuk sebagai anggota tarekat tertentu. Tradisi-tradisi seperti budaya muludan, ratiban, shalawatan, manaqiban dan zikiran menjadi sebuah tradisi yang tidak lepas dari masyarakat Betawi sampai hari ini. Masyarakat Betawi dalam syukuran membaca manaqib Syekh Abdul Qadir Jailani, Ratib al-Haddad ketika *walimah safar*, namun memang tidak sepopuler pembacaan Manakib Syekh Muhammad bin Abdul Karim Samman pendirik tarekat Sammaniyah. Lihat, Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.61-61.

bertambah dan timbulnya fanatisme Islam yang menurut mereka muncul akibat dari panislamisme dan gerakan tarekat. Hal ini mendorong pemerintah kolonial untuk mewaspadai semua gerakan keislaman yang mereka anggap sebagai ancaman untuk menghancurkan kekuasaannya. Munculnya ulama Hadrami seperti para *Habāib* menambah Islamophibia Belanda, apalagi mereka diyakini memiliki garis genealogi dari Nabi Muhammad dan diakui memiliki kesalehan Islam dan kebaikan agama.[102] Salah satu upaya Belanda kala itu sampai kira-kira akhir abad ke-19 M adalah memisahkan umat Islam pribumi dengan keturunan Arab yang diasumsikan dapat mengurangi semangat jihad.[103]

Setelah Perang Jawa (1825-1830) masyarakat pribumi Jawa mengalami berbagai krisis sosial dan ekonomi akibat sistem tanam paksa yang diterapkan hampir di seluruh pelosok Pulau Jawa dari periode masa 1830-1870 yang diteruskan dengan berkembang perkebunan-perkebunan dengan modal asing di daerah *voorstenlanden* dan *gubernemen*. Perang Jawa juga meninggalkan pengawasan yang ketat akibat trauma Pemerintah Kolonial terhadap gerakan dan pertumbuhan agama Islam. [104] Hal ini disebabkan oleh gejala keterkaitan peran agama dan petani yang terwujud seperti gerakan perang sabil dan jihad dalam perang Jawa. Pemerintah kolonial mengawasi dengan ketat semua aktifitas ulama dan santri serta pertumbuhan kegiatan keagamaan seperti haji, tarekat, masjid dan elemen lainnya dalam agama Islam.

Kekhawatiran pemerintah Belanda terhadap tarekat pada mulanya dilatarbelakangi oleh perlawanan yang diberikan tarekat Sanusiyah terhadap kolonialisme Perancis. Kekhawatiran itu juga bersamaan dengan menguatnya narasi tentang panislamisme yang sedang bergulir di Mesir. Pemerintah Belanda telah memprediksi arah dari gerakan tarekat di Indonesia sebab diduga tarekat mampu menjadi basis kekuatan untuk memberontak. Kekhawatiran ini jelas terlihat ketika peristiwa pemberontakan tarekat Nasqshabadiyah Khalidiyah di Cianjur Sukabumi tahun 1885 M, peristiwa

---

[102] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945)*, (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 330.

[103] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945)*, (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 342.

[104] Sudiono M.P. Tjondronegoro dan Gunawan Wiradi dalam Ahmad Athoillah, Kritik Sayid Utsman bin Yahya terhadap Ideologi Jihad dalam Gerakan Sosial Islam Pada Abad 19 dan 20, *Jurnal Refleksi*, Volume 13, Nomor 5, Oktober 2013, h.558..

Cilegon yang digerakan oleh pengikut tarekat Qadiriyah tahun 1888 M, dan peristiwa Cimareme Garut pada tahun 1919 M yang kesemua gerakan tersebut dipimpin oleh para guru-guru tarekat. [105]

Peristiwa Cianjur Sukabumi adalah peristiwa pertama yang lahir atas pemberontakan gerakan tarekat. Meskipun peristiwa ini belum sampai dikatakan sebagai pemberontakan, namun persitiwa itu cukup menyita perhatian pemerintah kolonial Belanda. K.F. Holle yang pada saat itu menjabat sebagai *Adviseur Honorair* urusan pribumi menyatakan bahwa tarekat Naqsyabandiyah yang berada di Cianjur secara tidak langsung menjadi ancaman bagi pemerintah Belanda, terlebih para pegawai dari pribumi merupakan anggota dari tarekat itu. Rangkaian peristiwa inilah yang menjadikan pemerintah kolonial Belanda mengawasi dengan ketat, bahkan di daerah tertentu oleh kepala pribumi, tarekat menjadi hal yang dilarang.[106]

Gerakan tarekat telah menciptakan antusiasme keagamaan yang tinggi sehingga menciptakan militansi yang kuat atas nama agama. Inilah faktor yang dianggap Belanda menjadi pemicu adanya pemberontakan dan perlawanan terhadap kekuasaan pemerintah kolonial Belanda. Pendapat dari kalangan pemberontak, tarekat tidak memunyai peranan dalam setiap pemberontakan, namun di pihak kolonial Belanda menganggap tarekat sebagai aliran garis keras yang dinilai sebagai gerakan fundamentalis.[107]

Di Batavia sendiri, pasca terjadinya peristiwa Cianjur, Sayid Usman mengeluarkan maklumat yang berisi kritikannya terhadap tarekat. Sayid Usman memberikan alasan-alasan kritiknya dalam kitabnya yang berjudul *Manhaj al-Istiqāmaah fī al-Dīn al-Salāmah* dalam perkara (bab) keempat dengan memerkenalkan istilah *"ghurūr"* yang diartikan salah persangkaan dan keliru. Bermula dari perbuatan *ghurūr*, yaitu orang yang masuk tarekat atau aliran yang bernuansa eskatologis, puritan atau fundamentalis yang belum dipahami secara menyeluruh secara hukum Islam yang mendalam namun langsung bertindak sesuai instruksi seorang aktor propaganda ataupun dasar ijtihad sendiri. Pelaku *ghurūr* ini menurut Sayid Usman terjadi karena

---

[105] Husnul Aqib Suminto, "Politik Islam dan Pemerintahan Belanda: Het Kantoor Voor Inlandsche 1899-1942," Disertasi UIN Jakarta, 1984, h.94.

[106] Ahmad Athoillah, Kritik Sayid Utsman bin Yahya terhadap Ideologi Jihad dalam Gerakan Sosial Islam Pada Abad 19 dan 20, *Jurnal Refleksi*, Volume 13, Nomor 5, Oktober 2013, h.572.

[107] Karel A. Steenbrink, *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1984), h. 59.

seseorang belum mengetahui akan hal ihwal tentang syarat sah atau rukunnya sebuah ibadah khususnya perang sabil dan jihad. Sayid Usman menganggap orang-orang yang turut serta dalam perang sabil dan jihad itu hanya menyebabkan perbuatan *darār mutā'dī* yaitu darurat yang mencela orang lain.[108]

Sampai pada periode Sayid Usman menetap di Batavia, gerakan tarekat berkembang cukup pesat. Pusat gerakan tarekat dinamakan sebagai kantong-kantong tarekat yang memang mayoritas berada di wilayah luar Batavia. Namun jika diasumsikan Batavia adalah pusat pemerintahan kolonial Belanda saat itu, maka dapat dipahami bahwa Batavia justru menjadi tempat paling diawasi oleh pemerintah kolonial Belanda. Kegiatan zikir memang tidak dilarang, namun berkumpul terlalu lama tidak diperbolehkan. Sedangkan untuk mengamalkan tarekat diperlukan waktu yang cukup lama, sehingga sangatlah sulit untuk berkumpul menjalankan amalan-amalan tarekat yang lazim dilakukan.[109]

Kritikan Sayid Usman walaupun tidak secara sporadis menghakimi gerakan tarekat sebagai bid'ah seperti yang sering digelorakn oleh kelompok Wahabi, namun poin-poin dalam kritikan Sayid Usman terhadap tarekat dapat disimpulkan bahwa ada kegusaran yang dia rasakan terhadap praktik-praktik tarekat di zaman itu. Dia merasa bahwa masyarakat pada era itu belum memenuhi apa yang menjadi syarat seseorang untuk menempuh jalan tarekat.[110] Walaupun demikian , perlu digaris bawahi sekali lagi disini bahwa kritikan Sayid Usman terhadap tarekat, bukan dalam artian penentangannya terhadap epistemologi tarekat itu sendiri. Azra menyebutkan bahwa para tokoh semisal Sayid Usman tetap menerima praktek sufisme seperti tarekat namun dalam metodologi yang puritan dan berpedoman kepada rekontsruksi sosial-moral muslim.[111] Sayid Usman tidaklah menyerang tarekat sebagai tarekat,

---

[108] Ahmad Athoillah, Kritik Sayid Utsman bin Yahya terhadap Ideologi Jihad dalam Gerakan Sosial Islam Pada Abad 19 dan 20, *Jurnal Refleksi*, Volume 13, Nomor 5, Oktober 2013, h.577.

[109] Ahmad Fadli HS, *Ulama Betawi* (Jakarta: Manhalun Nasyiin Press, 2011) h.61.

[110] Lebih lengkap tentang substansi kritik Sayyid Usman terhadap tarekat dapat dibaca dalam Siti Suniah, *Kritik Terhadap Tareket; Kajian terhadap pemikiran Sayyid Ustman bin Yahya*, (Jakarta: Cinta Buku Media, 2015) h. 89-101. Dalam penelitian tesis ini, Siti Suniah dengan sangat gambling dan rinci memetakan poin-poin kritik Sayid Ustman terhadap tarekat yang dia bagi menjadi tiga sub utama: syarat memasuki tarekat perspektif Sayid Ustman; kritik terhadap mursyid dan tarekat *mu'tabarah* menurut Sayid Ustman.

[111] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), h.380.

akan tetapi mencemoohkan syekh-syekhnya. Jika tulisan Salim bin Sumair pada tahun 1852 M merupakan tuduhan kepada pribadi Ismail Minangkabawi, sedangkan Sayid Usman mengarahkan kemarahannya kepada guru Naqsyabandiyah , Sulayman al-Zuhdi.[112]

Pada menjelang pergantian abad ke-20 M situasi mulai berubah karena munculnya kesadaran-kesadaran antar pihak. Masing-masing pihak dari kolonial Belanda maupun masyarakat pribumi, khususnya umat Islam sudah mulai membangun ranah masing-masing untuk menemukan benang merah dan terlepas dari penjajahn serta ketidakadilan. Ini menjadikan situasi sosial politik juga berubah. Disinilah kemudian terjadi proses rekonsiliasi secara alami yang tercipta daeri proses penjagaan terhadap sanad dan jejaring keilmuan.[113]

Permulaan adad ke-20 M ini dikenal dengan istilah zaman pergerakan nasional.[114] Periode ini ditandai dengan diterapkannya politis etis[115] oleh Belanda yang sering dianggap sebagai pangkal awal pembukaan kesadaran berbangsa bagi rakyat Indonesia, walaupun pelaksanaannya tetap tidak terlepas dari kepentingan pemerintah kolonial Belanda. Politik etnis ini, walaupun merupakan bentuk penjajahan kebudayaan secara harus sekali, namun telah membawa pengaruh yang baik bagi kaum pribumi dengan didirikannya sekolah-sekolah untuk golongan pribumi. Banyaknya penduduk pribumi yang bersekolah ini telah menghasilkan kaum pandai di kalangan penduduk pribumi. Kaum inilah yang dikemudian hari memelopori kesadaran berbangsa dan bernegara untuk lepas dari kolonialisme Belanda.

---

[112] [112] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945),* (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 463.

[113] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945),* (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 342.

[114] Istilah pergerakan ini merupakan bagian dari abad nasionalisme yang ditandai dengan kemunculan kesadaran berbangsa. Lihat Nor Huda, Islam Nusantara: *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indoesia,* (Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013), h. 105.

[115] Politik etis atau politik balas budi Belanda merupakan pelaksanaan politik Belanda di Hindia Belanda yang berpedoman pada peningkatan kemajuan rakyat pribumi dan menjadi haluan politik utama Belanda. Ide politik ini berasal dari Van Deventer, seorang etikus yang menulis artikel tentang *een eereschuld* atau hutan budi yang dimuat dalam majalan *De Gide*. Van Deventer menyetakan bahwa seharusnya pemerintah Kolonial Belanda mengubah watak politiknya terhadap Hindia Belanda agar lebih banyak memperhatikan kemajuan rakyat jajahan. Cahyo Budi Utomo, *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia: Dari Kebangkitan Hingga Kemerdekaan* (Semarang: IKIP Semarang Press, 1995) h.13.

Awal abad ke-20 M lahir organisasi perjuangan pertama bagi kaum pribumi yaitu Budi Utomo (1908) yang diikuti oleh berdirinya organisasi-organisasi lain yang bersifat keagamaan (Sarekat Islam, 1912), kebudayaan, pendidikan dan politik.[116] Dengan kata lain, pada awal abad ke-20 Masehi ini dapat diartikan sebagai pergerakan di seluruh wilayah Indonesia yang berasal dari berbagi kelompok, suku, budaya dan agama yang bertujuan utnuk memajukan bangsa.

Secara khusus, umat Islam juga terfragmentasi dalam beragam organisasi dengan coral yang berbeda. Wadah bagi umat Islam dapat diwakili dengan munculnya organisasi Islam yang menyatakan diri membawa Islam sebagai gagasan utama serta identitasnya. Berdirinya Sarekat Islam (SI), Muhammadiyah (1912), Persis (1923), dan Nahdhatul Ulama (1926) beberapa organisasi Islam lain menjadi keberadaan organisasi sebagai representasi dari umat Islam. Pergerakan mengatasnamakan Islam ini menunjukkan adanya perubahan orientasi Islam –yang diwakili oleh elit agama- kepada tujuan yang berhubungan dengan kekuasaan. Padahal, seperti yang penulis telah jelaskan, seabad sebelumnya, para elite agama masih memandang pemerintah Belanda dengan pendekatan tekstual, fikih dan akidah.

Dengan makin suburnya organisasi keislaman, hal ini kemudian menjadikan umat Islam mengalami polarisasi menjadi apa yang dikenal dengan golongan tradisional, golongan modern dan golongan nasionalis-netral agama.[117] Dari ketiga kelompok besar ini, kelompok tradisional lah yang diwakili oleh NU dan organisasi semacamnya yang pada perkembangannya

---

[116] Organisasi yang memiliki identitas politik yang dimaksud adalah *Indische Partij* (IP) yang didirikan atas inisiatif Dawes Daker, Tjipto Mangunkusumo dan Suwardi Suryaningrat. Pada tahun 1912 Masehi. Marwati Djoenoed Poeponegoro dan Nugroho Notosusanto (ed), *Sejarah Nasional Indonesia V, Zaman Kebangkitan Nasional dan Masa Republik Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 2008), h.350.

[117] Tipologi Islam tradisional dan modern ini pertama kali diperkenalkan oleh Deliar Noer dalam karyanya "Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942. Dalam karya ini secara tegas, Noer membuat semacam jarak antara Islam modernis yang diwakili Muhammdiyah, Persis, dll, dengan Islam tradisional yang diwakili oleh NU dan semacamnya. Lihat Deliar Noer, Gerakan Modern Islam d Indonesia 1900-1942, cet. Ke-8 (Jakarta: LP3S 1996). Kelompok tradisional diidentifikasi sebagai kelompok yang masih mempertahankan tradisi sebagai bagian dari aktivitas keagamaan, sedangkan kelompok modernis diidentifikasi sebagai kelompok reformis yang melakukan protes terhadap kekuasaan adat yang tidak memberikan ruang pada mereka untuk bergerak. Adapun kelompok nasionalis-netral agama diidentifikasi sebagai kelompok yang berasal dari kalangan pribumi yang umumnya beragama Islam namun mengambil sikap netral terhadap agama yang dalam istilah Clifford Gertz sebagai kaum priyayi dan berpuncak pada munculnya Partai Nasionalis Indonesia (PNI).

memiliki peran utama dalam menjaga jejaring keilmuan para ulama khususnya tarekat.[118] Metodologi keislaman yang dipegang oleh NU yang masih mengakomodir nilai-nilai tradisional serta kedekatannya dengan tradisi tarekat menjadikan NU salah satu –walaupun bukan satu-satunya- pengawal terdepan tradisi-tradisi ketarekatan.

Kelompok '*Alawiyyīn* atau *Habāib* juga memiliki peran sentral dalam proses pembentukan kesadaran berbangsa pada awal abad ke-20 ini. Khususnya di Betawi, para '*Alawiyyīn* ini terkoneksi dengan Habib Ali al-Habsyi Kwitang yang berjalin kelindan dengan para ulama-ulama Betawi. Para Habāib dan para ulama-ulama Betawi begitu dekat dan saling bahu membahu dalam menyikapi berbagai persoalan di Betawi kala itu dan menjadi simbol penting dalam pergerakan nasional. Ketika KH. Hasyim Asy'ari (1871-1947) pendiri NU membentuk laskar Hizbullah, jejaring Habāib dan ulama Betawi ini menjadi simpul terpenting yang menyelenggarakan latihan para laskarnya.[119] Beberapa ulama Betawi yang saat itu bersinergi dan berkoneksi dengan Habib Ali Kwitang[120] dan jejaring Habāibnya adalah Guru Marzuki Cipinang Muara, Guru Mughni Kuningan serta Guru Mansur.

Di Betawi, Habib Ali Kwitang tidak sendiri dalam gerakan anti kolonial, ia senantiasa ditemani Habib Ali Bungur (1889-1976) dan Habib Salim Jindan (1906-1969). Habib Ali Bungur selalu mengobarkan semangat anti penjajah dengan membawa ayat al-Qur'an dan Hadis dan dengan tegas mendukung terbentuknya Negara Kesatuan Republik Indonesia yang bersatu, utuh dan berdaulat. Begitupun Habib Salim Jindan, ia bahkan pernah ditangkap , baik di masa penjajahan Jepang maupun ketika Belanda.[121] Ketiga *Habāib* ini

---

[118] Tanpa menafikan peran kelompok reformis seperti Muhammadiyah dan Persis dalam upaya menjaga jejaring keilmuan Islam, namun peran NU begitu signifikan terlihat disebabkan metodologi gerakan kelompok ini yang masih mengakomodir nilai-nilai tradisional.

[119] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945)*, (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 342.

[120] Habib Ali al-Habsyi Kwitang (1870-1968) merupakan tokoh penting dalam jejaring Habāib pada akhir abad ke-19 dan partuh pertama abad ke-20 di Nusantara, Haramain dan tentu di Betawi. Hampir jejaring Habāib di Nusantara dan Haramain terkoneksi dengannya, bahkan ia juga menghubungkan generasi sebelumnya dengan generasi setelahnya dan antara ulama pribumi dan ulama Hadhrami. Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945)*, (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 335.

[121] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945)*, (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 337-338.

dikenal sebagai tiga serangkai *Habāib* tanah Betawi yang dari mereka jejaring para ulama dan *Habāib* Betawi terkoneksi.

BAB IV
PERKEMBANGAN DAN PERAN GURU *THARĪQAH 'ALAWIYYAH*

A. Sejarah Masuknya *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi

1. Sekilas *Tharīqah 'Alawiyyah* di Nusantara

Perjalanan hijrah keluarga besar *'Alawiyyīn* nampaknya tidak terlepas dari kebiasaan para leluhurnya. Sejarah mencatat bahwa Rasulullah Saw telah melakukan hijrah secara besar-besaran dari Mekkah ke Madinah. Beberapa ratus tahun kemudian salah satu keturunannya yaitu Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir telah melakukan hal serupa. Hijrah inilah yang nantinya akan memberikan pengaruh yang sangat besar dalam sejarah perkembangan agama Islam, terutama yang berada di Asia Tenggara khusunya di Nusantara.

Para wali penyebar agama Islam di Jawa; Sunan Ampel, Sunan Bonang, Sunan Gunung Jati, dan sunan-sunan yang lainnya yang menyebarluaskan Islam pada kisaran abad 15-16 M, menurut salah satu penelitian sejarah yang akurat, merupakan keturunan Nabi Muhamamd Saw, dan masih ada hubungan keluarga dengan para syarif dan Sayid Hadramaut. Silsilah para sunan dan sultan di Indonesia bersambung kepada keluarga Abdul Malik bin Alwi Azmatkhan[1] yang memiliki keturunan yaitu Syekh Jamaluddin Husain Akbar sesepuh Wali Songo.[2]

Pemikiran Wali Songo dalam sisi dakwah tidak bisa dilepaskan dari sesepuh-sesepuh para *'Alawiyyīn*, khususnya Syekh Muhammad bin Ali *al-Faqīh al-Muqaddam* yang memiliki komitmen yang tinggi terhadap ajaran-ajaran Ahlussunah Wal Jamaah[3], khususnya *Tharīqah 'Alawiyyah*. Bahkan

---

[1] Datuk keluarga Azmatkhan yang hijrah ke India. Pada akhir abad ke 6 H/12 M, Sayyid Abdul Malik hijrah dari kota Tarim ke India. Kemudian anak dan cucunya menyebar ke Kamboja, Cina dan Thailand pada awal abad ke 7 H/13 M yang menjadi cikal bakal Wali Songo di tanah Jawa.

[2] Syekh Jamaluddin Husain Akbar bin Ahmad bin Abdullah bin Abdul Malik bin Alwi bin Muhammad bin Ali bin Alwi bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir memiliki tiga anak yaitu Syekh Zainal Alam Barakat yang merupakan ayah dari Maulana Malik Ibrahim, Syekh Ali Nur Alam yang merupakan kakek dari Sunan Gunung Jati, serta Ibrahim Zain Al-Akbar yang merupakan ayah dari Ahmad Rahamtullah Sunan Ampel dan Maulana Ishak.

[3] Imam Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam* merupakan tokoh *Tharīqah Alawiyyah* memiliki kesamaan dengan Imam al-Ghazali. Dalam hal ini, Sayid Muhammad bin Abu Bakar al-Syibli menyatakan. " Imam Muhammad bin Ali secara konsensus diakui sebagai mahaguru ahli syariat dan tarekat. Di dalam dirinya terpatri kehebatan al-Ghazali dan kepeloporan al-Junaid, pemuka dan Imam para Sufi." Dari sinilah dapat diambil kesimpulan bahwa ada keterikatan metodologis antara Wali Songo dengan Imam al-Ghazali melalui sesepuh mereka

lebih jauh dari itu Syekh Abdullah al-Haddad menjelaskan bahwa pada sikap, perilaku dan sifat yang dimiliki Wali Songo tercermin ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah.*[4]

Jika apa yang disampaikan Syekh Abdullah al-Haddad mengenai Wali Songo ini benar, maka sejatinya telah terjadi kontak informasi antara jaringan *''Alawiyyīn* di Nusantara dengan Hadramaut pada kisaran abad ke 17 M dimana Syekh al-Haddad hidup. Ungkapan Syekh al-Haddad mengenai Wali Songo ini menjadi sebuah legitimasi bahwa *Tharīqah 'Alawiyyah* sesungguhnya telah hadir ke Nusantara bersamaan dengan hadirnya Wali Songo sebagai penyebar agama Islam yang membawa metode dakwah dan ajara para salaf mereka kaum *'Alawiyyīn.* .

Alwi Shihab mengatakan bahwa Wali Songo memang tidak dikenal sebagai sufi[5] karena istilah itu belum popular di kalangan orang-orang Indonesia kecuali pada tahun-tahun belakangan. Itu pun terbatas pada kalangan intelektual. Di kalangan masyarakat umum istilah yang lebih dikenal adalah istilah "wali" yang dalam pengertian Indonesia tidak berbeda dengan konotasinya dalam Bahasa Arab. Ini membuktikan bahwa mereka Wali Songo sebenarnya adalah sufi.[6]

Bukan hanya di Jawa, para Sayid ini juga memiliki pengaruh dalam penyebaran agama Islam di banyak daerah di Nusantara. Keluarga Jamalullail (salah satu klan dari kelompok Ba 'Alawi) dalam sebuah ulasan

---

yaitu Imam *al-Faqīh al-Muqaddam*. Lihat Sayid Muhamad bin Abu Bakar al-Syibli, *al-Masyra' al-Rāwi fi Manāqib al-Sādah al-Kirām Alu Abi Alawi*, vol. I, Jeddah, Dar Al-Syuruq, 1987, h.75.

[4] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.34. Lihat juga Sayyid Alwi bin Thahir, *Uqūd Al-Almas*, vol.1 , Singapura: tt., h.52.

[5] Memang tidak ditemukan satu referensi pun yang menguatkan bawa para Wali Songo atau para da'i era itu mengklaim sebagai pengikut aliran tertentu, selain mengaku sebagai orang-orang yang berjuang mengajak ke jalan Allah, beramal soleh dan memproklamirkan diri sebagai seorang muslim. Namun ketika mereka menetap di Nusantara, mereka telah berhasil mendirikan pesantren dengan murid yang banyak serta menyatakan diri sebagai pengikut Ahlussunnah Wal Jamaah, pengikut tradisi Rasulullah Saw dan para sahabatnya. Para pelopor dakwah di Nusantara menjabarkan ajaran-ajaran Islam dengan cara prkatik dan keteladanan serta pengajaran yang baik (*Tharīqah at-Talīm wa at-Taallum*). Hal yang demikin adalah model pengajaran Tasawuf Sunni yang diperkenalkan para da'i Alawiyyin yang memotori proses islamisasi di Nusantara sehak abad ke 13 M di Sumatra dan mengalami kemajuan pesat di Jawa pada abad ke 15 dan 16 dengan tokoh-tokoh sentral Wali Songo.

[6] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.59-60.

disebutkan,bahwa mereka telah hijrah ke Sumatera Barat selama kurang lebih 1000 tahun untuk menyebarkan agama Islam dan penduduk setempat menjuluki mereka dengan sebutan *Sidi* yang berasal dari kata Sayid, sebagaimana Sultan Siak juga diberi gelar Sayid-Syarif, Sultan Pontianak dengan Syarif, Perlis dengan Syarif, dan Sunan Gunung Jati Cirebon juga dengan sebutan Syarif.

Begitupun seorang raja muslim yang pertama di kesultanan Aceh yang bernama Jihan Syah pada tahun 1205 M. Dia bukan berasal dari daerah tersebut, melainkan adalah seorang pendatang yang berhasil mempersunting putri pribumi setempat, yang pada akhirnya diterima sebagai raja mereka. Adapun syarif Hadramut yang pertama datang ke Aceh ialah Ahmad bin Abu Bakar al-Syibli yang sangat dihormati oleh penguasa saat itu.

Kaum Syarif Hadramaut juga telah banyak memasuki Aceh pada awal abad ke-11 M yang diantaranya adalah Muhammad bin Ahmad bin Umar bin Alwi al-Syathiri saat di Aceh tersebar paham *tasybīh*[7] dan dia berusaha menghilangkan paham tersebut. Di Bugis, beberapa abad sebelum kedatangan Belanda juga ada Syarif Husein[8] yang berperan penting dalam perang Bugis, dan lain sebagainya.[9]

Islam juga telah dikenal di Sumatera Utara sebelum abad ke 3 Hijriah yang dalam sebuah sumber dikatakan dibawa oleh para pedagang Arab dan Persia. Kerajaan Islam Perlak yang didirikan para tahun tahun 250 H dengan Sayid Maulana Abdul Aziz Syah sebagai sultan pertama bergelar Sultan Alauddin Sayid Maulana Abdul Aziz Shah.[10] Pun, para raja-raja Palembang juga berasal dari keluarga *Ba 'Alawi*. Hal ini diketahui dari silsilah nasab mereka yang masih tersimpan sampai sekarang di Banyuwangi, Jawa Timur, juga ditemukan silsilah peninggalan lama seperti itu.[11]

---

[7] Sebuah paham yang menyamakan Allah dengan makhluk.

[8] Syarif Husein termasuk keturunan al-Faqīh al-Muqaddam bin Shahib Al-Mirbath

[9] Umar Ibrahim, *Thariqah* Alawiyah*; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.2-3.

[10] Sayyid Maulana Abdul Aziz Syah bin Ali bin Muhammad bin Imam Ja'far Al-Shiddiq bin Imam Muhammad al-Baqir bin Imam Ali Zainal Abidin bin Imam Husein bin Imam Ali dan Fathimah binti Rasulullah Saw. Lihat Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum Alawiyyin dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 43.

[11] Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum Alawiyyin dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 50.

Hamka pernah menuliskan pendapatnya tentang kaum *'Alawiyyīn* ini yang pernah dimuat di majalah Panji Masyarakat dan buku Hamka Membahas Soal-soal Islam, ia menulis:

> "Sejak zaman kebesaran Aceh, telah banyak keturunan Hasan dan Husein itu datang ke tanah air kita ini, sejak dari semenanjung Melayu ke kepulauan Indonesia dan Filipina. Harus diakui, banyak jasa mereka dalam penyebaran agama Islam di seluruh Nusantara ini. Penyebar Islam dan pembangun kerajaan Banten dan Cirebon adalah Syarif Hidayatullah yang diperanakkan di Aceh. Syarif Kebungsuan tercatat sebagai penyebar Islam ke Mindanau dan Sulu. Sesudah pupus dari keturunan laki-laki Iskandar Muda Mahkota Alam, pernah bangsa Sayid dari keluarga Jamal al-Lail jadi raja di Aceh. Negeri Pontianak pernah diperintah bangsa Sayid aal-Qadri, Siak oleh keluarga bangsa Sayid bin Syahab, Perlis (Malaysia) dirajai oleh bangsa Sayid Jamal Al-lail. Yang dipertuan Agung III Malaysia, Sayid Putra adalah Raja Perlis. Gubernur Sarawak ketiga yang sekarang, Tuanku Bujang ialah dari keturunan Alaidrus. Kedudukan mereka ini turun menurun menyebabkan mereka yelah menjadi anak negeri di mana mereka berdiam. Kebanyakan mereka jadi ulama. Mereka datang dari Hadrmaut dari keturunan Imam Ahmad bin Isa Al-Muhajir dan Muhammad bin Ali *al-Faqīh al-Muqaddam*. Mereka datang dari berbagai keluarga.[12] Selain dipanggil Sayid, mereka juga dipanggil Habib. Di Jakarta dipanggil Wan, di Serawak dan Sabah disebut Tuanku, di Pariaman Sumatra disebut Sidi, mereka telah tersebar di seluruh dunia. Di negeri-negeri besar seperti Mesir, Baghdad, Syam, dan lain-lain mereka adakan Naqib[13] yaitu yang bertugas mencatat dan mendaftarkan keturunan-keturunan itu. Di saat

[12] Beberapa nama keluarga Ba'Aalawi adalah keluarga al-Athos, Assegaf, al-Kaf, Bafaqih, Bajened, Alaydrus, Bin Syekh Abu Bakar, al-Habsyi, al-Haddad, bin Smith, bin Syahab, al-Qadri, Jamal al-Lail, al-Seriy, al-Aidid, al-Jufri, al-Bar, al-Musawa, Qathmir, bin Aqil, al-Hadi, Basyaiban, Ba'zar'ah, Baisa, Bamakhrah, Ba'abud, Bin Syaikhan, al-Zahir, bin Yahya, Asyatiri, al-Khanaiman, al-Masyhur, al-Hamid, al-Bahar, al-Haddar, al-Maulakhela, al-Munawwar, al-Hinduan, al-Fad'ak, al-Khird, al-Baraqbah, bin Jindan, Mauladawilah, Alu Bafmet, Azmathkan, dll. Marga Azmatkhan (yang menjadi silsilah Wali Songo) memang tidak banyak disebutkan dalam beberapa kitab-kitab rujukan para sejarawan Hadramaut. Hal ini pernah penulis tanyakan kepada seseorang ahli nasab dari Tarim, murid Habib Umar bin Hafidz yang menyatakan bahwa ketiadaan marga Azmatkhan bukan karena silsilah marga ini tidak diakui, namun marga ini sudah lama hilang dari Hadramaut dan lebih banyak berada di India dan Nusantara pasca hijrahnya Sayid Abdul Malik bin Abdullah Khan ke India.

[13] Di Indonesia lembaga pencatatan nasab '*Alawiyiīn* ini bernama *Rābithah al-'Alawiyyah*

sekarang umumnya telah mencai 36,37,38 silsilah sampai kepada Sayidina Ali bin Abi Thalib."[14]

Tharīqah 'Alawiyyah di Nusantara hadir dan terimplementasikan dari para keturunan Sayid Hadramaut yang memiliki kedudukan yang sangat signifikan di tengah-tengah masyarakat Nusantara. Melalui berbagai keturunan dari mereka baik dari Sayid Abdul Malik Azmatkhan ataupun dari jalur Imam *al-Faqīh al-Muqaddam*, keluarga besar *'Alawiyyīn* mampu melakukan proses Islamisasi di banyak wilayah di Nusantara. Kedudukan mereka sangat dihormati sekalipun cara dan penampilan mereka seolah mencerminkan budaya Arab.[15]

Pada perkembangan selanjutnya, khusunya pada kisaran abad ke-18 sampai ke-20 M ajaran dan semangat Tharīqah 'Alawiyyah ini tersebar di Nusantara lebih dikarenakan proses pembentukan jaringan guru-murid akibat proses pengajaran dan islamisasi di Nusantara yang semakin massif. Transformasi keilmuan yang berjejaring dari Nusantara-Hadramaut dan Haramain ditambah dengan kedudukan para ulama 'Alawiyyīn yang dianggap memiliki 'keberkahan nasab Rasulullah Saw' semakin mendorong banyaknya para pelajar agama menimba ilmu kepada keluarga Ba'Alawi. Bahkan, bukan hanya soal agama, para 'Alawiyyīn ini juga banyak yang menjadi tokoh-tokoh pemerintahan yang berpengaruh dalam membentuk Negara Kesatuan Republik Indonesia.[16]

KH. Ahmad Dahlan, pendiri Muhammadiyah juga termasuk keturunan Syekh Jamaluddin Akbar melalui Muhammad Ainul Yaqin Sunan Giri. Demikian pula KH. Muhammad Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama berasal dari keluarga Basyaiban. HOS Cokroaminoto dam Dr. Sutomo berasal dari keluarga Ba'abud. Juga Ali Sastroamijoyo, eks Perdana Menteri RI dari keluarga Basyaiban.[17]

Perlu dicatat pula, bahwa para tokoh-tokoh Tharīqah 'Alawiyyah semenjak kehadirannya di Nusantara tidak pernah mendeklarasikan tharīqah

---

[14] Hamka Membahas Soal-soal Islam, editor Rusydi Afif, cet. 1, (Jakarta: Penerbit Pustaka Panjimas, 1983), h. 406-407

[15] Iwan Mahmoed al-Fattah, *Kiprah Orang Arab di Nusantara*, (Yogyakarta: Lintas nalar, 2020), h.101.

[16] Kiprah dan tokoh-tokoh Arab di Nusantara dengan segala macam profesinya khsususnya kelompok Ba'Alawi lebih jauh dituliskan oleh Iwan Muhammad al-Fattah dalam *Kiprah Orang Arab di Nusantara*, (Yogyakarta: Lintas nalar, 2020)

[17] Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum Alawiyyin dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 50.

ini sebagai sebuah lembaga ketarekatan sehingga membutuhkan pusat-pusat suluk dan zawiyah dalam proses penyebaranya. Menurut hemat penulis, ini merupakan konsekuensi dari modifikasi ajaran Tharīqah ‘Alawiyyah yang dilakukan oleh Syekh al-Haddad dalam menjadikan Tharīqah ‘Alawiyyah menjadi Tharīqah ‘Ammah yang bersifat umum. Penyebaran Tharīqah ‘Alawiyyah kemudian bertransformasi dalam kegiatan-kegiatan taklim, tabligh akbar, maulid nabi yang dilakukan oleh para tokoh-tokohnya ketimbang menjadi zawiyah tarekat.

Pada awal abad ke-19 M nama Hadramaut memang tidak setenar Haramain atau Kairo untuk menjadi tujuan belajar, namun jejak ulama Nusantara yang belajar ke Hadramaut sudah terlacak pada abad-abad tersebut. Sebut saja misalnya Habib Ali al-Habsyi Kwitang yang merupakan tokoh penting dalam jejaring Habāib pada akhir abad ke-19 M dan paruh pertama abad ke 20 M. Habib Ali Kwitang nyantri ke Hadramaut Yaman di rubath Habib Abdurrahman bin Alwi Alaydrus. Guru-gurunya antara lain Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi (Pengarang Maulid Simthuddhurar), Habib Ahmad bin Hasan al-Athos, Habib Hasan bin Ahmad Alaydrus, Habib Zein bin Alwi Ba’Abud, Syekh Hasan bin Awadh Mukaddam, Habib Abdurrahman bi Muhammar al-Masyhur (Mantan Mufti Yaman), Habib Umar bin Idrus bin Alwi Alaydrus, Habib Alwi bin Abdurrahman al-Masyhur, dll.[18] Beliau pulang dari Hadramaut pada tahun 1303 H/1886 M dan kelak memiliki banyak murid, baik dari golongan Sayid dan Kiyai yang menjadi pembawa Tharīqah ‘Alawiyyah.

Masuknya Hadramaut dalam daftar destinasi baru perguruan tinggi dunia Islam pada awal-awal abad ke-20 sebenarnya bukan sesuatu yang baru, hanya saja memang belum begitu tenar seperti Haramin atau Kairo kala itu. Para penyebar Islam di Jawa, seperti yang telah disebutkan merupakan orang-orang keturunan Arab-Hadramaut. Secara kultural, jejaring keilmuan Hadramaut-Nusantara sudah terbangun beradab-abad lamanya, hanya saja secara formal keterikatan itu belum begitu tertampakkan. Hubungan Hadramaut dan Nusantara juga dapat dilacak pada abad ke-19 M. Pada abad tersebut, muncul wacana bahwa Hindia Belanda, negara yang berada di bawah kekuasaan Belanda adalah negara Islam. Keputusan ini didasarkan pada fatwa

[18]Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.335-336.

seorang ulama Hadramaut Sayid Abdurrahman Ba'Alawi (w.1320 H/ dalam kita Bughyat al-Murtasyidīn.

Pada tahun-tahun belakangan ini, Indonesia juga sering mendapatkan kunjungan tokoh-tokoh-tokoh Tharīqah 'Alawiyyah dari Hadramaut, asal para keturunan 'Alawiyyīn dari Indonesia, khususnya dari Habib Umar bin Salim bin Hafidz, pendiri dan guru Darul Musthofa, perguruan Tharīqah 'Alawiyyah yang terpenting saat ini di Tarim, Hadramaut. Derasnya gelombang pelajar Indonesia yang berangkat ke Tarim Hadramut pada akhir-akhir abad ke-20 M telah mendorong berkembangnya majlis-majlis taklim para keluarga 'Alawiyyīn di banyak daerah di Indonesia, termasuk murid-muridnya Habib Umar bin Hafidz seperti Habib Munzir al-Musawa (Jakarta), Habib Jindan bin Novel Jindan (Ciledug), Habib Hamid bin Jakfar al-Qadrie (Kalibata) yang telah memberikan corak Tharīqah 'Alawiyyah dalam setiap ceramah dan taklimnya. Ceramah-ceramah mereka tak jarang menyedot puluhan ribu jamaah yang tak jarang di dalammya para pejabat negara. Majalah Tempo juga pernah menyebut munculnya da'i-da'i dari kalangan 'Alawiyyīn ini sebagai terulangnya fenomena serupa tahun 1970-an ketika Habib Ali al-Habsyi Kwitang dan Habib Abdurrahman Alaydrus, dua tokoh 'Alawiyyīn masa itu, menjadi ulama panutan yang kebanjiran jamaah.[19]

Dari beberapa data diatas, dapat disimpulkan bawah kaum 'Alawiyyīn dengan Tharīqah 'Alawiyyah-nya, baik sebelum periode Syekh al-Haddad maupun sesudahnya, adalah diantara orang pertama yang telah memperkenalkan Islam ke Nusantara. Mereka pulalah yang sangat berperan dalam mendirikan, mengembangkan dan mempertahankan kerajaan-kerajaan Islam pertama di Indonesia. Setelah itu, di adab-abad terakhir sampai permulaan abad ke-20 M, baik mereka yang datang langsung dari Hadramaut ataupun yang lahir dan beramiliasi dengan pribumi di Indonesia, ikut aktif bahkan memimpin dan mendorong gerakan-gerakan kemerdekan Indonesia, bahkan berperan dalam mengembangkan pendidikan, ekonomi, dll.

Mengingat pula bahwa banyak dari para da'i Islam itu tidak langsung datang ke Nusantara dari Hadramaut, tetapi melalui India, Campa, Kamboja, Cina Selatan dan lainnya, adakalanya mereka menetap disana selama beberapa generasi dan membaur dengan penduduk asli, sehingga ketika anak-cucu mereka datang ke Nusantara, mereka tidak lagi dikenal sebagai orang-orang

---

[19] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.234.

Arab, tetapi lebih dikenal sebagai warga negara dari negeri-negeri mereka yang baru. [20]

2. Pembawa *Tharīqah 'Alawiyah* di Betawi

Sebagaimana yang telah dijelaskan pada Bab II tentang masuknya Islam ke Nusantara, khususnya tanah Betawi, maka *Tharīqah 'Alawiyyah* dapat dikatakan masuk pertama kali ke Betawi bersamaan dengan para penyebar Islam pertama yang datang kesana. Hal ini merujuk kepada beberapa penelitian mengenai sejarah masuknya Islam ke Betawi yang dipelopori oleh para da'i keluarga *Alawiyyīn* baik teori Syekh Quro Karawang[21] pada abad ke 15 M maupun Syekh Fadhilah Khan[22] atau yang biasa dikenal dengan Fatahillah pada abad ke 16 M saat penaklukan Pelabuhan Sunda Kelapa. Silsilah dari dua tokoh ini bertemu pada Syekh Husein Jamaluddin Akbar yang merupakan sesepuh Wali Songo.

Pada abad ke 15 dan 16 Masehi, *Tharīqah 'Alawiyyah* di Hadramaut sedang berada pada periode pembentukan ajaran ketarekatan dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* atau yang dikenal dengan periode "Syekh" (abad 13-17 M) yang dimulai dari periode Syekh Abdurrahman al-Saqqaf (L. 739 H), Syekh Umar Muhdhar bin Abdurrahman al-Saqqaf (w. 833 H), Syekh Abdullah bin Abu Bakar bin Abdurrahman al-Saqqaf (880 H), dan Syekh Abu Bakar bin Abdurrahman al-Saqqaf (w.821 H). Sedangkan di Nusantara, khususnya di tanah Jawa, periode ini bersamaan dengan kehadiran Wali Songo yang membawa dakwah Islam Ahlusunnah Wal Jamaah.

---

[20] Muhammad al-Baqir, Sejarah Kaum Alawiyyin dalam buku *Tasawuf Kebahagiaan*, (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2017), h. 58.

[21] Syekh Quro/ Maulana Hasanuddin/ Syekh Hasan/ Imam Masjid Qinging Xian Tiongkok merupakan anak dari Syekh Yusuf Siddiq bin Maulana Husein Jamaluddin. Dalam beberapa literature disebutkan bahwa kemungkinan besar beliau adalah ulama yang dibawa oleh Cheng Ho dalam perjalanan Muhibahnya di Nusantara. Dalam perjalanan Laksamana Muhammad Cheng Ho, nama beliau tertulis Hasan. Beliau juga merupakan ulama Masjid Qingqing di kota Xian. Pada bulan April tahun 1413 M, Syekh Hasan diajak Cheng Ho ikut dalam pelayarannya yang keempat. Sebagai ulama, beliau cukup berperan dalam menjembatani hubungan Tiongkok dengan negara-negara yang dikunjungi oleh Cheng Ho, khususnya negara-negara Islam. Disamping itu, Syekh Hasan juga memimpin kegiatan-kegiatan keagamaan dalam rombongan Cheng Ho. Lihat Iwan Mahmoed al-Fattah, *Kiprah Orang Arab di Nusantara*, (Yogyakarta: Lintas nalar, 2020), h.279. Lihat juga Yuanzi, Kong, Cheng Ho Muslim Tiong Hoa-Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara, (Jakarta: Yayasan Pustakan Obor Indonesia, 2011), h. 37-38.

[22] Syarif Fadhilah Khan bin Mahdar Ibrahim bin Abdul Ghofur bin Zainul Alam Barokat bin Jamaludin Husein al-Akbar Khan. Lihat Iwan Mahmoed al-Fattah, *Kiprah Orang Arab di Nusantara*, (Yogyakarta: Lintas Nalar, 2020), h.292. .

Tidak banyak catatan tentang metode dakwah Syekh Quro yang dapat diketahui kecuali beliau telah mendirikan sebuah pesantren bernama Pesantren Quro yang dikatakan sebagai pesantren tertua di tanah Pasundan. Sebagaimana leluhurnya, Syekh Quro juga termasuk orang yang melakukan hijrah ke Nusantara untuk mencari "tanah baru" yang dianggap aman dan tenang untuk kegiatan keagamaan.[23] Hal inilah yang mendorongnya untuk pindah ke tanah Jawa bersama rombongan Muhammad Cheng Ho.

Usaha dakwah Islam yang dilakukan para perintis awal di wilayah kekuasaan kerjaan Hindu Budha Pajajaran ini tentu belum bersifat terorganisir. Untuk menghindari konflik atau resistensi dengan penduduk setempat, dakwah dilakukan dengan cara-cara persuasif. Cara dakwah yang bersifat persuasif ini, dalam kasus islamisasi Nusantara sudah diakui oleh banyak peneliti sejarah Nusantara. Faktor individu muballigh tanpa lembaga khusus dakwah sebagaimana pada agama Nasrani sehingga kedalaman pengetahuan keislaman dan kehati-hatianya menjadi ciri utamanya di tengah masyarakat. Bahkan menurut peneliti muslim Asia Tenggara, Thomas Walker Arnold, salah satu hal yang memberi adil terhadap gerakan massif rakyat Nusantara masuk ke dalam Islam adalah kesederhanaan doktrin syahādat.[24] Kesederhanaan doktrin dakwah serta metode dakwah toleran dan mampu berinteraksi dengan budaya lokal diyakini mempertinggi sikap laku dan perenungan tentang kosmos ketuhanan. Dalam konteks ini, para muballigh awal itu selain sangat menguasai ilmu-ilmu keislaman, juga memahami jiwa masyarakat yang menjadi sasaran dakwahnya.

Seperti datuknya Imam Ahmad al-Muhajir yang tidak menggunakan senjata dalam menghadapi Khawarij *'Ibādhiyah* di Hadramuat, Syekh Quro juga memilih jalur dialog dalam menghadapi tekanan Kerajaan Hindu Pajajaran kala itu. Dikisahkan, bahwa setelah sekian lama di Cirebon, akhirnya misi Syekh Quro untuk menyebarkan ajaran Agama Islam di Pelabuhan Cirebon rupanya diketahui oleh Raja Pajajaran yang bernama Prabu Angga Larang. Namun disayangkan misi Syekh Hasanudin ini oleh Prabu Angga Larang di tentang dan dilarang, dan kemudian Prabu Angga Larang mengutus utusannya untuk menghentikan misi penyebaran agama

---

[23] Saidun Derani,'Ulama Betawi Perspektif Sejarah', *Bulletin al-Turas, Journal UIN Jkt.ac.id*, vol 19, No. 2, 2013,h. 230. Lasmiyati, Penyebaan Agama Islam di Jakarta Abad XVII-XIX, *Patanjala* Vol. 1, No. 1, Maret 2009, h.220.

[24] Arnold, Thomas Walker, *The Preaching of Islam (Sejarah Dakwah Islam),* terj. A. Nawawi Rambe, (Jakarta: Widjaya Jakarta, 1981), h. 317-354.

islam yang dibawakan oleh Syekh Quro dan mengusir Syekh Hasanudin dari Tanah Cirebon. Ketika utusan Prabu Angga Larang sampai di pelabuhan Cirebon, maka utusan itu langsung memerintahkan kepada Syekh Quro untuk segera menghentikan dakwah dan penyebaran agama Islam di Pelabuhan Cirebon. Agar tidak terjadi pertumpahan darah, maka oleh Syekh Quro perintah itu disetujuinya, seraya berkata kepada utusan Raja Pajajaran Prabu Angga Larang: "Meskipun dakwah dan penyebaran ajaran Agama Islam ini dilarang, kelak dari keturunan Raja Pajajaran akan ada yang menjadi Waliyullah meneruskan perjuangan penyebaran ajaran Agama Islam ".[25]

Dakwah Syekh Quro di Karawang disampaikan di musholla dan pesantren yang dibangunnya dengan penuh keramahan. Uraiannya tentang agama Islam mudah dipahami, dan mudah pula untuk diamalkan, karena ia Bersama santrinya langsung memberi contoh. Pengajian al-Qur'an memberikan daya tarik tersendiri, karena ulama besar ini memang seorang qori yang merdu suaranya. Oleh karena itu setiap hari banyak penduduk setempat yang secara sukarela menyatakan masuk Islam.

Syekh Quro, sebagai da'i yang memiliki pertalian nasab dengan Wali Songo, mereka bersatu untuk mengajak orang-orang memeluk Islam bersatu padu dalam irama Ahlussunnah Wal Jamaah. Bukti-bukti historis mengenai kenyataan ini cukup nyata hingga kini. Metode dan cara mereka berdakwah sejalan dengan apa yang dilakukan oleh salaf mereka. Walaupun dalam catatan Ridwah Saidi, Syekh Quro pada awalnya adalah penganut mazhab Hanafi, namun tidak lantas menjadikan ke-*'Alawiyyahan*-nya hilang begitu saja.[26] Pengaruh karismatis dan daya tarik spiritualnya, metode dakwah dan tarekatnya berhasil menjalin garis kesinambungan dengan generasi *'Alawiyyīn* pertama di Hadramaut untuk mengemban tugas dakwah Islam di Nusantara khsusnya di Betawi pada abad ke 14,15 dan 16 M.[27]

---

[25] https://id.wikipedia.org/wiki/Qurotul_Ain, diakses 6 Juni 2020 pukul 12:03 WIB.

[26] Sebagaimana yang telah dijelaskan di bab sebelumnya bahwa pasca Syekh Abdullah al-Haddad pada abad ke-17 M, *Tharīqah 'Alawiyyah* lebih identik kepada pemahanan Imam al-Asy'ari dalam akidah dan Imam Syafei dalam fikih, walaupun kemudian tidak menutup kemungkinan bahwa para salaf '*Alawiyyīn* juga menganut mazhab fikih selain syafei. Jika apa yang disampaikan Ridwan Saidi benar, maka penulis menduga mazhab Hanafi yang dianut oleh Syekh Quro dan pernah menjadi mazhab fikih mayoritas masyarakat Betawi, dipengaruhi oleh daerah asal Syekh Quro sebelum hijrah ke Nusantara yang memang mayoritas bermazhab Hanafi. Lihat Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid III (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012)

[27] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.41.

Sejalan dengan Syekh Quro, teori Fadhilah Khan juga memiliki benang merah sejarah yang sama, walaupun teori ini lebih memperkenalkan dakwah Islam dari sisi kekuatan politiknya dalam rangka melawan kaum penjajah 'kafir' Portugis kala itu yang bekerjasama dengan Kerajaan Hindu Pajajaran. Karena Islam dianggap membahayakan, maka Pajajaran melakukan perjanjian dengan Portugis yang membuat Sultan Trenggano dari Demak menjadi amat gusar. Dia kemudian mengirimkan seorang pendakwah sekaligus panglima, Fatahillah atau Fadhilah Khan, dengan balatentaranya untuk menyerbu Sunda Kalapa dan mengusir Portugis.[28] Fatahillah kemudian mendirikan kadipaten di sebelah barat muara Ciliwung. Di sebelah timur didirikan aryan — perumahan untuk pejabat kadipaten dan keluarganya yang didatangkan dari Banten yang kelak dari komunitas masyarakat yang dipelopori oleh Fadhilah Khan ini terbentuklah budaya masyarakat muslim Betawi.

Kendati Fadhilah Khan menjadi penguasa di Jayakarta, tetapi dalam penyebaran agama Islam selalu mendapat petunjuk dari Syarif Hidayatullah, seorang wali dan raja serta pelindung pemerintahan Jayakarta. Fatahillah merupakan seorang muballigh dan pahlawan yang menyebarkan agama Islam di daerah Sunda Kelapa di tengah masyarakat yang sebelumnya menganut agama Hindu di bawah kerajaan Pajajaran.[29]

Sebagaimana *Tharīqah 'Alawiyyah* dalam penelitian Alwi Shihab dikatakan sebagai tharīqah tertua dan merupakan bagian dari akar tasawuf di Nusantara, *tharīqah* ini juga merupakan *tharīqah* tertua yang masuk ke Betawi melalui para da'i 'Alawiyyīn yang memiliki ketersambungan gagasan dengan ajaran para salaf mereka melalui Imam Abdul Malik Khan dan bersambung kepada Imam Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam*. Dalam pengamatan penulis, periode abad ke-15 dan ke-16 M ini dapat dikatakan sebagai fase pertama masuknya *Tharīqah 'Alawiyyah* di Tanah Betawi.

Hampir bersamaan dengan itu, pada kisaran abad ke-16 dan ke-17 Masehi, di Nusantara juga mulai berkembang tasawuf falsafi yang diprakarsai oleh Hamzah Fansuri yang kemudian diikuti oleh Syamsuddin al-Sumatrani yang membawa pandangan-pandangan *hulūl* dan pantaisme yang

---

[28] https://republika.co.id/berita/p8x4vm282/menelusuri-sejarah-masjidmasjid-tua-di-jakarta, diakses pada 6 Juni 2020 pukul 8:16 WIB.

[29] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.43-44.

dikembangkan dalam tasawuf falsafi oleh al-Hallaj dan Ibnu Arabi.[30] Kita tidak dapat menutup mata bahwa sebelum periode ini, pandangan-pandangan panteisme ini sebenarnya juga sudah muncul dan dipelopori oleh seorang tokoh legendaris di Jawa, Syekh Siti Jenar yang dalam beberapa kajian –jika hal itu benar- dianggap membawa penyimpangan yang bertujuan melepaskan kewajiban dan ketentuan syariat. Namun, laju gerakan 'tasawuf falsafi' kala itu tidak mencatat keberhasilan yang signifikan sebab hal itu bertentangan dengan kenyataan bahwa prinsip dakwah Wali Songo berkiblat pada tasawuf akhlaki/ sunni. Pada masa Hamzah Fansuri, pandangan-pandangan falsafi ini dihidupkan kembali –walaupun tidak bertahan lama- sebab mendapatkan respon yang kuat dari para da'i-da'i Islam pada periode itu yang dimotori oleh Syekh Nuruddin al-Raniri .[31]

Kebangkitan kembali pandangan-pandangan tasawuf falsafi pada kemudian hari muncul dari gerakan orientalisme di Indonesia yang melihat Islam sebagai ancaman terhadap eksistensinya. Mereka menimbulkan keraguan terhadap nilai-nilai yang terkandung dalam Islam, dan mendorong kelompok tertentu untuk mencela dan memfitnah Islam. Alwi Shihab mengatakan bahwa periode ini adalah kebangkitan kedua ajaran tasawuf falsafi yang menyimpang, dengan bertemunya tiga unsur, yaitu akar ajaran Siti Jenar atau Syekh Lemah Abang, akar kepercayaan lokal, dan kolonialisme yang bertujuan menyebarkan keraguan dan mencerai-beraikan umat Islam.[32]

Pandangan-pandangan tasawuf falsafi sendiri tidak begitu dikenal dalam sejarah dialektika keislaman di Betawi, khususnya pada kisaran abad

---

[30] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.24.

[31] Periode ini tidak berlangsung lama dengan munculnya Syekh Nuruddin Al-Raniri dan para pengikutnya dari ahli fikih. Tatkala Sultan Iskandar II naik takhta, Syekh Nuruddin al-Raniri yang telah menjalin hubungan baik dengan sang Sultan diangkat menjadi mufti. Kesempatan ini tidak disia-siakan dan dia segera melancarkan kampanye pemberantasan terhadap apa yang disebutnya tasawuf wujudi "ateis". Arraniri sendiri tercatat pernah belajar ke Hadramaut, daerah asal Alawiyyin dan banyak memiliki guru dari kalangan Alawyiin seperti Sayyid Abdul Qadir al-Idrus, Syekh Abu Hafsh Umar bin Abdullah Basyaiban Al-Alawi yang menganugerahkannya ijazah memasuki tarekat Rifa'iyyah, serta Sayid Muhammad Alaydrus al-Alawi yang dianggapnya sebagai "Bapak Spiritual". Karena itu, dalam batas tertentu, Arraniri dapat dianggap mewakili salah satu aspek dalam pemikiran tasawuf *Alawiyyīn* atau *Tharīqah Alawiyyah.* Lihat Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.82.

[32] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.139-140.

ke-15 sampai ke-17 Masehi. Hal ini cukup menarik sebab pandangan tasawuf falsafi yang diasumsikan lebih dekat kepada pemahaman masyarakat Hindu - yang dalam hal ini Betawi adalah bagian dari kerajaan Tarumanegara dan Pajajaran kala itu-, seharusnya lebih mampu menarik simpatik masyarakat lokal disana. Namun, justru sebaliknya, ajaran tasawuf falsafi malahan tidak berkembang seperti di beberapa daerah lain. Bahkan sampai hari ini pun, kita tidak menemukan tradisi tasawuf falsafi dalam budaya keislaman masyarakat Betawi kecuali hanya pembahasan-pembahasan di ruang-ruang akademik.

Hal ini dapat mengindikasikan beberapa hal. Pertama adalah bahwa memang agama Hindu kala itu bukanlah agama yang kuat di masyarakat utara Jawa Barat dan hanya menjadi agama Istana, sehingga nilai-nilai spiritualitas Hindu tidak begitu mengakar disana. Kedua, pandangan-pandangan tasawuf falsafi memang tidak pernah hadir ke Betawi akibat kuatnya pengaruh tasawuf Sunni yang sudah dibawa oleh Syekh Quro sebagai da'i Islam pertama. Ini sejalan dengan pendapat Ridwan Saidi yang mengatakan:

> "Tidak ada bekas-bekasnya jika orang Betawi pernah memeluk agama Budha atau Hindu. Budha tidak ada sejarahnya dalam masyarakat Betawi, sedangkan Hindu walaupun terkait dengan kerajaan Tarumanagara tetapi dapat dipahami bahwa agama tersebut merupakan agama istana."[33]

Periode pasca Fadhilah Khan menurut Kiki Zaelani adalah fase lanjutan kedua penyebaran Islam di tanah Betawi (1650-1750 M)[34] yang diritintis oleh Abdul Muhid bin Pangeran Tjakrajaya (Tumenggung Mataram) yang merupakan kakek buyut dari Guru Mansur jembatan lima. Syekh Abdul Muhid adalah orang alim yang membangun Masjid Kuno Sawah pada tahun 1717 M (sekarang bernama Masjid al-Mansur).[35] Tidak banyak catatan mengenai afiliasi gerakan dakwah dan *tharīqah* beliau selain bahwa Syekh Abdul Muhid juga telah mendirikan lembaga pendidikan seperti pesantren untuk mempersiapkan kader-kader dakwahnya yang bertempat di Masjid al-

---

[33] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi,* Jilid III (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012) h.191-192.

[34] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 30.

[35] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.107.

Manshur.[36] Dari keturunan beliaulah kelak lahir seorang tokoh Ulama yang mengajarkan Islam Ahlussunnah wal Jamaah dan menjadi salah satu mahaguru ulama di Betawi abad ke-19 dan 20 M yaitu KH. Muhammad Mansur/ Guru Mansur (w.1967 M).

Pada akhir abad ke-18 M, orang-orang Arab termasuk para Sayid dari Hadramaut sudah mulai melakukan migrasi ke Nusantara secara massal, tetapi mereka mulai menetap di pulau Jawa pada tahun 1820 Masehi. Sejak permulaan abad ke-19 M masyarakat Arab sudah bermukin di kota-kota Maritim di Indonesia khususnya di Batavia yang merupakan koloni terbesar di Nusantara pada periode itu.[37]

Pada pertengahan abad ke-18 Masehi yang juga disebut sebagai fase pertama perkembangan Islam di Betawi, datang seorang Sayid dari Hadramaut yang nantinya –menurut penulis- akan menjadi pelopor periode kedua perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* di Batavia yang bernama Sayid Husein bin Abu Bakar Alaydrus Luar Batang (Habib Luar Batang).[38] Sayid Husein Luar Batang ini dalam beberapa catatan, datang ke tanah Betawi pada tahun 1735/1736 Masehi[39] dan mendirikan Masjid Jami Luar Batang yang merupakan salah satu masjid tertua di utara Batavia. Beberapa tahun sebelum datangnya Habib Husein, juga ada seorang Arab Hadramaut yang menyiarkan Islam di Batavia yaitu Sayid Ali bin Abdurrahman Ba'Alawi yang mendirikan Masjid al-Mukarramah di Kampung Bandan Mangga Dua pada tahun 1715

---

[36] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.149.

[37] Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, (Depok: Komunitas Bambu, 2010),h. 100.

[38] Nasab beliau yaitu Husein bin Abu Bakar bin Abdullah bin Husein bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Husein bin Abdullah Alaydrus bin Syekh Abu Bakar Assakran bin Syekh Abdurrahman Assegaf bin Muhammad Maula Dawilah bin Ali bin Alwi bin Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam* bin Ali bin Muhammad (Shohib Mirbath) bin Ali Khala Qasam bin Alwi bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa al-Rumi bin Muhammad al-Naqib bin Ali Uraidhi bin Imam Ja'far al-Shadiq bin Imam Muhammad al-Baqir bin Imam Ali Zainal Abidin bin Husein bin Fatimah Azzahra binti Muhammad Saw. Lihat, Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-2*, (Jakarta; Jakarta Islamic Center, 2020) h.28. Lihat juga Ali bin Husein Al-Athtas, *Tājul A'ras ala Manāqibi al-Habib aal-Quthb Sholeh bin Abdullah al-Atthas* (Kudus: Menara Kudus, 1979) Jilid 2. h.391.

[39] Ahmad Fadil berpendapat bahwa Habib Husein telah mendirikan Masjid Jami Keramat Luar Batang pada tahun 1735 Masehi dan wafat pada tahun 1751 Masehi. Ini tidak jauh berbeda dengan pendapat Kiki Zaelani yang mencatat wafatnya Habib Husein pada tahun 1756 Masehi yang telah datang ke Betawi pada usianya ke 20 tahunan.

Masehi.[40] Di samping makam Sayid Ali bin Abdurrahman Ba 'Alawi ditemukan juga makam Sayid Muhammad bin Umar al-Qudsi yang digadang merupakan seorang yang menemani dakwah beliau selama di Batavia.[41]

Sayid Husein Alaydrus Luar Batang merupakan sosok ulama yang sangat karismatik dan disegani oleh penjajah Belanda kala itu, hingga dalam sebuah kisah, salah seorang Gubernur Batavia kala itu sampai memberikan kepada beliau beberapa hektar tanah yang disana kelak, Sayid Husein bersama para muridnya mengajarkan Islam kepada masyarakat Betawi. Dari murid-muridnya pun, ada yang datang dari Banten, Indramayu, Cirebon, Tuban Gresik dan pelosok-pelosok kota lain di Indonesia.[42]

Sayid Husein Alaydrus menimba ilmu langsung kepada Syekh Abdullah bin Alwy al-Haddad (1634-1720 M), dan menurut nukilan dari Habib Ali bin Husein al-Athas dalam kitabnya Tājul A'ras dikatakan bahwa Sayid Husein bin Abu Bakar Alaydrus sebelum hijrah ke Batavia, ia telah mendapatkan mandat kepercayaan dari guru beliau Syekh Abdullah bin Alwy al-Haddad untuk melaksanakan dakwah Islam ke tempat yang akan dikunjunginya.[43] Kedatangan Sayid Husein Luar Batang ke Batavia sebagai murid langsung dari Syekh Abdullah al-Haddad menjadikan ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* semakin tersebar di tanah Betawi. Bahkan dalam

---

[40] Terkait kapan dan siapa yang mendirikan Masjid al-Mukarramah, dalam catatan Ahmad Fadhil, Masjid ini dibangun oleh Sayyid Ali bin Abdurrahman Ba' Alawi pada tahun 1715. Sedangkan menurut catatan Agus Permana & Mawardi *Habaib in Batavia in the 17 Century: A Study on the Roles of Habaib in the Process of Islamization and Islamic Preaching,* masjid ini dibangun oleh Habib Abdurrahman Syatiri pada tahun 1789 Masehi saat diperintahkan oleh Habib Abdullah bi Muhsin al-Athtas Empang Bogor untuk mencari dua makam ulama terkenal di Batavia saat itu; Habib Muhammad bin Umar al-Qudsi dan Habib Ali bin Abdurrahman Ba'Alawi. Meskipun ada perbedaan, namun hal ini menunjukkan bahwa pada awal abad ke 18 Masehi, di Batavia sudah ada Muballigh Arab Hadramaut yang menetap dan berdakwah di Batavia. Lihat Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.48. Lihat juga: Agus Permana & Mawardi, Habaib in Batavia in the 17 Century: A Study on the Roles of Habaib in the Process of Islamization and Islamic Preaching, *Tawarikh; International Jurnal for Historical Studies*, 9(1), October 2017, h.28.

[41] Habib Muhammad bin Umar Al-Qudsi wafat pada tahun 1118 H/1706 Masehi dan Habib Ali bin Abdurrahman Ba' Alawi wafat pada tahun 1710 Masehi. Agus Permana & Mawardi, Habaib in Batavia in the 17 Century: A Study on the Roles of Habaib in the Process of Islamization and Islamic Preaching*, Tawarikh; International Jurnal for Historical Studies,* 9(1), October 2017, h.29.

[42] https:// kicaunews.com /2017/ 03/25/ manaqib- habib- husein- bin- abu- bakar - alaydrus-luar-batang/ diakses pada 11 Juni 2020 pukul 23:30 WIB

[43] Ali bin Husein al-Aththas, *Tājul A'ras alā Manāqibi al-Habib al-Quthb Sholeh bin Abdullah al-Aththas* (Kudus: Menara Kudus, 1979) Jilid 2. h.391.

wawancara penulis dengan beberapa *Habāib* di Jakarta dapat dikatakan, Sayid Husein Luar Batang- lah yang pertama kali membawa dan menyebarkan ratib al-Haddad di tanah Betawi.[44]

Menurut Ahmad Fadhil, metode dan cara dakwah pada periode itu adalah dengan ceramah, pengajian dan pengajaran fikih Syafi'i, tauhid, al-Qur'an serta hadis dalam koridor Ahlussunnah wal Jammah yang diajarkan di masjid-masjid dan langgar-langgar (mushola). Disamping itu juga diajarkan tasawuf, tarekat dan bela diri, kekebalan, gambang kromong dan rebana.[45]

Setelah periode Sayid Husein Luar Batang, penyebaran *Tharīqah 'Alawi*yah semakin massif bersamaan dengan hadirnya para pendatang *'Alawiyyīn* dari Hadramaut serta dimulainya keterbentukan akses jaringan Ulama Nusantara dengan para ulama di kota-kota yang menjadi pusat pengajaran Islam seperti Haramain, Hadramaut sampai Kairo pada abad ke-19 Masehi. Ulama-ulama Betawi tersebut memiliki jaringan keilmuan di Timur Tengah karena menimba ilmu di beberapa negara Timur Tengah sehingga mereka melakukan penyebaran keislaman di Nusantara terutama di Betawi. Nama seperti Sayid Usman bin Yahya (1822-1914), Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi Kwitang (1870-1968), Guru Marzuki Mirshad (1876-1934) Habib Ali bin Hussein Al-Athtas (1889-1976), adalah tokoh-totokoh yang penulis kira dapat mewakili guru *Tharīqah Alawiyah*[46] di Betawi pada

---

[44] Hasil wawancara penulis dengan Habib Hamid bin Jakfar al-Qadri, salah seorang murid Habib Umar bin Salim bin Hafidz pada 19 Februari 2020 di Majlis Muwasholah Pasar Minggu Jakarta Selatan.

[45] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.48.

[46] Ketidakpopuleran lembaga tarekat di tanah Betawi, seperti yang penulis telah singgung di bab III, terutama di kalangan ulama di Betawi, menjadikan kebanyakan ulama Betawi tidak berafiliasi kepada sebuah tarekat tertentu walaupun tetap mengamalkan wirid tertentu seperti zikir, membaca maulid, manakib, ratib, dll. Hal ini menurut pengamatan penulis sejalan dengan *Tharīqah 'Alawiyyah* yang tidak membatasi wirid harian dalam kerangka formalitas tertentu. Dalam artian, secara umum, seseorang yang tidak teridentifikasi masuk ke dalam sebuah jaringan tarekat tertentu, namun tetap memiliki wirid harian dan memiliki sanad keguruan kepada tokoh '*Alawiyyah* serta amaliyah dalam koridor akidah Ahlussunnah wal Jamaah, bisa dikategorikan termasuk bagian dari pengamal *Tharīqah 'Alawiyyah*. Sebagai sebuah *Tharīqah* '*Ammah* pra tarekat, *Tharīqah 'Alawiyyah* bisa menjadi 'wadah' persiapan bagi mereka yang ingin masuk ke lembaga-lembaga ketarekatan jika merasa siap dan mampu seperti *Syadziliyah, Naqsyabandiyah, Khalwatiyah*, atau *Alawiyyah Khashash.* Bahkan dalam wawancara penulis dengan Dr. Umar Ibrahim Assegaf, penulis buku *Tharīqah* Alawiyah*; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17* pada 15 Februari 2020, sebagai pra tarekat, *Tharīqah 'Alawiyyah* dapat

abad ke-19 M.[47] Adapun pada abad ke-20 M, guru *Tharīqah Alawiyah* di Betawi berpusat pada dua tokoh Utama; Habib Salim bin Ahmad bin Jindan (1906-1969) dan Habib Abdurrahman Assegaf Bukit Duri (1908-2007).

Pada akhir abad ke-20 M, setelah terjadi gelombang pelajar Indonesia yang berangkat menuntut ilmu ke Tarim Hadramaut, khususnya setelah berdirinya Pondok Pesantren Darul Musthofa pada tahun 1993 dibawah asuhan Habib Umar bin Muhammad bin Salim bin Hafidz, banyak para alumninya, terkhusus para *Sādah 'Alawiyyīn* mendirikan majlis-majlis ilmu di Betawi yang terafiliasi dengan ajaran para salaf *'Alawiyyīn* yang dalam hal ini adalah *Tharīqah 'Alawiyyah* yang dalam pengamatan penulis telah membentuk sebuah jaringan intelektual baru yang adakalanya terpisah dengan jaringan lama.

3. Jejaring Guru *Tharīqah Alawiyah*

Dalam ranah keilmuan Islam, hubungan guru-murid (sanad) merupakan sebuah fondasi jejaring yang kokoh karena tidak hanya atas dasar kepentingan sesaat, akan teapi menjadi bagian dari ajaran Islam dan bentuk ketaatan kepada Allah dan rasul-Nya. Hubungan jejaring guru-murid dan kekerabatan ini merupakan modal sosial yang begitu kuat dan solid, sebab jejaring itu akan menciptakan integrasi pada satu individu kepada individu lainnya yang memotivasi lebih besar untuk saling membantu dan lebih cepat dalam memberikan bantuan.

Sistem sanad dalam Islam menunjukkan pentingnya otoritas dalam mempelajari ilmu agama sehingga pemahaman keislaman dapat terjaga dari kekeliruan dan penyimpangan. Kalangan ulama penting mengetahui asal suatu ajaran agama, sehingga apa yang didapatkan dapat dipertanggungjawabkan. Seorang ulama bernama Abdullah bin al-Mubarak menyebutkan, "Isnad adalah sebagian dari agama. Tanpa adanya sanad, maka siapa saja akan berbicara apa saja yang ia kehendaki."

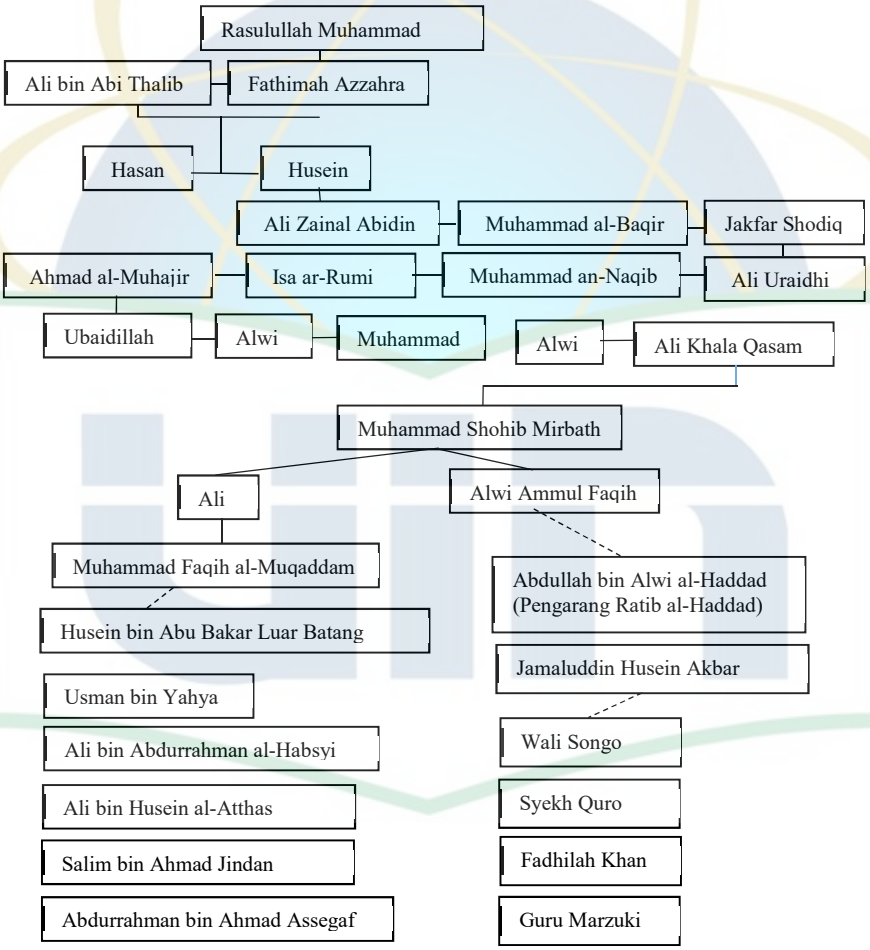
---

mengakomodir ke-*tharīqahan* seorang muslim diluar koridor Ahlussunnah wal Jamaah, selama dia memiliki *riyādhoh* dalam menempuh jalan menuju Allah Swt.

[47] Penulis menggolongkan ulama Betawi yang termasuk dalam abad ke-19 adalah mereka yang dilahirkan pada kisaran tahun 1800-1900 Masehi, walaupun pada akhirnya mereka menjadi ulama dan menghabiskan waktunya di awal abad ke-20. Banyaknya para guru dan ulama Betawi yang tidak memiliki afiliasi kepada sebuah tarekat tertentu menjadikan penulis membatasi tokoh-tokoh tersebut kepada mereka yang tercatat memiliki sanad ijazah *Tharīqah 'Alawiyyah* -baik dari hubungan guru-murid atau ayah-anak- dengan tetap memasukkan tokoh-tokoh yang berafiliasi kepadanya.

Azra dalam penelitiannya mengenai jaringan ulama menyebutkan bahwa pada abad ke-16 M di Haramain muncul dan berkembang apa yang disebut sebagai jejaring ulama yang bersifat kosmopolitan dan memiliki cabang-cabang di berbagai penjuru dunia muslim.[48] Inti dari jaringan ini adalah datangnya sejumlah ulama terkemuka dari berbagi penjuru dunia muslim dan menetap serta mengajar di Haramain. Guru dan murid yang datang ke Haramain sendiri pun berasal dari banyak negara seperti Mesir, Yaman, Maroko bahkan dari Asia Tenggara.

Bagan Nasab Para Guru Tharīqah Alawiyyah Betawi Abad ke-19 dan 20 M



(Disarikan dari berbagai sumber)

[48] Azyumardi Azra, *Histografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah,* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2002), h.122.

Jaringan ulama ini tidak diorganisasi secara formal dan ketat, namun terbentuk dari hubungan personal guru-murid tanpa memandang asal kesukuan dan batas wilayah. Dari jaringan ini kemudian memunculkan ikatan spiritual yang dikenal dengan sebutan tarekat sufi dalam bentuk hubungan *murshid/Syekh* (pemimpin tarekat) dan *murīd* (anggota tarekat) dengan cara bait, ijazah, mushofahah, dll.

Jaringan dan Sanad kesufian *Tharīqah 'Alawiyyah* pada abad ke-19 sampai ke-20 M tidak bisa dilepaskan dari jaringan sanad keilmuan para pembawanya. Ketiadaan tokoh yang dianggap *murshid/ Syekh Mutlaq* dan sifat dari *tharīqah* ini yang lebih banyak mengedepankan belajar dan mengajar (*Tharīqah at-Ta'līm wa at-Ta'allum)* tanpa perlu terikat dengan sistem ketarekatan yang rigid seperti baiat, menciptakan jejaring *tharīqah* ini begitu luas kepada hampir semua garis genealogi yang berbasis pada sistem guru-murid.

Kekhasan sanad dan jejaring *Tharīqah 'Alawiyyah* juga nampak pada hubungan Syekh-Murīd yang berbasis pada hubungan ayah-anak yang diturunkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Maka tidak heran jika kita melihat ketersambungan sanad kesufian para tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* didapatkan dari ayahnya atau pamannya yang bersambung kepada kakeknya, lalu buyutnya dan terus seperti itu sampai pembawa risalah, Nabi Muhammad Saw.

Sebagian besar ulama Betawi abad ke-19 M yang belajar di Makkah, dalam penelitian Ahmad Fadil berguru kepada sejumlah ulama yang memiliki sanad dengan para ulama terkemuka di Makkah dan Madinah abad ke-17 M seperti Ahmad al-Qusyasyi49 (1583-1661 M) dan Abdul Aziz al-Zamani (w.1662 M) yang dari mereka berdua poros keulamaan di Betawi berpangkal. Di antara guru-guru ulama Betawi yang paling dikenal adalah Syekh Mukhthar Atharid[50] (1862-1930 M), Syekh Umar Bajunaid al-Hadrami[51]

---

[49] Syekh Ahmad al-Qusyasyi kelahiran Madinah yang dikenal sebagai mursyid tarekat Syatariyah yang dia dapatkan dari Syekh Ahmad al-Sinwani.

[50] Syekh Mukhtar Atharid al-Boghori adalah ulama besar hadis dunia Islam asal Bogor Jawa Barat yang berkarir dan mengajar di Masjdil Haram, Makkah. tercatat juga pernah berguru Sayid Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya (Mufti Betawi) saat dia merantau ke tanah Betawi pada tahun 1881 M sebelum hijrah ke Makkah. Lihat Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945),* (Tangerang Selatan: Pustaka Compas, 2016), h. 4225.

[51] Syekh Umar bin Abu Bakar bin Abdullah Bajunaid adalah seorang Mufti Mazhab Syafei di Makkah kelahiran Hadramaut. Ayahnya yaitu Syekh Abu Bakar Bajunaid adalah

(1846-1935 M), Syekh Ali al-Maliki[52] (1870-1949 M), Syekh Said al-Yamani (1265–1352 H). dan Syekh Umar Sumbawa[53]. Syekh Mukhtar Atharid dan Syekh Umar Bajunaid mendapatkan sanad melalui Syekh Abu Bakar Syatha al-Dimyati[54] (1849-1892), sedangkan Syekh Umar Sumbawa melalui Syekh Abdullah as-Syarkawi.[55]

Sebagian guru ulama Betawi tidak selalu mempunyai silsilah dengan ulama terkemuka abad sebelunya, namun mereka tetap memiliki sanad yang pada akhirnya berujung kepada Nabi Muhammad saw sebagai sumber syariat. Begitu pula ulama Betawi pada abad ke-20 M yang sempat bermukim di Haramain, belajar kepada murid-murid pada ulama Haramain yang pernah mengajar ulama Betawi di abad sebelumnya sehingga sanad mereka tetap terjaga. Dalam tradisi keilmuan, maka seorang ulama tidak hanya belajar kepada satu orang guru, melainkan pada banyak guru sehingga bisa saja sekelompok ulama pada periode tertentu memiliki satu jalur yang sama dan

---

seorang Arab-Indonesia yang kemudian berhijrah ke Makkah untuk berdagang. Salah satu guru Syekh Umar adalah Syekh Ahmad Zaini Dahlan. Sumber: https://ar.wikipedia.org/wiki/عمر_بن_أبي_بكر_باجنيد diakses pada 12 Juni 2020 pukul 14:16 WIB.

[52] Muhammad Ali bin Husain bin Ibrahim bin Husain bin `Abid al-Makki al-Maliki. Ulama keturunn Maroko yang merupakan salah satu Guru dari Guru Marzuki Mirshod Cipinang Muara. Guru Marzuki juga dikatakan pernah merekomendasikan kepada murid beliau KH. Noer Ali Bekasi untuk dapat belajar kepada Syekh Ali al-Maliki di Makkah. Dari beliau, KH. Noer Ali mendapatkan beberapa ijazah hizb dan wirid yang didapatkannya langsung dari Syekh Ali al-Maliki. Ijazah (sertifikasi) wirid dan hizb ini menunjukkan inisiasi Syekh Ali al-Maliki dan para ulama di masanya pada tasawuf-sunni. Sumber: Majalah Al Kisah No.24/tahun VI/17-30 November 2008 M

[53] Syekh Umar bin Abdurrasyid Sumbawi merupakan murid Syekh Abdul Ghani Bima (1780-1854 M). Syekh Abdul Ghani al-Bimawi berguru keberbagai ulama seperti Sayyid Ahmad al-Marzuqi al-Hasani, seorang ulama penulis 'Aqīdah al-Awwām'. Syekh Abdul Ghani berguru pula dengan Syekh Muhammad Sa'id al-Qudsi dan Syekh 'Usman ad-Dimyathi. Lihat: https://alif.id/read/hilful-fudhul/mengenal-syekh-abdul-ghani-al-bimawi-al-jawi-b217898p/ diakses 12 Juni 2020 pukul 15:37 WIB

[54] Sayyid Abi Bakar Syatha al-Dimyathi memiliki kakak bernama Sayid Umar Syatha al-Dimyathi (w. 1913) yang darinya Guru Marzuki Cipinang Muara mendapatkan ijazah *Tharīqah Alawiyah.* Kedua saudara ini sama-sama berguru kepada Syekh Ahmad Zaini Dahlan yang dari beliaulah sanad *Tharīqah Alawiyah* tersambungkan. Sayid Abi Bakar Syatha memiliki sebuah kitab mengenai biografi guru beliau Syekh Ahmad Zaini Dahlan yang berjudul *Nafhatu ar-Rahmān fī ba'dhi manāqibi as-Syekh as-Sayid Ahmad bin Sayid Zaini Dahlan.*

[55] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.217.

menciptakan sanad keilmuan yang bersifat kolektif di samping ada pula sanad yang bersifat perorangan.[56]

Selain jaringan Haramain, beberapa tokoh ulama Betawi pada abad ke-19 M juga sempat merantau ke Hadramaut -sebagai pusat *Tharīqah 'Alawiyah*- untuk menimba ilmu kepada para ulama disana. Walaupun pada periode itu, juga sedang terjadi puncak migrasi Arab Hadramaut ke Nusantara sebagaimana catatan dari Van den Berg. Beberapa ulama abad ke-19 M kelahiran Betawi yang tercatat pernah menimba ilmu ke Hadramaut adalah Sayid Usman bin Aqil bin Yahya dan Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsy Kwitang.

Sayid Usman bin Yahya tercatat berangkat ke Hadramaut pada tahun 1848 M dan belajar disana saat umur beliau menginjak 26 tahun setelah 7 tahun menimba ilmu di Makkah. Selama di Makkah, dia mendapatkan ijazah ilmu dari ayahandanya Sayid Abdullah dan Syekh Ahmad Zaini Dahlan. Sedangkan saat di Hadramaut, Habib Usman belajar kepada Sayid Abdullah bin Husein bin Thahir, Sayid Abdullah bin Umar bin Yahya, Sayid Alwi bin Saggaf al Jufri dan Sayid Hasan bin Sholeh al-Bahar.[57] Selain itu disebutkan juga dari guru-guru beliau disana adalah Sayid Muhsin bin Alwi al-Saqaf, Sayid Alwi bin Zein al-Habsyi, Sayid Abdullah bin Husein bin Syihabuddin dan Sayid Ahmad Junaid.[58] Guru-guru Habib Usman di Hadrmaut merupakan para *Sādah Alawiyyīn* yang hidup di pertengahan abad ke-19 M yang memiliki ketersambungan nasab keilmuan kepada para salaf mereka melalui Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad di abad ke-17 M.[59]

---

[56] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.64.

[57] Abdullah bin Usman, *Suluh Zaman*, (Jakarta: Percetakan Sayyid Utsman, tt) h.4, lihat juga Abdul Aziz, *Islam dan Masyarakat Betawi,* (Jakarta: Logos, 2002), h.79.

[58] Muhammad Noupal, Kontroversi Tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) Sebagai Penasehat Snouck Hurgronje, In: Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, 5 – 8 November 2012, Surabaya. h.1373.Lihat juga Sayyid Utsman, *Dzikru Masyâikh al-Mu`allif*, (Manuskrift) h. 4.

[59] Dalam sebuah risalah yang bernama *Tsamratu al-Widād al-Muqtathafah min Hayāti al-Imām Al-Haddad* yang yaitu berupa risalah singkat tentang Imam al-Haddad yang dirangkum oleh cucu beliau Sayid Hasan bin Umar bin Abdul Qadir al-Haddad (Tarim; Hawi Khairat, 2012) diterangkan bahwa Penduduk Hadramaut dalam kelompok besar telah mengambil ijazah kepada Imam al-Haddad, sedangkan para keluarga Ba' Alawi dari semua kabilah keturunan al-Faqīh al-Muqaddam dan pamannya Syekh Alwi bin Muhamamd Shohib Mirbath –yang berada di Hadramaut pada masa itu- telah mengambil ijazah dan sanad ilmu kepadanya:

Perjalanan intelektual beliau tak terhenti sampai disana. Setelah dari Hadramaut, perjalanan Sayid Usman dilanjutkan ke Mesir selama kurang lebih delapan bulan. Selain itu, ketika berada di Tunisia ia juga berkenalan dengan para ulama di sana, diantaranya Syekh Muhammad bin Abdul Jawad dan Syekh Ahmad bin Manshur. Ia juga diinformasikan telah bertemu dengan mufti Pasya yang tinggal di distrik Qabis, kira-kira 5 mil perjalanan dari ibukota Tunisia. Mufti Pasya ini menjadi guru Sayid Usman selama 5 bulan keberadaannya di Qabis. Setelah Tunisia, pengembaraaan Sayid Usman dalam rangka mencari ilmu ini ke Aljazair. Tidak lama, ia selanjutnya bergerak ke Fes, salah satu kota besar di Maroko. Di kota ini juga Sayid Usman belajar kepada beberapa ulama terkemuka, baik dalam bidang syariah (eksoterik) atau hakikat (esoterik). Dia juga tecatat pernah mengunjungi, Istanbul, Syiria, Baitul Maqdis Palestina lalu kembali ke Hadramaut. Di tanah leluhurnya ini ia tinggal untuk beberapa tahun bersama keluarga dan anak-anaknya. Dari sinilah selanjutnya ia kembali ke Indonesia melalui Singapura pada tahun 1862 Masehi.[60]

Saat Sayid Usman kembali ke tanah Betawi, ia memberikan pelajaran keagamaan kepada masyarakat. Pada awalnya Sayid Usman keberatan karena ia merasa ilmunya masih sedikit. Tapi karena saat itu tidak ada yang memberikan bimbingan kepada masyarakat, maka Sayid Usman akhirnya menerima kewajiban tersebut atas permintaan Syekh Abdul Ghani Bima yang sudah mulai lemah sebagai pengajar di masjid Pekojan.[61]

Kendati Sayid Usman diakui keilmuannya, tetapi tidak banyak ulama Betawi terkemuka yang belajar kepadanya. Hal ini kemungkinan disebabkan posisi beliau sebagai penasehat pembantu bagi pemerintah Belanda pada *Het Kantoor voor Islamitische en Arabische Zaken*.[62] Kendati demikian, Sayid

---

وأما أهل حضرموت فأخذ عنه منهم الجم الغفير. وأما آل أبي علوي فقد أخذ عنه وقرأ عليه جميع قبائلهم من ذرية سيدنا الفقيه المقدم و عمه الشيخ علوي بن محمد صاحب مرباط

[60] Muhammad Noupal, Kontroversi Tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) Sebagai Penasehat Snouck Hurgronje, In: Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, 5 – 8 November 2012, Surabaya. h.1373.

[61] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020) h.32.

[62] Bagi masyarakat Betawi saaat itu, seorang ulama yang bekerja pada pemerintah Hindia Belanda, seluas apapun ilmu yang dimilikinya akan dipandang tidak terhormat. Salah seorang penghulu dan anggota raad agama Betawi dan Meester Cornelis (Jatinegara), Syekh Mujtaba bin Muhammad, dikabarkan pernah menjadi murid dari Sayyid Usman. Syekh Mujtaba merupakan guru dari KH. Muhammad Mansur (guru Mansur).

Usman telah berhasil mendidik Guru Mughni Kuningan dan Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi Kwitang dan Guru Marzuki yang kelak menjadi ulama besar yang disegani. Habib Ali, seperti yang akan penuliskan jelaskan, merupakan guru dari hampir semua ulama di Betawi pada abad ke-20 M. Ia pernah menjadi sumber penting penelitian Pijper tentang Islam di Indonesia abad ke-20 M.[63] Sedangkan Guru Mughni dan Guru Marzuki adalah dua dari enam mahaguru ulama Betawi yang menjalin hubungan intelektual dan relasi ilmiah di Timur Tengah.

Adapun Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi Kwitang dikirim merantau oleh ibundanya ke Hadramaut saat usia beliau 12 tahun atau pada tahun 1881 M. Di Hadramaut, Habib Ali berguru kepada Habib Ali bin Muhammad al-Habsyi (Pengarang Maulid *Simthuddhurar*) di Sewun, Habib Ahmad bin Hasan al-Aththas di Huraidhah, Habib Abdurrahman bin Muhammad al-Masyhur (seorang mufti), Habib Hasan bin Ahmad Alaydrus di Bor, Habib Ahmad bin Muhammad al-Muhdor di Quwairoh, Habib Idrus bin Umar al-Habsyi di Ghurfah, Habib Muhammad bin Soleh bin Abdullah al-Aththas di Amd dan Syekh Hasan bin Mukaddam di Bor[64]. Dalam catatan Zainul Milal Bizawie, guru-guru beliau yang lain saat di Hadramaut adalah Habib Zein bin Alwi Ba'Abud dan Habib Umar bin Idrus bin Alwi Alaydrus.[65]

Sebelum berangkat kembali untuk nyantri di Makkah, pada tahun 1886 M, beliau kembali ke tanah air dan juga berguru kepada para alim ulama yang ada di Nusantara saat itu, diantaranya adalah Habib Muhammad bin Thohir al-Haddad (Tegal), Habib Abdullah bin Muhsin al-Aththas (Empang, Bogor), Habib Husein bin Muhsin asy-Syami al-Aththas (Jakarta), Habib Muhammad bin Ahmad al-Muhdhor (Bondowoso), Habib Ahmad bin Muhsin al-Haddar (Bangil), Habib Abdullah bin Ali al-Haddad (Bangil), Habib Usman bin Abdullah bin Yahya (Mufti Betawi), Habib Muhammad bin Alwi ash-Shulaibiyah Alaydrus, Habib Salim bin Abdurrahman al-Jufri, Habib Husein bin Muhsin al-Aththas, Habib Ahmad bin Abdullah bin Thalib al-Aththas

---

[63] Pijper, *Fragmenta Islamica*, khususnya pada masalah Peringatan Isra` Mi'raj.

[64] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.94.

[65] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejarin Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h. 335-336.

(Pekalongan), Kiyai Abdul Hamid (Jatinegara) dan Kiai Mujtaba bin Ahmad (Jatinegara).[66]

Sedangkan saat di Makkah, beliau mendapatkan ijazah dari para ulama disana, diantaranya, Habib Muhammad bin Husein al-Habsyi (Mufti Mekkah), Sayid Abu Bakar Syatha (1849-1892), Syekh Muhammad Said Babesil, Syekh Umar Hamdan al-Maghribi, Syekh Ahmad Zaini Dahlan (1817-1887), Sayid Abbas al-Maliki al-Hasani (1869-1935), Syekh Umar bin Abu Bakar Bajunaid (1847-1935), Habib Abdullah bin Muhammad Sholeh az-Zawawi. Di Madinah, Habib Ali berguru kepada Habib Ali bin Ali al-Habsyi, Habib Abdullah Jamalullail, Syekh Sulaiman bin Muhammad bin Muhammad al-Azzabi.[67] Habib Ali juga tercatat menunaikan ibadah haji sebanyak tiga kali. Pertama pada tahun 1894 M pada masa Syarif Aun, kedua pada tahun 1925 pada masa Syarif Husein dan ketiga pada tahun 1936 pada masa Ibnu Saud.[68]

Dalam penelitian Zainul Milal Bizawie dikatakan bahwa dari Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi inilah kemudian sinergitas jejaring ulama Hadrami dan Nusantara mulai menemukan ruhnya kembali. Habib Ali Kwitang menjadi titik masuk untuk melihat bagaimana ulama keturunan Hadrami terkonsolidasi dan terhubung dengan ulama-ulama pribumi serta menyelaraskan hubungan antara sanad tarekat, tahfidz dan fikih.[69] Habib Ali Kwitang juga merupakan tokoh penting dalam jejaring *Habāib* pada akhir abad ke-19 M dan paruh pertama abad ke-20 M. Hampir jejaring *Habāib* di Nusantara dan Haramain terkoneksi dengannya, bahkan ia juga menghubungkan generasi sebelumnya dengan generasi setelahnya antara ulama Hadrami dan pribumi.[70]

---

[66] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejarin Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.336.

[67] Ada dua nama berbeda yang dinisbatkan kepada nama yang disebutkan terakhir ini. Dalam catatan Ahmad Fadil tertulis Syekh Umar bin Muhammad bin Muhammad al-Azzabi, sedankan Zainul Milal Bizawie menulis Syekh Sulaiman bin Muhammad bin Muhammad al-Azzabi. Namun dalam penelurusan penulis, keduanya merupakan kaka beradik yang merupakan guru dari Habib Ali Kwitang. Habib Ali mendapatkan ijazah *maulid al-Azabi* dari Syekh Umar bin Muhammad bin Muhammad al-Azzabi

[68]. Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020) h.36.

[69] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.15.

[70] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.335.

Setelah pulang ke tanah air, Habib Ali Kwitang membuka pengajian tetap di Majlis Taklim Kwitang (Majlis Taklim tertua di Betawi) dan di tempat lainnya bahkan di seluruh Indonesia. Dia mendirikan masjid Arriyadh di Kwitang dan disamping masjid tersebut didirikannya sebuah madrasah dyang diberi nama Madrasah Unwanul Falah. Sejak tahun 1919 M, ia mendapat ijazah untuk mensiarkan Maulid *Shimtuddhuror* dari gurunya Habib Muhammad bin Idrus al-Habsyi.

Murid-murid Habib Ali banyak sekali, bahkan dapat dikatakan hampir sebagian besar ulama Betawi abad ke-20 memiliki sanad keilmuan dari Habib Ali Kwitang, diantaranya adalah KH. Ismail Pedurenan (1883-1967), Muallim Thabrani Paseban (1901-1985), KH. Ahmad Thabrani Paseban (1905-1985), Habib Abdurrahman bin Ahmad Assegaf Bukit Duri (1908-2007), KH. Abdul Hadi Pisangan (1909-1998), KH. Abdullah Syafe'i Bali Matraman (1910-1985), KH. Muhammad Na'im Cipete (1912-1973), KH. Fathullah Harun Paseban (1913-1987), KH. Abdurrazaq Makmun Kuningan (1916-1983), KH. Zayadi Muhajir Klender (1918-1994), KH. Thohir Rohili Bukit Duri (1920-1999), KH. Muhajirin Amsar Addary Bekasi (1921-2003), KH. Abdurrasyid Ramli Tanjung Priok (1922-2006), KH. Rahmatullah Siddiq Klender (1923-1979), KH. Syafe'i Hadzami Kebayoran (1931-2006), KH. Dr. Nahrawi Abdussalam Kuningan (1931-1999), KH. Muhammad Sasi Cililitan (w. 1992).

Di antara muridnya, yang sangat tekun mengikuti majelisnya adalah KH. Abdullah Syafe'i, KH. Fathullah Harun dan KH. Thohir Rohili. Habib Ali pun mempersaudarakan mereka bertiga dengan putranya, Habib Muhammad al-Habsyi. Dari KH. Abdulullah Syafe'i dan KH. Thohir Rohili kelak mendirikan Yayasan dan Majelis Taklim As-Syafi'iyah dan At-Tahiriyyah, sedangkan KH. Fathullah Harun menjadi ulama Betawi yang terkenal di negeri Jiran Malaysia dan menjadi Imam Besar di Masjjid Negara Kuala Lumpur.[71]

Selain Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi, jejaring para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi juga berkumpul pada sosok KH. Ahmad Marzuki bin Mirshod atau yang dikenal dengan Guru Marzuki Cipinang Muara. Beliau mendapatkan ijazah *Tharīqah 'Alawiyyah* dari Syekh Umar

[71] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011) h.97.

Syatha al-Dimyati saat menimba ilmu di Makkah. Selain itu, nasab Guru Marzuki juga bersambung kepada Rasulullah Saw dari jalur seorang Sultan dari Pattani Thailand yang bergelar Laksamana Malayang yang bersambung kepada Sayid Husein Jamaluddin Husein Akbar, yang juga merupakan sesepuh Wali Songo. Dalam artian, Guru Marzuki sendiri bisa dikatakan merupakan salah satu dari keluarga besar '*Alawiyyīn* di Betawi dari klan Azmatkhan.[72]

Menginjak usia 12 tahun, beliau diserahkan kepada seorang guru agama untuk mendapat pendidikan dan pengajaran al-Qur'an dan berbagai disiplin ilmu agama Islam. Selanjutnya setelah berusia 16 tahun, untuk memperluas agamanya, maka ibundanya menyerahkan lagi kepada seorang ulama bernama Sayid Usman bin Muhammad Banahsan. [73]

Selama tujuh tahun belajar di Mekah, ia berguru kepada beberapa ulama terkenal. Di antara ulama yang didaftar oleh Muhammad Baqir Marzuki, sebagai guru-guru dari Guru Marzuki adalah sebagai berikut: Syekh 'Usman al-Sarawaqi, Syekh Muhammad 'Ali al-Maliki (w.1947 M), Syekh Muhammad Amin (1911 M), Sayid Ahmad Ridwan, Syekh Hasbullah al-Misri, Syekh Mahfuz Termasi (w.1919 M) , Syekh Salih Bafadal, Syekh 'Abd al-Karim, Syekh Muhammad Sa'id al-Yamani (w.1933 M) , Syekh 'Umar bin Abu Bakr Bajunaid (w. 1935 M), Syekh Mukhtar bin 'Atarid (w.1930 M), Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi (w.1918 M), Syekh al-Sayid Muhammad Yasin al-Bayumi, Syekh Marzuqi al-Bantani, Syekh 'Umar Sumbawa, Syekh Muhammad 'Umar Syata (w.1912 M), dan Syekh Ahmad Zaini Dahlan (1886 M), Syekh Abdul Karim Al-Degestani, dan beberapa ulama lainnya.[74]

---

[72] Silsilah nasab yang beredar luas mengenai Guru Marzuki memang biasanya hanya terbatas sampai kepada Laksamana Malayang, seorang Sultan Tanah Melayu yang berasal dari Pattani Thailand. Namun jika ditelusuri lebih lanjut silsilah para raja-raja melayu ini, maka akan ditemukan ketersambungan kepada Imam Abdul Malik Azmat Khan yang juga merupakan sesepuh Wali Songo. Ketersambungan ini bisa dilihat dalam (Tun) Suzana (Tun) Hj Othman dan Hj Muzaffar Hj Mohamad, *Ahlul-Bait (Keluarga) Rasulullah Saw & Raja-raja Melayu'* (Kuala Lumpur; Crescent News, 2009)

[73] Penulis belum menemukan referensi yang kredibel mengenai Sayyid Usman bin Muhammad Banahsan selain bahwa tokoh ini acapkali disebut sebagai salah satu guru dari Guru Marzuki Cipinang Muara dan orang yang pertama kali menyuruh Guru Marzuki untuk mengajar ilmu agama di Masjid Jami' al-Anwar Rawa Bangke (Rawa Bunga) Jatinegara, Jakarta Timur hingga beliau wafat.

[74] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.343.

Guru Marzuki Cipinang Muara (1876-1934) juga merupakan salah satu dari enam guru utama tanah Betawi yang melahirkan banyak tokoh ulama abad ke-20, selain Guru Mughni Kuningan (1860-1935), Guru Mansur Jembatan Lima (1878-1947), Guru Majid Pekojan (1887-1947), Guru Kholid Gondangdia (1874-1946) dan Guru Mahmud (1866-1959). Kesemua guru ini adalah para 'Paku Jakarta' yang merupakan teman seperjuangan Guru Marzuki saat menimba ilmu di Makkah bersama KH. Muhammad Hasyim Asy'ari, pendiri Nahdlatul Ulama. Saat era penjajajahan Belanda, saat KH. Hasyim Asy'ari membentuk laskar Hizbullah, bersama Habib Ali Kwitang dan jejaring ulama Betawi inilah yang menjadi simpul peting untuk menyelenggarakan latihan para laskarnya. Dari jejaring ini pula, laskar Hizbullah di Batavia dan sekitarnya mampu menjadi benteng terakhir ketika seluruh wilayah RI telah direbut oleh Belanda.

Dalam catatan Ahmad Fadhil, dari enam Guru Betawi yang sama-sama pernah berguru di Makkah ini, secara umum bukan pengamal tarekat kecuali Guru Marzuki dan Guru Kholid. Masih menurut Fadhil, hal ini mungkin terjadi karena kedekatan ulama-ulama Betai di Makkah dengan Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, seorang penentang gigih paham tarekat Naqsyabandiyah daripada dekat dengan tokoh tarekat seperti Syekh Abdul Karim Cilegon, seorang ulama yang diduga berada di balik pemberontakan Cilegon pada tahun 1888.[75] Meskipun secara formal, para guru tersebut tidak memiliki kecendrungan terhadap sebuah tarekat, namun mereka menganjurkan para muridnya untuk mengamalkan bacaaan-bacaan wirid tertentu. Guru Mughni misalnya, tokoh seperguruan Guru Marzuki saat menimba ilmu kepada Sayid Umar Syatha di Mekkah, walaupun dalam catatan Ahmad Fadil tidak memberi perhatian khusus kepada tarekat, namun Guru Mughni selalu membiasakan diri sendiri dan masyarakat sekitarnya untuk shalat –shalat rawatib berjamaah di Masjid yang kemudian dilanjutkan dengan membara ratib al-Haddad dan ratib-ratib lainnya.[76] Dalam satu catatan juga disebutkan bahwa Guru Mughni juga mengamalkan dan menyebarkan zikir dan ratib Samman. Setiap malam jum'at, sang guru juga mengajak masyarakat untuk membaca *qashīdah al-burdah* seusai salat Isya. Bahkan

[75] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011) h.61.

[76] Helmi Hidayat, Guru Mughni Kuningan (1860-1935): Mata Rantai Biographical Dictionary Ulama Betawi, *Jurnal Al-Qalam*, vol.29. no.3 (September-Desember, 2012) h.540.

tradisi ini masih konsisten dilaksanakan oleh masyarakat Betawi, Kuningan sampai saat ini.

Jaringan murid Guru Marzuki juga begitu luas dan mayoritas merupakan para ulama-ulama besar Betawi yang juga memiliki jaringan ilmu kepada Habib Ali Kwitang dan ulama-ulama di zaman itu. Di dalam satu keterangan ada sekitar empat puluh satu ulama Betawi terkemuka. Di antaranya adalah: Mu`allim Thabrani Paseban (kakek dari KH. Maulana Kamal Yusuf), KH. Abdullah Syafi`i (pendiri perguruan Asy-Syafi`iyyah), KH. Thohir Rohili (pendiri perguruan ath-Thahiriyyah), KH. Noer Alie (Pahlawan Nasional, pendiri perguruan at-Taqwa, Bekasi), KH. Achmad Mursyidi (pendiri perguruan al-Falah), KH. Hasbiyallah (pendiri perguruan Al-Wathoniyah), KH. Ahmad Zayadi Muhajir (pendiri perguruan az-Ziyadah), Guru Asmat (Cakung), KH.Mahmud (Pendiri Yayasan Perguruan Islam Almamur/Yapima, Bekasi), KH. Muchtar Thabrani (Pendiri YPI Annuur, Bekasi), KH. Chalid Damat (pendiri perguruan al-Khalidiyah), dan KH. Ali Syibromalisi (pendiri perguruan Darussa'adah dan mantan ketua Yayasan Baitul Mughni, Kuningan-Jakarta), KH. Abdul Jalil Tambun, KH, Muhammad Amin Kalibata, KH. Muhammad Tambih Bekasi, KH. Abdul Hadi Pisangan. KH. Muhammad Naim Cipete, KH. Aspas Cilincing dan para putra-putranya yang melanjutkan perjuangan beliau, KH. Abdul Malik, KH. Muhammad Baqir Rawabangke, KH. Abdul Mu'thi Buaran dan KH. Abdul Ghofur Jatibening.77 Salah satu putri Guru Marzuki yaitu Hj. Syaikhoh menikah dengan putra temannya, Guru Mughni, yaitu KH. Ali Sibromalisi yang merupakan ayah dari Dr. Faizah Ali Syibromalisi (ulama perempuan Betawi saat ini).

Jaringan utama *Tharīqah 'Alawiyah* yang juga terkoneksi dengan Habib Ali Kwitang dan para ulama di akhir abad ke-19 dan pertengahan abad ke-20 M adalah adalah Habib Ali bin Hussein al-Aththas Bungur (Habib Ali Bungur) dan Habib Salim bin Jindan Otista. Pada era pergerakan nasional, seperti gurunya, Sayid Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang juga tokoh dan pejuang kemerdekaan yang terkoneksi dengan founding father bangsa ini. Dalam perjuangannya, ia senantiasa ditemani oleh Habib Ali Bungur dan Habib Salim Jindan. Tiga *Habāib* ini dalam banyak tulisan dan kajian dikenal

[77] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.344.

dengan "Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi".[78] Dari ketiga ulama ini hanya Habib Ali Bungur yang merupakan pendatang dari Hadramaut dan secara nasab tidak terkoneksi dengan ulama di Nusantara, walaupun kemudian, sebab keramahan dan kedekatan beliau dengan masyarakat Betawi, beliau menjadi salah satu simpul koneksi para ulama di Tanah Betawi.

Mengenai Habib Ali Bungur, sebelum ia hijrah ke Betawi pada tahun 1920, beliau sempat nyantri di Makkah selama lima tahun dan tentu juga kepada ulama-ulama Hadramaut.[79] Saat sudah di Jakarta, beliau berguru dengan para para ulama yang berada di tanah air, di antaranya: Habib Abdullah bin Muhsin Al-Aththas (Empang-Bogor), Habib Ahmad bin Abdullah bin Thalib Al-Attas (Pekalongan), Habib Muhammad bin Idrus Al-Habsyi (Surabaya), Habib Muhammad bin Ahmad Al-Muhdhor (Bondowoso)[80]. Adapun ulama-ulama yang pernah nyantri kepada beliau diantaranya, KH. Abdullah Syafe'i, KH. Tohir Rohili, KH. Syafi'i Hadzami Kebayoran, KH. Abdurrazaq Makmun, KH. Nur Ali Bekasi, Habib Abdurrahman bin Ahmad Assegaf Bukit Duri, Habib Muhammad bin Ali al-Habsyi Kwitang, Habib Abdullah bin Abdul Qadir Bilfaqih, Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih Malang, dan Prof. Dr. H. Abubakar Aceh. Salah satu karya terbesar dari beliau adalah *Tājul A'ras fī Manāqibi al-Qutub al-Habīb Soleh bin Abdullah al-Atthos* mengenai biografi Habib Soleh bin Abdullah al-Aththas dan beberapa ulama '*Alawiyyīn* lainnya.

Diantara tiga serangkai *Habāib* Betawi ini, Habib Salim bin Jindan bisa dianggap yang paling muda. Sebab ia dilahirkan pada awal abad ke-20 M yaitu pada tahun 1906 M, karena itu beliau masuk dalam kategori ulama abad

---

[78] Pada paruh kedua abad ke-20, sebutan "Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi" seringkali dinisbatkan kepada Habib Ali bin Abdurrahman Assegaf Bukit Duri, KH. Abdurrahman Nawi Menteng Dalam dan Habib Husein bin Ali bin Husein Al-Aththas yang kesemuanya adalah guru-guru *Tharīqah 'Alawiyah* di zamannya. Habib Ali bin Abdurrhman Assegaf adalah putra dari Habib Abdurrahman Assegaf Bukit Duri yang juga merupakan guru KH. Abdurrahman Nawi, sedangkan Habib Husein adalah anak dari Habib Ali Bungur.

[79] Penulis belum menemukan catatan mengenai guru-guru beliau selama di Makkah selain bahwa pada tahun 1912 atau sekitar umur 23 tahun, beliau berangkat ke Makkah dan berguru pada ulama disana selama lima tahun atau 1917, dan kembali ke Hadrmaut sebelum pada tahun 1920 beliau hijrah ke tanah Betawi. Penulis menduga jaringan guru Habib Ali Bungur saat di Makkah merupakan jaringan yang sama dengan para ulama-ulama Nusantara kala itu, sebab dalam kitab monumental karangan beliau *Tājul A'ras fī Manāqibi al-Habīb al-Quthb Sholeh bin Abdullah al-Aththas,* beliau menyinggung Syekh Ahmad Zaini Dahlan.

[80] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.338.

ke-20 M. Beliau dilahirkan di Surabaya dan hijrah ke kota Jakarta pada tahun 1940 M, atau saat beliau berumur 34 tahun. Walaupun beliau yang termuda, namun diantara tiga tokoh ini, Habib Salim lah yang tercatat memiki karangan yang paling banyak dan memiliki catatan keilmuan yang paling lengkap. Tercatat ada skitar 100 judul buku yang beliau hasilkan dari lintas fan ilmu, dari ilmu hadis, fikih, nasab. Beragam judul beliau telah hasilkan termasuk tentang sejarah masuk Islam ke Indonesia, tokoh-tokohnya, bahkan sejarah tentang suku-suku yang ada di Indonesia. Sebab itulah beliau dijuluki *al-Muarrikh* (sejarawan), *an-Nasābah* (pakar nasab), *al-Muhaddits* (ahli hadis), *al-Musnid* (pemilik sanad) dan *al-Adīb* (sastrwan), di samping tentunya orator ulung, dan penulis produktif.[81]

Setelah menamatkan pendidikan dari ayahnya, Habib Salim memperdalam agama kepada banyak ulama di zaman itu yang semuanya ia catat dalam banyak karyanya. Disebutkan bahwa guru-guru beliau tidak kurang dari 400 orang yang terdiri dari kalangan Sayid dan non Sayid. Diantara mereka adalah: Habib Ahmad bin Husain bin Jindan, Habib Ali bin Mushthafa bin Syekh Abi Bakar, Habib Muhammad bin Ahmad al-Mihdhar, Habib Abdul Qodir bin Ahmad Bil Faqih, KH. Ahmad bin Hamid al-Marzuqi Sawahan, KH. Khalil bin Abdul Lathief Bangkalan, Habib Muhammad bin Abdurahman al-Baar Ternate, KH. Muhammad Arsyad at Thawiil Manado, Habib Abu Bakar bin Muhammad Asseggaf Gresik, Habib Muhammad bin Idrus al Habsyi Surabaya, Habib Abdullah bin Muhsin al-Attas Empang Bogor, Habib Ahmad bin Abdullah bin Thalib al-Attas Pekalongan, Habib Abdullah bin Abdurahman al-Attas Jombang, Habib Alwi bin Muhammad bin Thahir al Haddad, Bogor, KH.Abdullah Azhari Palembang, Habib Alwi bin Thahir al Haddad Johor, Syekh Umar bin Hamdan al Mahrasi al Jazairi Makkah, Sayid Abdul Hayy bin Abdul Kabir al Kattani Maroko, Sayid Ali bin Falih bin Muhammad Adz Dzahiri, Makkah, Syekh Abdus Sattar bin Abdul Wahhab Ash Shiddiqi Makkah, Sayid Abbas bin Abdul Aziz al-Maliki Makkah, Syekh Muhammad bin Muhammad Zubaarah al-Yamani Yaman, Syekh Abdul Waasi' bin Yahya al Waasi'i Yaman, Sayid Abdullah bin Shadaqoh Dahlan. Diantara guru beliau juga ada dari kalangan perempuan yaitu, Syarifah Husainah binti Habib Syekh bin Ahmad Balfaqih Surabaya,

[81] https://alif.id/read/atunk-oman/masuknya-islam-di-nusantara-versi-habib-salim-bin-jindan-b216254p/ diakses pada 15 Junu 2020 pukul 14:30 WIB. Lihat juga Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020) h.57-60.

Syaikhah Amatullah binti Abdul Ghani al-Umariyah Madinah.82 Adapun guru yang paling berkesan di hatinya adalah Habib Alwi bin Muhammad bin Thahir al-Haddad Johor (1884-1962) dan Habib Abu Bakar bin Muhammad Assegaf Gresik (1869-1957) .[83]

Sebagai ulama yang berdakwah di tanah Betawi pada paruh pertama abad ke-20, jaringan murid Habib Salim bin Jindan juga tidak keluar dari jejaring murid Habib Ali Kwitang dan Habib Ali Bungur.[84] Habib Ali Kwitang memang dikenal memiliki umur panjang, sehingga sampai paruh kedua abad ke-20 pun, peran Habib Ali Kwitang dengan jejaring ulamanya bersama Habib Ali Bungur dan Habib Salim Jindan masih memiliki keterikatan.

Setelah periode tiga *Habāib* Betawi ini, pada paruh kedua abad ke-20 M di Betawi sudah mulai banyak berkembang madrasah, majlis taklim dan pusat-pusat keislaman yang diinisiasi oleh para jejaring murid para ulama di abad ke-19. Pada periode ini, perkembangan ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* yang dibawa oleh para pendahulunya. Bahkan Fachrizal dalam penelitiannya mengenai "*Tarekat Ashābul Yamīn; Studi tentang pemikiran Tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Jakarta*" tahun 2010, menyimpulkan bahwa ajaran tasawuf dan tarekat Abdullah al-Haddad (*Tharīqah 'Alawiyyah*) yang berpaham Ahlussunah wal Jamaah direalisasikan oleh sebagian kalangan masyarakat Islam Jakarta dalam

---

[82] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020) h.56-57.

[83] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.339.

[84] Jaringan murid Habib Salim bin Jindan memang sangat sangat banyak. Keuletan beliau dalam menulis sanad keilmuan beliau ditambah intensnya penelitian tentang beliau yang dilakukan oleh keturunan beliau, menjadikan jaringan guru-murid beliau terekam dengan baik. Bahkan dari sekian banyak murid beliau, tercatat beberapa mereka adalah ulama-ulama dari Timur Tengah seperti Sayid Muhammad bin Alwi bin Abbas al-Maliki Makkah dan Sayid Umar bin Hamid al-Jailani. Tidak sedikit ulama-ulama besar dunia yang jug ingin masuk dalam ikatan sanad Habib Salim bin Ahmad bin Jindan, hingga mereka meminta kepada beliau agar dituliskan Ijazah khusus oleh Habib Salim untuk masing-masing mereka. Di antara mereka adalah: Habib Salim bin Hafidz, Habib Muhammad bin Salim bin Hafidz, Syekh Hasan bin Muhammad Al Massyath, Sayyid Muhammad bin Hasan bin Muhammad Fad'aq, Habib Umar bin Ahmad bin Sumaith, Syekh Muhammad bin Salim Al Baihani, Sayyid Alwi bin Abbas al Maliki. Lihat: Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta; Jakarta Islamic Center, 2020) h.60. lihat juga: https: // www.alfachriyah.org /dauroh/pembuktian- ilmiyah- bahwa- al-habib-salim- adalah- seorang- muhaddits- nassabah-muarrikh-dan-terpercaya/ diakses pada 15 Juni 2020 puku; 16:26 WIB.

menjalankan aktivitas keagamaan.[85] Hal ini tentu merupakan upaya besar yang telah dilakukan oleh para ulama pada era itu.

Dari para tokoh *'Alawiyyīn* yang kemudian memiliki peran pada periode itu adalah Habib Abdurrahman Assegaf Bukit Duri. Tanpa mengurangi peran para *Habāib* dan kiyai lainnya pada periode itu, namun penulis kira, Habib Abdurrahman cukup mewakili untuk menjadi simpul keilmuan dan penghubung generasi awal abad ke-20 M dengan para guru *Tharīqah Alawiyah* di abad ke-21 M. Hal ini disebabkan karena; Pertama, beliau diberikan umur yang panjang untuk bisa berdakwah sampai memasuki awal abad ke-21 M (99 tahun). Walaupun pada rentangan periode itu, sebenarnya tidak sedikit para Habāib yang muncul untuk mengemban dakwah kaum *Alawiyyīn*. Kedua, Habib Abdurrahman Assegaf mewakili Habāib diluar jalur nasab para guru utama *Tharīqah 'Alawiyyah* yang lahir di awal abad ke-20, dimana para Habāib terkemuka pada periode itu lebih banyak didominasi oleh keturunan para guru utama di abad ke-19 M yang diantaranya adalah: Habib Muhammad bin Aqil bin Usman bin Yahya (1895-1979), Habib Novel bin Salim bin Jindan (1942-1969), Habib Abdurrahman bin Ali bin Abdurrahman al-Habsyi (1890-1940), Habib Muhammad bin Ali bin Abdurrahman al-Habsyi (1913-1993), Habib Abdurrahman bin Muhammad bin Ali bin Abdurrahman al-Habsy (1942-2018), Habib Yahya bin Usman bin Yahya (1882-1962), dll. Ketiga, sejauh yang penulis ketahui, bahwa sanad keilmuan Habib Abdurrahman Assegaf lebih banyak diterima dari para ulama-ulama lokal seperti Habib Abdullah bin Muhsin al-Aththas Keramat Empang Bogor.[86]

Selain Habib Abdullah bin Muhsin Empang, guru-guru Habib Abdurrahman yang lain adalah Habib Alwi bin Thohir al-Haddad (Mufti Johor, Malaysia), Habib Alwi bin Muhammad bin Thohir al-Haddad, Habib Ali bin Husein al-Aththas Bungur, Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi

[85] Fahrizal, Tesis: *"Tarekat Ashabul Yamin; Studi tentang pemikiran tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Islam Jakarta"* (Jakarta: UI; 2010), h. 114.

[86] Untuk mengetahui lebih banyak, tokoh-tokoh habaib termuka pada kisaran abad 20 hingga 21, silahkan lihat, Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020)

Kwitang, Habib Salim bin Ahmad bin Jindan Otista, KH. Mahmud (Ulama besar Betawi) dan Prof. Abdullah bin Nuh (Bogor).[87]

Jaringan murid Habib Abdurrahman yang kelak menjadi tokoh terkemuka di tanah Betawi tidak lain adalah putra dan putrinya sendiri yang menjadi penyebar ilmu dan dakwah di Jabodetabek selain juga para kiyai dan tokoh-tokoh berpengaruh lain.[88]Diantara putra-putrinya yang kemudian berkiprah dalam dunia dakwah adalah: Habib Muhammad (pemimpin pesantren di kawasan Ceger, Jakarta Timur), Habib Ali (pemimpin Majelis Taklim al-Affaf di wilayah Tebet, Jakarta Selatan), Habib Alwi (pemimpin a(pemimpin Pesantren dan Majelis Taklim *al-Kifāhi ats-Tsaqafi* di Bukit Duri, Jakarta Selatan), dan Habib Abu Bakar (pemimpin Pesantren al-Busryo di Citayam, Bogor). Sementara itu, tiga putrinya pun mempunyai jamaah tersendiri.[89]

Melihat hubungan guru-murid yang begitu banyak pada jejaring para guru ini yang hampir menyisir seluruh *Habāib* dan kiyai yang saat itu berkiprah di Betawi, hal ini menujukkan bahwa mereka berhasil menghimpun sanad dan menjejaringkan jalur-jalur keilmuan para ulama. Hal ini menunjukkan bahwa para guru *Tharīqah 'Alawiyah* di Betawi mampu berperan dalam menggerakkan jejaring ulama dan dapat diterima hampir di semua kalangan.

B. Pusat Pengajaran *Tharīqah 'Alawiyah* di Jakarta Abad Ke 19-20 M

1. Sanad dan Profil Guru *Tharīqah 'Alawiyah* di Betawi

a) Habib Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya

Nama lengkap beliau adalah Usman bin Abdullah bin Aqil bin Yahya. Lahir di Pekojan pada tanggal 17 Rabiul Awwal 1238 H/ 01 Desember 1822 M dan wafat di Jakarta pada tahun 1331 H/1914 M dan dimakamkan di sebelah selatan masjid al-Abidin, Pondok Bambu, Jakarta Timur. Ayahandanya adalah Sayid Abdullah, sedangkan kakeknya Sayid Aqil dilahirkan di Makkah. Kakek dari ayahnya bernama Umar dilahirkan di Hadramaut tepatnya di desa

---

[87] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 63.

[88] Diantara kiyai Jakarta yang berguru kepada Habib Abdurrahman adalah KH. Abdurrahman Nawi Pengasuh Pondok Pesantren al-Awwabin Depok.

[89] https : // republika.co.id/ berita/nwi34614/h abib-abdurahman- assegaf- pendidik-umat-di-kota-metropolitan. Diakses pada 15 Juni 2020 pukul 20.00 WIB.

Qarah al Syaikh. Mengenai kakek Sayid Usman, Aqil, informasi dari Snouck hanya menjelaskan bahwa dia adalah seorang yang cukup terhormat di Makkah. Jabatannya sebagai *Syekh al-Sādah* (pemimpin para Sayid) disandangnya selama 50 tahun. Ia kemudian meninggal dalam penjara Syarif Akbar.[90] Sedangkan ibu Sayid Usman bernama Aminah adalah putri dari Syekh Abdurrahman al-Mishri[91], seorang ulama keturunan Mesir yang sudah ada di Indonesia. Sayid Abdullah, ayahandanya merupakan murid dari Syekh Ahmad Zaini Dahlan, Syekh Ahmad Dimyati dan Habib Muhammad bin Husein al-Habsyi.

Tidak ada data yang menerangkan kapan ayah Sayid Usman pertama kali datang ke Indonesia. Tetapi beberapa sumber menyebutkan bahwa pada saat Sayid Usman masih berusia tiga tahun, ayahnya berangkat kembali ke Makkah untuk menemui sanak familinya. Sayid Usman pun diasuh oleh kakeknya, Syekh Abdurrahman al-Mishri. Melalui kakeknya, Sayid Usman mendapatkan pengajaran membaca al-Qur`an, akhlak, ilmu tauhid, fikih, tasawuf, nahwu sharaf, tafsir-hadis dan ilmu falak.[92]

Menurut Prof. Dr. M. Dien Madjid, Sayid Usman dikenal sebagai penulis yang prolifik-profetik.[93] Ia juga mempunyai dua peran yang prestisius. Pertama, kedudukannya sebagai mufti, yang diraihnya dengan rekomendasi keluasan ilmu agama yang dimilikinya. Kedua, sebagai guru agama, yang menaburkan ilmunya baik dengan jalur lisan maupun tulisan kepada masyarakat di Nusantara, khususnya di Betawi. Sebagai mufti, memungkikan

---

[90] Hurgronje, "Islam dan Fonografi", dalam Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV, (Jakarta, INIS, 1992) h. 175, khususnya pada catatan kaki no. 4. Informasi dari keturunan keempat Sayid Usman, Muhammad bin 'Alwi al-'Idrus al-Salabiyah (73 tahun) mengatakan bahwa keturunan 'klan' bin Yahya di Makkah saat itu lebih dikenal dengan sebutan Âl 'Aqîl (Keluarga 'Aqil). Dihubungkan dengan jabatannya sebagai *Syekh al-Sādah*, sebutan ini mungkin sebagai bentuk penghormatan.

[91] Syekh Abdurrahman al-Mashri diketahui adalah ulama di tanah Betawi yang pertama kali membawa Tarekat Sammaniyah ke Betawi. Dia adalah teman dekat dari Syekh Abdus Shomad al-Palimbani saat mengembara ke Makkah dan Kairo. Syekh Abdus Shomad mendapatkan ijazah tarekat Sammaniyah dari gurunya Syekh Muhammad Samman. Tarekat ini sering diidentikkan dengan masyarakat Betawi sampai dikatakan bahwa tarekat sammaniyah adalah tarekatnya orang Betawi.

[92] Muhammad Noupal, Kontroversi Tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) Sebagai Penasehat Snouck Hurgronje, In: Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, 5 – 8 November 2012, Surabaya. h.1372.

[93] Prolifik merupakan suatu ungkapan khas bagi mereka yang giat menelurkan berbagai buah karya berbentuk tulisan. Sedangkan profetik, berarti "jalan kenabian". Dengan kata lain, Sayid Usman tidak mengangungkan nasab, namun dia juga menjadi tauladan yang baik.

gerak pemikirannya untuk mengembara di padang luas ilmu untuk mendapatkan berlembar-lembar jawaban atas permasalahan yang menggelisahkan ruang publik.[94]

Menurut Snouck, Sayid Usman mendapatkan penghormatan yang tinggi baik dari kalangan masyarakat Eropa, bangsa Arab dan terutama pribumi. Di kalangan bangsa Eropa, Sayid Usman dikenal karena pernah membuat peta negerinya, Hadramaut. K.F. Holle, yang bertugas sebelum Snouck, diinformasikan pernah bekerja sama dengan Sayid Usman; yang dengan ini kita dapat menandakan bahwa pergaulannya cukup luas tidak terbatas kepada orang Islam saja. Sementara itu, di kalangan masyarakat pribumi, Sayid Usman dianggap sebagai seorang ulama yang sangat tegas dalam menegakkan hukum Islam. Sikapnya yang anti terhadap segala macam bid'ah dan khurafat dalam kehidupan beragama, mengharuskan ia menyusun banyak buku demi menerangkannya kepada masyarakat.

Sebagai seorang Ulama, Sayid Usman sangat produktif menulis buku. Buku-buku yang beliau karang sebagian besar tidaklah tebal, akan tetapi banyak menjawab pertanyaan-pertanyaan yang sering timbul di tengah masyarakat tentang syariat Islam. Karya-karya beliau kebanyakan ditulis dalam bahasa Arab, Melayu Jakarta, Jawa dan Sunda. Beberapa buku karanganya yaitu :*Jawāzu Ta'addud al-Jumu'ah, Manhaj al-Istiqāmah fī ad-Dīni bi as-Salāmah, Mazil al-Auhām wa at-Taraddud fī Amri Shālah al-Jumu'ah Ta'addud, Taftīh al-Maqālatain wa Tabyīn al-Mufsidīn al-Makhba-ataini fī ar-Risālah al-Ma'mati bi Shulhi al-Juma'ataini, Manhaj al-Istiqomāh Al-Qawānin asy-Syar'iyah*, *Samth asy-Syuzūr wa al-Jawāhir fī Hilli, Takhshīsh an-Nuzūr li as-Sādah. Kitab al-Farāidh, Maslak al-Akhyār, Adab al-Insān, Az-Zahrul Basim, I'ānah al-Mustarsyidīn, Tharīq as-Salāmah, Salām al-Muslimīn, Sa'ādah al-Anam, Tamyīz al-Haq, Irsyād al-Anam, Taftīh al-'Uyun, Miftāh as-Sa'ādah, As-Silsalah an-Nabawiyah, Hikam ar-Rahmān, Bab al-Minan, Mukhtashar al-Qamus*, Hadits Keluarga, Perhiasan Bagus. Shifat Dua puluh, Terjemah Hukum Islam, Perihal Hukum Azan, Tafsir Surah Kahfi, *Qamus* Tiga Bahasa, *Qamus* Kecil, Hukum Gambar, Hadits Empat

[94] Makalah disampaikan oleh Prof. Dr. M. Dien Madjid M.A. dalam acara seminar tentang "Islam di Betawi Abad 19-20, Jaring Ulama dan peranannya" dilaksanakan pada tanggal 9 Juni 2012, diselenggarakan oleh Rabithah Alawiyah, bertempat di gedung Rabithah Alawiyah Lantai IV, Jakarta Selatan.

Puluh, Tujuh Faidah, Silsilah Alawiyah, Terjemah rukun Islam, dll.[95] Bahkan dalam beberapa catatan disebutkan karangan Sayid Usman berjumlah 116 judul besar dan kecil, tetapi yang terbanyak merupakan risalah-risalah kecil.

Meskipun dikenal sebagai seorang alim yang berilmu tinggi, Sayid Usman juga dikenal karena kontroversinya. Selain karena beliau adalah seroang mufti Batavia yang dianggap selalu bersikap akomodatif pada 'penjajah-kafir. Ia juga pernah dikecam karena menulis sebuah doa (berbahasa Arab) dan membacakannya untuk kesejahteraan Ratu Wilhelmina pada tahun 1898. Namun, salah satu kontroversi yang menurut penulis menarik dan seringkali disalahpahami adalah fatwa penolakannya dengan paham tarekat di Nusantara yang saat itu sedang menggeliat yang ia ungkapkan dalam kitabnya *Manhaj al-Istiqāmah fi ad-Dīn bi as-Salāmah* (Metode konsistensi agar beragama dengan selamat) dan *an-Nasīhah al-Anīqah li al-Mutalabbisīn bi al-Tharīqah* (Nasihat elok kepada orang-orang yang masuk tarekat). Akibat fatwa ini, Sayid Usman selalu dianggap sebagai tokoh anti tarekat.

Walaupun demikian, seperti penulis telah jelaskan di bab III mengenai Tarekat dan Situasi Politik Umat Islam di Betawi Abad ke 19-20 M, kritikan Sayid Usman walaupun tidak secara sporadis menghakimi gerakan tarekat sebagai bid'ah seperti yang sering digelorakn oleh kelompok Wahabi, namun poin-poin dalam kritikan Sayid Usman terhadap tarekat dapat disimpulkan bahwa ada kegusaran yang dia rasakan terhadap praktik-praktik tarekat di zaman itu. Dia merasa bahwa masyarakat pada era itu belum memenuhi apa yang menjadi syarat seseorang untuk menempuh jalan tarekat. Walaupun demikian , perlu digaris bawahi sekali lagi disini bahwa kritikan Sayid Ustman terhadap tarekat, bukan dalam artian penentangannya terhadap epistemologi tarekat itu sendiri. Azra menyebutkan bahwa para tokoh semisal Sayid Usman tetap menerima praktek sufisme seperti tarekat namun dalam metodologi yang puritan dan berpedoman kepada rekontsruksi sosial-moral muslim.[96] Pendapat seperti ini juga diperkuat oleh Muhammad Syamsu yang berpendapat bahwa jika ada asumsi bahwa Sayid Usman adalah orang yang anti tarekat, maka tidak benar sebab ia belajar tasawuf dan tarekat di

[95] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 32-34.

[96] Lihat Bab III, Tarekat dan Situasi Politik Umat Islam di Betawi Abad ke 19-20 M

Hadramaut dan Makkah. Sayid Usman hanya menentang tarekat yang menyimpang dari agama.[97]

Sebagai seorang '*Alawiyyīn*, sanad keilmuan *'Alawiyyah* Sayid Usman didapatkan secara tersambung dari ayahandanya yang bersambung kepada para salaf '*Alawiyyīn* dari generasi ke generasi dan dari para *sadah* dan ulama yang beliau temui saat pengembaraan intelektual beliau selama puluhan tahun, walaupun, penulis belum menemukan catatan tsabat *Khirqah Shūfiyah* secara khusus yang dimiliki oleh beliau[98]. Adapun sanad ke-'*Alawiyyah*-an beliau adalah sebagai berikut: Usman bin Abdullah bin Aqil bin Umar bin Aqil bin Syekh bin Abd al-Rahman bin Aqil bin Ahmad bin Yahya -dari sini marga Sayid Usman diambil- bin Hasan bin Ali bin Alwi bin Muhammad Mawla al-Dawilah bin Ali bin Alwi bin Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam* bin Ali bin Muhammad Shahib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Alwi bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa bin Muhammad al-Naqib bin Ali al-Uraidhi bin Ja'far Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zain al-Abidin bin Husein bin Ali ibn Abi Thalib suami Fathimah binti Muhammad Saw.[99]

Di Batavia, Sayid Usman telah mengabdikan hidupnya untuk berdakwah, mengajar dan menulis. Ia merupakan guru agama yang dicari masyarakat Betawi. Beliau pertama kali mengajar di Masjid Pekojan dan terus mengajar sampai akhir hayatnya, disamping peran kemuftian yang beliau jalankan. Salah satu yang menjadi pembeda Sayid Usman dengan ulama saat itu adalah, disamping rajin menulis, Sayid Usman didukung oleh percetakan yang beliau miliki sendiri sehingga gagasan-gagasan beliau dapat tersebar luas

---

[97] Muhammad Syamsu As, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, (Jakarta: Lentera, 1999), h.255.

[98] Seperti yang telah penulis jelaskan di bab II mengenai asal usul *Tharīqah Alawiyah*, silsilah *tharīqah* ini merupakan silsilah keluarga *'Alawiyyīn* atau *Ba' Alawi* yang diwariskan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya baik hubungan saudara dalam satu nasab maupun dari ayah ke anak secara langsung. Walaupun dalam tradisi *Khirqah Shūfiyah*, sebagaimana yang telah dijelaskan juga bersambung kepada Abu Madyan al-Maghribi. Para pemukanya juga tidak menetapkan syarat-syarat atau kaidah tertentu selain mendorong untuk selalu membaca rawatib dan wirid-wirid.

[99] Muhammad Noupal, Kontroversi Tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) Sebagai Penasehat Snouck Hurgronje, In: Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, 5 – 8 November 2012, Surabaya. h.1372. Lihat juga: Sayid Usman, *Hadzihî al-Syajarah al-'Aliyah fî al-Rawdah al-Saniyyah* (manuskrif); lihat juga Sayid Usman, '*Aqd al-Jumān fī Adāb Tilāwat al-Qur`ān,* (Batavia, Percetakan Sayyid Utsman, tt) h. 116.

dengan sedemikian cepat. Dari hasil usaha percetakan inilah beliau hidup bersama keluarganya.[100]Sebelum wafat Sayid Usman berpesan agar makamnya tidak didbuat kubah dan tidak perlu mengadakan hal untuk dirinya.[101] Sayid Usman wafat pada tanggal 21 Shafar 1331 H/ 19 Januari 1914 M.

Bagan Sanad Keilmuan Sayid Usman bin Yahya

b) Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi

Salah satu murid Sayid Usman bin Yahya yang intens belajar ke beliau adalah Sayid Ali bin Abdurrhman al-Habsyi atau yang dikenal dengan Habib Ali Kwitang. Ia lahir di Jakarta, 20 April 1870 atau 20 Jumadil Ula 1286 H, dan wafat di Jakarta, 13 Oktober 1968 pada umur 98 tahun[102] dan termasuk dari salah satu dari tiga tokoh '*Alawiyyīn* terkemuka di akhir abad ke-19 sampai paruh kedua abad ke-20. Ayahanda beliau bernama Sayid

[100] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 32.

[101] Terkait penolakan beliau agar makamnya tidak dibuat kubah dan tidak dihaulkan, menurut hemat penulis bukan karena menganggap bahwa hal itu haram seperti yang dipahami Wahabi. Habib Usman tidak mau dirinya dikultuskan dan semata-mata karena tidak ingin membuat repot banyak orang. KH. Hasyim Asy'ari pendiri NU juga dalam sebuah catatan menolak untuk diperingati haulnya, sehingga sampai saat ini di Pesantren Tebu Ireng atau di dalam internal NU sendiri, tidak pernah mengadakan haul untuk beliau.

[102] Dalam catatan Alwi Shahab Shahab, Habib Ali lahir pada 1867 dan wafat pada 1968 yang berarti saat meninggal, Habib Ali berumur 101 tahun. Lihat, Alwi Shahab, *Maria Van Engels Menantu Habib Kwitang*, (Jakarta: Penerbit Republika, 2006) h.2.

Abdurrahman bin Abdullah adalah kelahiran Petak Sembilan, Semarang dan merupakan generasi pertama dari garis keturunan keluarga yang lahir di Nusantara atau generasi kedua yang menetap di Nusantara. Ayahnya kemudian pindah ke Jakarta dan disana ia menikah dengan Nyai Salmah binti H. Ali, putri seorang perempuan Betawi asli yang tinggal di Menteng Pulo, Jatinegara. Ayahandanya meninggal saat Habib Ali masih berusia 12 tahun atau sekitar tahun 1881 Masehi. Namun sebelum meninggal, ia sempat berpesan kepada istirnya, agar anaknya kelak dikirim ke Hadramaut untuk menuntut ilmu di tanah leluhurnya.

Setelah pulang merantau ke Hadramaut dan Makkah dalam rangka menuntut ilmu, pada kisara tahun 1890, Habib Ali mulai berdakwah dan mendirikan mejelis Taklim Kwitang yang merupakan majlis taklim pertama di Betawi saat itu dan bisa dikatakan sebagai cikal-bakal majlis taklim lain di seluruh tanah air. Ia juga ikut mendirikan Jamiatul Khair pada tahun 1901 M brsama Habib Abu Bakar bin Abdullah al-Aththas serta mendirikan masjid dan madrasah Unwanul Falah pada rentang periode tahun 1910-1940 M yang mengadopsi sistem modern.[103]

Niat Habib Ali mendirikan majlis taklim dan masjid tersebut adalah untuk membendung derasnya arus kristenisasi yang marak kala itu. Majelis taklim itu dilsakanakan pada setiap hari Minggu pagi di rumahnya di Kwitang. Pengajian yang digelar oleh Habib Ali Kwitang sangat menarik dan diikuti oleh segala lapisan masyarakat dari Jabodetabek. Dari majelis tersebut tidak pernah terdengar caci-maki terhadap seseorang atau golongan. Di dalamnya tidak diajarkan melaknat dan mengkafirkan seseorang atau golonga lain. Majelis tersebut penuh dengan ilmu, nasehat, akhlak dan perilaku yang baik serta dipenuhi dengan rahmat. Habib Ali mewariskan tradisi salaf mereka kaum Ba'Alawi dalam berdakwah yang mengedepankan akhlak yang terpuji.[104] Habib Ali di samping dikenal sebagi pribadi yang alim, ia dikenang masyarakat sebagai pencetus maulid akhir kamis bulan Rabiul Awwal dengan tradisi membaca maulid *Simtudhuror* gubahan gurunya Habib Muhammad bin Ali al-Habsyi. Bahkan, ia dikenal sebagai tokoh yang mempopulerkan maulid *Shimtudduror* di Betawi. Habib Ali Kwitang juga sempat menulis beberapa

---

[103] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011) h.95.

[104] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.26-27.

kitab, diantaranya *al-Azhar al-Wardhiyyah fī as-Shūrah an-Nabawiyyah* (Buku mengenai akhlak Nabi Muhammad Saw) dan *ad-Durar fī ash-Shalawat ala Khair al-Bariyyah* (Buku shalawat kepada Nabi Muhammad).[105]

Menurut penilaian Muhammad Asad Syihab, -seorang penulis produktif yang terbit di Timur Tengah dan mengenal Habib Ali Kwitang puluhan tahun- majelis taklim Habib Ali Kwitang dapat bertahan selama lebih dari satu abad karena inti ajaran Islam yang disuguhkannya berlandaskan tauhid, kemurnian iman, solidaritas sosial serta akhlak yang mulia. Lebih lanjut ia menjelaskan bahwa ajaran dakwah Habib Ali Kwitang berupa pelatihan kebersihan jiwa (*Tazkiyatu al-Nafs*), tasawuf mu'tabar dan dialog antar makhluk dengan sang Khalik serta sesama makhluk. Menurutnya, Habib Ali tidak pernah mengajarkan ideologi kebencian, iri, dengki, ghibah, fitnah dan namimah. Sebaliknya Habib Ali mengembangkan tradisi kakek buyutnya dari keluarga ahlul bait yang intinya menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, menghormati hak-hak setiap manusia tanpa membedakan manusia atas latarbelakang status sosialnya.[106]

Habib Ali kendati tidak memperlihatkan berpihak pada salah satu partai dan tidak pernah mengungkapkan pilihannya kepada siapapun tetapi ia lebih dekat dengan Nahdlatul Ulama (NU). Ketika NU Mengadakan muktamar di Gedung Olahraga Lapangan Ikada (Monas) Jakarta, Habib Ali diminta membaca doa. Ia juga memiliki murid dari tokoh-tokoh NU, termasuk ketua umunya saat itu; KH. Idham Cholid.107 Habib Ali Kwitang juga merupakan teman dekat KH. Hasyim Asy'ari karena pernah seperguruan dengannya saat berguru kepada Syekh Abu Bakar Syatha. Karenya KH. Hasyim Asy'ari selalu menyempatakn diri silaturahmi kepada Habib Ali Kwitang, begitu pun sebaliknya.

Habib Ali adalah orang kaya. Setiap peringatan Maulid Nabi dilaksanakan pada hari kamis minggu terakhir dari bulan Rabiul Awwal, ia memotong ratusan ekor kambing lalu memberi makan nasi kebuli kepada para jama'ah pengunjung yang kebanyakan adalah masyarakat biasa. Hal tersebut

---

[105]Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011) h.96.

[106] https: // jaringansantri .com / habib – ali-kwitang –ulama –kharismatik –pejuang -kemerdekaan/ diakses pada 16 Juni 2020 pada pukul 13:39 WIB

[107] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.97.

menjadi tradisi yang diteruskan oleh putranya Habib Muhammad bin Ali dan juga cucunya Habib Abdurrahman bin Muhammad bin Ali.[108]

Sama seperti gurunya Habib Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang selain sebagai ulama, dikenal juga sebagai seorang tokoh politik dan pejuang kemerdekaan, yaitu aktif di Partai Sarikat Indonesia (PSI) pimpinan HOS Tjokroaminoto dan Haji Agus Salim. Keterlibatannya dalam pergerakan anti kolonial dan penjajah, mengantarkannya mencicipi tahanan politik bersama Haji Agus Salim pada zaman pendudukan Jepang. Namun demikian, setelah kemerdekaan Indonesia telah tercapai beliau meninggalkan atribut aktivitas politiknya dan kembali fokus ke jalan dakwah.109 Pada era pergerakan nasional, banyak tokoh nasional yang berkunjung ke rumah Habib Ali Kwitang sekadar meminta nasihat, petuah dan doa, salah satunya adalah Bung Karno yang saat itu baru bebas dari tahanan politik. Kehadiran Bung Karno diajak oleh MH. Thamrin untuk menemui Habib Ali al-Habsyi Kwitang dan memperoleh nasihat serta ikut pengajian di Majelis Taklim Kwitang, konon berlangsung hingga 3 bulan lamanya.[110]

Tharīqah beliau *adalah 'Alawiyyah* yang beliau wariskan dari para salaf soleh '*Alawiyyīn* yang beliau temui selama pengembaraan keilmuaannya di berbagai tempat. Nasab ke-*'Alawiyyah*-an beliau adalah sebagai berikut: Ali bin Abdurrahman bin Abdullah bin Muhammad bin Husein bin Abdurrahman bi Husein bin Abdurrahman bin al-Hadi bin Ahmad bin Muhammad bin Alwi bin Abu Bakar al-Habsyi (dari sinilah marga al-Habsyi berasal) bin Ali bin Ahmad bin Muhammad Asadillah bin Hasan at-Turabi bin Ali bin Alwi bin Muhammad al-Faqih al-Muqaddam bin Ali bin Muhammad (Shohib Mirbath) bin Ali Khala Qasam bin Alwi bin Muhammad bin Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa al-Rumi bin Muhammad al-Naqib bin Ali Uraidhi bin Imam Ja'far al-Shadiq bin Imam Muhammad al-Baqir bin Imam Ali Zainal Abidin bin Husein bin Fatimah Azzahra binti Muhammad Saw.[111]

---

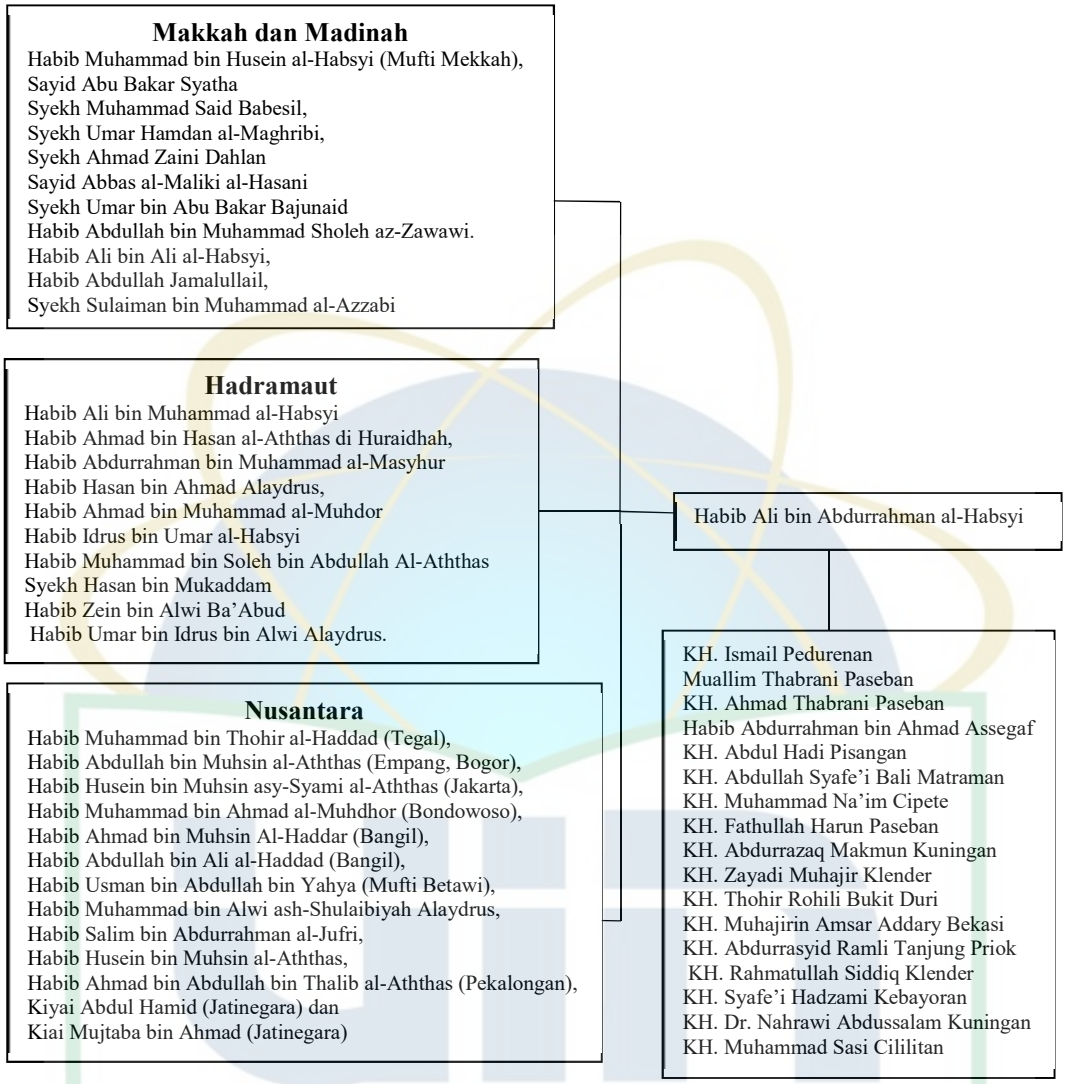
[108]Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.98.

[109] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.337.

[110] https :// jaringansantri. com/ habib – ali – kwitang – ulama – kharismatik –pejuang - kemerdekaan/ diakses pada 16 Juni 2020 pukul 15:45 WIB.

[111] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 39.

Bagan Sanad Keilmuan Habib Ali bin Abdurrahman al-Habsyi



c) KH. Ahmad Marzuki bin Mirshod Azmatkhan

Seperti yang telah dijelaskan, Guru Marzuki termasuk salah satu dari "enam pendekar" atau "the six teachers" guru dari para ulama Betawi dari akhir abad ke-19 M hingga awal dan pertengahan abad ke-20 M. Beliau adalah ulama dari wilayah Timur yang paling berpengaruh. Dilahirkan pada malam Ahad, 16 Ramadhan 1293 H/1876 M di Rawabangke (Rawabunga) Jatinegara, Jakarta Timur. Ayahnya bernama Mirshad dan merupakan keturunan keempat dari Sultan Laksana Malayang, salah seorang pangeran dari Kesultanan

Melayu Pattani di Thailand Selatan.112 Ibunya bernama Fatimah binti Syihabuddin Maghrobi al-Maduri, berasal dari Madura. Adapun kakek dari ibunya, yakni Syihabuddin adalah seorang khatib di Masjid Jami' al-Anwar Rawa Bangke (Rawa Bunga) Jatinegara, Jakarta Timur. Dalam karya-karyanya, Guru Marzuki biasa menambahkan dengan kata 'Muara', sehingga menjadi Ahmad Marzuki Muara, yang maksudnya adalah Cipinang Muara Jakarta. Ayahnya meninggal dunia saat beliau masih berusia 9 tahun.[113]

Sesudah kembali merantau dari Makkah, atas permintaan gurunya, Sayid Usman Banahsan, ia mengajar di Masjid Jami al-Anwar Rawa Bangke pada tahun 1332 H/1914 M. Pada tahun 1340 H, beliau melihat keadaan di Rawa Bangke sudah tidak memungkinkan lagi untuk mengembangkan Islam, Guru Marzuki segera mengambil keputusan untuk berpindah ke Kampung Muara. Disinilah beliau mendirikan pesantren, mengajar dan mengarang kitab-kitab di samping memberimkan bimbingan kepada Masyarakat. Nama dan pengaruhnya semakin besar, karena bimbingannya dapat merangkul banyak orang-orang kampung untuk dapat memeluk agama Islam. Tak hanya itu, para santri dan pelajar banyak berdatangan dari pelosok penjuru untuk menimba ilmu kepada beliau. Dari sekian ilmu yang ia dalami, Guru Marzuki sangat menonjol di bidang ilmu Hadis. Bahkan ia disebut sebagai pakar Hadits Indonesia yang sangat berjasa dalam penyebaran Hadis-hadis Nabi di Indonesia dan menjaga periwayatan sanadnya. Hal ini terungkap dalam

---

[112] Nasab Guru Marzuki bersambung kepada Nabi Muhammad saw. melalui jalur Sayyid Abdul Malik Azmat Khan seperti yang penulis telah singgung sebelumnya. Nasab lengkap beliau adalah: Ahmad Marzuki bin Mirshad bin Hasnum bin Khatib Sa'ad bin Abdurrahman al-Batawi bin Sultan Ahmad Fatani/Sri Malayang/Laksamana Malayang/Sultan Muhammad bin Long Muhammad Raja Pattani bin Raja Bakar bin Long Nuh bin Long Nik Dati Pujud bin Wan Daim (Ba Tranh) Raja Champa terakhir dinasti Ahlul Bait bin Nik Ibrahim bin Nik Musthofa bin Wan Abul Muzaffar (Saudara Sunan Gunung Jati Azmat Khan satu ayah beda ibu) bin Abdullah bin Ali Nurul Alam bin Husein Jamaluddin Akbar bin Ahmad Syah Jalal Ahmad Jalaluddin Khan bin Abdullah Khan bin Abdul Malik al-Muhajir an-Nasrabadi bin Alwi Ammil Faqih al-Hadrami bin Muhammad Shohib Mirbath al-Hadrami bin Ali Kholi Qosam, bin Alwi bin Muhammad Shohibus Saumi'ah bin Alwi I bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad Naqib bin Ali Uraidhi bin Ja'far ash-Shodiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein bin Ali bin Abi Thalib yang menikah dengan Fatimah az-Zahra binti Muhammad Saw. Sumber: https: // basaudan. wordpress.com /2011/02/16/k-h-ahmad-marzuki- diakses pada 17 Juni 2020 pukul 7:24 WIB.

[113] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.101.

disertasi doctoral Daud Rasyid di Fakultas Darul Ulum, Cairo University, Mesir[114]

Kiki Zailani dalam wawancaranya dengan Republika mengatakan bahwa pesantren Guru Marzuki di Cipinang Muara merupakan salah satu dari tiga pesantren tertua di tanah Betawi selain Pesantran Syekh Quro (abad ke-14) dan Pesanntren Darunnajah Pesanggrahan yang didirikan oleh KH. Abdul Manaf Mukhayyar pada tahun 1942 M. Lokasi pesantren Guru Marzuki terletak di Kampung Muara yang saat ini menjadi Masjid Jami al-Marzuqiyah Cipinang Muara dimana jasad Guru Marzuki juga dimakamkan. Bangunan fisik pondok pesantren Guru Marzuki di Kampung Muara, Jakarta Timur, pada masa itu hanya terdiri atas empat bangunan. Masing-masing terbuat dari bilik bambu yang dikapur putih dengan arsitektur khas Betawi. Dua bangunan besar di antaranya dijadikan sebagai tempat mengaji dan asrama bagi santri laki-laki. Adapun dua bangunan yang lebih kecil ukurannya difungsikan sebagai kediaman Guru Marzuki. Selain itu, rumah tersebut juga menggelar pengajian khusus bagi para santri perempuan. Forum keilmuan ini diampu istri sang guru.[115]

Dari sisi aliran teologi, Guru Marzuki mengikuti mazhab 'Asy'ari.116 Dari karya-karyanya di bidang teologi, terlihat bahwa Guru Marzuki merupakan seorang ulama yang sangat disiplin dalam beragama, tapi penuh dengan toleransi kepada sesama Muslim. Secara individual, Guru Marzuki menekankan 'kedisiplinan' dalam akidah dan ibadah. Namun, dalam konteks relasi sosial sesama Muslim Guru Marzuki mengedepankan toleransi, terbukti dari pandangan yang hati-hati dalam memberi penilaian kafir.[117]

---

[114] https://islamic-center.or.id/kh-ahmad-marzuki-al-batawi-ulamanya-para-ulama-betawi/ diakses pada 20 Juin 2020 pukul 12.45 WIB.

[115] https://www.republika.id/posts/3378/tiga-pesantren-pertama-di-tanah-betawi diakses pada 17 Juni 2020 pukul 7:52 WIB.

[116] Ada tiga karya Guru Marzuki yang tergolong ke dalam bidang ilmu kalam/teologi, yakni *Sirāj al-mubtadi fi usūl al-din al-Muhammadi* (Pelita awal yang menerangkan pokok-pokok agama yang dibawa Muhammad), *Zahr al-basātin fī bayān al-dalā'il wa al-burhān* (Bunga taman-taman yang menjelaskan dalil-dalil dan bukti-bukti), dan *Sabīl al-taqlīd fi 'ilm tauhīd* (Jalan taklid dalam ilmu tauhid). Dalam *Sirāj al-mubtadi* beliau menyebut akidahnya adalah Ahlussunnah Wal Jamaah.

[117] Menurut Guru Marzuki, kafir atau tidaknya seseorang itu tergantung pada tujuan hati atau niat orang tersebut, sedangkan hati itu hanya Tuhan yang mengetahui, karena itu tidak seharusnya secara sembarangan untuk mengeluarkan penilaian kafir kepada sesama Muslim. Hal ini diterangkan beliau dalam kitab *Sirāj al-mubtadi fī usūl al-dīn al-Muhammadi.* Lihat: Agus Iswanto, Antara Ketaatan Beragama dan Toleransi Sosial: Membaca Pemikiran

Ada yang unik cara mengajar Guru Marzuki kepada murid-muridnya. Guru Marzuki mengajar sambil berjalan di kebun dan berburu tupai. Ke mana sang guru melangkah, ke sana pula para murid mengikutinya dalam formasi berkelompok. Dalam setiap kelompok terdiri dari lima orang dengan belajar kitab yang sama, satu orang bertindak sebagai juru baca. Sang guru akan menjelaskan bacaan murid sambil berjalan. Setiap satu kelompok selesai belajar, kelompok lain yang belajar kitab lain lagi menyusul di belakang dan melakukan hal yang sama seperti kelompok sebelumnya. Mengajar dengan cara duduk hanya dilakukan Guru Marzuki untuk konsumsi masayarakat umum di Masjid, walaupun saat mengajar di Masjid, para santri beliau juga ikut mengaji dan membacakan kitab sang guru.[118]

Guru Marzuki juga mempelajari tasawuf, dan memperoleh ijazah untuk menyebarkan *Tharīqah 'Alawiyyah* dari Syaikh Muhammad Umar Syatha119, yang memperoleh silsilah *Tharīqah 'Alawiyyah* dari Syekh Ahmad Zaini Dahlan. Adapun silsilah Tharīqah Syekh Ahmad Zaini Dahlan sebagaimana dituliskan oleh Guru Baqir adalah sebagai berikut: (1)Ahmad Zaini Dahlan mendapatkan dari (2)Sayid Muhammad bin Husein al-Habsyi (Mufti Makkah) dan Sayid Abdurrahman bin Ali Assegaf, mereka berdua mendapatkan ijazah yang pertama dari (3)Habib Abdullah bin Husein Ba'alawi, dan yang kedua dari Habib Ali bin Umar Assegaf, dan mereka berdua mendapatkan ijazah dari (4)Habib Umar Assegaf dari (5)Habib Hasan bin Abdullah al-Haddad dari ayahandanya, (6)Habib Abdullah bin Alawi al-Haddad (Pembaharu Tharīqah 'Alawiyyah abad ke-17) dari, (7) Habib Umar bin Abdurrahman al-Aththas, dari (8) Habib Husein bin Abu Bakar bin Salim, dari (9) ayahnya, Habib Abu Bakar bin Salim, dari (10) Habib Umar bin Muhammad Basyaiban, dari (11) Habib Addurrahman bin Ali Assegaf, dari (12) ayahnya Habib Ali bin Abu Bakar dari ayahnya[120] (13) Habib Abi Bakar

---

Guru Marzuki Muara di Betawi Tentang Kafir, *Jurnal Masyarakat & Budaya*, Volume 18 No. 1 Tahun 2016, h. 39-40.

[118] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011),h.103.

[119] Keterangan ini di dapatkan dari tulisan putra beliau Guru Baqir bin Guru Marzuki mengenai manakib ayahandanya. Sumber: *Majmūatu al-Kutub li Syekh Guru Marzuki bin Mirshad*, (Forum Silaturahmi Keluarga Guru Marzuki bin Mirshod FORSIKA, t.t)

[120] Dalam catatan Guru Baqir, Habib Abdurrahman bin Ali Assegaf mendapatkan dari ayahnya, Abu Bakar Assakran. Semestinya Habib Abdurrahman bin Ali Assegaf mendapatkan dari ayahnya, Habib Ali bin Abu Bakar, dari ayahnya Habib Abu Bakar Assakran.

Assakran dan pamannya Habib Umar al-Muhdhar, keduanya mendapatkan dari ayah mereka, (14)Habib Abdurrahman Assegaf, dari ayahnya, (15)Syekh Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya, (16)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah Ba' Alawi, keduanya mendapatkan dari ayahnya, (17) Alawi, dari ayahnya, (18)Syekh Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam*, dari ayahnya, (19)Syekh Ali dan pamannya Syekh Alwi, keduanya dari ayah mereka, (20)Syekh Muhammad Shohib Mirbath, dari ayahnya, (21)Syekh Ali Khala Qasam, dari ayahnya, (22)Syekh Alawi, dari ayahnya, (23)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (24)Syekh Alwi, dari ayahnya, (25)Syekh Ubaidillah dari ayahnya, (26)Syekh Ahmad Al-Muhajir, dari ayahnya, (27)Syekh Isa, dari ayahnya, (28)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (29)Syekh Ali Uraidhi, dari ayahnya (30)Imam Ja'far Shadiq, dari ayahnya, (31)Imam Muhammad Baqir, dari ayahnya, (32)Imam Ali Zainal Abidin, dari ayahnya (33)Imam Husein dan pamannya Imam Hasan, keduanya dari ayah dan ibu mereka, (34)Imam Ali bin Abi Thalib dan Sayidah Fatimah Azzahra, dari mertua dan ayah mereka (35)Sayidina Muhammad Rasulullah Saw.[121]

Syekh Ahmad Zaini Dahlan, sebagaimana yang ditulis oleh muridnya Syekh Abu Bakar Syatha, juga memiliki silsilah *Tharīqah 'Alawiyyah* yang lain yaitu: Syekh Ahmad Zaini Dahlan telah mendapatkan ijazah *Tharīqah Aydrusiyah* dari (1)Syekh Muhammad Amir al-Kabir al-Maliki al-Syadzili, dari (2)Syekh Abdurrahman bin Musthofa al-Aydarus (w.1171 H), dari ayahnya, (3)Musthofa, dari ayahnya, (4)Syekh (?), dari ayahnya (5)Musthofa, dari ayahnya (6)Ali Zainal Abidin, dari ayahnya, (7)Abdullah, dari ayahnya, (8)Syekh (?), dari ayahnya, (9)Sayid Abdullah bin Abu Bakar bin Abdurrahman Assegaf[122], dari (10)Habib Abdurrahman Assegaf, dari ayahnya, (11)Syekh Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya, (12)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah Ba' Alawi, keduanya mendapatkan dari ayahnya, (13) Alawi, dari ayahnya, (14)Syekh Muhammad al-Faqih al-Muqaddam, dari ayahnya, (15)Syekh Ali dan pamannya Syekh Alwi, keduanya dari ayah mereka, (16)Syekh Muhammad Shohib Mirbath, dari ayahnya, (17)Syekh Ali Khala Qasam, dari ayahnya, (18)Syekh Alawi, dari

[121] Sumber: Biografi Guru Marzuki yang ditulis oleh putranya Guru Baqir dalam *Majmūatu al-Kutub li Syekh Guru Marzuki bn Mirshad*, (Forum Silaturahmi Keluarga Guru Marzuki bin Mirshod FORSIKA, t.t)

[122] Syekh Abu Bakar Syatha hanya menyebutkan sampai Habib Abdullah Alaydrus dan terus bersambung sampai kepada Imam Ahmad al-Muhajir dan kembali menyebutkan silsilah itu sampai kepada Rasulullah saw.

ayahnya, (19)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (20)Syekh Alwi, dari ayahnya, (21)Syekh Ubaidillah dari ayahnya, (22)Syekh Ahmad al-Muhajir, dari ayahnya, (23)Syekh Isa, dari ayahnya, (24)Syekh Muhammad, dari ayahnya, (25)Syekh Ali Uraidhi, dari ayahnya (26)Imam Ja'far Shadiq, dari ayahnya, (27)Imam Muhammad Baqir, dari ayahnya, (28)Imam Ali Zainal Abidin, dari ayahnya (29)Imam Husein dan pamannya Imam Hasan, keduanya dari ayah dan ibu mereka, (30)Imam Ali bin Abi Thalib dan Sayidah Fatimah Azzahra, dari mertua dan ayah mereka (31)Sayidina Muhammad Rasulullah Saw.[123]

Setelah menyebutkan ijazah diatas, Syekh Abu Bakar Syatha juga menyebutkan bahwa gurunya memiliki sangat banyak ijazah *Tharīqah Alawiyah* bersama talqin zikir dan *ilbās* (memakaikan 'pakaian' kesufian) diluar dari ijazah yang telah disebutkan yang diijazahkan oleh para Sadah Ba'Alawi yang salah satunya adalah Sayid Muhammad bin Husein al-Habsyi (Mufti Syafiyyah di Makkah).

Adapun kitab-kitab yang dikarangnya ada 13 buah, yang dapat dilihat sekarang hanya 8 buah, berisi tentang fiqih, akhlak, akidah, yaitu: *Zahru al-Basātin fi Bayāni ad-Dalāil wa al-Barāhin*, *Tamrīn al-Azhān al-`Ajmiyah fī Ma'rifati Tharafin min Alfādzi al-Arabiyah*, *Miftāh al-Fauz al-Abadi fī 'ilm al-fiqhi al-Muhammadi*, *Tuhfatu arrohman fī bayani akhlaqi an-nabi akhiri al-Zamān*, *Sabilu at-Taqlīd fī ilmi at-Tauhid* , *Sirāj al-Mubtadi fi Ushūl al-din al-Muhammadi*, *Fadhlu ar-Rahmān fī Raddi man Radda al-Marhūm as-Sayid Usman*, *Arrisālah balaghatu al-Batawi Asīru al-dzunub wa Ahqāru al-Asāwi wa al-`ibad.*[124]

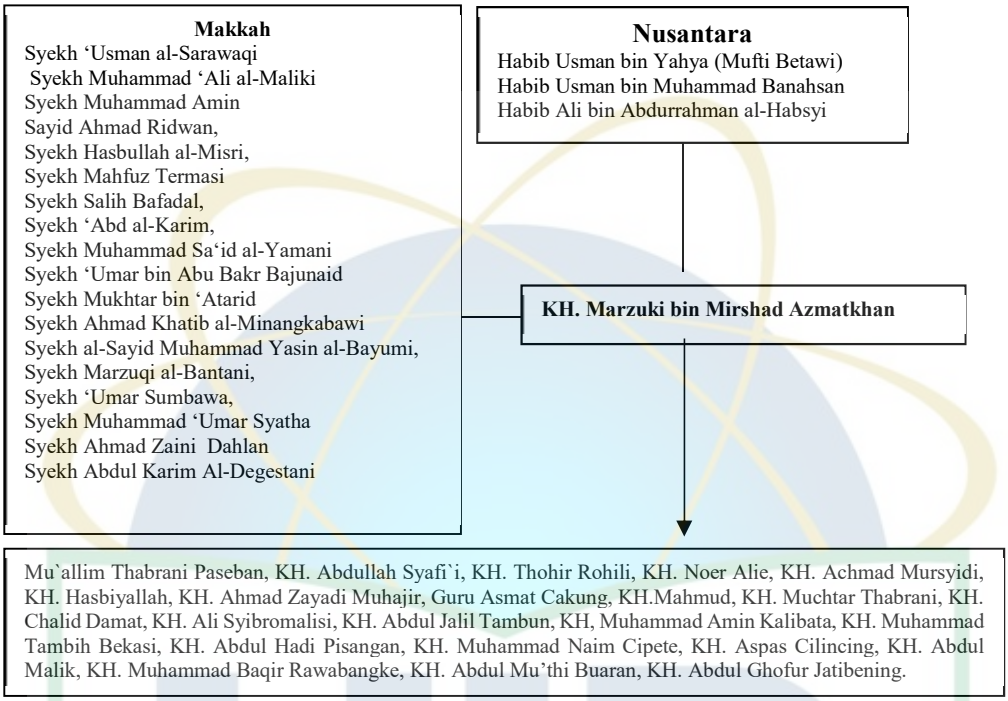
Guru Marzuki juga dikenal dekat dengan Sayid Usman bin Yahya, bahkan ia pernah menulis sebuah risalah khusus pada tahun 1912 yang berjudul *Fadhlu ar-Rahmān fī raddi man radda al-Marhūm as-Sayyid Usman* (Bantahan terhadap yang membantah al-Marhum Sayid Usman) untuk membantah pernyataan Guru Mansur Kampung Sawah yang menyalahkan

[123] Abu Bakar Syatha al-Dimyati al-Syafei, *Nafahāt al-Rahmān fī Ba'dhi Manāqibi as-Syekh as-Sayid Ahmad Zaini Dahlan,* (Maktabah Ibnu Harjo al-Jawi, 2016) Pentahqiq: Ibnu Harjo al-Jawi Ahmad Supriyanto, h.24

[124] Sumber: *Majmuatu al-Kutub li Syekh Guru Marzuki bn Mirshad*, (Forum Silaturahmi Keluarga Guru Marzuki bin Mirshod FORSIKA, t.t)

fatwa Sayid Usman terkait dengan keharusan tinggi hilal 7 derajat saat penentuan awal Ramadhah, Idul Fitri dan Idul Adha.[125]

Bagan Sanad Keilmuan KH. Marzuki bin Mirshad Azmatkhan



d) Habib Ali bin Husein Al-Aththas

Habib Ali bin Husin Alatas dilahirkan di Huraidhah, Hadramaut, pada tanggal 1 Muharram 1309 atau 1889 Masehi dan wafat pada 16 Februari 1976, dimakamkan di komplek Masjid al-Hawi Condet Jakarta Timur. Ia juga dikenal dengan sebutan Habib Ali Bungur, karena pada akhir hayatnya, ia dan keluarga tinggal di Bungur, Jakarta Pusat. Beliau hidup dalam keluarga yang sangat taat beragama dan menjunjung tinggi tradisi para salaf Alawiyyīn. Pendidikan agama pertama kali beliau dapatkan dari kedua orang tuanya. Saat usia 6 tahun telah hafal 30 Juzz al-Qur'an di tangan Ibundanya, dan pada usia 12 Tahun sudah Hafal Kitab Shohih Bukhari dan Muslim serta kitab kitab lain seperti : *Minhaj, Bahjah, Tuhfah* dan *fatawa kubro*. Pada usia itu juga ia telah menuntut ilmu keislaman pada sebuah ma'had atau pesantren di Hadramaut.

[125] Sampai saat ini, masyarakat di sekitar Masjid al-Marzuqiyyah Cipinang Muara masih mempraktekkan ajaran dari Sayid Usman yang dilanjutkan oleh Guru Marzuki ini. Sehingga masyarakat Cipinang Muara seringkali melaksanakan puasa Ramadhan, Idul Fitri dan Idul Adha satu hari lebih lama dari pemerintah karena hilal belum sampai tujuh derajat.

Setelah menempuh pendidikan belasan tahun, pada tahun 1912 M dalam usia 23 tahun ia pun menunaikan ibadah haji. Di kota suci ini, Habib Ali menetap selama lima tahun yang waktunya dihabiskan untuk menuntut ilmu pada sejumlah ulama. Pada tahun 1917, ia kembali ke Huraidhah, dan mengajar di kota yang banyak memiliki pesantren itu.[126]

Habib yang dikenal sebagai guru dari sejumlah ulama terkemuka di Betawi itu, pada masa hidupnya dikenal sebagai ulama ahli dalam bidang fikih, falsafah, tasawuf, dan perbandingan mazhab. Ia juga menguasai berbagai kitab kuning dari berbagai mazhab. Selama 56 tahun, Habib Ali telah mengabdikan diri untuk perjuangan agama. Bukan hanya di Indonesia, namun dakwah beliau juga sampai ke Singapura dan Malaysia.

Dalam jajaran tiga serangkai Ulama Betawi, Habib Ali merupakan satu-satunya tokoh yang dilahirkan di Hadramaut dan bukan peranakan. Namun bagaimana pun, ia sangat mudah beradaptasi dengan masyarakat di Betawi. Tak mengherankan jika dalam waktu yang begitu singkat, beliau menjadi pusat rujukan dan sumber ilmu oleh para ulama setempat kala itu. Hingga kediamannya di Cikini, di sebuah gang kecil yang tidak dapat dilalui mobil, selalu penuh didatangi para ulama yang ingin menimba ilmu dari beliau. Pada tahun 1960-an, rumah beliau di Cikini terbakar dan kemudian beliau pindah di daerah Bungur, di sebuah perkambungan di kawasan Senen sampai beliau wafat.

Meskipun para murid yang belajar kepadanya tidak bersifat masal seperti di majelis-majelis taklim, tapi almarhum Habib Ali seringkali mendatangi diskusi dan pengajian antar-ulama dan kader-kader ulama. Jumlah mereka memang tidak banyak, hanya puluhan orang. Pengajian yang dihadiri lebih banyak muridnya diadakan secara rutin di majelis taklim Attahiriyah, pimpinan KH Tohir Rohili. Akan tetapi, sering pula pengajian semacam ini diadakan di kediaman atau pengajian KH Abdullah Syafi'ie (As-Syafiiyah), KH. Syafi'i Hadzami (Majelis Taklim Asyirotusy-Syafi'iyah) dan di majelis taklim Habib Abdurahman Assegaff, di Bukit Duri, Jakarta Timur.

Tidak seperti di majelis taklim Kwitang misalnya, dimana Habib Ali al-Habsyi, mengajar di hadapan ribuan jamaah, Habib Ali Bungur hanya di kalangan terbatas. Seperti dikemukakan oleh KH.M Syafi'i Hadzami, salah

[126] Mauladwilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.53-53.

satu murid kesayangannya, cara mengajarnya ialah mendengarkan para murid-muridnya satu persatu membacakan kitab. Lalu beliau memberikan keterangan, dan dilanjutkan dengan tanya jawab. Baik di Cikini, maupun di Bogor, selama 56 tahun Habib Ali membuka semacam majelis taklim khusus untuk para pimpinan dai dan mubaligh. Antara keduanya sampai akhir hayat terjalin hubungan yang sangat akrab, dan keduanya setiap saat sering bertemu. Dalam diskusi terbatas semacam ini, sejumlah kitab yang menjadi rujukan ulama salaf dibahas. Seperti kitab Minhāj at-Thālibīn, kitab Hadis Bukhari-Muslim, hingga kepada kitab-kitab Ihya Ulumuddin-nya Imam Al-Ghazali. [127]

Sebagai seorang maha guru, beliau dikenal sebagai pribadi yang amat sangat sederhana namun teguh memegang prinsip. Ia menolak pengkultusan manusia, berani membela kebenaran, luas dalam pemikiran, tidak membeda-bedakan kaya dan miskin, khushu ibadahnya, tidak segan-segan mengkoreksi pembesar dan selalu memberi petunjuk-petunjuk kepada yang dianggap perlu. Dalam sebuah catatan diceritakan baha KH. Idham Cholid Ketua Umum Nahdlatul Ulama (1956-1984) yang juga menjabat sebagai Ketua DPR/MPR (1971-1977) saat sambutan pemakaman Habib Ali Bungur mengatakan, "Habib Ali adalah orang yang sangat tegas. Beliau berani mengoreksi para pemimpin. Saya seringkali ditegur karena kesalahan-kesalahan saya, dan almarhum memberi jalan keluar atas segala permasalahan-permasalahan yang saya utarakan kepada beliau serta memberikan serta nasihat-nasihatnya."

Sanad keilmuan beliau bersambung kepada para ulama besar di Makkah dan Hadramaut seperti yang telah penulis sampaikan. Sebagai seorang 'Alawiyyīn, beliau memegang tradisi Tharīqah 'Alawiyyah yang diwariskan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Nasab ke-'Alawiyyah-an beliau adalah sebagai berikut: Ali bin Husein bin Muhammad bin Husein bin Jakfar bin Muhammad bin Ali bin Husein bin Umar bin Abdurrahman al-Aththas bin Agil bin Salim bin Abdullah bin Abdurrahman Assegaf bin Muhammad Mauladawilah bin Ali bin Alwi al-Ghuyyur bin Muhammad al-Faqih al-Muqaddam bin Ali bin Muhammad Shahib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Alwi bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad an-Naqib bin Ali Uraidhi bin Ja'far

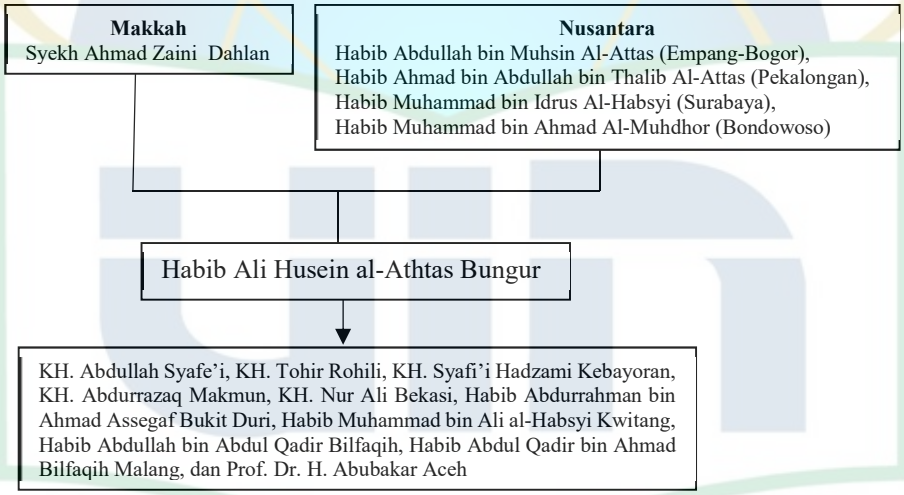
[127] https: // sites .google .com/ site / pustakapejaten /manaqib - biografi/6-habaib-nusantara/al-habib-ali-bin-husain-al-aththas-bungur diakses pada 17 Juni 2020 pukul 21:59 WIB.

Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein as-Sibthi bin Sayidatina Fathimah Az-Zahra binti Rasulullah Saw.[128]

Di masa pergerakan Nasional, Habib Ali Bungur bersama jaringan ulama lainnya juga ikut serta dalam membakar semangat para pejuang untuk melawan semua bentuk penindasan. Ia mendukung terbentuknya negara Indonesia yang bersatu, utuh, serta berdaulat dan tidak segan-segan menegur para pejabat, mendatangi mereka dan selalu menyampaikan agar jurang antara pemimpin dan rakyat dihilangkan dan rakyat mesti dicintai.[129]

Karya Habib Ali yang terbesar dan monumental adalah sebuah kitab yang berjudul *Tājul A'ras fi Manāqibi al-Habib al-Quthb Sholeh bin Abdullah al-Aththas.* Kitab ini menjelaskan perjalanan hidup para ulama, aulia serta orang-orang sholeh dengan juga memberikan ulasan-ulasan mengenao persoalan-persoalan penting, baik yang terkait dengan fikih, tharīqah dan pandangan ulama *'Alawiyyīn* mengenai karya-karya Ibnu Arabi.[130]

Bagan Sanad Keilmuan Habib Ali Husein al-Athtas Bungur



e) Habib Salim bin Ahmad bin Jindan

Lahir di Surabaya pada 18 Rajab 1324/7 September 1906 dan wafat di Jakarta pada 16 Rabiulawal 1389/1 Juni 1969 dan dimakamkan di komplek

---

[128] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.53.

[129] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejarin Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang; Pustaka Compas, 2016), h.338.

[130] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.59.

pemakaman al-Hawi Condet bersama berdampingan dengan Habib Ali Bungur. Seperti lazimnya para ulama, sejak kecil ia juga mendapat pendidikan agama dari ayahandanya. Meski dari sisi nasab dia seorang ahlul bait keturunan dari Hadramaut (Yaman), namun dia termasuk habib yang mencintai tanah kelahirannya, Indonesia. Dalam sebuah catatan disebutkan bahwa beliau selalu menyebutkan namanya dengan selalu menisbatkan kata "*al-Andūnisiyi*" saat menuliskan namanya; Sayid Salim bin Ahmad bin Jindan al-Alawiy al-Husainiy al-Indunisiy.[131]

Pada tahun 1940, ia hijrah ke Jakarta. Di sini selain membuka majlis taklim, ia juga berdakwah ke berbagai daerah. Di masa perjuangan menjelang kemerdekaan, Habib Salim ikut serta membakar semangat para pejuang untuk berjihad melawan penjajah Belanda. Itu sebabnya ia pernah ditangkap, baik pada masa penjajahan Jepang maupun Belanda.[132] Dalam sebuah kisah, ketika beliau berada di dalam tahanan, beliau disiksa, akan tetapi beliau tetap tabah, sabar dan pantang meyerah. Niatnya bukan saja demi amar makruf nahi munkar, tetapi juga demi kemerdekaan dan kedaulatan Republik Indonesia. Setelah kemerdekaan, Habib Salim sama sekali tidak memperdulikn apakah perjuangannya itu dihargai atau tidak sebab niat beliau hanyalah ikhlas berjuang.[133]

Habib Salim pernah mengenyam pendidikan di Volkschool dan beberapa pesantren serta pernah menjadi sekretaris di Madarasah al-Khairiyah Surabaya pada tahun 1939 Masehi.[134] Sebelum ditunjuk sebagai sekretaris madrasah tesebut, Habib Salim mengembara menuntut ilmu sambil berdakwah ke wilayah Indonesia Timur. Ia memulai rihlah ilmiah beliau pada usia tujuh belas tahun ke Sulawesi pada kisaran 1923-1925 M

Beliau diketahui belum pernah belajar secara intens di Timur Tengah seperti Habib Ali Kwitang atau Habib Ali Bungur, walaupun berbagai karangan yang beliau hasilkan rata-rata berbahasa arab. Tahun 1930 M, ditengah menguatkan gerakan Pan Islamisme, Habib Salim bin Jindan

---

[131] https :// www.nu.or.id /post /read/ 104274/habib-salim-jindan-ulama-yang-bangga-menjadi-indonesia diakses 17 Juni 2020 pukul 22.30 WIB.

[132] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.339.

[133] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.73.

[134] Salim bin Jindan, *al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām, (Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turats al-Allamah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan*, 2020), Penerjemah dan Pentahqiq: Ibnu Kharisah, h.xxii.

berangkat ke Makkah untuk menunaikan ibadah haji. Momen inilah yang dimanfaatkan oleh Habib Salim unuk menimba ilmu dari berbagai ulama terkemuka, khususnya dalam bidang hadis. Pada masa ini, Habib Salim banyak mendapatkan Sanad hadis diantaranya Syekh Umar Hamdan, Syekh Abdul Sattar dan Syekh Yasin al-Fadani.[135]

Tradisi mengumpulkan sanad ini belakangan lebih mempertegas kepakaran Habib Salim dalam bidang hadis di mata kelompok reformis. Dalam catatan Ismael Fajri Alatas, setiap kali membacakan hadis, Habib Salim selalu menyebutkan sanad dengan lengkap. Hal inilah yang membuat para reformis modern mengakui kepakaran beliau dalam bidang hadis. Karena kepakaran beliau inilah, Habib Salim berhasil mengembalikan citra tarekat dan sufi di kalangan reformis pasca kemerdekaan Indonesia.[136]

Habib Salim adalah ulama tradisionalis yang mampu berkomunikasi dengan para reformis serta mampu menyeimbangkan antara dua tradisi yang selalu dianggap bertolak belakang. Beliau sangat mementingkan sanad dan mengambil ilmu dari para tokoh islam dengan jalur *talaqqi,* namun pada sisi lain beliau adalah seorang ulama modern yang juga mengambil pengetahuan dari surat kabar, majalah dan perangkat-perangkat modern lainnya.[137] Dalam fatwa-fatwa beliau, seringkali beliau mengutip referensi dari berbagai macam majalah Timur Tengah seperti *Nūr al-Islām, al-Ahrām, al-Balagh, al-Jamīah al-Arabiyah, al-'Arab, al-Fath, al-Siyāsah, dll.*[138]

Habib Salim juga dikenal sebagai tokoh ulama yang tidak kaku dalam mentafsirkan hukum-hukum islam. Ini dilihat dari fatwa-fatwa beliau yang

---

[135] Ibnu Kharisah dalam acara diskusi online Bedah Buku "Fatwa-fatwa Habib Salim bin Jindan pada tanggal 21 Juni 2020 di Channel Youtube Bincang Syariah https:// www.youtube.com/watch?v=kfGIRPPIe7w&feature= youtu.be. Diakses pada 21 Juni 2020 pukul 21.30 WIB

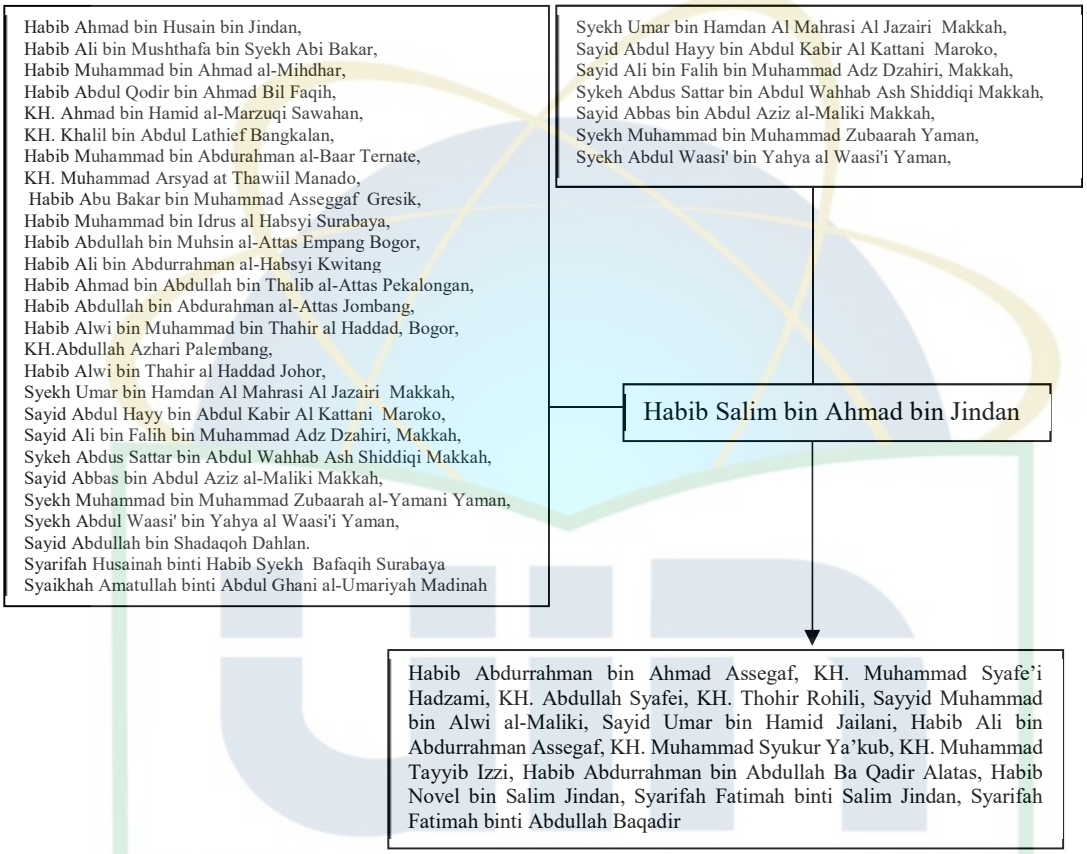
[136] Ibnu Kharisah mengutip Ismail Fajri Alatas dalam Salim bin Jindan, *al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām, (Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turats al-Allamah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan*, 2020)Penerjemah dan Pentahqiq: Ibnu Kharisah, h.xxiv.

[137] Ismail Fajri Alatas dalam acara diskusi online Bedah Buku "Fatwa-fatwa Habib Salim bin Jindan pada tanggal 21 Juni 2020 di Channel Youtube Bincang Syariah https:// www.youtube.com/watch?v=kfGIRPPIe7w&feature= youtu.be. Diakses pada 21 Juni 2020 pukul 21.30 WIB.

[138] Makalah Ibnu Kharisah dalam acara diskusi online Bedah Buku "Fatwa-fatwa Habib Salim bin Jindan pada tanggal 21 Juni 2020 di Channel Youtube Bincang Syariah https:// www.youtube.com/watch?v=kfGIRPPIe7w&feature= youtu.be. Diakses pada 21 Juni 2020 pukul 21.30 WIB.

'moderat' dalam menyikapi permasalahan-permasalahan yang ada pada era itu, seperti kebolehan masuk ke gereja ketika ada hajat, kebolehan memakai celana, atau kehati-hatian beliau dalam mengkafirkan sesama muslim disaat banyak ulama pada saat itu sangat kaku dan bahkan mengharamkan nilai-nilai semcam itu.[139]

Bagan Sanad Keilmuan Habib Salim bin Ahmad bin Jindan



Sanad ke-*'Alawiyyah*-an beliau tersambung dari ayahnya yaitu Habib Ahmad bin Husein bin Saleh bin Abdullah bin Jindan bin Abdullah bin Umar bin Abdullah bin Syaikhan bin Syekh Abu Bakar bin Salim bin Abdullah bin Abdurahman bin Abdullah bin Syekh Abdurahman Aseggaf bin Muhammad Mauladawilah bin Ali bin Alwi al-Ghuyyur bin Muhammad Al-Faqih Al-Muqaddam bin Ali bin Muhammad Shahib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin

[139] Lihat selengkapnya kumpulan fatwa Habib Salim bin Jindan dalam Salim bin Jindan, *al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām, (Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turats al-Allamah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan*, 2020) Penerjemah dan Pentahqiq: Ibnu Kharisah.

Alwi bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad an-Naqib bin Ali Uraidhi bin Ja'far Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein As-Sibthi bin Sayidatina Fathimah Az-Zahra binti Rasulullah Saw.[140]

f) Habib Abdurrahman bin Ahmad Assegaf

Habib Abdurrahman lahir tahun 1908 di Cimanggu, Bogor dan wafat pada 26 Maret 2007. Dimakamkan di Pemakaman Kramat Emang Bogor. Beliau adalah putra Habib Ahmad bin Abdul Qadir Assegaf dan Hj. Fathimah binti Sainan. Ayahandanya sudah wafat ketika beliau masih kecil, tapi kondisi itu tidak menjadi halangan baginya untuk giat belajar. Ia pernah mengenyam pendidikan di Jami'at Al-Khair, Jakarta.

Ketika masih belajar di Jami'at al-Khair, prestasinya sangat cemerlang. Beliau selalu menempati peringkat pertama. Nilainya bagus, akhlaqnya menjadi teladan teman-temannya. Untuk menuntut ilmu kepada seorang ulama, beliau tak segan-segan melakukannya dengan bersusah payah menempuh perjalanan puluhan kilometer. Semasa menunutut ilmu, Habib Abdurrahman sangat tekun dan rajin, itulah sebabnya beliau mampu menyerap ilmu yang diajarkan guru-gurunya. Ketekunannya yang luar biasa mengantarnya menguasai semua bidang ilmu agama. Kemampuan berbahasa yang bagus pun mengantarnya menjadi penulis dan orator yang handal. Beliau tidak hanya sangat menguasai bahasa Arab, tapi juga bahasa Sunda dan Jawa halus. [141]

Setelah menginjak usia dewasa, Habib Abdurrahman dipercaya sebagai guru di madrasahnya. Disinilah bakat dan keinginannya untuk mengajar semakin menyala. Beliau menghabiskan waktunya untuk mengajar. Dan hebatnya, Habib Abdurrahman ternyata tidak hanya piawai dalam ilmu-ilmu agama, tapi bahkan juga pernah mengajar atau lebih tepatnya melatih bidang-bidang yang lain, seperti melatih kelompok musik (dari seruling sampai terompet), drum band, bahkan juga baris-berbaris.

Belakangan, ketika berusia 20 tahun, beliau pindah ke Bukit Duri dan berbekal pengalaman yang cukup panjang, beliaupun mendirikan madrasah sendiri, Madrasah Tsaqafah Islamiyyah, yang hingga sekarang

---

[140] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.71.

[141] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 62.

masih eksis di Bukit Duri, Jakarta Selatan . Sebagai madrasah khusus, sampai kini Tsaqafah Islamiyah tidak pernah merujuk kurikulum yang ditetapkan oleh pemerintah, mereka menerapkan kurikulum sendiri dan uniknya, Madrasah ini menggunakan buku-buku terbitan sendiri yang disusun oleh sang pendiri, Habib Abdurrahman Assegaf. Disini, siswa yang cerdas dan cepat menguasai ilmu bisa loncat kelas.[142]

Hal pertama yang dilakukan beliau dalam mengajar dan berdakwah adalah dengan memberikan pelajaran-pelajaran dasar agama Islam dalam bentuk Bahasa Arab dan kitab-kitab yang disesuaikan dengan anak didiknya. Beliau juga berdakwah dengan sekaligus berdakwah sekaligus memperaktekan apa yang ada di dalam ajaran tasawuf amali yang banyak beliau ambil dari karangan-karangan Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad. Pegarang ratib al-Haddah ini merupakan sosok tokoh tasawuf amali pada Tarekat Alawiyah, dimana beliau memberikan penekanan khusus pada proses pendidikan akhlak (moral) dan penguasaan diri yang bersifat puritan dan membuang praktek-praktek yang berlebihan pada tasawuf sebelumnya.[143] Beliau adalah sosok seorang sufi amali yang nampak dari perilaku beliau yang sangat disiplin, sederhana dan ikhlas. Dalam hal apapun beliau selalu mementingkan kesederhanaan. Dan kedisiplinannya tidak hanya dalam hal mengajar, tapi juga dalam soal makan.

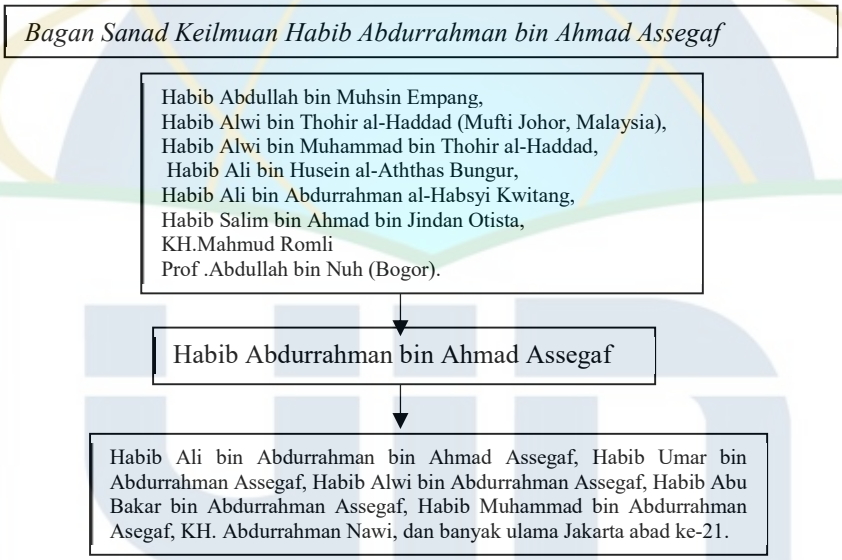
Kitab-kitab buah karyanya tidak sebatas satu macam ilmu agama, melainkan juga mencakup berbagai macam ilmu. Mulai dari Tauhid, Tafsir, Akhlaq, Fikih, hingga sastra. Bukan hanya dalam bahasa Arab, tapi juga dalam bahasa Melayu dan Sunda yang ditulis dengan huruf Arab- dikenal sebagai huruf Jawi atau pegon. Kitab karyanya, antara lain, *Hilyatu al-Janān fi Hadyi al-Qur'an, Safīnatu as-Saīd, Misbāhu az-Zamān, Bunyatu al-Ummahāt* dan Buah Delima. Sayang, puluhan karya itu hanya dicetak dalam jumlah terbatas

[142] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 64.

[143] Sayyid Muhammad Yusuf Aidid, Wawancara Sayyid Muhammad Yusuf Aidid Kepada Habib Ali bin Abdurrahman Assegaf https://majelis.info/wawancara-sayyid-muhammad-yusuf-aidid-kepada-habib-ali-bin-abdurrahman-assegaf/ diakses pada 21 Juni 2020 pukul 22.32 WIB.

dan memang hanya digunakan untuk kepentingan para santri dan siswa Madrasah Tsaqafah Islamiyyah.[144]

Nasab ke-'*Alawiyyah*-an beliau secara lengkap adalah Habib Abdurrahman bin Ahmad bin Abdul Qadir bin Ali bin Umar bin Assegaf bin Muhammad bin Umar bin Thoha bin Umar bin Thoha bin Umar ash-Shofi bin Abdurrahman bin Muhammad bin Ali bin Syekh Abdurahman Aseggaf bin Muhammad Mauladawilah bin Ali bin Alwi al-Ghuyyur bin Muhammad al-Faqih al-Muqaddam bin Ali bin Muhammad Shahib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Alwi bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad Al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad an-Naqib bin Ali Uraidhi bin Ja'far Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein as-Sibthi bin Sayidatina Fathimah az-Zahra binti Rasulullah Saw.[145]



2. Ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* yang Berkembang di Masyarakat Betawi

Sebagaimana yang telah penulis jelaskan sebelumnya, bahwa *Tharīqah 'Alawiyah* menyebar secara lebih masif bersamaan dengan datangnya para imigran Arab ke Nusantara sekitar abad ke 18. Sekalipun motif

---

[144] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 65.

[145] Tim Peneliti, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abda ke-21*, (Jakarta: Jakarta Islamic Center, 2020), h. 49.

penyebaran kaum '*Alawiyyīn* ini sering dikaitkan dengan urusan bisnis perdagangan, tetapi para sarjana tetap berpendapat bahwa tujuan kedatangan mereka adalah untuk menyebarkan agama. *Tharīqah* ini pada mulanya dikenal sebagai *tharīqah* yang hanya berkembang di kalangan '*Alawiyin* saja dan sering disebut sebagai tarekat atau tradisi keluarga Alawi. Sebagai warisan yang diberikan secara turun temurun, dari ayah ke anak dan seterusnya. Dalam artian, *tharīqah* ini hakikatnya telah dibawa oleh para pembawa Islam ke Betawi yang mayoritas mereka adalah '*Alawiyyīn* pada kisaran abad ke 15-16 bersamaan dengan masuknya dakwah Wali Songo di Nusantara, khususnya di Jawa.

Tharīqah 'Alawiyyah di Betawi, melewati beberapa periode penyebaran dan perkembangan; *Pertama,* periode awal penyebaran pada abad ke-15 dan ke16 M yang bersamaan dengan masuknya Islam ke tanah Betawi oleh tokoh-tokoh '*Alawiyyīn* dari India seperti Syekh Qurro dan Fadhilah Khan. *Kedua,* adalah periode penyebaran pada abad ke-18 yang dibawa oleh *Alawiyyīn* Hadrami seperti Habib Husein Alaydrus Luar Batang yang merupakan murid langsung dari Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad. *Ketiga* adalah periode perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* pada abad ke-19 dan abad ke-20 yang mayoritas dipelopori oleh para *muwalladah* (peranakan *Alawiyyīn* Hadrami) seperti Habib Usman bin Yahya, Habi Ali Kwitang, Habib Salim bin Jinda dan Habib Abdurrahman Assegaf. Adapun KH. Marzuki bin Mirshad Azmatkhan merupakan keturunan '*Alawiyyīn* dari India dan Habib Ali Bungur merupakan warga Hadramaut yang bermigrasi ke Betawi.

Pada periode pertama penyebaran *Tharīqah 'Alawiyah*, ajaran ini dapat dikatakan merupakan representasi dakwah islam sufistik yang dibawa oleh para penyebar islam pertama di Betawi. Sama halnya dengan proses islamisasi di Nusantara seperti yang sudah penulis sampaikan, nilai-nilai ajaran tasawuf sunni ini begitu mewarnai proses islamisasi di Betawi yang tentunya diperkenalkan oleh para da'i '*Alawiyyīn.* Pada periode kedua, *Tharīqah 'Alawiyah* mulai diperkenalkan bersamaan dengan mulai maraknya para da'i imigran dari Hadramaut. Pada periode ini, tarekat *'Alawiyah* sebagai sebuah ajaran sudah mengalami rekonstruksi sebagai *Tharīqah Ammah* di tangan Syekh Abdullah al-Haddad yang merupakan guru langsung dari Habib Husein Luar Batang. Pembaharuan ajaran tarekat yang dilakukan al-Haddad ini menjadikan *Tharīqah 'Alawiyyah* tidak melulu berurusan dengan tradisi tarekat yang rigid seperti berkumpul lama untuk melaksanakan wirid bersama,

namun lebih mengalir sebagai sebuah gerakan dakwah Ahlussunnah wal Jamaah yang berpondasi pada kegiatan belajar-mengajar. Seperti yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya, bahwa sebagai pusat pemerintahanan kolonial Belanda, Batavia justru menjadi tempat paling diawasi oleh pemerintah kolonial Belanda. Kegiatan zikir memang tidak dilarang, namun berkumpul terlalu lama tidak diperbolehkan. Sedangkan untuk mengamalkan tarekat diperlukan waktu yang cukup lama, sehingga sangatlah sulit untuk berkumpul menjalankan amalan-amalan tarekat yang lazim dilakukan. Karakter *Tharīqah 'Alawiyyah* yang tidak rigid ini, menurut penulis menjadikan proses pengenalan ajaran *'Alawiyyah* yang dibawah oleh komuitas Hadrami di Betawi ini semakin dikenal.

Proses *tharīqah* yang berorientasi *ta'līm wa at-ta'allum* (belajar-mengajar) ini kemudian seperti menjadi karakter *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi pada abad ke-19 M bahkan sampai hari ini. Ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* seperti ditransformasikan ke dalam proses *taklim* dan dakwah para guru *tharīqah* ini dalam mengajarkan akidah yang berpandangan Imam al-Asy'ari, fikih dalam kerangka mazhab Syafi'i, serta akhlak dalam pandangan Imam al-Ghazali yang ditopang dengan konsistensi zikir dan wirid yang sangat sederhana dan tidak mengikat.

Kesederhanaan ajaran dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* ini, yang tidak terikat dengan baiat dan talqin, seringkali menjadikan masyarakat Betawi tidak menyadari bahwa mereka sesungguhnya sedang melakukan proses ber-*tharīqah*. Para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* memperkenalkan diri mereka sebagai apa yang dikenal dalam terminologi *Tharīqah 'Alawiyyah* dengan *"Syekh al-Ta'lim wa al-Ifadah"* ketimbang "*syekh al-fath"*. Ber-*tharīqah* tidak lalu harus melibatkan *riyadhah-riyadhah* (latihan-latihan) fisik dan kezuhudan yang ketat, namun lebih kepada penekanan segi-segi amaliah dan akhlak keseharian.

Paradigma dakwah yang telah dibangun oleh Syekh Abdullah al-Haddad juga sedikit banyak mempengaruhi sistem pengajaran para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di tanah Betawi. Bagi Syekh al-Haddad, Islam harus diperkenalkan kepada masyarakat umum dengan kurikulum yang paling sederhana, sehingga seringkali para murid-murid al-Haddad bahkan beliau sendiri membuat sebuah *mukhtashor* (ringkasan) dalam setiap macam fan ilmu keislaman agar masyarakat awam dengan mudah dapat mengakses sebuah

pemahaman tanpa perlu merujuk kepada kitab-kitab yang berjilid-jilid itu.[146] Karena itu kita akan melihat, kitab-kitab karangan Syekh Abdullah al-Haddad seperti *Risālatu al-Muāwanah* (kitab tentang tata cara mengerjakan ibadah sehari-hari dan wirid), *an-Nashāih al-Dīniyah* (kitab tentang tata cara dan pedoman bagi seorang murid yang ingin bersuluk di jalan Allah di bawah bimbingan seorang Syekh), dll memiliki pembahasan yang mudah bagi orang-orang awam.

Dalam proses taklim tersebut, biasanya para guru menyisipkan bacaan-bacaan wirid, ratib atau maulid sebagai acara pembuka atau penutup pengajian tersebut sebagai rangkaian dari amaliah wirid harian seperti *wird al-Lathīf*[147]*, wirdu al-Sakrān*[148]*,* ratib al-Haddad[149], ratib al-Aththas[150]*, Dalāil Khairāt*[151]*, Maulid Shimtuddhuror*[152]*, Maulid Syaraful Anām*[153]*,*dll. Wirid-wirid ini masih terus dibaca oleh masyarakat Betawi, baik dalam perayaan-perayaan keagamaan maupun sebagai rutinitas harian sampai hari ini.

3. Kekhasan Masing-Masing Pusat Pengajaran

Seperti yang sudah dijelaskan pada biografi para guru *Tharīqah 'Alawiyah,* masing-masing para guru memiliki metode dan ciri khas dalam menyampaikan pesan-pesan islam yang berporos pada substansi ajaran para salaf *Tharīqah 'Alawiyyah* yang pada satu sisi merupakan ajaran-ajaran yang datang dari Timur Tengah, namun pada sisi lain para tokoh tersebut mampu mengkontekskan nilai-nilai itu dalam semangat ke-Indonesia-an. Dalam

---

[146] Paradigma Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad ini, atau yang disebut Ismail Fajri Alatas sebagai Paradigma *Haddādiyah* merupakan salah satu metode Sayid Abdullah dalam meperkenalkan islam kepada masyarakat umum. Sayid Abdullah menghendaki sebuah sistem kurikulum yang dapat membantu masyarakat awam untuk dapat belajar dan menjalankan nilai-nilai Islam tanpa perlu kesulitan mengakses ilmu tersebut dari kita-kitab para ulama klasik yang sulit dipahami. Paradigma Haddadiyah ini juga yang kemudian memprakarasi metode-metode belajar Islam dengan bernyanyi seperti hapalan sifat dua puluh, dll. Simak, Ismail Fajri Alatas dalam "Paradigma *Haddādiyah*: Kemunculan, Perkembangan dan Pengaruhnya pada Rekonfigurasi Islam Nusantara", Stadium Generale yang diadakan Pascasarjana Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama Indonesia di Jakarta pada tanggal 30 Agustus 2018. Video dapat diakses melalui Youtube: https://www.youtube.com/watch?v=6LO2X6SkFWw. Diakses kembali pada 23 Juni 2020 pukul 11:50 WIB.

[147] Karangan Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad (w.1132 H)

[148] Karangan Habib Abu Bakar bin Abdurrahman Assegaf (w.821 H)

[149] Karangan Habib Abdullah bin Alwi al-Haddad

[150] Karangan Habib Umar bin Abdurrahman al-Aththas (w.1072 H)

[151] Karangan Syekh Muhammad bin Sulaiman Al-Jazuli (w. 870 H)

[152] Karangan Habib Ali bin Muhammad bin Husein Al-Habsyi (w.1333 H)

[153] Karangan Syekh Syihabuddin Ahmad al-Hariri

kondisi pra kemerdekaan Indonesia, para guru ini tidak hanya menjadi pelita ilmu, namun mereka juga membantu mewujudukan kemerdekaan Indonesia untuk melepaskan diri dari penjajahan kaum 'kafir' Belanda. Mereka memberikan bantuan baik moril maupun pemikiran dalam upaya menumbuhkan kesadaran berbangsa dan bernegara serta ikut serta dalam pergerakan nasional. Seperti yang telah penulis jelaskan sebelumnya, bahwa Sayid Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang, Habib Ali Bungur, Habib Salim Jindan atau Guru Marzuki merupakan tokoh-tokoh yang juga ikut serta dalam pergerakan nasional.

Sayid Usman bin Yahya dalam kapasitasnya sebagai mufti Betawi kala itu, meskipun terkesan bersikap akomodatif terhadap Belanda dan dianggap sebagai mata-mata atau orang yang menjual Islam demi tujuannya sendiri dengan menjadi penasehat Snouck Hugronje, namun Sayid Usman berhasil menjadi jembatan komunikasi pemerintah Hindia Belanda dengan kaum muslimin, khususnya komunitas Arab.

Untuk melihat hal apa saja yang diberikan Sayid Usman kepada Snouck, kita mendapatkan beberapa informasi dari Snouck Hurgronje sendiri. Dalam suratnya kepada pemerintah, Snouck menunjukkan karangan Sayid Usman yang berjudul *al-Qawānîn al-Syar'iyyah li Ahli al-Majālis al-Hukmiyyah wa al-Iftā`iyyah.* Karangan ini sendiri merupakan buku pedoman para hakim agama dan penghulu dalam menjalankan tugas-tugasnya. Atas informasi dari Sayid Usman, Snouck mengakui bahwa kondisi peradilan agama pada saat itu sangat memperihatinkan. Penguasaan para hakim agama dan penghulu terhadap kitab-kitab hukum Islam masih sangat terbatas. Bahkan, perilaku tidak baik untuk menguasai sekian persen harta warisan milik seseorang yang diputuskannya, sering terjadi dalam lembaga peradilan. Snouck kemudian memuji karya Sayid Usman ini sebagai karya yang sangat bermanfaat dan telah berhasil mengisi kekosongan yang dihadapi peradilan agama saat itu.[154]

Informasi lain yang diberikan Sayid Usman kepada Snouck adalah ketika terjadi perselisihan dua masjid di Palembang. Dari perselisihan ini, Snouck kemudian melihat bahwa pokok persoalan yang perlu diperhatikan pemerintah sebenarnya adalah pengangkatan hakim agama atau penghulu. Ia

[154] Muhammad Noupal, Kontroversi Tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) Sebagai Penasehat Snouck Hurgronje, In: Conference Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, 5 – 8 November 2012, Surabaya. h.1382.

kemudian mengusulkan kepada pemerintah daerah di Palembang untuk melakukan kualifikasi kepada calon hakim agama atau penghulu. Usulan seperti ini juga disampaikan Snouck kepada pemerintah daerah di Banjarmasin untuk memberikan peringatan keras kepada hakim agama yang keras kepala karena tidak mau menerima pendapat yang lebih baik dari Sayid Usman dan masyarakat Islam di daerahnya.

Dengan melihat data ini, kita dapat memperkirakan bahwa Sayid Utsman memberikan informasi kepada Snouck tentang keadaan umat Islam saat itu dalam kapasitasnya sebagai seorang ulama. Bagi Sayid Usman, memberikan pengajaran yang baik serta melindungi keyakinan umat Islam dari penyimpangan-penyimpangan yang terjadi dalam agama merupakan kewajiban yang harus ia lakukan. Sikap tegas ini sendiri terus ia lakukan meskipun Snouck meninggalkan Hindia Belanda pada tahun 1906.

Pada periode Sayid Usman, pengajaran-pengajaran Islam dipusatkan di masjid dan langgar tertentu walaupun kemudian pada era murid beliau, Habib Ali Kwitang, diperkenalkanlah Majlis Taklim sebagai salah satu tempat belajar dan mengajar. Majlis Taklim Habib Ali Kwitang ini merupakan majlis taklim pertama di tanah Betawi yang menjadi cikal bakal majlis-majlis taklim di tanah Betawi.[155] Pada perkembangan selanjutya, majlis taklim di Betawi menjadi sentral pengajaran non formal yang paling diminati dan telah melahirkan banyak ulama-ulama terkemuka. Keterbentukan jaringan ulama di Betawi, khsususnya pada abad ke-20 M juga tidak lepas dari peran majlis taklim ini sebab metode pembelajarannya yang komperhensif dalam menyelesaikan satu disiplin ilmu. Sebagai lembaga pengajaran non formal, maka siapapun bisa ikut bergabung tanpa ada batasan usia atau waktu. Walhasil, dalam beberapa kesempatan telah teruji bahwa lulusan majelis taklim memiliki pemahaman ilmu agama yang lebih mendalam daripada lulusan sekolah formal.

Majlis taklim Habib Ali Kwitang sendiri memiliki tradisi dan ciri khas dalam setiap pengajian yang digelar. Habib Ali Kwitang merupakan tokoh yang pertama kali memperkenalkan Maulid *Shimtuddhuror* di kalangan masyarakat Betawi sejak tahun 1919 M. Ia mendapat ijazah untuk mensiarkan *Maulid Shimtuddhuror* dari gurunya Habib Muhammad bin Idrus al-Habsyi

[155] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 43.

dan diselenggarakan setiap akhir kamis bulan Rabiul Awwal. Selain kegiatan rutin taklim yang diadakan setiap pekan Ahad pagi, setiap bulan Rajab juga dilestarikan tradisi pembacaan Kitab *Sahīh al-Bukhari* di Majelis Kwitang tersebut. Tradisi pembacaan Kitab *Sahīh al-Bukhari* ini sudah dilakukan secara turun temurun oleh para *Salaf as-Shālihīn* di Hadramaut, Yaman khususnya di Kota Zabid, yang kemudian disebarluaskan oleh *Sādah Alawiyyīn* hingga masuk ke wilayah Nusantara. Saat ini, di majlis Kwitang setiap Minggu pertama awal bulan selalu dibacakan Wirid Asmaul Husna karangan Habib Ahmad bin Abdullah al-Aththas.

Ajaran dakwah Habib Ali Kwitang berupa pelatihan kebersihan jiwa (*Tazkiyatu an-Nafs*), tasawuf mu'tabarah dan dialog antar makhluk dengan sang Khalik serta sesama makhluk. Habib Ali tidak pernah mengajarkan ideologi kebencian, iri, dengki, ghibah, fitnah dan namimah. Sebaliknya Habib Ali mengembangkan tradisi kakek buyutnya dari keluarga ahlul bait yang intinya menjunjung tinggi nilai kemanusiaan, menghormati hak-hak setiap manusia tanpa membedakan manusia atas latarbelakang status sosialnya.

Habib Ali Kwitang juga memprakarsai berdirinya lembaga pendidikan formal berkurikulum seperti Jamiat Khair bersama Habib Abu Bakar bin Abdullah al-Aththas yang pada kemudian hari beliau juga mendirikan madrasah Unwanul Falah sebagai perguruan islam modern yang letaknyaa di samping masjid Kwitang.[156] Madrasah ini juga merupakan respon Habib Ali Kwitang terhadap gerakan modernisasi yang memperkenalkan sistem kelas dalam pembelajaran. Madrasah yang dibangun Habib Ali Kwitang ini merupakan lembaga pendidikan modern kedua di tanah Betawi setelah Jamiat Khair Tanah Abang yang juga diprakarsai oleh beliau. Pasca kemerdekaan, madrasah di tanah Betawi semakin berkembang pesat dengan munculnya Madrasah Asy-Syafiiyah pimpinan KH. Abdullah Syafi`i, Madrasah Attahiriyah pimpinan KH. Tohir Rohili, Madrasah Al-Wathaniyah pimpinan KH Hasbiyallah, Madrasah Al-Khalidiyah pimpinan KH. Khalid Damat, dan lain sebagainya.

Selain majlis taklim dan madrasah, penyebaran Islam di Betawi juga dilakukan dengan sistem formal seperti pondok pesantren. Pondok pesantren pertama di Betawi diperkenalkan oleh Guru Marzuki bin Mirshod Azmat

[156] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.95.

Khan yang juga merupakan murid dari Habib Usman bin Yahya dan Habib Ali Kwitang. Lokasi pesantren Guru Marzuki terletak di Kampung Muara yang saat ini menjadi Masjid Jami al-Marzuqiyah Cipinang Muara dimana jasad Guru Marzuki juga dimakamkan. Ada yang unik cara mengajar Guru Marzuki kepada murid-muridnya. Guru Marzuki mengajar sambil berjalan di kebun dan berburu tupai. Ke mana sang guru melangkah, ke sana pula para murid mengikutinya dalam formasi berkelompok. Dalam setiap kelompok terdiri dari lima orang dengan belajar kitab yang sama, satu orang bertindak sebagai juru baca. Sang guru akan menjelaskan bacaan murid sambil berjalan. Setiap satu kelompok selesai belajar, kelompok lain yang belajar kitab lain lagi menyusul di belakang dan melakukan hal yang sama seperti kelompok sebelumnya. Mengajar dengan cara duduk hanya dilakukan Guru Marzuki untuk konsumsi masayarakat umum di Masjid, walaupun saat mengajar di Masjid, para santri beliau juga ikut mengaji dan membacakan kitab sang guru.

Dalam perbincangan penulis dengan keturunan beliau, dikatakan bahwa Guru Marzuki dalam kesehariannya mendawamkan *dalail al-Khairat* setiap pagi dan sore. Dan dalam pelaksanaan Maulid sampai saat ini masyarakat Cipiang Muara membaca kitab Barzanji atau *Syarof al-Anam* yang merupakan tradisi yang diwariskan dari Guru Marzuki.[157]

Adapun Habib Ali Bungur, sejauh yang penulis ketahui tidak memiliki lembaga pembelajaran seperti majlis taklim atau madrasah. Walaupun demikin beliau selama hidupanya mengajar dari satu majlis taklim ke majlis taklim lainnya. Diantara majlis taklim yang tercatat sebagai tempat beliau mengajar adalah; MT. at-Thaririyyah (KH. Thohir Rohili), MT. asy-Syafi'iyyah (KH. Abdulllah Syafe'i), MT. asy-Syirat asy-Syafi'iyyah (KH. Syaf'ei Hadzami), dan Majlis Taklim Habib Abdurrahman Assegaf Bukit Duri. [158] Tidak seperti di majelis taklim Kwitang misalnya, dimana Habib Ali al-Habsyi, mengajar di hadapan ribuan jamaah, Habib Ali Bungur hanya di kalangan terbatas. Cara mengajarnya ialah mendengarkan para murid-muridnya satu persatu membacakan kitab. Lalu beliau memberikan keterangan, dan dilanjutkan dengan tanya jawab.

Karakter yang paling kuat dari Habib Ali Bungur adalah sikap sederhana dan merakyat beliau yang menjadikan orang-orang yang dekat

[157] Penulis menghubungi Ust. Ahmad Bustomi yang merupakan salah satu keturunan Guru Marzuki melalui Whatsapp pada 20 Juni 2020.

[158] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.55.

dengan beliau sangat bersimpati. Sikap sederhana ini ditambah lagi dengan penguasaan beliau yang mendalam terhadap fikih, filsafat, tasawuf dan perbandingan mazhab menjadikan beliau dalam waktu singkat telah menjadi pusat rujukan dan sumber ilmu oleh para ulama setempat kala itu.

Adapun Habib Salim bin Ahmad Jindan dan Habib Abdurrahman Assegaf yang merupakah tokoh kunci guru *Tharīqah Alawiyah* di abad ke-20 juga memiliki kekhasan dalam berdakwah. Habib Salim sejauh yang penulis ketahui tidak memiliki lembaga pendidikan seperti masjid, pesantren, madrasah, formal seperti Guru Marzuki, Habib Ali Kwitang atau Habib Abdurrahman Assegaf, namun Habib Salim Jindan tercatat pernah mendirikan majlis taklim *Haiat al-Ulamā wa at-Thalabah* di kediamannya di Jatinegara Jakarta Timur.[159] Dalam catatan lain, Habib Salim juga mendirikan sebuah Majlis Taklim yang diberi nama *Qashr al-Wafidin*.[160] Namun begitu Habib Salim merupakan tokoh yang sangat produktif dalam menghasilkan karya-karya dan mendokumentasikan perjalanan belajar dan dakwah beliau. Cakupan dakwah beliau tidak hanya di Jakarta, namun hingga ke beberapa daerah di tanah air, bahkan ke luar negeri, diantaranya Singapura, Malaysia, Kamboja, Vietnam dan beberapa negara lainnya. Saat berdakwah di daerah-daerah itulah beliau mencari dan mengumpulkan data-data sejarah Islam yang sampai saat ini diketahui bahwa kumpulan manuskrip dan perpusatakaan pribadi Habib Salim telah mengoleksi kurang lebih 15.000 kitab yang disimpan di sebuah perpustakaan yang diberi nama al-Fachriyah.[161]

Sebagai seorang yang digelari *al-Muhaddis* dan *al-Musnid* dalam menyampaikan sebuah hadis, beliau terbiasa untuk membacakan sanad dengan lengkap di depan murid-muridnya, sehingga siapapun yang berguru kepada beliau akan mengakui kepakaran beliau.

Adapun Habib Abdurrahman Assegaf selain memiliki Majlis Taklim yang dikenal dengan Majlis Taklim Habib Abdurrahman Assegaf di kawasan Bukit Duri, Tebet, Jakarta Selatan, beliau juga mendirikan Madrasah Tsaqafah Islamiyyah yang berorientasi kepada pengajaran ilmu-ilmu agama. Sebagai

---

[159] Salim bin Jindan, *al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām, (Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turats al-Allamah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan*, 2020)Penerjemah dan Pentahqiq: Ibnu Kharisah, h.xxi.

[160] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.73.

[161] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.74.

madrasah khusus, sampai kini Tsaqafah Islamiyah tidak pernah merujuk kurikulum yang ditetapkan oleh pemerintah, mereka menerapkan kurikulum sendiri dan uniknya, Madrasah ini menggunakan buku-buku terbitan sendiri yang disusun oleh sang pendiri, Habib Abdurrahman Assegaf.

Dalam keseharian beliau, Habib Abdurrahman selalu mendawamkan bacaan Yasin dan Ratib al-Haddad pada waktu maghrib sampai Isya dan melanjutkan dengan mambaca *wirid al-Sakrān* setelah Isya. Pada setiap malam Jum'at dan Minggu sore beliau juga mendawamkan bacaan maulid *Syaraful Anam* dan membaca Surat al-Kahfi. Salah satu kitab yang beliau baca dan ajarkan dalam taklim-taklim beliau adalah *an-Nashāih al-DīniyYah* karangan Syekh Abdulllah al-Haddad.[162]

[162] Wawancara penulis melalui media sosial whatsapp dengan Ust. Imam Sajidin tanggal 20 Juni 2020 yang merupakan murid Habib Abdurrahman Assegaf dan saat ini juga aktif di Majlis Taklim al-Affaf yang diasuh oleh Habib Ali bin Abdurrahman Assegaf.

BAB V

ANALISA POLA JARINGAN *THARĪQAH ‘ALAWIYYAH*

A. Relasi Keilmuan

Secara sederhana, relasi dapat diartikan sebagai hubungan antar dua objek. Hubungan yang dimaksud disini adalah kesamaan corak metodologi dari para guru yang membawa ajaran *Tharīqah ‘‘Alawiyyah* dalam hubungannya dengan aktivitas mereka di tengah masyarakat sebagai penyampai gagasan ketuhanan. Relasi ini dapat menjadi gambaran besar pergerakan nilai tradisi para tokoh *Tharīqah ‘‘Alawiyyah* dalam memperjuangkan sebuah hal, dan dapat memberikan peta yang baik untuk memahami karakteristik dan konstruksi keislaman yang mereka bangun, khsusunya di Betawi pada abad ke-19 dan ke-20 M.

Setidaknya ada tiga hal yang menurut penulis menjadi bagian integral dari pondasi pengetahuan yang diamalkan oleh para guru *Tharīqah ‘‘Alawiyyah* ; *Pertama*, penjagaan terhadap kemurnian ilmu-ilmu keislaman; *Kedua*, peneguhan terhadap proses pensucian jiwa yang terus-menerus, *Ketiga*, kesederhanaan dakwah. Tiga hal ini tidak bisa dipisahkan satu sama lain dan menjadi asas metodologi para tokoh *‘Alawiyyah*.

Jika setiap guru sufi, memiliki *riyādhah* yang disesuaikan dengan kadar *maqom* dirinya, maka para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* memiliki tiga asas utama *riyādhah* yang didawamkannya, dimana ketiga hal ini merupakan fase yang berkesinambungan dan berurutan, sehingga kita akan melihat bahwa sosok seperti Sayid Usman, Habib Ali Kwitang, Habib Ali Bungur, Guru Marzuki, Habib Salim Jindan atau Habib Abdurrahman Assegaf, bukan hanya seorang pendakwah, tapi mereka juga seorang contoh tauladan yang bersih hatinya dan memiliki kapasitas keilmuan yang tidak perlu diragukan.

1. Ilmu

Para tokoh *‘Alawiyyah* bukan hanya dikenal sebagai seorang ahli spiritual an-sich yang terasing dari hiruk pikuk keduniaan. Mereka juga merupakan para ulama yang memiliki kedalaman ilmu-ilmu keIslaman dengan transmisi keilmuan (sanad) yang diperoleh dengan proses nyantri/ *talaqqi* dari satu jejaring guru ke jejaring lainnya.

Dalam tradisi belajar-mengajar di kalangan umat Islam, khusunya di pesantren, sanad ilmu menjadi salah satu unsur utama. Disipilin ilmu

keIslaman apapun, jalur sanadnya harus jelas dan semestinya bermuara kepada Nabi Muhammad saw. Sanad merupakan mata rantai transmisi yang berkesinambunngan sampai kepada para generasi terbaik Islam di abad-abad awal hijriah dan bersambung kepada pembawa risalah Nabi Muhammad saw. Ilmu hadis bermuara kepada Nabi Muhammad, begitupun dengan ilmu akidah, fikih dan tentu tasawuf. Sanad keilmuan secara umum berarti latar belakang pengajian ilmu agama seseorang yang bersambung dengan para ulama setiap generasi yang sampai kepada generasi *tābi’ tābi’īn*, lalu *tabi’īn* dan sampai kepada generasi sahabat yang mengambil pemahaman agama yang benar dari Nabi Muhammad saw.

Berdasarkan kepentingan sistem sanad keilmuan inilah, menurut Milal Bizawie, para ulama menghimpun sanad-sanad keilmuan mereka dan merangkum ilmu-ilmu agama dari sudut *riwāyah* (transmisi) dan *dirāyah* (pemahaman) atau dari sudut *manqūl* (dinukilkan) maupun *ma’qūl* (yang dapat dipahami secara akal) yang mereka cantumkan dalam karya-karya tulis mereka. Sebagian ulama menyusun latar belakang keilmuan mereka dalam bentuk *tsabat* (kumpulan sanad keilmuan) atau *mu’jam asy-syuyūkh* (kumpulan biografi para guru).[1] Contoh jenis kedua ini biasanya memasukkan biografi dan riwayat hidup para guru-guru mereka. Beberapa kitab yang di dalamnya menuliskan sanad keilmuan adalah: *al-Ghunyah* karangan al-Qadhi Iyadh al-Yahsubi, *al-Majma al-Muassas* dan *al-Mu’jam al-Mufahras* karangan al-Hafiz Ibn Hajar al-Asqalani, *Zad al-Masīr fil fahrasat al-Kabīr* karangan al-Hafiz Jalaluddin al-Suyuti, *Tsabat* karangan Syekh Zakariyya al-Anshari, *Fihris* karangan Imam Abdul Wahhab al-Syarani, *Kifāyah al-Mutathalli* karangan Syekh Hasan bin Ali al-Ujaimi al-Makki, *Hilyatu ahli al-fadhl wa al-kamāl* karangan Syekh Ismail bin Muhammad al-Ajluni, *al-Mawāhib al-Jazīlah* karangan Syekh Muhammad bin Ahmad Aqilah al-Makki, *Luqotu al-La'āli min al-Jawāhir al-Ghowāli* karangan Syekh Muhammad Murtadha al-Zabidi, *Tsabat al-Amīr* karangan Syekh Muhammad al-Amir al-Kabir al-Misri, *al-Durar al-Saniyyah li ma ala Min al-Asānid al-Syanawaniyyah* karangan Syekh Muhammad bin Ali al-Syanawani, *al-Jami al-Hāwi fi Marwiyyat al-Syarqawi* karangan Syekh Abdullah bin Hijazi al-Syarqawi, *al-Irsyād bi Zikri Ba’dhi ma li min al-Ijāzah wa al-Isnād* karangan

[1] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h. 299.

Syekh Hasan al-Masyat, *Kifāyah al-Mustafīd li ma Ala min al-Asānid* karangan Syekh Muhammad Mahfuz al-Turmusi, *Mathmahu al-wijdān fi Asānidi Syaikh Umar Hamdan* karangan Syekh Umar Hamdan, *al-Maslakul Jali Syekh Yasin al-Fadani* karangan Syekh Muhammad Yasin bin Muhammad Isa al-Fadani, *al-Uqūd al-Lu'luiyah bi al-Asanid al-Alawiyah* karangan Sayid Alawi bin Abbas al-Maliki, *al-Tali as-Saīd* dan *al-'Iqd al-Farīd* karangan Sayid Muhammad bin Alawi Al-Maliki dll.

Sistem sanad ini merupakan metode penting dalam mewariskan pemahamaan Islam yang murni agar terhindar dari distorsi dan kesalahan dalam memahami konteks diturunkannya syariat. Begitu penting sebuah sanad, sehingga Ibnu Mubarok pernah berkata*: "Sanad merupakan bagian dari agama, kalaulah bukan karena sanad, maka semua orang bebas berkata semaunya".* Imam Malik juga berkata: *" Janganlah engkau membawa ilmu yang kau pelajari dari orang yang tidak engkai ketahui riwayat pendidikannya"* [2] Dari sini sangat jelaslah betapa penting sanad-sanad keilmuan serta ijazah keilmuan yang dapat menjaga tradisi amalan para ulama terdahulu dan dalam masa yang sama menjelaskan latar belakang keilmuan mereka. Bahkan tradisi tersebut adalah tradisi yang dapat menjaga keotentikan amalan para ulama dari masa ke masa.

Dalam mempelajari agama, ukuran pengajaran ilmu-ilmu agama yang murni bukanlah pada ukuran akademis modern, yang menjalankan acuan dan ukuran tradisi Barat, tetapi ukurannya ada pada sandaran keilmuan seseorang yang mengajar ilmu tersebut, baik sanad keilmuan, ijazah mengajar, dll. Semua ilmu dalam agama sangat memerlukan sandaran keilmuan, sebab tanpa berguru, seseorang tidak layak mengaku sebagai ahli ilmu dan ulama, walaupun sudah membaca banyak kitab. Adanya jalur sanad dan keharusan penyandaran sebuah ilmu juga menunjukkan betapa Allah menjaga agama Islam dari upaya menghilangkan dan mengubahnya.

Selain kita dapat temukan sistem sanad ini dalam macam-macam ilmu agama seperti hadis, tafsir, al-Qur'an, sejarah, dll, penggunaan sanad dalam usahanya menjaga keotentikan ajaran Islam juga digunakan dalam jejaring tarekat yang dikenal dengan sebutan 'silsilah'. Silsilah tarekat ini

[2] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h. 300.

berkesinambungan satu sama lain sampai berujung kepada pembawa risalah Nabi Muhammad saw atau bahkan sampai kepada Malaikat Jibril dan kemudian kepada Allah Swt. Silsilah inilah yang kemudian menjadi simbol keotentikan sebuah tarekat sehingga dianggap sah (*mu’tabarah*).[3]

Para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* seperti yang sudah dijelaskan pada bab sebelumnya merupakan bagian dari jejaring besar para ulama paruh akhir abad ke-19 dimana Haramain menjadi pusat keilmuan Islam. Kemunculannya sebagai tujuan belajar umat Islam, merupakan efek dari kekuasaan Syarif Usman yang netral secara agama, yang tentu berbeda dari dinasti Wahabi Saudi yang otoriter. Hal ini kemudian mendorong tumbuhnya suatu iklim intelektual yang kondusif dimana ulama dari berbagai mazhab dan latar belakang keilmuan yang berbeda-beda dapat hidup. Mereka, para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* telah menjalin hubungan keilmuan dengan para guru-guru di Haramain dengan standar keilmuan yang dapat dipertanggungjawabakan.

Jaringan ulama ini tidak diorganisir secara formal dan ketat. Tetapi terbentuk melalui hubungan internal dan personal yang terjalin tanpa memandang kesukuan dan wilyaha antara guru dan murid. Kancah (locus) jaringan ulama ini adalah *halaqah* (belajar melingkar) atau *bandongan* dalam tradisi pesantren yang diadakan di masjid atau ribath dan zawiyah yang dimiliki oleh guru tersebut.

Di Makkah, Sayid Usman, Habib Ali Kwitang dan Guru Marzuki diketahui memiliki jaringan keilmuan yang sama dan masing-masing mereka tercatat merupakan murid langsung dari beberapa mahaguru kala itu yang salah satunya adalah Syekh Ahmad Zaini Dahlan,[4]. Walaupun Habib Ali Kwitang dan Guru Marzuki juga merupakan murid dari Sayid Usman. Relasi keilmuan ini bersambung kepada generasi pertama jaringan ulama Makkah pada abad ke-17 dan 18 M yang mencakup nama-nama besar seperti Syekh Sibghat Alllah, Ahmad al-Qusyasyi, Ibrahim al-Sindi, Muhammad al-Barzanji, Abu Tahir al-Kurani dan Muhammad bin Abdul Wahab, Muhammad Abdul Karim al-Sammani, Murtadha al-Zabidi, Ahmad

[3] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h. 300.

[4] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20*, (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.86, 99,106.

Damanhuri al-Mashri dan Ahmad Jibril,[5] yang kesemuanya merupakan ulama-ulama Ahlussunnah wal Jamaah.

Tokoh-tokoh di atas beserta jaringan muridnya secara umum menekankan pembaharuan yang lebih bersifat evolusioner. Hal inilah yang gilirannya dilakukan oleh ulama-ulama di Betawi dalam melaksanakan transmisi keagamaan di Betawi pada abad ke-19 dan 20 M. Hampir semua jebolan Makkah memiliki relasi intelektual guru-murid *(intellectual genealogy)* yang menyebar ke lembaga-lembaga pendidikan Islam semacam langgar, masjid, madrasah, pondok pesantren dan majlis taklim serta relasi murid-khalifah (*mystical genealogy).* Melalui kedua bentuk relasi jaringan inilah, para ulama kemudian mentransmisikan wacana dan praktek keagamaan yang mereka terima di Haramain untuk kemudian dapat disampaikan di kampung halaman mereka.[6]

Selain di Haramain, relasi ilmu para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* ini juga bersambung langsung kepada para ulama dan kaum *sādah* di Hadramaut, sebagai pusat gerakan *Tharīqah 'Alawiyyah* . Tercatat, Sayid Usman bin Yahya dan Habib Ali Kwitang merupakan tokoh-tokoh *'Alawiyyah* Betawi yang secara langsung pernah nyantri di Hadramaut, selain tentu Habib Ali Bungur yang memang dilahirkan sana. Dari Hadramaut lah mereka mengambil sanad ilmu dari para masyayikh Ba'lawi yang memiliki mata rantai kepada Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad di abad ke-17 M.

Penegasan garis ijazah ilmu para *masyāyikh* Ba 'Alawi di Hadramaut abad ke-19 M dengan ajaran Syekh Abdullah al-Haddad ditegaskan dalam sebuah risalah yang bernama *Tsamratu al-Widād al-Muqtathafah min Hayāti al-Imām al-Haddad* yang yaitu berupa risalah singkat tentang Syekh al-Haddad yang dirangkum oleh cucu beliau Sayid Hasan bin Umar bin Abdul Qadir al-Haddad yang menerangkan:

---

[5] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.67.

[6] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.68.

“ وأما أهل حضرموت فأخذ عنه منهم الجم الغفير. وأما آل أبي علوي فقد أخذ عنه وقرأ عليه جميع قبائلهم من ذرية سيدنا الفقيه المقدم و عمه الشيخ علوي بن محمد صاحب مرباط”

Artinya: Penduduk Hadramaut dalam kelompok besar telah mengambil ijazah kepada Imam al-Haddad, sedangkan para keluarga Ba’ Alawi dari semua kabilah keturunan al-Faqih al-Muqaddam dan pamannya Syekh Alwi bin Muhamamd Shohib Mirbath –yang berada di Hadramaut pada masa itu- telah mengambil ijazah dan sanad ilmu kepadanya.[7]

Adapaun Habib Salim bin Jindan dan Habib Abdurrahman Assegaf, meskipun tercatat belum pernah secara formal menimba ilmu di Makkah atau Hadramaut, namun jaringan keguruan beliau di Indonesia merupakan mata rantai emas yang tersambung kepada para tokoh-tokoh utama penyebar agama Islam tersebut.

Meskipun jejaring sanad ilmu para guru ini lintas aliran dan mazhab, namun ada relasi epistemologi yang sejalan diantara mereka yaitu mengikuti Imam Abu Hasan al-Asy’ari dalam Akidah, Imam Syafi’i dalam fikih dan Abu Hamid al-Ghazali dalam tasawuf.[8]

2. Tazkiah

Selain relasi jejaring sanad ilmu, relasi kedua para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* adalah kesamaan tujuan meraka dalam menerapkan usaha-usaha pemurnian akhlak dan penyucian jiwa. Seperti yang telah disinggung diatas, bahwa para guru ini, selain dikenal sebagaai para ahli ilmu, juga dikenal sebagai pembimbing hati dan ruhani yang selalu mengajak umat untuk mengenal Tuhan melalui proses-proses yang dikenal dalam metodologi tasawuf.

Tasawuf sendiri merupakan urat nadi penyebaran Islam di Nusantara dimana para tokoh-tokohnya memiliki kontribusi besar dalam penyebaran Islam yang berkembang secara spektakuler. Hal ini disebabkan oleh sifat-sifat

[7] Sayid Hasan bin Umar bin Abdul Qadir al-Haddad, *Tsamratu Al-Widād Al-Muqtathafah min Hayati al-Imam al-Haddad* dalam kitab *Risālah Adāb sulūk al-Murīd Syekhh Abdullah al-Haddad*, (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.11.

[8] Meskipun dikatakan bahwa *Tharīqah ‘Alawiyyah* merupakan gabungan dari dua ajaran; Ghazaliyah dan Syadziliyah, namun Imam al-Ghazali merupakan tokoh tasawuf abad ke-5 H yang merumuskan konsep tasawuf akhlaki atau amali.

dan sikap kaum sufi yang lebih kompromis dan penuh kasih sayang serta memiliki pandangan terbuka dan kosmopolitan.[9]

Keberhasilan mereka terutama ditentukan oleh pergaulan dengan kelompok-kelompok masyarakat dari rakyat kecil dan keteladanan yang melambangkan puncak kesalehan dan ketakwaan dengan memberikan pelayanan-pelayanan sosial, sumbangan, dan bantuan dalam rangka kebersamaan dan rasa persaudaraan murni. Dengan keteladanan ini, penduduk menjadi simpati dan memeluk Islam serta mengakibatkan tersebarnya Islam di Nusantara.

Tazkiah an-Nufus atau pembersihan jiwa sendiri merupakan proses di dalam metode tasawuf dalam upaya menghilangkan segala kotoran-kotoran hati yang menjadi penyebab tertutupnya hati kita untuk mendapatkan cahaya Allah swt.

Dalam proses *tazkiah* ini, para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* mengusahakan sebuah hal yang sangat sederhana sebagaimana ajaran-ajaran yang dilakukan para salaf '*Alawiyyīn*. Sebagaimana karakteristik *Tharīqah 'Alawiyyah* , *suluk* dalam proses *tazkiah* tidak melulu harus dengan *riyādhah-riyādhah* (latihan-latihan) fisik dan kezuhudan yang ketat, namun lebih kepada bagaimana menekankan segi-segi amaliah dan akhlak.[10]

Menurut penulis, salah satu poin keberhasilan dakwah komunitas *Alawiyyīn* di Betawi adalah kesederhanaan metode dan materi yang mereka gunakan sehingga apa yang disampaikan mudah dipahami dan diamalkan oleh masyarakat awam. Para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* semacam tidak membatasi wirid dan amalan seorang murid yang sedang berusaha untuk melakukan proses suluk, walaupun sebagai bentuk ketersambungan mata rantai spiritual, para guru kemudian memberikan ijazah wirid kepada murid-muridnya yang bisa menjadi amalan harian seperti ratib al-Haddad, *wirdu al-lathīf, wirdu as-Sakran*, dll. Maka, terkadang kita akan melihat seseorang yang berafiliasi kepada *Tharīqah 'Alawiyyah* juga mengamalkan wirid yang ada pada Syadziliyah atau tarekat lainnya. Syekh al-Haddad menganjurkan seorang murid untuk tidak hanyut daam satu wirid saja, meskipun itu kebiasaan yang

[9] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi*, terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.21.

[10] Alwi Syihab, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi*, terj. Muhammad Nursamad *(*Jakarta: Pusataka Iman, 2009), h.230.

terbaik karena banyaknya macam wirid, akan memberikan keberkahan dan dapat menghilangkan kejenuhan. Selain itu setiap wirid akan mempunyai pengaruh dalam hati dan kedudukan di disi Allah.[11] Hal yang kemudian menjadi penting dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* adalah *mudāwamah* (kontinuitas) dalam melakukan wirid dan proses tazkiyah yang terus menerus.[12]

Pembaharu *Tharīqah ‘Alawiyyah* , Syekh Abdullah al-Haddad, mendefinisikan wirid bukan hanya sebatas pada ritual pengucapan doa dan kalimat-kalimat *Thayyibah,* tapi ia juga diartikan sebagai sebuah amalan baik lisan maupun perbuatan yang dilakukan pada waktu-waktu tertentu. Wirid dalam bentuk lisan seperti berdoa, berzikir, dan membaca al-Qur’an. Sedangkan wirid dalam bentuk perbuatan dapat dicontohkan seperti melaksanakan sholat sunnah, tafakkur serta menelaah buku-buku yang bermanfaat.[13]

Syekh Abdullah al-Haddad memulai pembahasannya tentang wirid, ketika ia menjelaskan tentang pentingnya mengatur dan memanfaatkan waktu. Dia mengatakan: *“Hendaklah anda mengisi waktu-waktu anda dengan pekerjaan ibadah, sehingga tidak ada sesaat pun berlalu, baik malam maupun siangm kecuali anda gunakan untuk berbuat baik”.*[14] Namun demikian, beliau juga menambahkkan bahwa pekerjaan yang biasa dilakukan sehari-hari, seperti makan, minum dan mencari nafkah, perlu disediakan waktu khusus, karena dengan begitu maka akan tampak keberkahan waktu dan faedah usia yang berlanjut dalam proses mendekat kepada Allah Swt. Setelah membahas tentang pemanfaatan waktu, Syekh Abdullah al-Haddad kemudian menjelaskan tentang macam-macam amalan yang dapat membuka hati seorang salik dalam memperoleh cahaya ilahi yaitu: sholat sunnah, membaca al-Qur’an dan mengkaji ilmu yang bermanfaat.[15]

---

[11] Umar Ibrahim, *Tharīqah ‘Alawiyyah ; Napak Tilas dan Pemikiran Allamah Sayid ‘Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.193.

[12] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Muāwanah wa al-Mudhaharah wa al-Muwazah,* , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.29.

[13] Fahrizal, Tesis: *“Tarekat Ashabul Yamin; Studi tentang pemikiran tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Islam Jakarta”* (Jakarta: UI, 2010), h. 94-95..

[14] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Mu’āwanah wa al-Mudhāharah wa al-Muwāzaah,* , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.28

[15] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Muāwanah wa al-Mudhāharah wa al-Muwazaah,* , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.36.

Mengkaji ilmu yang bermanfaat, menurut Syekh Abdullah al-Haddad merupakan wirid yang akan menambah pengetahuan tentang konsep-konsep ketuhahan seperti mengenal Allah swt, baik zat, sifat, perkataan maupun perbuatan-Nya. Dengan ilmu seseorang juga akan mengetahui perintah Alllah yang harus ditaati dan kemaksiatan kepada-Nya yang harus dihindari. Dengan ilmu itu pula akan mengajak seseorang bersikap zuhud terhadap kemewahan dan mendorongnya untuk meraih kebahagiaan akhirat. Ilmu juga akan membukakan mata hati dan melihat cacat-cacat diri, keburukan, perbuatan dan tipu daya musuh.

Ilmu-ilmu tersebut, selain tercantum dalam al-Qur'an dan hadis, juga dapat diperoleh dalam buku-buku karangan para ulama. Beliau menyebut beberapa kitab tasawuf karangan para ulama yang menurutnya bermanfaat, diantaranya; *Qūt al-Qulūb* karya Syekh Abu Thalib al-Makki, *al-Awārif al-Ma'ārif* karya Imam Suhrowardi, *Ihya Ulum al-din, Minhāj al-'Abidin*, dan *Bidāyah al-Hidāyah* karangan Imam al-Ghzali. Selain kitab tasawuf Syekh Abdullah juga menyebutkan pentingnya telaah kitab-kitab hadis dan tafsir sebab kesemua itu merupakan pembuka hati (*futuh*) yang menyeluruh dan cara bersuluk yang sempurna, sebagaimana dikatakan oleh para *'ārifin.*[16]

Syekh Abdullah al-Haddad sepertinya sedang memformulasikan makna baru dari wirid yang dikesankan selalu berhubungan dengan zikir dan doa dengan mengatakan bahwa belajar ilmu yang bermanfaat, pun merupakan proses suluk dan wirid. Hal ini juga merupakan penegasan bahwa salah satu proses *tazkiah* dan pembersihan hati dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* adalah dengan belajar dan mengkaji ilmu; *at-Ta'lim wa at-Ta'allum*. Proses *tazkiah*, sejatinya harus dilalui dengan sandaran ilmu, sebab, seseorang tidak akan bisa mengamalkan sebuah proses ibadah dan muamalah dengan sempurna, jika belum mengenal terlebih dahulu syarat dan rukunnya. Hal inilah yang kemudian membantu seseorang untuk memperoleh kesucian jiwa.

Metode ini pula yang menurut penulis dilakukan oleh para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi. Dalam mengajak masyarakat untuk membersihkan jiwa dan akhlak, para guru ini sedikit banyak memakai sebuah metode 'wirid' yang bernama *ta'līm wa at-ta'allum* (belajar mengajar) yang

[16] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Muāwanah wa al-Mudhāharah wa al-Muwazaah*, , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.36.

berorientasi pada memberikan pemahaman yang utuh terhadap Islam sambil diselingi dengan nasehat-nasehat serta pembacaan amalan seperti ratib, dll.

Seperti yang sudah dijelaskan pada bab III, kecendrungan masyarakat Betawi yang tidak terlalu tertarik dengan lembaga tarekat menjadikan praktek kesufian bermetamorfosa menjadi *tharīqah* yang bertumpu pada proses belajar-mengajar (*ta’līm wa taallum*) terutama kepada ilmu-ilmu fikih, tauhid, tafsir, hadis dan beberapa cabang ilmu Bahasa Arab. Adapun pengajaran tentang tasawuf, isinya lebih kepada perbaikan akhlak, hubungan manusia dengan Tuhan, serta memperbaiki sifat-sifat hati tanpa disibukkan dengan praktek tarekat yang rigid dan formalistik.

3. Dakwah

Relasi selanjutnya dari jaringan para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* adalah kesamaan persepsi dakwah yang menjadi ujung tombak penyebaran Islam. Bukan hanya dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* , dakwah sesungguhnya merupakan kewajiban yang dibebani kepada semua muslim. Setiap pribadi muslim yang telah sampai usia baligh dan berakal, baik laki-laki maupun perempuan memiliki kewajiban untuk mengemban tugas dakwah dan dianggap sebagai penyambung tugas Rasulullah saw. Dalam banyak ayat, Allah swt. berbicara tentang tugas dakwah yang diembankan kepada setiap muslim. Seperti firmannya:

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ

Artinya: “Kalian adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk mannusia, menyeru kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang munkar dan beriman kepada Allah” (QS. al-Imran:110)

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Artinya: “Dan hendaklah kamu menjadi umat yang menyuruh kepada yang ma’ruf dan mencegah dari yang mungkar, merekalah orang-orang yang beruntung.”(QS. al-Imran:104)

Ayat di atas mengisyaratkan pentingnya dakwah sebagai sebuah karakter umat terbaik dalam pandangan Allah swt. Apapun profesi dan pekerjaan seorang muslim, tugas dakwah tidak boleh ditinggalkan. Setiap muslim berkewajiban untuk menyampaikan dakwah sesuai dengan kapastitas

dan kemampuan yang dimiliki. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa dakwah adalah jalan hidup seorang muslim yang senantiasa mewarnai perilaku dan aktifivitasnya.

Syekh Abdullah al-Haddad dalam kaitannya dengan dakwah *amr makruf nahi munkar*, beliau memasukkan pembahasan ini di dalam klausa pertama bab mengenai adab bermasyarakat secara umum, yang ia katakan sebagai intisari dari agama.[17] Adab dalam bermasyarakat dalam perspektif al-Haddad meliputi hal-hal yang berhubungan langsung dengan etika muamalah kita kepada masyarakat termasuk menjaga sikap lemah lembut dan bijaksana dalam dakwah [18] , larangan mencerca dan melaknat [19] serta selalu menampakkan wajah yang ceria.[20]

Paradigma dakwah dalam kaca mata Syekh Abdullah al-Haddad memang sesuatu yang sangat penting, karena itu, menurut Ismail Fajri Alatas, murid-murid al-Haddad memiliki intensitas dakwah yang berbeda dengan fase sebelum al-Haddad. Syekh Abdullah al-Haddad mempersiapkan murid-muridnya bukan hanya menjadi seorang pakar agama, namun juga sebagai pendakwah di tengah masyarakat. Ismail melanjutkan, bahwa metode dakwah yang digagas oleh Syekh al-Haddad memiliki standarisasi ilmu yang dia sebut sebuat sebagai "teknologi tekstual*"* atau ringkasan pendapat pada setiap bidang ilmu. Ada tiga bagian teknologi tesktual yang diinisiasi oleh Syekh al-Haddad, yaitu *Aqāid dalam* dalam bidang teologi, *mukhtashor* dalam bidang fikih dan ratib dalam hal wirid yang kesemuanya merupakan ringkasan-ringaksan pengetahuan dari setiap bidang ilmu.[21] Teknologi tekstual ini telah

---

[17] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Muāwanah wa al-Mudhāharah wa al-Muwazaah*, , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.83.

[18] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Muāwanah wa al-Mudhāharah wa al-Muwazaah*, , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.84.

[19] Abdullah al-Haddad, *Risālah al-Muāwanah wa al-Mudhāharah wa al-Muwazaah*, , (Tarim: Hawi Khairat, 2012), h.94.

[20] Dalam pembahasan mengenai adab, Syekh Abdullah al-Haddad menuliskan kurang lebih 40 klausa yang berbicara tentang etika dan cara berhubungan dengan masyarakat. Beberapa hal yang al-Haddad sampaikan adalah; larangan memata-matai, mencintia dan membeni karena Allah, mengasihi hamba-hamba Allah, lemah lembut terhadap orang-orang yang lemah, larangan berbuat kezaliman, menjaga kepentingan muslim, rendah hati, dll, yang kesemuanya merupakan ciri khas dakwah yang disampaikn oleh Syekh Abdullah al-Haddad.

[21] Tujuan Syekh Abdullah al-Haddad dalam menginisiasi teknologi tekstual ini adalah reproduksi ilmu keIslaman yang terstandarisasi, sehingga tidak ada varian lokal dan pendapat yang berbeda dalam sebuah bidang keilmuan. Beberapa contoh usaha teknologi tekstual ini adalah kitab karya al-Haddad yaitu *Aqīdatu Ahli al-Islām* yeng berbicara tentang

mempercepat mobilitas keilmuan karena bersandar pada teks-teks ringan yang merupakan intisari dari kitab-kitab para ulama terdahulu. Sehingga dalam memperkenalkan akidah, fikih dan mengamalkan wirid, masyarakat awam tidak harus tersibukkan dengan pendapat-pendapat para Imam Fikih dalam kitab-kitab tebal yang berjilid-jilid.[22]

Paradigma *Haddādiyyah* ini, dengan berjalannya waktu pada abad ke-18 dan ke-19 M menjadi paradigma yang dominan sehingga para ulama dan *Habāib* di Hadramaut, lambat laun mengikuti paradigma *Haddādiyyah* ini walaupun pada awalanya juga mengalami pertentangan. Paradigma *Haddādiyyah* ini telah menciptakan perubahan yang sangat signifikan dalam dakwah serta bentuk otoritas keagamaan yang baru dengan apa yang disebut al-Haddad sebagai *Syekh at-ta'līm*[23] yang berbasis pada penguasaan terhadap tiga teknologi yang telah disebutkan. Sehingga siapapun yang telah belajar tiga teknologi ini menurut al-Haddad sudah boleh mengajarkan kepada orang lain. Sederhananya, untuk berdakwah, seseorang tidak perlu menjadi ulama yang menguasai teori-teori keIslaman yang mendalam. Cukup dengan menguasai tiga teknologi tersebut seseorang bisa disebut dengan *Syekh at-Ta'lim*.[24]

---

akidah, *risālah al-Jāmiah* yang dikarang oleh muridnya Syekh Ahmad bin Zein al-Habsyi yang berisi tentang ringkasan praktik fikih dan adab dan *ratib* gubahan al-Haddad yang berisi tentang doa-doa yang bersambung kepada Nabi Muhammad saw.

[22] Ismail Fajri Alatas dalam Paradigma *Haddādiyyah*: Kemunculan, Perkembangan dan Pengaruhnya pada Rekonfigurasi Islam Nusantara". Stadium Generale yang diadakan Pascasarjana Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama di Jakarta pada tanggal 30 Agustus 2018. Video seminar ini dapat diakses melalui Youtube https://www.youtube.com/watch?v=6LO2X6SkFWw. Diakses kembali pada 27 Juni 2020 pukul 15:02 WIB.

[23] Pada Bab II mengenai ajaran *Tharīqah ‘Alawiyyah* , penulis telah menjelaskan tentang macam-macam Syekh dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* . yang tertinggi disebut dengan "*Syekh Mutlaq"*. Selain itu, ada yang disebut *"Syekh Al-Fath"*, yang mendidik muridnya dengan perhatian yang baik dan kemampuan yang andal dalam menilai muridnya. Ada lagi yang disebut *"Syekh Riyadhoh wa At-Tahdzib"* (insturktur kegiatan ibadah), dan *"Syekh al-Ta'lim wa al-Ifadah"* (pengajar). Bila seseorang memiliki ketiga hal tersebut, dia disebut *"Syekh Muthlaq"*. Dalam kaitannya dengan murid, *Tharīqah ‘Alawiyyah* mengenal dua macam Syekh; pertama, *"Syekh Tahkim"* atau *"Syekh Taslik";* kedua adalah *"Syekh Tabarruk"*. Syekh macam pertama, bagi setiap murid dianjurkan hanya memiliki satu saja, adapun yang kedua dapat dimiliki sebanyak mungkin.

[24] Ismail Fajri Alatas dalam Paradigma Haddādiyyah: Kemunculan, Perkembangan dan Pengaruhnya pada Rekonfigurasi Islam Nusantara". Stadium Generale yang diadakan Pascasarjana Sejarah Peradaban Islam, Fakultas Islam Nusantara, Universitas Nahdlatul Ulama di Jakarta pada tanggal 30 Agustus 2018. Video seminar ini dapat diakses melalui

Paradigma dakwah *Haddādiyyah* inilah yang kemudian dibawa oleh para guru-guru *Tharīqah 'Alawiyyah* yang kemudian memunculkan suatu tradisi dakwah yang sederhana namun tetap memiliki substansi pemahaman yang memadai dalam konteks masyarakat awam, khususnya di Betawi. Dakwah para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi seperti Sayid Ali Kwitang dan jejaringnya selalu menggunakan narasi-narasi sederhana dalam mendekatkan masyarakat kepada nilai-nilai Islam sehingga subtansi dakwah yaitu memperkenalkan masyarakat kepada Tuhan dan ajaran Islam dapat tersampaikan dengan baik.

Standarisasi keilmuan yang dibangun oleh para guru-guru *Tharīqah 'Alawiyyah* ini pada akhirnya juga memunculkan pemahaman yang monolitik terhadap teks agama sehingga tercipta tradisi masyarakat Islam di Betawi yang memiliki satu pemahaman terhadap nilai dan ajaran Islam itu sendiri.

B. Model Pengajaran

Seperti yang telah penulis paparkan pada bab sebelumnya mengenai kekhasan metode pengajaran para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* , pada sub bab ini penulis lebih akan menjelaskan relasi-relasi model pengajaran para tokoh *'Alawiyyah* dalam mengajarkan Islam kepada masyarakat.

Dalam proses *at-ta'līm wa at-ta'allum* (belajar mengajar), model pengajaran merupakan salah satu aspek penting untuk mentransfer pengetahuan atau kebudayaan dari seorang guru kepada murid. Melalui model pengajaran ini, terjadi proses internalisasi dan pemilikan ilmu oleh pengajar, sehingga murid dapat menyerap apa yang telah disampaikan oleh seorang guru. Istilah mengajar berasal dari kata "ajar" artinya: petunjuk yang diberikan kepada orang yang diketahui dan dituruti.[25] Dari kata "ajar" tersebut lahirlah istilah lain, yakni belajar dan mengajar yang keduanya saling berkolerasi. Belajar adalah berusaha memperoleh kepandaian atau ilmu pengetahuan. Sementara mengajar berarti memberi pelajaran kepada peserta didik.

Istilah belajar dan mengajar yang saling berkolerasi itu, oleh pakar pendidikan menjadikannya dalah satu istilah, yakni "pengajaran". Dengan

---

Youtube https://www.youtube.com/watch?v=6LO2X6SkFWw, menit ke 24:18. Diakses kembali pada 27 Juni 2020 pukul 16:19 WIB.

[25] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi III Cet.II, (Jakarta: Balai Pustaka, 2002), h.17.

kata lain, dalam makna “pengajaran” di dalamnya mencakup kegiatan belajar dan mengajar. Dalam pandangan Ahmad Tafsir, pengajaran adalah suatu kegiatan yang menyangkut pembinaan anak mengenai segi kognitif dan psikomotor semata-mata, yaitu supaya pengetahuan anak lebih banyak, lebih cakap berpikir kritis, sistematis, dan obyektif, serta terampil dalam mengerjakan sesuatu.[26] Dari batasan ini, dipahami bahwa pengajaran adalah bagian dari makna pendidikan. Sedangkan kata “model” berarti pola, contoh, acuan, dan ragam dari sesuatu yang akan dihasilkan.[27] Dalam hal ini, model pengajaran berarti terkait dengan sistem yang dilaksanakan dalam kegiatan mengajar.

Pada bab III kita telah membahas mengenai pusat-pusat pengajaran keislaman di Betawi yang terfokus pada tiga jenis institusi pendidikan yakni pondok pesantren, madrasah dan majelis taklim. Baik pesantren, madrasah atau majlis taklim tentu memiliki kekhasan dalam model pengajaran yang diberikan. Pesantren biasanya diidentikan dengan asrama, dimana seorang santri menetap di sebuah tempat untuk menimba ilmu keislaman, sedangkan madrasah atau majlis taklim identik dengan sistem pengajaran pulang pergi walaupun ketiganya sama-sama memiliki kurikulum agama yang sejalan.

Dalam sejarah masyarakat Betawi, menurut penulis ada sebuah model pengajaran yang cukup penting selain tiga model pengajaran yang telah disebutkan diatas, yaitu model pengajaran dengan wasilah lembaga ‘kemuftian’. Sebagai sebuah lembaga fatwa yang dipegang oleh perorangan, tentu lembaga ini secara formal bukan termasuk institusi pendidikan, namun fatwa sebagai sebuah produk hukum tentu memiliki pengaruh dalam membentuk karakteristik sebuah masyarakat. Berbeda dengan pesantren, majelis taklim atau madrasah yang lebih fokus pada pengenalan teori-teori keislaman yang lebih detail, lembaga kemuftian ini fokus pada proses tanya jawab langsung tentang informasi keislaman untuk kasus-kasus kekinian yang belum dibahas dalam kitab-kitab fikih. Lembaga fatwa ini pada abad ke-19 M dipegang oleh seorang yang disebut Mufti.

Karena itu, menurut penulis, setidaknya ada empat macam model pengajaran yang dilakukan oleh para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* dalam

[26] Ahmad Tafsir, *Metodologi Pengejaran Agama Islam* (Cet. VIII; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004), h.7.

[27] Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, Kamus Besar Bahasa Indonesia, edisi III, Cet.II, (Jakarta:Balai Pustaka, 2002), h.751.

menyampaikan pengajarannya yaitu; Lembaga Kemuftian; Pesantren; Majelis Taklim dan Madrasah.

1. Kemuftian

Fatwa menjadi bagian yang sangat penting dalam kehidupan sosial keagamaan. Bahkan dalam sebuah tesis dinyatakan bahwa otoritas keagamaan dalam suatu masyarakat dapat dibentuk melalui fatwa.[28] Menurut Ibnu Manzūr, seperti dikutip Syamsul Anwar, fatwa adalah penjelasan masalah hukum yang problematik; berasal dari kata *al-fatā* yang berarti anak muda belia yang baru tumbuh dan kuat. Pengertian bahasa ini mencerminkan seakan-akan fatwa itu merupakan penjelasan bagi suatu masalah yang baru timbul dan tidak ada hukum mengenai hal tersebut sebelumnya. [29] Secara istilah fatwa adalah sebuah jawaban resmi terhadap: *Pertama,* pertanyaan; atau *kedua,* persoalan penting menyangkut dogma atau hukum, yang diberikan oleh seseorang yang mempunyai otoritas untuk melakukannya.[30] Otoritas ini biasa kemudian dipegang oleh seseorang yang lazim disebut sebagai mufti. Sementara orang yang bertanya atau meminta fatwa disebut sebagai *mustaftī.* Yusuf al-Qaradāwī mengungkapkan bahwa *Iftā* (pemberian fatwa) merupakan penjelasan hukum syariat tentang suatu persoalan sebagai jawaban terhadap pertanyaan seorang penanya, baik yang jelas maupun samar, individu maupun kolektif.[31]

Nico J.G. Kaptein tentang fatwa di Indonesia yang berjudul *"The Voice of the 'Ulamā: Fatwas and Religious Authority in Indonesia"* yang dikutip oleh Niki Alma menemukan bahwa proses pemberian-permintaan fatwa di tanah Nusantara telah dimulai sejak seperempat akhir abad ke-19 M. Hal ini didasarkan pada temuanya terhadap kitab *Muhimmāt al-Nafā`is fī Bayān as`ilāh al-Hadīs*. Kitab ini berisi fatwa-fatwa berbahasa Arab dan terjemahannya dalam bahasa Melayu (dengan menggunakan tulisan Arab Jawa/Arab Pegon). Fatwa-fatwa yang terdapat di dalam kitab tersebut diberikan oleh mufti Makkah bermazhab Syafi'i paling ternama saat itu yang

---

[28] Nico J.G. Kaptein, Fatwāsin Indonesia. Kata pengantar editor untuk Jurnal Islamic Law and Society, Vol. 12, No. 1, 2005. h. 115

[29] Syamsul Anwar, *Studi Hukum Islam Kontemporer,* (Jakarta: RM Books, 2007), h.300.

[30] Hooker, M.B., *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatāwā.* (Honolulu: University of Hawai'i Press. Mudzhar, 2003) h.1

[31] Yusuf Qardhawi, *al-Fatwā bayna al-Inḍibāṭ wa al-Tasayyub,* (Kairo: Dār alShaḥwah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1998) h.11.

bernama Syekh Ahmad Zaini Dahlan dan beberapa ulama lainnya. Terdapat total 130 fatwa yang dirangkum dalam kitab ini, ditulis dalam dwi bahasa Arab dan Melayu. Melalui kitab ini, kita bisa mengetahui kasus-kasus baru dan permasalahan umat Islam di Nusantara pada masa itu yang kompleks dalam pelbagai bidang: politik, sosial, ekonomi, keluarga, dan lain-lain.[32] Hal menarik yang patut dicatat di sini adalah bahwa fatwa dalam kitab tersebut meskipun diminta oleh masyarakat Muslim di tanah Nusantara, mufti yang memberikan fatwa berada di Mekah. Sebagai contoh adalah fatwa tentang berapa jumlah masjid yang dizinkan untuk digunakan melaksanakan shalat Jum’at dalam satu wilayah, yang ditanyakan oleh seorang Muslim dari Palembang, kepada mufti tersebut. Fatwa yang diberikan mufti tersebut mengutip pendapat yang terdapat dalam kitab-kitab fikih klasik. Bagi Kaptein, ini menunjukkan bahwa metodologi pemberian fatwa pada periode ini cenderung bersifat *taqlīdi*, atau penerimaan mutlak terhadap otoritas tradisional yang lebih awal dari salah satu empat mazhab paling popular. Inilah mengapa kemudian Kaptein menyebut tipologi fatwa pada periode ini sebagai fatwa tradisionalis.[33]

Di akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 M, masuklah ide pembaruan dari Timur Tengah. Seperti dinyatakan Deliar Noer, ide ini diperkenalkan oleh Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha [34] dan penyebarannya di Asia Tenggara ditentukan selain oleh majalah *al-‘Urwat al-Wutsqa* juga oleh majalah *al-Manār* yang terbukti mendapat perhatian dari para ulama Nusantara saat itu.[35] Dari majalah *al-Manar* ini, Bluhm sebagaimana dikutip Burhanuddin, menemukan adanya fatwa-fatwa yang diminta oleh Muslim Asia Tenggara, terutama kepulauan Nusantara (Malay-Indonesia Archipelago). Berdasarkan kajian Bluhm itu, ada 134 fatwa dan 26 artikel dalam bentuk maklumat (pemberitahuan/ announcements) dan surat sebagai respon atas persoalan yang muncul, yang ditanyakan oleh Muslim Nusantara. Dari sini dapat dilihat bahwa pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 M terjadi pergeseran orientasi pemikiran keagamaan dari Mekkah-

[32] A. Ginanjar Sya’ban, *Mahakarya Islam Nusantara; Kitab, Naskah, Manuskrip, dan Korespondensi Ulama Nusantara*, (Tangerang: Pustaka Kompas, 2017), h.264.

[33] Niki Alma Febriana Fauzi, Fatwa di Indonesia; Perubahan Sosial, Perkembangan dan Keberagaman, *Jurnal Hukum Novelty*, Vol. 8 No. 1 Februari 2017, h. 113

[34] Delian Noer, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia,1994) h. 317.

[35] Jajat Burhanuddin, Aspiring for Islamic Reform: *Southest Asian Request for Fatwās in al-Manār, Jurnal Islamic Law and Society,* Vol. 12, No. 1, 2005. h. 9-10.

Madinah menuju Kairo, Mesir. Hal ini juga menandai beralihnya otoritas keagamaan dari corak tradisionalis kepada corak modernis. Burhanuddin menyebut peralihan ini sebagai proses yang dilakukan umat Islam untuk melawan modernitas Eropa pada saat itu. [36] Namun demikian, seperti diisyaratkan Kaptein, otoritas keagamaan pada periode tersebut (sejak seperempat akhir abad 19 sampai awal abad 20 M) masih terletak di luar Indonesia. Dengan kata lain, pada saat itu umat Muslim Indonesia masih mengaggap bahwa otoritas keagamaan tertinggi terdapat pada diri mufti Arab Saudi atau Timur Tengah, sekalipun sesungguhnya sudah ada beberapa mufti di Indonesia yang memberikan fatwa.

Di Betawi sendiri, proses *iftā* dipegang oleh Sayid Usman bin Yahya yang saat itu menjadi mufti Betawi.[37] Beliau adalah murid dari Syekh Ahmad Zaini Dahlan yang dikatakan sebagai salah satu tokoh otoritatif pada abad itu untuk dimintai fatwa-fatwa keagamaan. Kaptein menjelaskan bahwa kepada ulama yang disebutkan namanya terakhir ini, Sayid Usman belajar banyak dan memiliki hubungan yang akrab karena dirinya adalah asisten dalam beberapa waktu di majelis-majelis keilmuan gurunya. Keakraban itu bahkan terus berlangsung hingga sang guru meninggal dunia tahun 1886.[38] Buku Sayid Usman yang berjudul I*'anāt al-Mustarsyidīn 'alā Ijtināb al-Bida' fī al-Dīn,* meskipun baru diterbitkan tahun 1911, memuat surat pujian (*taqrīz)* dari Mufti Syafi'i di Mekah tersebut.

Semasa hidup Sayid Usman, faham modernisme memang telah menyebar luas ke berbagai negeri Islam, baik di daerah yang dinamakan sentral maupun pinggiran. Ketika Sayid Usman meninggal dunia pada tahun 1914, faham modernisme itu juga sudah memasuki daerah-daerah di Indonesia. Semangat ini diterima secara luas oleh mereka yang melihat betapa

---

[36] Jajat Burhanuddin, Aspiring for Islamic Reform: *Southest Asian Request for Fatwās in al-Manār, Jurnal Islamic Law and Society,* Vol. 12, No. 1, 2005. h. 12-13.

[37] Mufti, secara kamus diartikan sebagai orang yang memberikan fatwa. Biasanya prediket sebagai mufti diberikan kepada seseorang yang memiliki kemampuan dalam memutuskan perkara hukum (fatwa) dalam masyarakat. Menurut Sayid Usman, seorang mufti harus memiliki pengetahuan yang sangat mendalam tentang suatu masalah. Pada abad ke-19, tugas memberikan fatwa termasuk ke dalam tugas seorang penghulu. Untuk mendapatkan informasi tentang mufti, lihat, Sayid Usman, *al-Qawānin al-Syar'iyyah li Ahli al-Majālis al-Hukmiyyah wa al-Iftā`iyyah* (Bogor: Maktabah Arafah, tt) h. 28.

[38] Nico J.G. Kaptein, *Islam, Kolonialisme, dan Zaman Modern di Hindia-Belanda: Biografi Sayid Usman (1822-1914),* (Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017), Penerjemah : M. Yuanda Zara. h.71.

Islam sangat jauh tertinggal dengan dunia Barat. Pembaharuan Islam juga mengalir dalam denyut nadi kaum muslimin di Indonesia. Sekalipun diawali dengan gerakan Paderi di Padang yang terpengaruh faham Wahabi, pembaharuan di Indonesia juga dilakukan oleh para ulama dengan menyebarkan pemikiran-pemikirannya. Deliar Noor mencatatkan nama-nama seperti Syekh Ahmad Khatib, Syekh Thaher Jalaluddin, Syaikh Muhammad Djamil Djambek dan lain-lain sebagai ulama-ulama pembaharu Indonesia.[39]

Sebagai mufti, Sayid Usman kemudian memberikan kritik dan fatwa haram terhadap beberapa persoalan yang dikemukakan oleh para kaum pembaharu.[40] Ia juga memberikan peringatan kepada masyarakat untuk tidak masuk dalam gerakan atau golongan kaum pembaharu karena menurutnya bertentangan dengan prinsip-prinsip yang telah dijaga dalam mazhab Ahlu Sunnah. Atas keberatan ini, Sayid Usman justru menghasilkan beberapa karya tulis yang cukup penting, dan menjadi sumbangan besar bagi sejarah Islam di Indonesia khususnya pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke- 20 M.[41] Seperti diketahui, Sayid Usman memiliki usaha percetakan, sehingga gagasan-gagasan beliau dapat tersebar luas dengan sedemikian cepat. Dari hasil usaha percetakan inilah beliau hidup bersama keluarganya.

Selain Sayid Usman, tokoh yang juga aktif memberikan fatwa keagamaan pada paruh pertama abad ke-20 adalah Habib Salim bin Ahmad bin Jindan, walaupun proses *iftā* yang dilakukan oleh Habib Salim bersifat kultural dan bukan karena beliau mufti. Menurut Ismail Fajri Alatas, ada kemungkinan fatwa-fatwa Habib Salim ini dipengaruhi oleh kritik dari Soekarno yang terlihat sangat jengah melihat Islam di Indonesia yang

[39] Delian Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia,1994) h. 317.

[40] Kritik yang dilakukan oleh Sayid Usman sendiri tidak mungkin ada tanpa sarana dan media yang menjadi sumber bacaannya. Seperti diketahui, penyebaran majalah dari Timur-Tengah seperti *al-Manār* (terbit tahun 1898) telah terjadi pada masa hidup Sayid Usman. Penyebaran media cetak ini, menurut Azyumardi, selain menyebarkan ide-ide pembaharuan juga merangsang penerbitan jurnal serupa di kepulauan Melayu Indonesia. Kita dapat melihat bahwa terbitnya *al-Imām* (1906-1908) dan *al-Munīr* (1911-1916) merupakan bukti bahwa ide-ide pembaharuan saat itu telah menyebar luas ke berbagai pelosok di Indonesia. Lihat: Azra, *Islam Nusantara*, h. 183.

[41] Lebih jauh mengenai kritik Sayid Usman kepada kaum pembaharu dan corak kritiknya, lihat: M. Noupal, Kritik Sayid Usman bin Yahya Terhadap Gerakan Pembaharuan Islam di Indonesia Abad 19 dan Awal Abad 20, JIA/Desember 2013/Th.XIV/Nomor 2/77-98.

berorientasi Hadrami.[42] Beberapa fatwa-fatwa beliau pada era itu seperti kehati-hatian beliau dalam mengkafirkan sesama muslim, kebolehan masuk ke gereja ketika ada hajat, kebolehan memakai celana disaat banyak ulama pada saat itu sangat kaku dan bahkan mengharamkan nilai-nilai semcam itu.[43]

Baik Sayid Usman bin Yahya dan Habib Salim bin Ahmad bin Jindan merupakan tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* yang merupakan guru dari banyak ulama di abad ke-20 M, sebab itu pengaruh pemikian mereka, khsususnya yang mereka utarakan dalam fatwa-fatwa mereka, cukup memberikan dampak siginifakan pada perkembangan karakter Islam di Betawi.

2. Pesantren

Dari semua tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* yang penulis telah sebutkan, diketahui hanya Guru Marzuki Cipinang Muara yang mendirikan pesantren sebagai sarana pengajaran yang beliau berikan. Pesantren Guru Marzuki, menurut Kiki Zaelani, seperti yang penulis telah sampaikan merupakan pesantren tertua di tanah Betawi pada abad ke-19, walaupun pada kisaran abad ke-15 M juga telah berdiri Pondok Pesantren Syeikh Quro yang didirikan oleh Ulama '*Alawiyyīn* yang juga pembawa Islam pertama ke Betawi, Syekh Qurratul Ain.

Pondok pesantren sendiri dalam pengertiannya adalah suatu lembaga pendidikan agama Islam yang tumbuh serta diakui oleh masyarakat sekitar, dengan sistem asrama (kampus) yang santri-santrinya menerima pendidikan agama melalui sistem pengajian atau madrasah yang sepenuhnya berada di bawah kedaulatan dan kepemimpinan seorang atau beberapa orang kyai dengan ciri-ciri khas yang bersifat kharismatis serta *independen* dalam segala hal.[44] Selain itu disebutkan bahwa pondok pesantren adalah suatu bentuk lingkungan "masyarakat" yang unik dan memiliki tata nilai kehidupan yang positif. Pada umumnya, pesantren terpisah dari kehidupan sekitanya.

---

[42] Ismail Fajri Alatas dalam acara diskusi online Bedah Buku "Fatwa-fatwa Habib Salim bin Jindan pada tanggal 21 Juni 2020 di Channel Youtube Bincang Syariah https:// www.youtube.com/watch?v=kfGIRPPIe7w&feature= youtu.be. Diakses kembali pada 29 Juni 2020 pukul 08.30 WIB.

[43] Salim bin Jindan, *al-Ilmīm bi Ma'rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām, (Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turats al-Allamah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan*, 2020), Penerjemah dan Pentahqiq: Ibnu Kharisah, h.xxii.

[44] Djamaluddin & Abdullah Aly, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1998) h. 99.

Komplek pondok pesantren minimal terdiri atas rumah kediaman pengasuh disebut juga kyai, masjid atau mushola, dan asrama santri. Tidak ada model atau patokan tertentu dalam pembangunan fisik pesantren, sehingga penambahan bangunan demi bangunan dalam lingkungan pesantren hanya mengambil bentuk improvisasi sekenanya belaka.[45]

Sebelum kemerdekaan, model pesantren di Betawi adalah pondok pesantren salafiyah. Salah satu pondok pesantren yang terkenal adalah pondok pesantren Guru Marzuki Cipinang Muara. Namun saat ini pesantren salafi tersebut sudah tidak ada lagi dan hanya tersisa Masjid besar yang telah direnovasi, yaitu Masjid Jami al-Marzuqiyyah. Di tanah Betawi pesantren salafi nyaris hilang dari peredaran, yang tersisa adalah pesantren non pondok seperti pesantren al-Ihsan di daerah Cakung yang didirikan oleh KH. Hifdzillah, pesantren Darul Ishlah Pulo Kalibata, pesantren at-Tsaqofah yang didirikan oleh Habib Abdurrahman Assegaf yang saat ini diasuh oleh putra beliau Habib Abu Bakar bin Abdurrahman Assegaf. Kitab-kitab yang digunakan di pondok pesantren ini pun menggunakan kitab-kitab standar salafi yang digunakan di pesantren salaf pada umumnya. Pondok pesantren yang paling banyak berkembang adalah pondok pesantren modern, seperti pesantren al-Awwabin Depok pimpinan KH. Abdurrahman Nawi, pondok pesantern at-Taqwa Bekasi pimpinan KH. Noer Ali, pondok pesantren an-Nida pimpinan KH. Muhadjirin Amsar ad-Dary, pondok pesantren al-Itqan Duri Kosambi pimpinan KH. Mahfudz Asirun dan lain sebagainya. Pondok-pondok pesantren seperti ini, selain mempelajari kitab-kitab kuning standar, juga mempelajari pelajaran yang telah distandarkan oleh pemerintah, dalam hal ini adalah kurikulum Kementerian Agama.[46]

Menurut Djamaluddin, pondok pesantren memang bila dilihat dari latar belakangnya, tumbuh dan berkembang dengan sendirinya dalam masyarakat yang terdapat implikasi-implikasi politis sosio kultural yang menggambarkan sikap ulama-ulama Islam sepanjang sejarah. Sejak negara kita dijajah oleh orang barat, ulama-ulama bersifat *noncooperation* terhadap penjajah serta mendidik santri-santrinya dengan sikap politis anti penjajah serta nonkompromi terhadap mereka dalam bidang pendidikan agama pondok pesantren. Oleh karena itu, pada masa penjajahan tersebut pondok menjadi

[45] Wahjoetomo, *Perguruan* Tinggi Pesantren, (Jakarta: Gema Insan Press, 1997) Cet. I, h.65.

[46] Nur Rahmah, Khazanah Intelektual Ulama Betawi Abad ke-19 dan ke-20 M, *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 16, No.2, 2018, h. 203.

satu-satunya lembaga pendidikan Islam yang menggembleng kader-kader umat yang tangguh dan gigih mengembangkan agama serta menentang penjajahan berkat jiwa Islam yang berada dalam dada mereka. Jadi di dalam pondok pesantren tersebut tertanam patriotisme di samping fanatisme agama yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat pada masa itu. [47]

Kehadiran pondok pesantren Guru Marzuki sangat memberikan pengaruh bagi pembentukan karakter muslim khususnya di Cipinang Muara, bahkan sampai hari ini kita bisa saksikan bahwa ajaran-ajaran guru Marzuki masih diamalkan oleh para keturunannya. Kegiatan Guru Marzuki lebih banyak diisi dengan mengajar dan menulis kitab-kitab. Para santri yang belajar kepadanya tidak hanya dari Betawi atau Jawa, tetapi juga luar Jawa. Dia dianggap sebagai figur teladan yang selalu membimbing dan mengayomi mereka.[48] Para santri yang mondok terbiasa hidup bersahaja. Misalnya, tidur di atas lantai yang hanya beralaskan tikar rotan; mandi dengan sumber air pancuran; dan sebagainya. Pada waktu itu suasana di lingkungan Cipinang Muara masih marak ditumbuhi pepohonan, alih-alih jalanan aspal atau beton bangunan. Alhasil, para santri sering menanam berbagai pohon yang dapat dipetik buahnya. Selain itu, sungai-sungai pun masih jernih airnya, sehingga kerap dimanfaatkan sebagai sumber air dan tangkapan ikan.

3. Madrasah

Selain pesantren, madrasah menjadi alternatif lembaga pendidikan yang digemari oleh masyarakat Betawi. Di Indonesia, madrasah dipandang sebagai perkembangan lebih lanjut atau pembaharuan dari lembaga pendidikan pesantren atau surau. Khusus di tanah Betawi, madrasah yang pertama kali berdiri adalah madrasah Jamiat Khair Tanah Abang yang diprakarsai oleh Habib Ali Kwitang bersama bersama Habib Abu Bakar bin Abdullah al-Aththas yang merupakan lembaga keIslamanan formal berkurikulum.[49]

---

[47] Djamaluddin & Abdullah Aly, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, (Bandung: Pustaka Setia, 1998) h. 99.

[48] https://khazanah.republika.co.id/ berita/ q1vgba313 / dunia-Islam /Islam-nusantara /19/12/01/q1ua7b313-bangunan-khas-betawi-pesantren-guru-marzuki. Diakses pada 29 Juni 2020, pukul 07:30 WIB

[49] Ahmad Fadli, *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20*, (Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011), h.95.

Di Batavia pada awal-awal kemerdekaan berkembang pendidikan berbentuk diniyah sebagai model pendidikan agama yang telah mengadopsi sistem modern, yaitu pendidikan yang bersifat klasikal, mempunyai kurikulum bertingkat, adanya evaluasi, tenaga pengajarnya diberi imbalan sesuai dengankeahliannya dan sebagainya. Menurut Delian Noer, modernisasi pendidikan agama di Betawi setidaknya telah muncul pada tahun 1901.[50] Masyarakat Arab yang mendiami Betawi saat itu telah mendirikan diniyah atau madrasah dengan tujuan menyelenggarakan pendidikan umum dan agama. Meskipun usaha pertama ini gagal. Pada tahyn 1905 berdirilah Jam’iyat al-Khair sebagai sekolah pertama bagi masyarakat Arab di Jakarta. Mata pelajaran yang diberikan terdiri dari ilmu agama dan ilmu umum. Bahasa inggris diwajibakn sebagai bahasa kedua setelah bahasa Arab di samping bahasa melayu yang dijadikan sebagai bahasa pengantar. Tenaga gurunya diambil dari orang Indonesua dengan kriteria yang ketat serta guru yang didatangkan dari Timur Tengah seperti Ahmad Soekarti.[51] Madrasah Jam’iyat Khair ini pada awalnya hanya menampung murid laki-laki, sehingga pada tahun 1919 M juga dibuka untuk perempauan. Tenaga pengajar perempuan pun adalah orang Arab dari luar negeri dan para kiyai pilihan dari Indonesia.

Model pendidikan diniyah atau madrasah yang berkembang di Betawi, seperti yang sudah penulis sampaikan adalah respon dari model pendidikan yang didirikan oleh pemerintah Belanda. Pendirian sekolah-sekolah pemerintah Belanda ini disamping utuk memenuhi kebutuhan tenaga kerja yang diperlukan oleh pemerintah, juga dimaksudhkan agar kaum bumiputera yang umumnya beragama Islam dibentuk kepribadiannya. Sehingga dengan terbentuknya pola, budaya dan pemikirannya, mereka diharapkan tidak melakukan penentangan terhadap pemerintah Belanda. Menurut Maksum, ada dua faktor yang melatarbelakangi berkembangnya madrasah di Indonesia. Pertama, madrasah muncul sebagai respons pendidikan Islam terhadap kebijakan pemerintah Hindia Belanda. Kedua, karena adanya gerakan pembaruan Islam di Indonesia yang memiliki kontak cukup intensif dengan gerakan pembaruan di Timur Tengah.[52] Mengenai

[50] Delian Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia,1994) h. 80-83.

[51] Delian Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942*, (Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia,1994) h. 68-73.

[52] Maksum, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, (Jakarta: Logos, 1999), h.82.

perubahan sistem *halaqah* menuju sistem klasikal yang dikembangkan di madrasah di Indonesia, hal itu lebih dipengaruhi oleh sistem sekolah-sekolah pemerintahan Kolonial Belanda. Hal ini dilakukan untuk menandingi sekolah-sekolah Belanda yang diskriminatif dan netral agama, yang dinilai tidak sesuai dengan cita-cita Islam. Pengaruh itu juga datang dari orang-orang Indonesia yang belajar di negeri-negeri Islam atau dari para guru dan ulama negeri tersebut yang datang ke Indonesia. Madrasah bukan lembaga pendidikan Islam asli Indonesia, tetapi berasal dari dunia Islam Timur Tengah yang berkembang sekitar abad ke-10 atau ke-11 M.[53] Kehadiran madrasah di Indonesia menunjukkan fenomena modern dalam sistem pendidikan Islam di Indonesia. Dikatakan modern karena keberanjakan sistem tradisional pendidikan Islam yang dilaksanakan di masjid, langgar, dan pesantren yang tanpa batas waktu dan bebas untuk segala usia menuju sistem klasikal, penjenjangan, menggunakan fasilitas bangku/papan tulis, bahkan memulai memasukkan pengetahuan umum dalam kurikulumnya. Tampaknya, penggunaan istilah "madrasah" di Indonesia adalah untuk membedakan antara lembaga pendidikan Islam modern dengan lembaga pendidikan Islam tradisional dan sistem pendidikan Belanda yang sekuler.

Para *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi, khususnya Habib Ali Kwitang, memanfaatkan institusi madrasah dalam memaksimalkan penyebaran ajaran-ajaran beliau. Bahkan para tokoh *'Alawiyyah,* seperti yang telah dijelaskan merupakan pelopor berdirinya madrasah di Betawi. Pasca kemerdekaan, madrasah di tanah Betawi semakin berkembang pesat dengan munculnya Madrasah asy-Syafi'iyah pimpinan KH. Abdullah Syafi`i, Madrasah Attahiriyah pimpinan KH. Tohir Rohili, Madrasah al-Wathaniyah pimpinan KH Hasbiyallah, Madrasah al-Khalidiyah pimpinan KH. Khalid Damat, pun Madrasah Tsaqafah Islamiyyah yang didirikan oleh Habib Abdurrahman Assegaf yang hanya berorientasi kepada pengajaran ilmu-ilmu agama. Sebagai madrasah khusus, sampai kini Tsaqafah Islamiyah tidak pernah merujuk kurikulum yang ditetapkan oleh pemerintah, mereka menerapkan kurikulum sendiri dan uniknya, Madrasah ini menggunakan buku-buku terbitan sendiri yang disusun oleh sang pendiri, Habib Abdurrahman Assegaf.

---

[53] Supani, Sejarah Perkembangan Madrasah di Indonesia, *Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan INSANIA*,Vol. 14,No. 3, Sep-Des 2009, h.6.

4. Majelis Taklim

Model pengajaran lain yang memiliki peran besar dalam melahirkan menyebarkan nilai-nilai Islam di tengah masyarakat Betawi adalah majelis taklim yang di dalamnya terdapat *halaqah* (tanpa bangku, papan tulis, meja dan kelas). Seperti yang juga sudah penulis singgung pada bab sebelumnya, lembaga ini diprakarsai oleh Habib Ali Kwitang yang merupakan murid dari Sayid Usman bin Yahya dan salah satu tokoh *Alawiyyīn* paling berpengaruh di Betawi pada adab ke-19 dan ke-20 M. Secara terminologi, majelis taklim dan *halaqah* memiliki perbedaan. Pengertian majelis taklim tertuju kepada tempat pembelajaran agama Islam, sedangan pengertian *halaqah* tertuju kepada metodenya. *Halaqah* adalah metode yang di dalamnya terdapat seorang kyai yang membaca kitab dalam waktu tertentu, sedangkan santrinya membawa kitab yang sama, lalu santri mendengarkan dan menyimak bacaan kyai tersebut. Metode ini dapat dikatakan sebagai proses belajar mengaji secara kolektif. Oleh karenanya, tidak semua majelis taklim, terutama di Jakarta saat ini, menerapkan metode *halaqah* karena banyak metode pembelajaran dalam mengajarkan kitab.[54] Metode halaqah ini merupakan locus dari jaringan ulama pada abad ke-19 M di Haramain.[55]

Dari hasil penelitian Ridwan Saidi dan Alwi Shahab, bahwa Majelis Taklim Habib Ali Kwitang merupakan yang tertua di Betawi yang pertama kali beraktivitas pada tahun 1870.[56] Dari majelis taklim ini, lahirlah ratusan majelis taklim di Betawi yang memiliki ketersambungan jaringan dengan majelis taklim Kwitang. Bahkan Jakarta (Betawi) mendapat julukan “Kota Seribu Majelis Taklim” sebab begitu banyak majelis taklim yang beroperasi di Jakarta saat ini.

Majelis Taklim ini biasanya dilaksanakan di sebuah masjid atau pada bangunan lain di luar masjid sebagai saranan pembelajaran. Dengan demikian, majelis taklim kitab di Jakarta atau Betawi merupakan lembaga

---

[54] Rakhmad Zailani Kiki, *Majelis Taklim Kitab Kuning di Jakarta (Betawi),*(Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2019), h.9.

[55] Metode halaqah ini sampai saat ini dipakai di Universitas al-Azhar Kairo Mesir atau yang biasa disebut *talaqqi.* Di dalaman proses *talaqqi* ini para masyayikh akan memberikan pembelajaran dengan membaca dan menjelaskan sebuah kitab secara utuh. Setelah mengkhatamkan kitab, para masyayikh kemudian memberikan ijazah sanad kitab tersebut yang bersambung kepada si pengarang kitab.

[56] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 43.

pendidikan yang memiliki fungsi strategis dalam memaksimalkan masjid sebagai tempat pendidikan umat. Hal ini dikarenakan, sebagian besar majelis taklim dari dahulu sampai sekarang, khususnya di Betawi, menjadikan masjid sebagai tempat aktifitasnya dan sangat berperan penting dalam melahirkan ulama Betawi yang mumpuni di bidangnya.[57]

Keberhasilan majelis taklim-majelis taklim di Betawi dalam mencetak ulama, menurut KH. Saifuddin Amsir yang dikutip oleh Kiki Zaelani paling tidak karena dua hal, yaitu: *pertama,* tidak adanya batasan waktu, seperti SKS di perguruan tinggi, untuk menyelesaikan satu disiplin ilmu atau satu kitab; *kedua*, anak didik atau murid mempunyai kebebasan waktu dan kesempatan untuk menanyakan dan menyelesaikan pelajaran yang tidak dia pahami kepada gurunya; dan *ketiga*, anak didik atau murid langsung dihadapkan dengan kasus-kasus yang terjadi di masyarakat. Wal hasil, dalam beberapa kesempatan telah teruji bahwa lulusan majelis taklim memiliki pemahaman ilmu agama yang lebih mendalam daripada lulusan perguruan tinggi Islam.[58]

Sebagai kepanjangan metode pembelajaran ala Haramain, majelis taklim biasanya memiliki kurikulum pengajaran berupa kitab-kitab para ulama terdahulu dari berbagai macam bidang ilmu, walaupun tidak sedikit majelis taklim yang menggunakan metode ceramah tanpa rujukan kitab dalam setiap kegiatannya. Dalam penelitian Kiki Zailani, beberapa kitab yang biasa dibaca dalam majelis taklim di Betawi adalah: *Syarh Hidāyah al-Atqiyā`* (kitab tasawuf), *Syarh al-Hikam* (kitab tasawuf), *Kifāyah al-Atqiya`* (kitab tasawuf), *Anwār al-Masālik* (kitab tasawuf), *Tanbīh al-Mughtarrīn* (kitab tasawuf), *Minhāj al-Abidīn* (kitab tasawuf), *Sab`ah Kutub Mufīdah* (kitab fiqih), *Fath al-Mu`īn* (kitab fqih), *Bidāyah al-Mujtahid* (kitab fiqih), *Riyādhus Sholihīn* (kitab hadits), *Tafsir Ibn Katsir* (kitab tafsir), *Shohīh Bukhori* (kitab hadits), *Shohih Muslim* (kitab hadits), *Mughni al-Muhtāj* (kitab fiqih), *Minhāj at-Thālibin* (kitab fiqih), *al-Mahalli* (kitab fiqih), *Fath al-Qorīb* (kitab fiqih), *Tafsīr an-Nasafi (*kitab tafsir), *Kifāyatul Akhyar* (kitab fiqih), *Tārīkh Muhammad* (kitab sejarah), *Fath al-Wahhāb* (kitab fiqih), *Tafsīr Munir* (kitab

[57] Rakhmad Zailani Kiki, *Majelis Taklim Kitab Kuning di Jakarta (Betawi),*(Jakarta: Jakarta Islamic Centre, 2019), h.10-11.

[58] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21,* (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 26-27.

tafsir), *Tuhfah at-Thullāb* (kitab fiqih), *al-Itqān fī `Ulūm al-Qur`an* (ilmu al-Qur`an), *Nail al-Awthār* (kitab hadits), dan lain-lain.[59] Selain kitab-kitab di atas, para guru yang mengajarkan di majelis taklim juga kerap mengajarkan karangan-karangannya.

Relasi majelis taklim di antara para tokoh-tokoh *Tharīqah ‘Alawiyyah* di Betawi, khususnya di abad ke-19 dan ke-20 merupakan relasi yang paling utama, sebab semua tokoh *‘Alawiyyah* hampir rata-rata memiliki atau minimal mengajar pada sebuah majelis taklim yang tersebar di Betawi bahkan sampai luar negeri seperti Malyasia dan Singapura. Para tokoh-tokoh *‘Alawiyyah* ini dapat dikatakan sebagai pelopor berdirinya majelis-majelis taklim yang kesemunyaa memiliki jaringan keilmuan yang berdiri pada landasan yang sama yaitu Ahlusunnah wal Jamaah. Seperti yang sudah penulis jelaskan, selian Habib Ali Kwitang, para guru-guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* memiliki majelis-majelis taklim yang mereka asuh seperti Habib Ali Bungur yang mengajar di majelis taklim Attahiriyah, pimpinan KH Tohir Rohili, majelis taklim as-Syafi’iyyah pimpinan KH Abdullah Syafi’i, majelis taklim *Asyirotusy-Syafi’iyah* pimpinan KH. Syafe’i Hadzami atau majelis taklim Habib Abdurahman Assegaff. Pun, Habib Salim bin Jindan tercatat memiliki majelis taklim yang didirikannya yaitu *Haiat al-Ulama wa at-Thalabah* di kediamannya di Jatinegara Jakarta Timur.[60] Dalam catatan lain, Habib Salim juga mendirikan sebuah Majlis Taklim yang diberi nama *Qashr al-Wafidin*.[61]

C. Kitab Rujukan

Ulama, dalam berdakwah bukan hanya memiliki kemampuan mentransfer pengetahuan keagamaan lewat lisan, tetapi juga dengan menggunakan tulisan atau literasi. Literasi dan tulisan ini kemudian dikaji dan disempurnakan selama beradab-abad sehingga menjadi rujukan yang otoritatif dalam membangun pengetahuan. Dalam dunia pesantren, khususnya pesantren salaf, rujukan itu disebut kitab kuning. Yang menarik, kitab kuning yang diajarkan di lembaga seperti pesantren telah memiliki umur yang cukup

[59] Rakhmad Zailani Kiki, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; melacak Jaringan Ulama Betawi dari awal Abad ke-19 sampai Abad ke-21*, (Jakarta: Pusat Pengajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011), h. 27-28.

[60] Salim bin Jindan, *al-Ilmām bi Ma’rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām, (Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turats al-Allamah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan*, 2020)Penerjemah dan Pentahqiq: Ibnu Kharisah, h.xxi.

[61] Mauladawilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, (Pustaka Basa, 2006), h.73.

lama hingga ratusan tahun. Walaupun begitu, kitab-kitab tersebut tetap terjaga keasliannya.

Istilah kitab kuning sendiri merujuk kepada karya-karya pustaka ulama klasik dalam khazanah Islam di jazirah Arab yang tersebar masuk ke Nusantara pada sekitar abad ke-16 Masehi. Proses awal penyebarannya dijembatani oleh para ulama Nusantara yang melakukan rihlah ilmiah ke Tanah Haram, yakni Makkah dan Madinah, dua kota yang menjadi pusat keilmuan dan peradaban Islam pada masa itu.[62] Salah satu alasan diberi nama kitab kuning, karena kertas buku yang berwarna kuning, dan pada umumnya ditulikan dalam aksara Arab. Jumlah koleksi kitab kuning yang masuk ke Nusantara ini, seperti yang dilaporkan oleh Martin van Bruinessen berdasarkan penelitian yang dilakukan oleh van den Berg[63] berkisar pada angka sembilan ratus judul buku yang berbeda-beda.[64] Dalam perkiraan Martin, kitab-kitab itu sebagai penopang utama tradisi keilmuan Islam ditulis pada abad ke-10 sampai dengan ke-15 M. Beberapa karya penting ditulis sebelum periode tersebut, dan beberapa karya baru dengan corak yang sama terus ditulis, tetapi sejak akhir abad ke-15, pemikiran Islam tidak mengalami kemajuan yang signifikan. Pola pemikiran dalam ilmu-ilmu keIslaman tetap sama.[65]

Kitab kuning yang dalam konteks historisnya ditulis pada abad ke-10 sampai dengan ke-15 M adalah sebagai penopang utama tradisi keilmuan Islam. Namun, dalam catatan Martin, tema-tema yang ditulis tidak mengalami kemajuan yang signifikan. Polanya masih sama dan hal ini berbeda dengan paradigma keilmuan di bidang lain, seperti matematika, fisika, kedokteran karena pengaruh Eropa sudah sangat besar. Paradigma kitab kuning yang

---

[62] Martin van Bruinessen, Pesantren dan Kitab Kuning Pemeliharaan dan Kesinambungan Tradisi Pesantren, *Jurnal Ilmu dan Kebudayaan Ulumul Qur'an 3*, no. 4 (Juni 1992) h. 73-85.

[63] Penelitian rintisan oleh L.W.C. Van den Berg di tahun 1886 yang diperuntukkan bagi pemerintahan kolonial Belanda, saat dia menduduki berbagai jabatan di Batavia dari 1870-18887, menetapkan 49 kitab yang dapat diklasifikasikan ke dalam kategori-kategori tertentu dalam pengetahuan Islam: kitab-kitab tentang fikih yang menjadi mayoritas (hampir 20), tentang bahasa Arab (nahwu dan sharaf), teologi (akidah), sufisme (tasawuf), dan tafsir al-Quran.

[64] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), h.147.

[65] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), h.99.

merupakan warisan tradisi keilmuan abad tengah ini menganggap bahwa ilmu pengetahuan sudah selesai dan tidak perlu diperdebatkan lagi. Ide untuk memperluasnya dianggap sebagai sesuatu yang absurd dan bahkan bid’ah.[66] Keberadaan kitab kuning itu dianggap menjadi simbol bagi keilmuan Islam tradisional di mana kedudukannya dianggap sebagai pelengkap dari keberadaan seorang ulama. Jika kitab kuning merupakan himpunan kodifikasi tata-nilai yang dianut, maka ulama adalah pernonifikasi yang utuh dari sistem tata-nilai tersebut. Keduanya hampir tak bisa terpisahkan satu sama lain. Seorang baru akan dianggap ulama, jika ia telah benar-benar memahami dan mendalami isi ajaran-ajaran yang ada di dalam kitab dan mengamalkannya dengan penuh keseriusan.[67]

Dalam tata nilai tradisi literasi yang seperti ini, pilar utamanya adalah mendapatkan kemanfaatan dari suatu karya sekaligus mendapatkan berkah dari pengarang sebuah kitab. Seperti termaktub dalam kitab *Tijan al-Darari* (Syarah dari *kitab risālah fi al-Tauhid*) Syekh Nawawi Banten mengatakan tujuan ditulisnya karya tersebut adalah “Untuk memperoleh manfaat darinya, memperoleh berkah dari syekh Bajuri bagi orang membaca, mendengar dan mempelajarinya.” [68] Pola tradisional dalam pembelajaran Islam ini juga menunjukkan suatu ikatan yang kuat antara guru-murid seperti tradisi syarah (komentar) dan matannya(redaksi asli kalimat).

Perkembangan *Tharīqah ‘Alawiyyah* yang disebarkan oleh para guru *‘Alawiyyah* di Betawi juga sangat dipengaruhi dengan pola jaringan literasi para ulama pada abad tersebut. Yang juga perlu diingat, bahwa para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* seperti Sayid Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang, Guru Marzuki, dll, merupakan bagian integral dari jaringan ulama Haramain pada masa itu. Menurut Milal Bizawie, mengutip dari Snock Hugronje dikatakan bahwa pada abad ke-17 dan ke-18 M dan dilanjutkan pada abad ke-19 M, pengajaran di Makkah lebih berorientasi syariat. Lebih dari sekedar merekonsiliasikan tasawuf dan syariat, ulama Mekkah pada abad ke-19 secara sungguh-sungguh mengusung penerapan syariat dalam kehidupan beragama umat Islam. Karya fikih Sayid Bakr Syatha (*I’ānah al-Thalibin*) merupakan

[66] Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), h.99.

[67] Zamakhsyari Dhofir, *Contemporary Features of Javanese Pesantren',* Mizan I, no. 2, (1984) h. 27.

[68] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang; Pustaka Compas, 2016), h.451.

salah satu rujukan fikih yang digunakan dalam halaqah. Sedangkan dalam tasawuf, yang dirujuk adalah karya al-Ghazali, Ihya Ulumuddin, sebuah karya yang paling populer dibanding kitab lainnya yang mengintegrasikan tasawuf menjadi bagian dari syariat.[69] Demikian pula dalam hal akidah, walaupun penulis belum menemukan sebuah catatan mengenai rujukan akidah di Haramain pada era itu, namun dalam banyak ulasan lain dikatakan bahwa jaringan keilmuan ulama Haramain pada abad ke-19 M merupakan madrasah Ahlussunnah wal Jamaah yang mengikuti pemahaman Imam Asy'ari. Hal ini terlihat dari salah satu karya monumental Syekh Ahmad Zaini Dahlan yang sangat keras terhadap pemahaman Wahabi yang saat itu juga berkembang di Haramain. Karya beliau yang dimaksud adalah *al-Durar al-Saniyyah fi raddi alā al-wahhābiyyah* yang membahas tentang argumen dan bantahan kelompok teologi Ahlussunah wal Jamaah terhadap paham wahabi yang berkenaan dengan tawasul, tabaruk, syafaat, dll. Kitab yang lain adalah *futuhāt al-Islāmiyah* yang menjelaskan tentang sejarah keberadaan Wahabi di Arab Saudi dan perilaku-perilaku esktrimnya, serta kitab *fitnah al-wahhābiyyah*.[70]

Selain tradisi keilmuan Haramain, tradisi keilmuan dari Hadramaut juga disinyalir mempengaruhi pola literasi para guru Tharīqah 'Alawiyyah pada era itu. Sebagaimana kita ketahui, bahwa Sayid Usman, Habib Ali Kwitang dan Habib Ali Bungur merupakan tokoh-tokoh yang pernah nyantri di Hadramaut dimana paradigma Haddādiyyah cukup mempengaruhi tradisi keislaman disana. Paradigma Haddādiyyah yang dimaksud adalah "teknologi tekstual*"* atau ringkasan pendapat pada setiap bidang ilmu yang diinisiasi oleh Syekh Abdullah al-Haddad, yaitu: *Aqāid dalam* dalam bidang teologi, *mukhtashor* dalam bidang fikih dan ratib dalam hal wirid yang kesemuanya merupakan ringkasan-ringaksan pengetahuan dari setiap bidang ilmu Beberapa contoh usaha teknologi tekstual ini adalah kitab karya al-Haddad yaitu *Aqīdatu Ahli al-Islām* yeng berbicara tentang akidah, *Risālah al-Jāmiah* yang dikarang oleh muridnya Syekh Ahmad bin Zein al-Habsyi yang berisi

[69] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h.447.

[70] Dalam membela akidah Ahlussunnah wal Jammah, Syekh Ahmad Zaini Dahlan acapkali dituduh oleh para tokoh-tokoh wahabi sebagai tukang fitnah yang telag menghina Muhammad bin Abdul Wahab dan wahabi. Di antara yang pertama kali memfitnah Sayid Ahmad Zaini Dahlan adalah salah satu tokoh reformis, Rasyid Ridha. Lihat, Amin Farih, Paradigma Pemikiran Tawassul dan Tabaruk Sayid Ahmad Zaini Dahlam di Tengah Mayoritas Teologi Mazhab Wahabi, *Jurnal Theologia*, Vol, 27, Nomor 2, Desember 2016

tentang ringkasan praktik fikih dan adab dan ratib gubahan al-Haddad yang berisi tentang doa-doa yang bersambung kepada Nabi Muhammad saw.[71]

Jika melihat tradisi intelektual di Haramain dan Hadramaut pada abad ke-19 M ini, maka dapat terlihat kecendrungan rujukan literasi para ulama -khususnya para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah*- berpijak pada pemahaman Ahlussunnah Wal Jamaah, dimana ajaran Asya’irah menjadi pondasi dalam akidah, Syafi’i menjadi rujukan dalam bidang fikih, serta kecendrungan tasawuf Imam Ghazali dan Syekh Abdullah al-Haddad dalam tasawuf.

1. Akidah

Beberapa kitab yang menjadi rujukan dalam hal akidah adalah:

a. *Ummu al-Barāhin* (disebut juga *al-Durrah*) karya Imam Muhammad bin Yusuf bin `Umar bin Syu’aib al-Sanusi al-Maliki al- Hasani al-Tilimsani (832-895H). Beberapa *Syarh* kitab *Umm al-Barāhin* ini adalah; Kitab *Syarh al-‘Aqīdah al-Sughrā,* karya Imam al-Sanusi sendiri; Kitab *Hāshiyah al-Bayjūri ‘ala Umm al-Barāhin,* karya Ibrahim al-Bayjuri (1198H/1784M -1277H/1860.); Kitab *Syarh Umm al-Barāhin*
b. *Hāsyiyah* atas kitab *al-Sanusi* karangan Imam Muhamamd al-Dasuqi (w.1815 M).
c. *Kifāyat al-Awwām,* sebagian didasarkan kepada *al-Sanusi,* karya Muhammad al-Fadhali (w.1821 M).
d. *Fath al-Mubīn,* disebut juga *Tahqīq al-Maqām ala Kifāyat al-Awwām* karya Ibrahim bin Muhammad al-Bajuri (w. 1260 H/1840 M).
e. *Jauhar al-Tauhīd,* uraian singkat dalam bentuk bait sajak karya Ibrahim al-Laqoni (w. 1041 H/1631 M).
f. *Tuhfah al-Murīd,* syarah *Jauhar al-Tauhīd* karya Ibrahim al-Bajuri.
g. *al-Durar al-Saniyah fī raddi ala al-Wahhābiyyah* karya Syekh Ahmad Zaini Dahlan al-Syafe’i (w.1886 M)
h. *Aqīdatu Ahli al-Islam* karangan Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad (w.1720 M)
i. *Aqīdatu al-Awwām* karangan Sayid Ahmad al-Marzuqi al-Hasani (w.1865 M)
j. *Dll.*

[71] Lihat penjelasan tentang Paradigma *Haddādiyyah* ini pada sub bab mengenai relasi keilmuan dalam bidang dakwah.

2. Fikih

Beberapa kitab yang menjadi rujukan dalam hal fikih adalah:

a. *I'īnah al-Thalibīn* karangan Sayid Abu Bakar Syatha (w. 1892 M) yang merupakan syarah kitab *Fath al-Mu'īn*.
b. *Fath al-Mu'īn* karya Syekh Zainuddin al-Malibari (w.1582 M)
c. *Al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah fî Fiqh al-Sādah al-Syāfi'iyyah*" atau yang dikenal dengan "*Masāil al-Ta'lîm*" (dan "*al-Mukhtashar al-Kabîr*") karangan Syaikh 'Abdullâh ibn 'Abd al-Rahmân Bâ-Fadhal al-Hadhramî (w. 1512 M).
d. *Al-Manhaj al-Qawīm" syarah al-Muqaddimah al-Hadhramiyyah fî Fiqh al-Sādah al-Syāfi'iyyah*", karangan Ibn Hajar al-Haitamî (w. 1566 M)
e. *Mauhibah Dzī al-Fadhl"* merupakan hāsyiah (ulasan panjang atau komentar atas komentar) atas kitab "*al-Manhaj al-Qawīm*" Syekh Muhammad Mahfûzh ibn 'Abdullâh ibn 'Abd al-Mannân al-Tarmasî al-Makkî (dikenal dengan Syekh Mahfuzh Tremas, w. 1920 M).
f. *Syarh Minhāj al-Thullāb* karya Zakariyya al-Anshari,
g. *Nihāyat al-Muhtāj ilā Syarh al-Minhāj* karya Syamsuddin al-Ramli,
h. *Tuhfāt alMuhtāj lī Syarh al-Minhāj* karya Ibn Hajar al-Haytami,
i. *Mughnī al-Muhtāj* karya Khatib al-Syarbini.
j. *Ṣirāt al-Mustaqīm* karya Abdurrahman Singkel
k. *'Uqūd al-Lujain, Tausyiah Ibn al-Qāsim, Nihāyat al-Zaīn, Sullam al-Munājāt, Kasyīfat al-Saja'* karya Muhammad bin 'Umar Nawawi al-Jawi al-Bantani (w. 1897 M)[72]
l. *Risālah al-Jāmiah* yang dikarang oleh Syekh Ahmad bin Zein al-Habsyi (w.1733 M)
m. *Dll.*

3. Tasawuf

Beberapa kitab yang menjadi rujukan dalam hal tasawuf adalah:

a. *Ihya Ulumuddin, Minhāj al-Abidin,* karya Imam al-Ghazali
b. *An-Nashāih ad-Dīniyyah, ad-Da'wah at-Tammah* karya Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad[73]

---

[72] Damanhuri, Kitab Kuning; Warisan Keilmuan Ulama dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Nusantra, 'Anil Islam Vol. 10 No. 2, Desember 2017 ,h. 242-246

[73] Dalam kitab *Nafahat ar-Rahmān fī Manāqibi Syekh Ahmad Zaini Dahlan*, Syekh Abu Bakar Syatha menuliskan bahwa gurunya, Syekh Ahmad Zaini Dahlan sangat mementingkan kitab-kitab dari para *Sādah 'Alawiyyin* seperti kitab an-Nashaih ad-Diniyyah dan aad-Dakwah al-Tammah karangan Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad. Lihat: Abu

a. *Risālah al-Qushayriyah* karya Imam al-Qushayri,
b. *‘Awārif al-Ma‘ārif* karya Imam Suhrawardî,
c. *Qūt al-Qulūb* karya Imam Abi Thālib al-Makki.
d. *Al-Hikam* karya Ibnu Athaillah as-Sakandari
e. *Marāqi al-Ubūdiyyah* karya Syekh Nawawi Banten
f. Dll.

D. Ikatan Guru Murid

Selain relasi metode pengajaran, sanad keilmuan serta rujukan literasi yang sejalan, ada beberapa hal lain yang secara umum menjadi relasi antara para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* di Betawi ini pada abad ke-19 dan 20 M ini. Beberapa relasi yang dapat disampaikan dalam penelitian ini adalah:

1. Nasab

Tharīqah ‘Alawiyyah pada mulanya adalah sebuah ajaran yang dibentuk dari perjalanan keluarga Bani Alawi yang memiliki ketersambungan nasab kepada Nabi Muhammad Saw memlalui Imam Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir. Pendiri *tharīqah* ini adalah para generasi salaf Bani Alawi yang telah mencanangkan ajaran kesufian yang diturunkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Secara sederhana dapat digambarkan, bahwa *‘Alawiyyīn* atau Ba’Alawi pada mulanya adalah sebuah marga keluarga yang bersambung kepada Nabi Muhammad melalui Imam Alwi bin Ubaidillah. Keluarga ini secara turun termurun mewarisi ilmu serta ajaran sufistik dari satu generasi ke generasi berikutnya yang kemudian dikenal dengan sebutan *Tharīqah ‘Alawiyyah*. Para tokoh *Tharīqah ‘Alawiyyah* dikenal sebagai tokoh-tokoh tarekat kesufian yang dikenal di Dunia Islam. Diantara mereka tidak tertutup adanya perbedaan pemikiran, tetap perbedaan itu masih berada pada ajaran pokok yang terwarisi dari para salaf mereka. Perbedaan di antara mereka banyak yang disebabkan oleh adanya sikap responsive terhadap gejala yang timbul dari masyarakatnya yang dikhawatirkan akan menghalangi dakwah mereka.

Dari sini kita akan menemukan bahwa para guru yang memiliki *ta’aluq* dengan *tharīqah* ini, mayoritas memiliki ketersambungan nasab keluarga yang bertemu pada Sayid Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam* bin Ali bin

Bakar Syatha al-Dimyati al-Syafei, *Nafahāt al-Rahmān fī Ba’dhi Manāqibi as-Syekh as-Sayid Ahmad Zaini Dahlan,* (Maktabah Ibnu Harjo al-Jawi; 2016) Pentahqiq: Ibnu Harjo al-Jawi Ahmad Supriyanto, h.40.

Muhammad Shohib Mirbath, kepada Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir dan terus bersambung kepada Nabi Muhammad saw. Dari Imam Ali bin Muhammad Shahib Mirbath (ayah dari *al-Faqīh al-Muqaddam*) menurunkan 75 leluhur (fam) '*Alawiyyīn*, sedangkan dari Imam Alwi bin Muhammad Shahib Mirbath (biasa disebut Alwi 'Ammul Faqih) menurunkan 16 fam.

Walaupun demikian, karakteristik *tharīqah* yang sangat terbuka menjadikan siapa saja boleh menjalankan ajaran-ajarannya walaupun bukan dari keluarga '*Alawiyyīn*. Bahkan, Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad sendiri dalam upaya pembaharuan yang dilakukannya pada ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah*, menjadikan *tharīqah* ini dapat dilaksanakan oleh siapapun bahkan tanpa proses baiat kepada seorang syekh, dan hanya menjadi *afdhaliyyah* (keutamaan), bukan suatu keharusan.

Sebagai sebuah *tharīqah* "keluarga" maka ajaran *tharīqah* ini terwariskan dari satu generasi ke generasi berikutnya dengan pendekatan tradisi kekeluargaan, dimana setiap orang yang memiliki klan *'Alawiyyīn*, mayoritas mereka juga memiliki tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah* yang terwariskan satu generasi ke generasi selanjutnya. Walaupun mesti dipahami, bahwa tidak semua keturunan *Ba'Alawi* juga dapat dikatakan pengamal *Tharīqah 'Alawiyyah* , sebab dari mereka juga bahkan ada yang bukan beragama Islam.

Seperti yang penulis telah jelaskan, tidak semua orang-orang Hadrami yang migrasi ke Nusantara merupakan kelompok *Alawiyyīn* dan menisbahkah dirinya ke dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* , sebagaimana tidak semua *Alawiyyīn* juga menjalankan *Tharīqah 'Alawiyyah* . Dalam penelitian Dr. Umar Ibrahim Assegaf mengenai perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* sebelum dan sesudah abad 20 dikatakan bahwa perkembangan *Tharīqah 'Alawiyyah* pada awalnya memang sulit dilepaskan dari kiprah tokoh hadrami dari kaum *Ba'Alawi*. Tidak ada kaum hadrami yang tidak mengikuti *Tharīqah 'Alawiyyah* . Namun kaum Ba'Alawi di Nusantara pada abad ke-21 M ini tidak bisa dilepaskan dengan pergumulan pemikiran yang saat ini ada, sebab itu bisa saja seorang Ba'alawi tidak mengikuti *Tharīqah 'Alawiyyah* . Bahkan dalam penelitian Farid Alatas sebagaimana dijelaskan oleh Umar Ibrahim kaum Ba' Alawi saat ini dibagi menjadi empat; *Pertama*, *Ba'Alawi* Sunni Hadrami; *Kedua*, Ba'Alawi Syi'i Hadrami; *Ketiga* Ba'Alawi Syii Irany; *Keempat*, Ba'Alawi Wahabi.

Para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* yang menjadi objek dalam penelitian ini, kesemuanya memiliki nasab yang bersambung kepada salaf ‘*Alawiyyīn*. Sayid Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang, Habib Ali Bungur, Habib Salim Jindan dan Habib Abdurrahman Assegaf bertemu pada Imam Muhammad al-Faqih al-Muqaddam bin Ali bin Muhammad Shohib Mirbath. Sedangkan nasab Guru Marzuki bertemu pada Imam Muhammad Shohib Mirbath bin Ali Khala Qasam bin Alwi bin Muhammad bin Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir bin Isa ar-Rumi bin Muhammad an-Naqib bin Ali Uraidhi bin Ja’far Shadiq bin Muhammad al-Baqir bin Ali Zainal Abidin bin Husein as-Sibthi bin Fathimah az-Zahra binti Rasulullah Saw.

2. Keguruan

Selain memiliki jalur nasab yang sama, para tokoh *Tharīqah ‘Alawiyyah* juga memiliki relasi keguruan yang saling tersambung satu sama lain. Berbeda dengan tarekat pada umumnya, *Tharīqah ‘Alawiyyah* tidak secara mutlak mengharuskan silsilah keilmuan (isnad) melalui hubungan murid ke guru dan ke guru seterusnya, meskipun yang demikian juga ada dalam tradisi mereka. Cukuplah nasab (jalur keturunan) mulia mereka menjadi penghubung antara diri mereka hingga ke Nabi saw. Menurut Umar Ibrahim, hampir setiap tokoh dalam tradisi keluarga memiliki wirid tersendiri, dan ini tidak ditemukan dalam tradisi tarekat-tarekat yang lain.

Meskipun silsilah keilmuan dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* tidak diharuskan melalui hubungan guru-murid ini, dan dapat dicukupkan pada jalur keuturunan mereka, namun para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* sangat memelihara kemurnian ilmu melalui proses transmisi keilmuan dengan menghimpun sanad-sanad keilmuan secara *riwāyah* dan *dirāyah* yang diambil melalui sistem *halaqah* dan *talaqqi* kepada para ulama, baik dari kalangan ‘*Alawiyyīn* ataupun non ‘*Alawiyyīn*. Seperti yang telah penulis jelaskan, bahwa tokoh-tokoh semisal Sayid Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang, Guru Marzuki dan Habib Ali Bungur merupakan bagian dari jejaring ulama yang terintegrasi dengan keilmuan Islam di Harmaian dan Hadramaut pada abad akhir ke-19 M. Dan jika penulis amati, baik Sayid Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang dan Guru Marzuki maupun Habib Ali Bungur sama-sama merupakan murid dari Syekh Ahmad Zaini Dahlan yang dalam satu catatan memiliki ketersambungan sanad keilmuan dan ijazah kesufian kepada Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad sebagaimana yang dituliskan oleh murid-muridnya seperti Syekh Abu Bakar Syatha maupun

Guru Marzuki. Adapun Habib Salim Jindan dan Habib Abdurrahman Assegaf merupakan ketersambungan dari jaringan ini pada abad setelahnya.

3. Nasionalisme

Rasa cinta tanah air, bagi keturunan Arab juga ditegaskan sejumlah anak muda keturunan Arab di Hindia Belanda yang bersumpah bahwa tanah air mereka adalah Indonesia. Bahkan seorang ulama Ba' Alawi, pendiri Pesantren al-Khairat, Palu yang bernama Sayid Idrus bin Salim Jufri (w.1969) menunjukkan nasionalisnya dalam salah satu syair karangannya pada pengibaran Sang Saka Merah putih pada 17 Desember 1945 di tanah Sulawesi,

لِكُلِّ أُمَّةٍ رَمْزُ عِزٍّ وَرَمْزُ عِزِّنَا الحَمْرَاءُ وَالبَيْضَاءُ

Artinya: "Setiap bangsa memilki simbol kemulian, dan simbol kemuliaan bangsa kami adalah warna merah-putih"[74]

Pada zaman pergerakan nasional, seperti gurunya, Sayid Usman bin Yahya yang seorang mufti pejuang, Habib Alil Kwitang juga merupakan pejuang kemerdekaan yang aktif di Partai Syarikat Islam, pimpinan HOS Cokroaminoto dan Haji Agus Salim. Bahkan di zaman pendudukan Jepang, Habib Ali Kwitang pernah di penjara bersama H. Agus Salim. Habib Ali Kwitang tidak sendiri dalam gerakan anti kolonial, ia senantiasa ditemani oleh Habib Ali Bungur dan Habib Salim bin Jindan. Habib Ali Bungur selalu mengorbankan semangat anti penjajah dengan membawakan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis Nabi yang menganjurkan melawan penjajah. Pada masa pemeberontakan PKI, ia selalu mengatakan bahwa "PKI" dan komunis akan lenyap dari bumi Indonesia dan rakyat akan selalu melawan kekuatan Atheis. Ia mendukung terbentuknya Negara Indonesia yang bersatu, utuh dan berdaulat, dan tidak segan-segan menegur para pejabat yang mendatanginya dan selalu menyampaikan agar jurang antara pemimpin dan rakyat dihilangkan dan rakyat mesti dicintai.[75]

Selain menjalin kelindan dengan para *habāib*, Habib Ali Kwitang juga berhubungan dengan KH. Hasyim Asy'ari dan merupakan simpul penting dalam pergerakan nasional di tanah Betawi saat itu dalam menghadapi

---

[74] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h. 329.

[75] Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara; Sanad dan Jejaring Ulama-Santri 1830-1945*, (Tangerang: Pustaka Compas, 2016), h. 337-338.

kolonial Belanda. Bahkan dalam catatan Milal Bizawie, saat KH. Hasyim Asy’ari membentuk laslasr Hizbullah, jejaring habaib dan jejaring ulama Betawi, termasuk Guru Marzuki juga menjadi simpul penting dalam menyelenggarakan latihan-latihan para laskar.

E. Pengaruh *Tharīqah ‘Alawiyyah*

Sebagai sebuah masyarakat yang terkenal sangat relijius, keterbentukan tradisi Islam di Betawi tidak akan pernah bisa dilepaskan dari kehadiran para ulama dan *Habāib* yang telah berperan dalam mensiarkan ajaran-ajaran keislaman. Jejaring para ulama-*habāib* ini secara genealogis bersambung kepada jejaring ulama di Timur Tengah yang merupakan pusat pengajaran keislaman pada adab ke-17 sampai 20 M. Karakter keilmuan para ulama di Haramain pada abad ke-19 dan 20 M yang berorientasi fikih sedikit banyak berpengaruh pada perputaran keilmuan dan pengajaran di Betawi pada abad-abad itu. Dalam pengamatan penulis, praktek-praktek keilmuan di Betawi pada abad ke-19 dan 20 M lebih didominasi kepada pengajaran yang bersifat amaliah keseharian, sehingga masyarakat Betawi tidak begitu akrab dengan tradisi-tradisi semacam ketarekatan. Meskipun begitu, bukan berarti prakter tarekat di Betawi menjadi tidak ada sama sekali. Dalam beberapa catatan, ada beberapa tarekat yang pernah berkembang di masyarakat Betawi seperti Tarekat Qadiriyah dan Sammaniyah.

Seperti yang diungkapkan oleh Ridwan Saidi bahwa di awal penyebaran Islam di Betawi, para penyebar Islam generasi pertama banyak yang mengamalkan tarekat Syekh Abdul Qadir Jailani yang merupakan respon terhadap para resi-resi Pajajaran yang memiliki ilmu bathin yang seringkali melakukan perlawanan terhadap Islam.[76] Tarekat mempunyai lahan yang bagus di kalangan komunitas Islam Betawi karena pijakan kebudayaanya ada pada peri-kehidupan resi. Walaupun demikian, penulis tidak sepakat dengan Ridwan Saidi yang seakan menyamakan praktek ilmu bathin dengan tarekat. Penulis lebih setuju menyebut tradisi dalam mengamalkan sebuah wirid dengan maksud mencari kedigdayaan itu dengan sebutan ‘ilmu hikmah’. Adapun tarekat Sammaniyah pernah berkembang di Betawi dibawa oleh Syekh Abdurrahman al-Mashri yang merupakan kakek dari Sayid Usman bin Abdullan bin Yahya dan kawan seperguruan dengan Syekh Abdus Shamad al-

[76] Ridwan Saidi, *Lexicograi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jilid III, (Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012), h.191-192.

Palimbani, murid Syekh Samman. Dalam banyak catatan, masyarakat Betawi seringkali membaca manakib Syekh Samman serta pembacaan ratib Samman dalam ritual keagamaan mereka. Selain Syekh Abdurrahman al-Mashri, Guru Mughni Kuningan juga tokoh yang ikut menyebarkan Ratib Samman. Tarekat ini pernah diikuti oleh masyarakat Betawi sehingga tarekat Sammaniyah disebut sebagai tarekatnya orang Betawi.

Pada perkembangannya, tarekat ini mulai jarang diikuti orang Betawi. Penyebabnya adalah pengaruh dari pihak-pihak yang yang menyatakan bahwa ada amalan dan ucapan di Tarekat Sammaniyah yang dianggap menyimpang dari ajaran Islam dan dikhawatirkan merusak akidah. Pun para murid-murid tarekat Sammaniyah ini tidak memiliki kemampuan untuk mematahkan tuduhan-tuduhan pihak luar terhadap amalan-amalan juga ucapan-ucapan pemimpin Tarekat Sammaniyah yang dianggap sesat.[77] Selain itu, pemerintah kolonial Belanda yang berkuasa saat itu di Batavia juga sedang melakukan pengawasan yang ketat terhadap semua aktifitas keagamaan seperti haji, tarekat, masjid dan elemen lainnya dalam agama Islam akibat trauma terhadap gerakan-gerakan keislaman seperti tarekat yang telah melakukan pemberontakan di beberapa daerah.

Pada akhir abad ke-19 dan awal abad ke-20 M, dengan semakin maraknya da'i dari kalaangan '*Alawiyyīn* yang membawa *Tharīqah 'Alawiyyah*, praktek tarekat di Betawi bertransformasi ke dalam pengajian-pengajian umum seperti tabligh akbar, majelis taklim dan juga acara-acara kemasyarakatan seperti walimah, maulidan, khitanan, haul, dll. Indikator utama dalam transformasi praktek tarekat ini adalah bacaan-bacaan wirid, hizib, manakib, maulid dan ratib yang dibaca pada saat kegiatan itu berlangsung.

Masyarakat Betawi memang tidak dekat dengan lembaga ketarekatan, tapi mereka telah menempuh jalan *Tharīqah Sulūkiyyah* dengan bentuknya yang lebih dekat dengan tradisi sosial yang berkembang di lingkungan tempat mereka tinggal. Masyarakat Betawi yang dikenal egaliter dan penuh penghayatan terhadap nilai-niali agama, sepertinya tidak begitu tertarik dengan metode-metode yang mengikat secara formal seperti baiat yang ada pada tarekat lainnya sehingga lebih dekat dengan *Tharīqah 'Alawiyyah*.

---

[77] Rahmat Kiki Zailani, Tarekat Sammaniyah dari Pattani, Palembang sampai Betawi, https :// www .muidkijakarta .or.id /tarekat-sammaniyah-dari-pattani-palembang-sampai-betawi/, diakses pada 10 Juli 2020 pukul 13:52 WIB.

Jika diperhatikan, di dalam tradisi masyarakat Betawi, seperti ada keharusan bahwa dalam setiap kegiatan keagamaan yang dilakukan membaca terlebih dahulu ratib al-Haddad sebagai pembuka majlis atau halaqah. Tradisi pembacaan ratib ini sebenarnya dianjurkan selepas salat maghrib, tetapi saat ini, di musala, masjid ataupun majlis taklim, pembacaan ratib al-Haddad akan selalu dikumandangkan sebelum taklim dimulai meskipun kegiatan ini tidak dilakukan pada waktu maghrib, baik itu perseorangan maupun secara berjemaah. Pembacaan ratib seperti telah menjadi kewajiban tersendiri bagi masyarakat Betawi yang diharapkan dapat menjadi benteng akidah dan pengikat tradisi yang telah dilakukan oleh para salaf sebelumnya. Ekses pendangkalan akidah yang saat ini terjadi di kalangan umat Islam dengan munculnya banyak aliran-aliran yang sudah mulai masuk di tengah-tengah umat dan menimbulkan kekhawatiran tersendiri. Untuk itu diharapkan dengan pelaksanaan pembacaan ratib dapat menjadi benteng akidah, sekaligus upaya pembeda antara golongan Ahlussunnah wal Jamaah dengan aliran lain yang menentang dan membid‘ahkan wirid, ratib, maulid, ziarah kubur, dan ataupun haul, selain tentunya tujuan untuk memelihara kondisi kejiwaan atau hati untuk selalu ingat kepada Allah.

Selain tradisi ratiban yang menjadi ciri khas dakwah komunitas *‘Alawiyyīn* yang sekan telah membudaya di masyarakat Betawi, adalagi tradisi *kebulian* (makan nasi kebuli) setelah acara keagamaan seperti maulid atau haul, yang seperti menjadi menu wajib pada setiap acara semacam ini. Baik nasi kebuli, maulid maupun haul, menyiratkan sebuah pesan betapa pengaruh budaya kaum *‘Alawiyyin*-Hadrami ini mengakar di masyarakat Betawi. Kegiatan semisal ratiban, maulidan, haul, kebulian, shalawatan, bagi kaum *‘Alawiyyīn* telah menjadi media komunikasi dan interaksi interpersonal dan budaya, juga menjadi momentum untuk berdakwah dan transfer ilmu keagamaan kepada khalayak umum, khususnya pada masyarakat Betawi. Bahkan dalam beberapa kasus, kegiatan semisal ini tidak hanya dianggap sebagai ritual dan mediasi dakwah saja, tetapi oleh beberapa kalangan *‘Alawiyyīn* juga digunakan sebagai “mobilisasi massa”. Penggunaan perangkat sosial semacam haul, maulidan atau tabligh akbar untuk menarik massa sebenarnya juga bukan hal baru. Menurut R.B. Sarjeant, haul sendiri

merupakan suatu bentuk ritual warisan masyarakat Arab kuno pra-Islam yang membantu secara khusus dalam konsolidasi politik antar-kabilah.[78]

Rangkaian simbol-simbol sosial berupa ritual-ritual sebagaimana yang dijelaskan di atas adalah bentuk pengaruh *Tharīqah 'Alawiyyah* yang sudah ditransformasikan ke dalam bentuk tradisi yang hidup pada masyarakat Betawi, sehingga ber-*tharīqah* bukan lagi ditampakkan dengan menyepi, tapi sudah menjadi bagian dari proses kemasyarakatan itu sendiri. Wajar saja bila kemudian banyak masyarakat Betawi yang merasa tidak bertarekat tapi sejatinya mereka sedang menjalankan laku ke-*tharīqah*-an.

Dalam penelitian Fahrizal mengenai *Tarekat Ashabul Yamin; Studi tentang pemikiran Tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi Al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Jakarta*, dia menjelaskan bahwa ajaran *Thariqah 'Alawiyyah* ini pada masa modern (abad ke-21 M) memiliki pengaruh hampir dari semua lini tradisi keberislaman masyarakat Betawi/ Jakarta. Tokoh-tokoh utama *Thariqah 'Alawiyyah* di Betawi seperti Habib Ali Kwitang, Habib Ali Bungur atau Habib Salim Jindan selalu mengajarkan ajaran-ajaran Sayyid Abdullah al-Haddad dalam ceramah-ceramah mereka untuk mengajak masyarakat mengenal Allah dengan cara yang paling mudah dan moderat, dengan metode yang berbeda dari tarekat-tarekat kebanyakan.[79] Manhaj dakwah semacam ini, ditambah dengan wibawa yang dimiliki oleh para '*Alawiyyīn* sebagai pemegang trah biologis kenabian, menjadikan masyarakat Betawi condong untuk belajar keislaman kepada mereka. Dari pengajaran mereka juga muncul kader-kader ulama Betawi yang diperhitungkan dan menjadi rujukan umat di abad-abad setelahnya. Sebut saja KH. Abdullah Syafi'i, KH. Tohir Rohili, KH. Syafi'i Hadzami Kebayoran, KH. Abdurrazaq Makmun, KH. Nur Ali Bekasi, Habib Abdurrahman bin Ahmad Assegaf Bukit Duri, Habib Muhammad bin Ali al-Habsyi Kwitang, Habib Abdullah bin Abdul Qadir Bilfaqih, Habib Abdul Qadir bin Ahmad Bilfaqih Malang, dan Prof. Dr. H. Abubakar Aceh, dll

Fahrizal juga menyinggung keterpengaruhan corak keilmuan pada pusat-pusat pengajaran di Jakarta saat ini yang memiliki corak Hadrami-

---

[78] R.B. Serjeant, "*Haram and Hawtah, the Sacred Enclave of Arabia",* dalam The Arabs and Arabia on the Eve of Islam, ed. F.E. Peters (Brookfield: Ashgate, 1998), h.167-184.

[79] Fahrizal, *Tarekat Ashabul Yamin; Studi tentang pemikiran Tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat* (Jakarta, UI, 2010), h. 115.

’Alawiyyah hingga abad ke-21. Kitab-kitab Syekh Abdullah al-Haddad seperti *Risālah al-Mu’āwanah* dan *an-Nashāih ad-Dīniyyah* masing menjadi rujukan di banyak majelis taklim di Jakarta. Pun budaya *mahabbah* (cinta) kepada para *Habāib* yang begitu kental sehingga dalam setiap majlis-majlis taklim atau kegiatan keagamaan yang dihadiri oleh para *Habāib*, para jamaah berbondong-bondong datang dan bahkan saling berkerumun untuk dapat menyentuh dan mencium tangan seorang habib, sebagai bentuk *tabarukan* (mencari tambahan kebaikan) dari seorang cucu Nabi Muhammad Saw. Disinilah kemudian terjadi personifikasi kepada apapun yang berhubungan dengan *Habāib,* mulai dari foto-foto *Habāib* yang menghiasi dinding rumah hingga sikap *mahabbah* (kecintaan) yang kadang menimbulkan fanatisme berlebihan kepada mereka yang dianggap keturunan nabi tanpa melihat indikator keilmuan, akhlak dan kapasitas akademik yang dimiliki oleh sang tokoh tersebut.

Keterpengaruh masyarakat Betawi terhadap *Tharīqah Alawiyyyah* juga dapat dilihat dari sebuah teknologi tekstual yang oleh Ismail Fajri Alatas disebut dan dikenal sebagai Paradigma *Haddādiyah.* Istilah teknologi tekstual ini merujuk kepada sebuah metode penyederhanaan rujukan-rujukan ilmu keislaman agar dapat memudahkan masyarakat awam mengenal nilai-nilai agama. Seperti yang telah disampaikan, bahwa tujuan Syekh Abdullah al-Haddad dalam menginisiasi teknologi tekstual ini adalah reproduksi ilmu keislaman yang terstandarisasi, sehingga tidak ada varian lokal dan pendapat yang berbeda dalam sebuah bidang keilmuan. Paradigma *Haddādiyyah* ini telah menciptakan perubahan yang sangat signifikan dalam dakwah serta bentuk otoritas keagamaan yang baru dengan apa yang disebut al-Haddad sebagai *Syekh at-Ta’līm* yang berbasis pada penguasaan terhadap tiga hal yaitu *aqaid* dalam akidah, *mukhtashor* fikih dan ratib dalam wirid harian.

Paradigma dakwah *Haddādiyyah* inilah yang kemudian dibawa oleh para guru-guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* yang kemudian memunculkan suatu tradisi dakwah yang sederhana namun tetap memiliki substansi pemahaman yang memadai dalam konteks masyarakat awam, khususnya di Betawi. Dakwah para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* di Betawi seperti Habib Ali Kwitang dan jejaringnya selalu menggunakan narasi-narasi sederhana dalam mendekatkan masyarakat kepada nilai-nilai Islam sehingga subtansi dakwah yaitu memperkenalkan masyarakat kepada Tuhan dan ajaran Islam dapat tersampaikan dengan baik.

Standarisasi keilmuan yang dibangun oleh para guru-guru *Tharīqah 'Alawiyyah* ini pada akhirnya juga memunculkan pemahaman yang cendrung monolitik dalam memahami teks keagamaan sehingga tercipta tradisi masyarakat Islam di Betawi yang memiliki satu pemahaman terhadap nilai dan ajaran Islam itu sendiri. Para tokoh *'Alawiyyah*, dengan kesederhanaan dan kemudahan metode yang dibawanya, telah meletakkan dasar-dasar *Tharīqah Sulūkiyyah* yang mampu menjadi jembatan spiritualitas bagi mereka yang hendak mengenal Tuhannya lebih dekat, tanpa harus dibebani dengan proses ketarekatan yang ketat. Masyarakat Betawi memang tidak suka hal yang ribet dan terikat, hal ini mungkin yang menjadikan masyarakat Betawi begitu dekat dengan tradisi *Tharīqah 'Alawiyyah.*

Pengaruh *Tharīqah 'Alawiyyah* juga terlihat pada pola keberagamaan generasi muda di Jakarta yang hidup pada awal tahun 2000-an, khususnya setelah terbentuknya majelis-majelis para *Habābib* seperti Majelis Rasulullah yang didirikan oleh Habib Munzir al-Musawa maupun Majelis Nurul Musthofa yang didirikan oleh Habib Hasan bin Jakfar Assegaf.[80] Menurut Ismail Fajri Alatas, trend majelis taklim di Jakarta dengan menggunakan trik-trik marketing baru seperti cara-cara fans club; memakai jaket berlambang MR, pakai nama logo, bendera dan konvoi motor adalah bentuk peneguhan eksistensi keberagamaan kaum muda di Jakarta yang menurutnya sedang mengalami alienasi terhadap hal-hal lebih luhur. Praktek-praktek keagamaan di kota yang manampakkan aspek rasional dari agama dan cendrung kehilangan aspek emosional dan eksperiensial, menyebabkan

[80] Habib Munzir al-Musawa dan Habib Hasan Jakfar Assegaf merupakan tokoh-tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* yang mulai aktif berdakwah pada awal abad ke-21 M. Jika Jejaring keilmuan para tokoh '*Alawiyyin* pada abad pada abad ke-19 dan 20 M lebih banyak merupakan poros Haramain, maka pada akhir abad ke-20 dan awal abad ke-21 M terjadi pergeseran yang cukup signifikan menjadi poros Hadramaut. Banyak para *Sādah* maupun non *Sādah* yang kemudian melanjutkan nyantri di Hadramaut di bawah asuhan para *Habāib* disana seperti Habib Umar bin Muhammad bin Salim bin Hafidz di Pondok Pesantren Darul Musthofa, Habib Salim asyatiri di Rubat atau perkuliahan formal seperti Universitas al-Ahqaf. Setelah kepulangan mereka ke Jakarta, mereka kemudian mendirikan majelis-majelis taklim yang mengajarkan nilai-nilai *Tharīqah 'Alawiyyah.* Beberapa nama Alumni Hadramaut yang memiliki peran yang signifikan di Jakarta adalah Habib Munzir al-Musawa, Habib Jindan bin Novel bin Salim bin Jindan serta adiknya Habib Ahmad bin Novel bin Salim bin Jindan, Habib Hamid bin Jakfar al-Qadri, Habib Muhammad Bagir bin Yahya, dll. Para alumni Hadramaut ini setiap tahun rutin mengundang tokoh-tokoh penting *Tharīqah 'Alawiyyah* sepertu Habib Umar bin Hafidz dan Habib Ali Zainal Abidin al-Jufri untuk safari dakwah ke banyak daerah di Indonesia. Para alumni ini juga berkumpul dalam sebuah wadah alumni yang bernama *al-Wafā bi 'Ahdillah*

mereka merasa kekeringan dan dahaga luar biasa dalam beragama. Hadirnya kaum muda di majelis-majelis semacam itu untuk melaksanakan hadrah, membaca maulid nabi, bershalawat bersama, memakai gendang, membuat mereka mendapatkan pengalaman spiritual yang tidak didapatkan dalam instrumen keberagamaan yang kering.[81] Jika kaum tua cukup dengan duduk membaca ratib misalnya, maka kaum muda mengekspresikan nilai-nilai tersebut dengan konvoi bersama.

[81] https://www.merdeka.com/khas/ismail-f-alatas-2-majelis-wadah-eksistensi-warga-pinggiran.html, diakses pada 19 Juli 2020 pukul 19.30 WIB

BAB VI: KESIMPULAN DAN SARAN

A. Kesimpulan

Sebagai sebuah jalan sufi, *Tharīqah ''Alawiyyah* merupakan sebuah ajaran yang dibentuk dari perjalanan keluarga Bani Alawi yang memiliki ketersambungan nasab kepada Nabi Muhammad Saw memlalui Imam Alawi bin Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir dimana istilah *'Alawiyyah* itu berasal. Pendiri *tharīqah* ini adalah para generasi salaf Bani Alawi yang telah mencanangkan ajaran kesufian yang diturunkan dari satu generasi ke generasi selanjutnya. Walaupun demikian, setidaknya dalam sejarah *Tharīqah 'Alawiyyah* , ada dua orang yang paling berpengaruh dalam pembentukan ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* ini; pertama adalah *al-Faqīh al-Muqaddam* Muhammad bin Ali; kedua adalah Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad yang merupakan *mujaddid* atau tokoh pembaharu yang dikenal dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* .

Ada dua silsilah sanad *Tharīqah 'Alawiyyah;* Pertama merupakan silsilah keluarga *'Alawiyyin* atau Ba 'Alawi yang diwariskan secara turun temurun dari satu generasi ke generasi selanjutnya baik hubungan saudara dalam satu nasab maupun dari ayah ke anak secara langsung. Kedua adalah tradisi *Khirqah Shūfiyyah* yang bersambung kepada Abu Madyan al-Maghribi.

Para salaf '*Alawiyyīn* merupakan para tokoh Ahlussunnah wal Jamaah yang mengembangkan akidah Imam Abu Hasan al-Asy'ari dengan mazhab Syafe'i dalam praktek fikih serta tasawuf yang mengembangkan metode akhlaki.

Sebagai sebuah jalan sufi yang diperkenalkaan oleh para keluarga Bani Alawi di Hadramaut, *tharīqah* ini masuk ke Nusantara bersamaan dengan hadirnya para imigran Hadramaut yang mulai masuk ke Nusantara pada kisaran abad ke-14-15 M. Khususnya di Betawi, masuknya *tharīqah* ini secara kultural dibawa oleh seorang ulama '*Alawiyyīn* keturunan Hadrami-India bernama Syekh Quro pada abad ke-15 M. Walaupun para tokoh-tokoh *Tharīqah 'Alawiyyah* semenjak kehadirannya di Betawi tidak pernah mendeklarasikan *tharīqah* ini sebagai sebuah lembaga ketarekatan sehingga membutuhkan pusat-pusat suluk dan zawiyah seperti tarekat kebanyakan. Hal Ini menurut penulis merupakan konsekuensi dari modifikasi ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* yang dilakukan oleh Syekh al-Haddad dalam merekonstruksi *Tharīqah 'Alawiyyah* menjadi *Tharīqah Ammah* yang bersifat umum.

Penyebaran *Tharīqah ‘Alawiyyah* kemudian bertransformasi dalam kegiatan-kegiatan taklim, tabligh akbar, maulid nabi yang dilakukan oleh para tokoh-tokohnya ketimbang menjadi zawiyah tarekat.

Tharīqah ‘Alawiyyah di Betawi, melewati beberapa periode penyebaran dan perkembangan; *Pertama,* periode awal penyebaran pada abad ke-15 dan ke16 M yang bersamaan dengan masuknya Islam ke tanah Betawi oleh tokoh-tokoh ‘*Alawiyyīn* dari India seperti Syekh Qurro dan Fadhilah Khan. *Kedua,* adalah periode penyebaran pada abad ke-18 yang dibawa oleh *Alawiyyīn* Hadrami seperti Habib Husein Alaydrus Luar Batang yang merupakan murid langsung dari Sayyid Abdullah bin Alwi al-Haddad. *Ketiga* adalah periode perkembangan *Tharīqah ‘Alawiyyah* pada abad ke-19 dan abad ke-20 yang mayoritas dipelopori oleh para *muwalladah* (peranakan ‘*Alawiyyin* Hadrami) seperti Habib Usman bin Yahya, Habib Ali Kwitang, Habib Salim bin Jindan dan Habib Abdurrahman Assegaf. Adapun KH. Marzuki bin Mirshad Azmat Khan merupakan keturunan ‘*Alawiyyīn* dari India dan Habib Ali Bungur merupakan warga Hadramaut yang bermigrasi ke Betawi.

Mayoritas jaringan keilmuan para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* pada paruh terakhir abad ke-19 dan paruh pertama abad ke-20 merupakan bagian dari jaringan keilmuan Haramain yang saat itu memang menjadi pusat genealogis keilmuan para ulama di Nusantara. Meskipun begitu, jaringan keilmuan *Tharīqah ‘Alawiyyah* juga bersambung dengan para ulama-ulama Hadrami sebagai pusat gerakan *Tharīqah ‘Alawiyyah* .

Paradigma Haddadiyah yang diinisiasi oleh Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad dan sebagai sebuah paradigma yang berkembang di Hadramaut pada abad ke-18 dan ke-19 memiliki pengaruh yang signifikan dalam proses pengembangan *Tharīqah ‘Alawiyyah* di Betawi. . Para guru *Tharīqah ‘Alawiyyah* memperkenalkan diri mereka sebagai apa yang dikenal dalam terminologi *Tharīqah ‘Alawiyyah* dengan *“Syekh al-Ta’lim wa al-Ifadah”* ketimbang “*syekh al-fath”*. Ber-*thariqah* tidak lalu harus melibatkan *riyadhah-riyadhah* (latihan-latihan) fisik dan kezuhudan yang ketat, namun lebih kepada penekanan segi-segi amaliah dan akhlak keseharian.

Tharīqah ‘Alawiyyah di Betawi pada abad ke-19 dan ke-20 M tidak melulu berurusan dengan tradisi tarekat yang rigid seperti berkumpul lama untuk melaksanakan wirid bersama, namun lebih mengalir sebagai sebuah gerakan dakwah Ahlussunnah wal Jamaah yang berpondasi pada kegiatan

belajar-mengajar. Proses *tharīqah* yang berorientasi *ta'līm wa at-ta'allum* (belajar-mengajar) ini kemudian seperti menjadi karakter *Tharīqah 'Alawiyyah* di Betawi pada abad ke-19 M bahkan sampai hari ini. Ajaran-ajaran *Tharīqah 'Alawiyyah* seperti ditransformasikan ke dalam proses *taklim* dan dakwah para guru *tharīqah* ini dalam mengajarkan akidah yang berpandangan Imam al-Asy'ari, fikih dalam kerangka mazhab Syafi'i, serta akhlak dalam pandangan Imam al-Ghazali yang ditopang dengan konsistensi zikir dan wirid yang sangat sederhana dan tidak mengikat.

Setidaknya ada tiga hal yang menjadi bagian integral dari pondasi nilai yang diamalkan oleh para guru *Tharīqah 'Alawiyyah*; *Pertama,* penjagaan terhadap kemurnian ilmu-ilmu keislaman dengan menjaga sistem sanad; *Kedua*, peneguhan terhadap proses pensucian jiwa yang terus-menerus, *Ketiga,* kesederhanaan materi dakwah yang disampaikan oleh para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* .

Ada empat macam model pengajaran yang dilakukan oleh para guru *Tharīqah 'Alawiyyah* pada abad ke-19 dan ke-20 M dalam menyampaikan gagasan dan ajarannya yaitu; Lembaga Kemuftian; Pesantren; Majelis Taklim dan Madrasah. Keempat model ini memiliki ciri khas dan karakter yang saling melengkapi satu sama lain, sehingga membentuk karakter masyarakat muslim Betawi.

Kecendrungan rujukan literasi pada ulama -khususnya para guru *Tharīqah 'Alawiyyah*- pada abad ke-19 dan 20 M, berpijak pada pemahaman Ahlussunnah Wal Jamaah, dimana ajaran Asya'irah menjadi pondasi dalam akidah, Syafe'i menjadi rujukan dalam bidang fikih, serta kecendrungan tasawuf Imam al-Ghazali dan Syekh Abdullah al-Haddad dalam tasawuf.

B. Saran

Penulis melihat bahwa kajian tentang *Tharīqah 'Alawiyyah* sebagai *Thariqah Ammah* masih sangat minim. Khususnya di Betawi, kajian terkait tokoh-tokoh *Alawiyyin* belum komperhensif menyentuh ajaran ke-*tharīqah*-an para tokoh tersebut. Besar harapan, penelitian ini akan menjadi pintu masuk dalam mengkaji jaringan dan pengaruh ajaran para tokoh Alawiyah di Nusantara pada umumnya dan Betawi pada khususnya.

Penulis menyadari, bahwa objek penelitian itu belum menyentuh secara keseluruhan para tokoh-tokoh yang bisa jadi merupakan bagian dari jejaring *'Alawiyyah* khususnya para kiyai di Betawi. Padahal menurut penulis

banyak dari mereka yang memiliki kecendrungan *Tharīqah 'Alawiyyah* seperti KH. Abdurrahman Nawi dan KH. Maulana Kamal Yusuf, dll. Semoga di kemudian hari, penelitian terhadap kecendrungan *tharīqah* para ulama Betawi lebih bisa digalakkan.

Penulis juga berharap adanya penelitian lanjutan terkait dengan pola jaringan *Thariqah 'Alawiyyah* pada abad ke-21 M, dimana pertanyaan besar yang bisa diajukan adalah tentang pergerakan para tokoh-tokoh *'Alawiyyah* dalam politik praktis seperti kasus Habib Rizieq Shihab yang menggerakkan ormas yang didirikannya FPI masuk dalam politik yang dalam penelitian ini tidak disinggung. Membaca pergerakan tokoh-tokoh *'Alawiyyah* pada ekses politik akan dapat melihat kecendrungan tarekat ini di kemudian hari.

Hal lain yang bisa dikaji adalah kecendrungan metode dakwah para tokoh *'Alawiyyah* pada era kekinian yang dapat kita amati sebagai berikut ;Pertama, metode *'amaly* yang lebih menekankan kepada aspek amaliah keseharian dan tidak begitu banyak masuk kepada kajian metodologis. Model dakwah seperti ini dipraktekkan oleh Habib Jindan bin Novel bin Salim Jindan al-Fachriyah. Kedua, metode *'ilmy* yang selain memberikan aspek amaliah, juga memberikan metodologi keilmuan. Model dakwah seperti ini dijalankan oleh tokoh seperti Habib Hamid bin Jakfar al-Qadry. Ketiga, metode *haraky* yang menyasar -meminjam istilah Ismail Fajri Alatas- para anak muda pinggiran dengan gaya konvoi, hadrahan, ziarah dan lebih kepada penampakan eksistensi dakwah. Model dakwah seperti ini dijalankan oleh Majelis Rasulullah atau Majelis Nurul Musthofa. Keempat, metode milenial yang menyasar generasi-generasi milenial perkotaan, Metode ini dijalankan oleh tokoh muda semisal Habib Husein bin Jakfar al-Haddar.

GLOSARIUM

Tharīqah: Sebuah jalan spiritual menuju Allah swt dengan melaksanakan amaliah seperti belajar dan wirid. Dalam penelitian ini, kata *tharīqah* dipergunakan sebagai sebuah metode jalan spiritual yang tidak terikat dengan kelembagaan tertentu.

Tarekat: Sebuah jalan spiritual yang terlembagakan dan biasanya diawali dengan proses baiat, talqin, dan memiliki seorang yang disebut mursyid yang memberikan sebuah amalan-amalan dan bimbingan khusus.

'Alawiyyah: Sebuah paham tentang keluarga keturunan Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir. *'Alawiyyah* berasal dari keturunan kedua dari Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir yang bernama Imam Alwi bin Ubaidillah bin Ahmad bin Isa al-Muhajir.

'Alawiyyīn: Sebutan untuk keturunan Imam Alwi bin Ubadilillah bin Ahmad bin Isa al-Muhajir yang sepadan dengan sebutan *Ba 'Alawi* (keluarga Alawi) atau *Alu Abi Alawi* (Keluarga Ayah Alawi)

Tharīqah Ammah: Merupakan sebuah metode dalam *Tharīqah Alawiyyah* yang diperuntukkan bagi masyarakat awam dalam menempuh jalan spiritual. Semua orang dapat memasuki fase *Tharīqah Ammah* tanpa perlu baiat kepada seorang Syekh atau Mursyid. *Tharīqah Ammah* seringkali disebut dengan pra tarekat.

Tharīqah Khāshshah: Sebuah metode dalam *Tharīqah Alawiyyah* yang diperuntukkan bagi orang-orang khusus yang telah siap lahir dan bathin dalam menempuh jalan spiritual seperti para kaum elite. Fase ini meniscayakan baiat kepada seorang Syekh.

Sufi: Sebutan untuk orang-orang yang mendalami dunia tasawuf.

Sayid: Gelar yang diberikan kepada seorang keturunan Rasulullah saw, baik dari keturunan Imam Hasan maupun Imam Husein yang berarti 'Tuan". Kata ini juga sepadan dengan sebutan Sayyidah (untuk perempuan) maupun Syarif dan Syarifah (bentuk perempuan dari Syarif). Dalam pendapat lain, kata Sayid/Sayyidah dimaknai sebagai keturunan Imam Hasan, adapun Syarif/Syarifah adalah keturunan dari Imam Husein. Dalam *Tharīqah 'Alawiyyah*, sebutan Sayid diperuntuukan bagi para tokoh-tokoh *Tharīqah Alawiyyah* setelah periode *al-Habīb.*

Sādah: Bentuk plural dari sayid yang merupakan sebutan dan gelar bagi keturunan Rasulullah Saw.

Habib: Sebutan untuk seorang Sayid atau Syarif yang telah memiliki kapasitas keilmuan dan peran yang luar biasa di tengah masyarakat. Habib berarti orang yang mencintai dan dicintai. Bentuk plural dari Habib adalah *Habāib*. Dalam *Tharīqah 'Alawiyyah*, sebutan Habib diperuntuukan bagi para tokoh-tokoh *Tharīqah Alawiyyah* setelah periode *al-Imām.*

Imam: Sebutan bagi mereka yang sudah memiliki kapasitas menjadi seorang mujtahid. Dalam *Tharīqah 'Alawiyyah*, sebutan Imam diperuntukkan bagi para tokoh-tokoh awal sebelum periode Syekh, seperti Imam Ahmad bin Isa, Imam Alwi, Imam Muhammad Faqih Muqaddam, dll.

Syekh: Syekh memiliki dua makna; Syekh yang berarti orang yang dituakan, dan Syekh yang berarti seorang guru dan pembimbing. Bentuk plural dari Syekh adalah *Masyāyikh* dan *Syuyūkh*. Dalam pemakaiannya *Masyāyikh* dipergunakan untuk menyebut seorang guru, adapun *Syuyūkh* bagi mereka yang dituakan. Sebutan Syekh dalam *Tharīqah 'Alawiyyah* diperuntukkan bagi mereka yang masuk dalam periode setelah 'Periode al-Imam'. Sebutan Syekh secara historis juga merupakan panggilan yang diberikan kepada mereka yang memiliki keturunan Arab non Sayid yang dianggap sesepuh atau guru.

Akhwāl: Merupakan bentuk plural dari *"Khāl"* yang dalam Bahasa Arab berarti Paman. Sebutan ini dinisbatkan kepada kepada pribumi yang menikah dengan para Sayid. Walaupun kemudian secara kultural kata *Akhwāl* kemudian menjadi penggilan umum bagi Pribumi non Sayid walaupun bukan menjadi guru dan tidak memiliki ikatan keluarga dengan para Sayid.

Guru: Dalam tradisi Betawi sebutan Guru adalah diberikan kepada orang-orang yang dirasa memiliki otoritas untuk berfatwa karena memiliki charisma dan keilmuan yang mumpuni, pernah belajar di Haramain atau memiliki kapasitas spiritual yang lebih.

Muallim: Para tokoh yang memiliki otoritas keilmuan yang sudah diakui tapi tidak bisa berfatwa. Pengaruh di Masyarakat juga sangat luar biasa tapi levelnya berada di bawah Guru.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

Abd. Al-Hamid Madkur, *Dirāsah fī Al-Tashawwuf Al-Islāmi*, Kairo: Dar Al-Ulūm, 1983.

Abd. Al-Karīm Al-Khātib, *Al-Tashawwuf wa Al-Mutashawwifah fī Muwājahah Al-Islām*, Dar Al-Fikr Al-Arabi, 1980.

Abdullah bin Nuh, *al-Imām al-Muhājir.*

Al-Aththas, Ali bin Husein, *Tājul A'ras ala Manāqibi al-Habīb al-Quthb Sholeh bin Abdullah al-Atthas* Kudus: Menara Kudus, 1979.

Al-Aththas, Moh. Naquib, *Islam dalam Sejarrah dan Kebudayaan Melayu*, Malaysia: Universitas Kebangsaan, 1972.

_____, *Preliminary Statement on a General Theory of the Islamization of the Malay-Indonesian Archipelago*, Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1969.

Al-Aydrus, Novel, *Sekilas Pandang Tarekat Bani 'Alawi*, Taman Ilmu, Surakarta, 2006.

Al-Baqir, Muhammad, *"Pengantar tentang Kaum Alawiyyin", dalam Allamah Sayyid Abdullah al-Haddad, Thariqah menuju kebahagiaan*, Bandung: Mizan, 1986.

Al-Dimyati, Abu Bakar Syatha al-Syafei, *Nafahat al-Rahman fi Ba'dhi Manaqibi as-Syekh as-Sayid Ahmad Zaini Dahlan,* (Maktabah Ibnu Harjo al-Jawi; 2016.

Al-Fattah, Iwan Mahmoed, *Kiprah Orang Arab di Nusantara*, Yogyakarta, Lintas nalar, 2020.

Al-Haddad, Abdullah bin Alawi, *Risālah Adab Sulūk wa Al-Murīd*, Dar Al-Hawi, t.k., 1414 H/1994.

_____, Kitab *Al- Nashāih Al-Dīniyyah wa Al-Washāya Al-Imāniyyah,* Dar Al-Hawi, t.k., 1414 H/1994 .

_____, *Kitab Al-Hikam*, Dar Al-Hawi, t.k., 1414 H/1994.

____ ,*Risalatu al-Mu'awanah wa al-Mudharabah wa al- Muazarah*, Darul Hawi, Cet, II. 1994.

Al-Haddad, Hasan bin Umar bin Abdul Qadir, *Tsamratu Al-Widād Al-Muqtathafah min Hayāti Al-Imam Al-Haddad* dalam kitab *Risālah Adab sulūk al-Murīd Syekhh Abdullah al-Haddad,* Tarim; Hawi Khairat, 2012.

Al-Najjar, Amir, *Al-Tashawwuf Al-Nafīs*, Kairo: Dar Al-Ma'arif, 1984.

Al-Qaradhawi, Yusuf, *Al-Fatwā bayna al-Inḍibāṭ wa al-Tasayyub*.Kairo: Dār al-Shaḥwah li al-Nasyr wa al-Tawzī', 1998.

Al-Syathiri, Muhammad ibn Ahmad, *Adwār Al-Tārīkh Al-Hadrami,* Jeddah: Maktabah Al-Sya'b, 1972.

Al-Sunbathi, Muhammad Ahmad, *Hadramaut fi Indoensia,* Universitas Qatar, 1982.

Al-Syibli, Muhamad bin Abu Bakar, *al-Masyra' al-Rāwi fi Manāqib al-Sādah al-Kirām Al Abi Alawi*, vol. I, Jeddah, Dar Al-Syuruq, 1987.

Ansari, Endang Saifuddin, Piagam *Jakarta*, Bandung: Pustaka, 1981.

Anwar, Ali, *KH. Noer Ali; Kemandirian Ulama Pejuang*, Bekasi: Yayasan At-Taqwa , 2006.

Anwar, Syamsul, *Studi Hukum Islam Kontemporer,* Jakarta: RM Books, 2007, h.300.

Arnold, *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*, Lahore: Sh. Muhammad Ashrâf, 1975.

Assyatiri, Muhammad Ahmad, *Sekilas Sejarah Salaf al-Alawiyin*, Pekalongan: Yayasan Azzahir, 1986.

Atjeh, Abubakar, *Pengantar Ilmu Tarekat*, Jakarta, 1966.

_____, *Sekitar Masukanya Islam ke Indonesia*, Solo: Ramadhani, 1985.

Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad ke XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1994.

Aziz, Abdul, *Islam dan Masyarakat Betawi*, Jakarta: Logos, 2002.

Azmi, Wan Hussein, *Tamadun Islam di Malaysia,* Kuala Lumpur: Persatuan Sejarah Malaysia,1980.

Azra, Azyumardi *Histografi Islam Kontemporer, Wacana, Aktualitas dan Aktor Sejarah,* Jakarta; Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Berg, L.W.C. van Den, *Hadramaut dan Koloni Arab di Nusantara*, terj. Rahayu Hidayat Jakarta: Indonesian Netherlands Cooperation in Islamic Studies/INIS, 1989.

Blackburn, Susan, *Sejarah Jakarta 400 Tahun*, Depok: Masup Jakarta, 2011.

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

Castles, Lance *Profil Etnik Jakarta*, terj. Gatot Triwira, Masup Jakarta, 2007.

Creswell, John W, alih bahasa Nurhabibah DKK, *Desain Penelitian Pendekatan Kualitatif dan Kuantitatif,* Jakarta: KIK Press, 2002.

Devito, Joseph. A, *Komunikasi Antar Manusia, Alih Bahasa Agus Maulana* Jakarta : Profesional Books, 199.

Dhofier, Zamachsyari, *Tradisi Pesantren*, Jakarta: LP3S, 1985.

Djamaluddin & Abdullah Aly, *Kapita Selekta Pendidikan Islam*, Bandung: Pustaka Setia, 1998.

Fadli, Ahmad *Ulama Betawi; Studi Jaringan Ulama Betawi dan Kontribusinya Terhadap Perkembangan Islam Abad ke-19 dan 20,* Jakarta: Manhalun Nasyi-in Press, 2011.

Fatimi, S. Q. , *Islam Comes to Malaysia*, Singapore: Malaya Publishing House Ltd., 1963.

Fakhruddin, Fuad *Tārīkh Indonesia Al-Adabi wa Al-Tahrīri wa Al-Islāmi*, Kairo: Al-Idarah Al-Qaumiyyah, 1965.

FORSIKA*, Majmūatu al-Kutub li Syekh Guru Marzuki bin Mirshad*, Forum Silaturahmi Keluarga Guru Marzuki bin Mirshod,t.t.

Hamka, *Sejarah Umat Islam*, Singapura: Pustaka Nasional Pte. Ltd., 1994.

Hanafi, Hasan *Al-Harakah Al-Dīniyyah Al-Mu'āshiraah*, Maktabah Al-Madbuli, 1989.

Heuken, Adolf, *Sumber-Sumber Asli Sejarah Jakarta: Dokumen-Dokumen Sejarah Jakarta Sampai Akhir Abad ke 16*. Jakarta: Cipta Loka Caraka, 2009.

Huda, Nor, Islam Nusantara: *Sejarah Sosial Intelektual Islam di Indoesia,* Jogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2013.

Hurgronje, Snouck *"Islam dan Fonografi", dalam Kumpulan Karangan Snouck Hurgronje IV*, Jakarta, INIS, 1992.

Ibrahim, Umar, *"Thariqah Alawiyah; napak tilas dan studi kritis atas sosok dan pemikiran Allamah Saayid Abdullah al-Haddad, tokoh Sufi Abad ke 17*, Bandung: Mizan, 2001.

Jindan, Salim, *al-Ilmām bi Ma'rifah al-Fatāwa wa al-Ahkām,*Yayasan Pengkajian Hadits el-Bukhori, Dar al-Fachriyah li khidmati turāts al-Allāmah al-Habib Salim bin Ahmad bin Jindan, 2020, penerjemah dan pentahqiq: Ibnu Kharisah.

Khaldun, Ibnu ('Abd. Al-Rahman Ibn Muhammad), Al-Muqaddimah, Beirut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, 1975.

Kiki, Rakhmad Zailani, *Genealogi Intelektual Ulama Betawi; Melacak Jaringan Ulama Betawi dari Abad ke-19 sampai Abad ke-21*, Jakarta: Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2011.

_____, *27 Habaib Berpengaruh di Betawi; Kajian Karya Intelektual dan Karya Sosial Habaib Betawi dari Abad ke 17 hingga Abad ke 21*, Jakarta: Pusat Pengkajian dan Pengembangan Islam Jakarta, 2020.

Koentjaraningrat. *Metode Penelitian Masyarakat* Jakarta : Gramedia, 1994.

Lecthe, John Fifty Key *Contemporary Thinkers. From Structualisme to Postmodernity*, London: Allen& Uniwm, 1994.

Madjid, Nurcholis, *"Merumuskan Kembali Tujuan Pendidikan Pesantren"* dalam Dawam Rahardjo (ed), Pergulatan Dunia Pesantren Membangun dari Bawah, Jakarta: P3M, 1985.

Maksum, *Madrasah: Sejarah dan Perkembangannya*, Jakarta: Logos, 1999.

Mauladwilah, Abdul Qadir Umar, *Tiga Serangkai Ulama Tanah Betawi*, Pustaka Basa, 2006.

Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995.

Najib, Mohammad, *Tarekat Tijaniah di Kabupaten Garut. Jakarta*: Tesis SPS UIN Syarif Hidayatullah, 1994.

Nasution, S, *Metode Research Penelitian Ilmiah*, Bandung : Jermais, 1991.

Noer, Delian, *Gerakan Moderen Islam di Indonesia 1900-1942*, Jakarta: Pustaka LP3ES Indonesia,1994.

Poeponegoro, Marwati Djoenoed dan Notosusanto, Nugroho (ed), *Sejarah Nasional Indonesia V, Zaman Kebangkitan Nasional dan Masa Republik Indonesia*, Jakarta: Balai Pustaka, 2008.

Rahardjo, Dawam, *Pesantren dan Pembaharuan*, Jakarta:LP3ES, 1974.

Rasyid, Hamdan, *KH. Ahmad Mursyidi; Ulama Pejuang dan Politisi dari Betawi,* Jakarta: Pustaka Darul Hikmah, 2003.

Saidi, Ridwan, *Profil Orang Betawi; Asal Muasal Kebudayaan dan Adat Istiadatnya*, Jakarta: PT. Gunara, 2001.

_____, *Riwayat Tanjung Priuk*, Jakarta: Perkumpulan Renaissance Indonesia, 2010.

_____,*Sejarah Jakarta dan Peradaban Melayu Betawi*, Jakarta: Perkumpulan Renaissance Indonesia, 2010.

_____, *Potret Budaya Manusia Betawi*, Jakarta: Perkumpulan Renaissance Indonesia, 2010.

_____, *Lexicografi Sejarah dan Manusia Betawi*, Jakarta: PT. Kreasi Prima Jaya, 2012.

_____, *Babad Betawi*, Jakarta, Gria Media Prima, 2002.

Shahab, Alwi, *Robinhood Betawi; Kisah Betawi Tempo Doeloe,* Jakarta: Penerbit Republika, 2002.

Shahab, Alwi, *Maria Van Engels Menantu Habib Kwitang*, Jakarta: Penerbit Republika, 2006.

Simuh, *Sufisme Jawa; Transformasi Tasauf Islam ke Mistik Jawa*. Yogyakarta: Benteng Budaya, 1995.

Siti Suniah, *Kritik Terhadap Tareket; Kajian terhadap pemikiran Sayyid Ustman bin Yahya*, Jakarta: Cinta Buku Media, 2015.

Sofwan, Ridin, dkk. *Islamisasi di JawaL Wali Songo Penyebar Islam di Jawa,* Menurut Penurutan Babad. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.

Steenbrink, Karel A., *Beberapa Aspek tentang Islam di Indonesia abad ke-19,* Jakarta: Bulan Bintang, 1984.

Sugiono, *Memahami Penelitian Kualitatif*, Bandung : Alfabeta, 2005.

Sukmadilaga, Jojo (dkk), *Ikhtisar Sejarah Syekh Qurrotul'ain*, Karawang: Mahdita, 2009.

Sumayth, Zein, *al-Manhaj al-Sawī: Sharh Usūl Tarīqat Al Ba'alawi*, Yaman: Dâr al-Ilm wa al-Dawah, 2005.

Sunyoto, Agus, *Wali Songo; Rekonstruksi Sejarah yang Disingkirkan*, Jakarta: Transpustaka, 2011.

Sukmadilaga, Jojo, *Ikhtisar Sejarah Singkat Syekh Qurotul'ain*, Karawang: 2000.

Suryanegara, Ahmad Mansur, *Api Sejarah, Buku yang akan Menubah Drastis Pandangan Anda tentang Sejarah Indnesia,* jilid I, Bandung: Salamadani, 2009.

Sya'ban, A. Ginanjar, *Mahakarya Islam Nusantara; Kitab, Naskah, Manuskrip, dan Korespondensi Ulama Nusantara,* Tangerang: Pustaka Kompas, 2017.

Syamsu, Muhammad, *Ulama Pembawa Islam di Indonesia dan Sekitarnya*, Jakarta; Lentera, 1999.

Syihab, Alwi, *Akar Tasawuf di Indonesia; antara Tasawuf Sunni & Tasawuf Falsafi,* terj. Muhammad Nursamad ,Jakarta: Pusataka Iman, 2009.

Syihab, Muhammad Dhiya, *Al-Imam Al-Muhajir Ahmad bin Isa ibn Muhammad ibnu 'Ali AL-Uraidhi*, Dar Al-Syuruq Al-Sa'udiyyah, 1980.

Thahir, Alwi, *Uqūd Al-Almās*, vol.1 , Singapura: tt.

Utomo, Cahyo Budi, *Dinamika Pergerakan Kebangsaan Indonesia: Dari Kebangkitan Hingga Kemerdekaan* Semarang: IKIP Semarang Press, 1995.

Utsman, Sayyid *Dzikru Masyāikh al-Mu`allif*, (Manuskrip)

_____, *Hādzihi al-Syajarah al-'Aliyah fī al-Rawdah al-Saniyyah* (manuskrip).

_____, '*Aqd al-Jumān fī Adāb Tilāwat al-Qur`ān,* Batavia, Percetakan Sayyid Utsman, tt.

_____, *Al-Qawānin al-Syar'iyyah li Ahli al-Majālis al-Hukmiyyah wa al-Iftā`iyyah,* Bogor: Maktabah Arafah, tt.

Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, Depok: Komunitas Bambu, 2010.

Wahjoetomo, *Perguruan* Tinggi Pesantren, Jakarta: Gema Insan Press, 1997 Cet. I.

Yahya, Ali, *Sumur yang Tak Pernah Kering*, Jakarta: yayasan Al-Syirotusy Al-Syafi'iyyah, 2006.

Zainul Milal Bizawie, *Masterpiece Islam Nusantara: Sanad dan Jejaring Ulama Santri (1830-1945),* Tangerang Selatan: Psutaka Compas, 2016.

Kong, Yuanzi, *Cheng Ho Muslim Tiong Hoa-Misteri Perjalanan Muhibah di Nusantara*, Jakarta: Yayasan Pustakan Obor Indonesia, 201.

Walker, Arnold Thomas, *The Preaching of Islam (Sejarah Dakwah Islam),* terj. A. Nawawi Rambe, Jakarta: Widjaya Jakarta, 1981.

Tafsir, Ahmad Metodologi Pengejaran Agama Islam Cet. VIII; Bandung: Remaja Rosdakarya, 2004.

Kaptein, Nico. J, *Islam, Kolonialisme, dan Zaman Modern di Hindia-Belanda: Biografi Sayid Usman (1822-1914)*, Yogyakarta: Suara Muhammadiyah, 2017, penerjemah : M. Yuanda Zara.

JURNAL, KARYA ILMIAH

Abhitolkha, Amir Maliki *Tarekat dan Perubahan sikap sosial keagamaaan; Studi tentang praktek tarekat dan perubahan sikap sosial keagamaan jamaah TQN Rejoso Peterongan Jombang* , Jakarta: Disertasi SPS UIN Syarif Hidayatullah , 2007.

Agus Iswanto, *Antara Ketaatan Beragama dan Toleransi Sosial: Membaca Pemikiran Guru Marzuki Muara di Betawi Tentang Kafir*, Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 18 No. 1 Tahun 2016.

Agus Permana & Mawardi, *Habaib in Batavia in the 17 Century: A Study on the Roles of Habaib in the Process of Islamization and Islamic Preaching,* Tawarikh; International Jurnal for Historical Studies, 9(1), October 2017.

Ahmad Athoillah, *Pembentukan Identitas Sosial Komunitas Hadhrami di Batavia Abad XVIII-XX,* Jurnal Lembaran Sejarah Vol.4, No.2, Oktober 2018.

Burhanuddin, Jajat, *Aspiring for Islamic Reform: Southest Asian Request for Fatwās in al-Manār*, Jurnal Islamic Law and Society, Vol. 12, No. 1, 2005.

Damanhuri, *Kitab Kuning; Warisan Keilmuan Ulama dan Kontekstualisasi Hukum Islam di Nusantra,* 'Anil Islam Vol. 10 No. 2, Desember 2017.

Derani, Saidun *'Ulama Betawi Perspektif Sejarah'*, Bulletin *al-Turas*, *Journal UIN* Jkt.ac.id, vol 19, No. 2, 2013.

Djajadiningrat, Hossein, *Tinjauan Kritis Tentang Sejarah Banten,* diterjemahkan KITLV dan LIPI, Jakarta: Djambatan, 1983.

Erwanto, Heru *Etnis Betawi: Kajian Historis*, Jurnal Patanjala Vol. 6 No.1, Maret 2014:1-16.

Fahrizal,*"Tarekat Ashabul Yamin; Studi tentang pemikiran tasawuf Sayid Abdullah bin Alwi al-Haddad dan pengaruhnya di masyarakat Islam Jakarta"*, Jakarta: UI, 2010.

Farih, Amin Paradigma Pemikiran Tawassul dan Tabaruk Sayid Ahmad Zaini Dahlam di Tengah Mayoritas Teologi Mazhab Wahabi, Jurnal Theologia, Vol, 27, Nomor 2, Desember 2016.

Fauzi, Niki Alma Febriana, *Fatwa di Indonesia; Perubahan Sosial, Perkembangan dan Keberagaman,* Jurnal Hukum Novelty, Vol. 8 No. 1 Februari 2017.

Hidayat, Helmi, *Guru Mughni Kuningan (1860-1935): Mata Rantai Biographical Dictionary Ulama Betawi*, Jurnal Al-Qalam, vol.29. no.3 September-Desember, 2012.

Iswanto, Agus, *Antara Ketaatan Beragama dan Toleransi Sosial: Membaca Pemikiran Guru Marzuki Muara di Betawi Tentang Kafir*, Jurnal Masyarakat & Budaya, Volume 18 No. 1 Tahun 2016.

Kaptein, Nico J.G. *Fatwāsin Indonesia*. Kata pengantar editor untuk Jurnal Islamic Law and Society, Vol. 12, No. 1, 2005.

Lasmiyati, *Penyebaan Agama Islam di Jakarta Abad XVII-XIX*, Patanjala Vol. 1, No. 1, Maret 2009.

Madjid, Dien, makalah dalam acara seminar tentang "Islam di Betawi Abad 19-20, Jaring Ulama dan peranannya" dilaksanakan pada tanggal 9 Juni 2012.

M.B., Hooker, *Indonesian Islam: Social Change Through Contemporary Fatāwā.* Honolulu: University of Hawai'i Press. Mudzhar, 2003.

Noupal, Muhammad, *Kontroversi Tentang Sayyid Utsman bin Yahya (1822-1914) Sebagai Penasehat Snouck Hurgronje*, In: Conference

Proceedings: Annual International Conference on Islamic Studies (AICIS) XII, 5 – 8 November 2012, Surabaya.

Nur Rahmah*, Khazanah Intelektual Ulama Betawi Abad ke-19 dan ke-20 M,* Jurnal Lektur Keagamaan, Vol. 16, No.2, 2018.

Permana, Agus & Mawardi, *Habaib in Batavia in the 17 Century: A Study on the Roles of Habaib in the Process of Islamization and Islamic Preaching,* Tawarikh; International Jurnal for Historical Studies, 9(1), October 2017.

Suminto, Husnul Aqib, *"Politik Islam dan Pemerintahan Belanda: Het Kantoor Voor Inlandsche 1899-1942*," Disertasi UIN Jakarta, 1984.

Supani, Sejarah Perkembangan Madrasah di Indonesia, Jurnal Pemikiran Alternatif Pendidikan INSANIA,Vol. 14,No. 3, Sep-Des 2009.

Zulkarnaen, *Diaspora Masyarakat Keturunan Arab di Jakarta,* Jurnal al-Azhar Indonesia Seni Humaniora, Vol.4, No.3, Maret 2018.

INTERNET

Basaudan, Majlis Taklim, (2011, 16 Februari), *KH. Ahmad Marzuki*, diakses dari https://basaudan.wordpress.com /2011/02/16/k-h-ahmad-marzuki-

Huda, M. Khairul, (2016, 13 Januari), *Tarekat Alawiyah dan Nusantara,* diakses dari http:// jurnalulumulhadis.blogspot.co.id/ 2016/01/ tarekat-Alawiyah-dan-nusantara.html

Indonesia, Syiah.net, (2014, 5 Oktober), *Syiah Indonesia Dr. Umar Ibrahim Thariqah Alawiyyah dan Perkembangan di Nusantara*, diakses dari Channel Youtube https://www.youtube.com /watch?v = gypz BAEKLSQ

Jakfar, Husein Al-Haddar, (2019, 22 Maret), Habib, diakses dari http://majalah.tempo.co/read/bahasa/157335/habib

JIC, (2016, 15 Januari) *KH. Ahmad Marzuki Al-Batawi Ulamanya Para Ulama Betawi,* diakses dari https: //islamic-center.or.id/kh-ahmad-marzuki-al-batawi-ulamanya -para- ulama-betawi/

Jindan, Ahmad bin Novel, (2016, 15 Mei), *Pembuktian Ilmiyah bahwa Habib Salim adalah Seorang Muhaddis Nassabah Muarrikh dan Terpercaya,* diakses dari https:// www.alfachriyah.org/ dauroh / pembuktian-ilmiyah-bahwa- al-habib- salim- adalah- seorang-muhaddits- nassabah-muarrikh-dan-terpercaya/

Kiki, Zailani, (2017, 19 Juni), *Tarekat Sammaniyah dari Pattani , Palembang sampai Betawi,* diakses dari https://www.muidkijakarta.or.id/tarekat-sammaniyah-dari-pattanipalembang- sampai-betawi/

Laduni, (2017, 17 September) M*enapak Tilas dan Bertawasul di Makan Syekh Quro Karawang,* diakses dari https: // www. laduni.id /post/read/ 39665/menapak- tilas- dan- bertawassul- dimakam-syekh -quro-karawang.

Matanasi, Petrik, *Pada Tanggal inilah Batavia menjadi Jakarta,* diakses dari http://tirto.id/pada-tanggal-inilah-batavia-menjadi-jakarta-cc6G

Merdeka, (2012, 2 Maret) Ismail F. Alatas (2): Majelis Wadah Eksistensi Warga Pinggiran, diakses dari https://www.merdeka.com /khas/ ismail-f-alatas-2-majelis-wadah-eksistensi-warga-pinggiran. html,

Online, NU, (2019, 1 April), *Habib Salim Jindan Ulama yang Bangga Menjadi Indonesia,* diakses dari https:// www.nu.or.id/post/read/104274/ habib-salim-jindan-ulama-yang-bangga-menjadi-indonesia.

Pamungkas, Damar, (2018, 1 Oktober) ,*Habib Ali Kwitang Ulama Karismatik Pejuang Kemerdekaan,* diakses dari https://jaringansantri .com /habib – ali-kwitang –ulama –kharismatik –pejuang -kemerdekaan/

Pejaten, Pustaka, (tt), *al-Habib Ali bin Husain al-Aththas Bungur*, diakses dari https://sites.google.com/site/pustakapejaten/manaqib-biografi/6-habaib-nusantara/al-habib-ali-bin-husain-al-aththas-bungur

Republika, (2015, 20 Oktober), *Habib Abdurrahman Assegaf Pendidik Umat di Kota Metropolitan,* diakses dari https:// republika.co.id/berita /nwi34614/ habib-abdurahman-assegaf- pendidik-umat-di-kota-metropolitan.

_____, (2019, 1 Desember), *Bangun Khas Betawi Pesantren Guru Marzuki,* diakses dari https:// khazanah. republika.co.id/ berita/ q1vgba313/ dunia-Islam/Islam- nusantara /19/12/01/ q1ua7b313-bangunan-khas- betawi-pesantren-guru-marzuki

_____,(tt), *Tiga Pesantren Pertama di Tanah Betawi,* https:// www.republika. id/posts/3378/tiga-pesantren-pertama-di-tanah-betawi

Shahab, Alwi, (2018, 19 Mei) *Menelusuri Sejarah Masjid Tua di Jakarta,* diakses dari https://republika.co.id/berita/p8x4vm282/menelusuri-sejarah-masjidmasjid-tua-di-jakarta

Syariah, Bincang, (2020, 21 Juni*), Bedah Buku "Fatwa Habib Salim bin Jindan Bersama Habib Ismail Fajri Alatas*, diakses dari Channel

Youtube https:// www.youtube.com /watch?v= kfGIRPPIe7w& feature = youtu.be

Tempo, (2010, 13 September), *Hijrah Kedua ke Nusantara*, diakses dari https:// majalah.tempo.co/read/ laporan – utama/ 134593/ hijrah – kedua -ke-nusantara

TV, Dialektik, (2018, 17 September*), Makna Gubah al-Haddad Ismail Fajri Alatas,* diakses dari Channel Youtube https://www.youtube.com /watch?v = 6LO2X6SkFWw.

Wikipedia, (2019, 15 Juni), *Quratul Ain,* https: //id. Wikipedia .org/ wiki/ Qurotul_ Ain

Yusuf, Muhammad Al-Aidid, (2020, 11 Juni) *Wawancara Sayyid Muhammad Ysusuf Aidid Kepada Habib Ali bin Abdurrahman Assegaf,* diakses dari https://majelis.info/wawancara-sayyid-muhammad-yusuf-aidid-kepada-habib-ali-bin-abdurrahman-assegaf/

LAMPIRAN WAWANCARA

Dr. Umar Ibrahim Assegaf

1. Bagaimana awal berkembangnya Tharīqah 'Alawiyyah ?

Sebagaimana yang sampai sekarang dalam penelitian saya, saya masih menganggap benar hasil penelitian itu sampai ada sebuah temuan baru mengenai hal ini. Dalam penelitian saya, lahirnya *Tharīqah 'Alawiyyah* itu lebih didasarkan pada ekses yang ada pada masyarakat di dalam memahami *Thuruq Shūfiyyah al-khassash* seperti Syadziliyah, Naqsyabandiyah, dan semisal keduanya atau pemikiran-pimikiran Ibnu Arabi, Ibnu faaridh dan semisal keduanya. Karena itu, banyak yang mengikuti tarekat yang bersifat elitis ini dengan pemahaman keawaman mereka. Akhirnya melahirkan pengaruh kepada moralitas masyarakat. Pemahaman terhadap teori-teori *Tharīqah khaashshah* dan pemikiran tokoh-tokoh filosof dengan keawaman mereka ini malah melahirkan perseteruan, bahkan lebih dahsyat dari persteruan isu-isu fikih. Pada satu sisi *Tharīqah Shufiyyah* mengajarkan moralitas kepada masyarakat, tapi pada sisi lain, pemahaman terhadap *Tharīqah shufiyyah* ini malah bersifat destruktif. Yang salah bukan Tharīqah Khassah itu, tapi cara memahaminya yang salah. Ekses dari keadaan itu susah untuk dibendung. Disinilah tokoh salaf sholeh dari kalangan 'Alawiyyah seperti salah satunya, yaitu Syekh Abdullah al-Haddad memiliki peran penting, pada satu sisi mereka ingin meletakkan dasar-dasar *Tharīqah shufiyyah* namun tidak berhadapan dengan *Tharīqah Shufiyyahh al-Khassash*. Mereka menciptakan *Tharīqah Shufiyyah* yang bersifat *ammah*, tapi tidak bertentangan dengan *Tharīqah Shufiyyah* yang bersifat *khassash*. Maka lahirlah yang namanya pemikiran sederhana dari para salaf soleh, yaitu *ath-Tharīqah al-'Alawiyyah*. Terkait dengan dengan Tharīqah ini, ingin saya katakan bahwa pertama dari sisi kultural dan Kedua, dari sisi politik, khsususnya pada zaman Imam Ahmad bin Isa al-Muhajir, penguasa Hadramaut, bahwa saat itu para tokoh Hadramaut sebenarnya tidak terlalu welcome dengan kedatangan mereka. Oleh sebab itu, pada awalnya dakwah mereka bukan berada di kota-kota besar seperti Tarim. Awal mereka datang kalau tidak salah berada di kota Bait Jubair yang memiliki komunitas beragam, dari Syiah yang sudah masuk dari zaman Imam Ali Arridho dan juga Sunni. Pada mulanya mereka sangat menghindari gerakan yang bersifat politis, karena mereka sadar, jika dakwah mereka bersifat politis, maka tidak akan diterima. Karena itu dakwah mereka, pada mulanya bersifat ekonomis, yakni berdakwah dengan memberdayakan ekonomi masyarakat. Ini sangat menarik bagi masyarakat yg didatangi oleh mereka. Untuk itu, Imam Ahmad al-Muhajir datang dengan kekayaannya dan membangun tradisi ekonomi yang maju dan juga membangun kesadaran spiritua yang sederhana. Inilah yang

menjadikan gerakan seperti khawarij ‘Ibadhiyah yang merupakan aliran yang berkembang pada saat itu merasa tidak terusik. Hal ini berlangsung lama sehingga mereka dikenal. Jadi mereka masuk ke kota Hadramaut seperti Nabi Muhammad memasuki kota Madinah. Terstruktur gerakan dakwanya, dan tidak terlalu menimbulkan kegaduhan politik.

2. Apakah itu berarti sebelum zaman *Al-Faqīh Muqaddam* yang kita kenal dengan tradisi “Pedang Patah” tidak ada tradisi politik yang dijalankan oleh kelompok ‘*Alawiyyin* ini ?

Pendekatan mereka lebih suka menciptakan masyarakat yang islami dari pada menciptakan sebuah negara. Ini juga diambil oleh Hasan al-Banna pada gerakan Ikhwanul Muslimin di awal. Pada awalnya yang ingin diciptakan adalah masyarakat islami. Jika masyarakat secara pemahaman keagamaan sudah islami, maka dengan sendirinya akan tercipta tatanan negara yang islami. Jikapun ada gerakan ‘Alawiyyah yang bersifat politis, hal itu hanya merupakan gerakan responsive dan bukan karakter para tokoh Tharīqah ‘Alawiyyah.

3. Apakah kemudian manhaj asli dari *Tharīqah* ‘*Alawiyyah* tidak berpolitik?

Sejauh ini, saya tidak menemukan dari kalangan tokoh-tokoh salaf seeperti Imam Isa al-Muhajir, Imam Faqih Muqaddam dan para Syekh seperti Habib Umar al-Athas ikut berkecimpung dalam politik praktis, tapi mereka tidak terasingkan dari kegiatan politik praktis dan mereka juga tidak melarang pengikutnya untuk masuk politik praktis. Jadi, Tharīqah ‘Alawiyyah tidak mengasingkan diri dari dunia politik. Ajaran ini tidak mengajarkan seseorang untuk mengisolir diri.

4. Di dalam buku anda, dibedakan antara pengertian *Tharīqah* dan tarekat, mengapa?

Itu sebenarnya ciri khas desertasi saya yang saya pertahankan saat itu. Saya melihat memang harus ada idealitas dalam mendefinisikan Tharīqah shufiyyah seperti apa, tapi ada realitas yang dihadapi. Saya melihat semacam ada perubahan yang mendasar saat itu, dimana tarekat sepertinya sudah menjadi semi partai atau ormas dan sudah menjadi alat kepentingan untuk mendapatkan kedudukan duniawi. Maka semangat yang saya rasakan dengan istilah tarekat ini terjadi di Indonesia. Istilah الطريقة mengalami perubahan kala diistilahkan dengan tarekat.. Kalau *Tharīqah* lebih identik dengan madrasah ar-ruhaniyyah, tapi istilah tarekat, sesuai dengan realitas yg ada di Indonesia, terkesan sebagai al-Jam'iyyah..Pada realitanya madrasah ini telah berubah menjadi jam’iyyah shūfiyyah (lembaga kesufian) yang bersifat ijtimaiyyah (

sosial kemasyarakatan) bahkan kadang-kadang juga *siyāsiyyah* (politik). Misalnya, jika anda mau menjadi Bupati, maka rangkullah tokoh tarekat di sebuah tempat, bahkan sampai ada kegiatan-kegiatan tarekat seperti istighasah, dll, untuk mengusung seseorang menjadi bupati atau lainnnay..tujuannya bukan Tazkiyah Nafs, namun hanya sekedar untuk tujuan politik praktis yg bersifat duniawi.. keengganan saya, dalam kontek apa yg terjadi di Indonesia, untuk menggunakan istilah tarekat dan tetap bertahan dengan iistilah الطريقة karena istilah ini masih mempertahankan tradisi dan orientasi ke-Tharīqah -annya, dan tidak dibenarkan untuk dijadikan alat kepentingan duniawi, seperti kepentingan politik praktis.

5. **Apakah perbedaan metodologi juga berpengaruh kepada sebutan Tharīqah dan tarekat ini ?**

Pasti ada perbedaan. Karena *Tharīqah* ini adalah *Tharīqah ‘Ammah* (*Tharīqah* untuk masyarakat umum). Jadi tradisi keharusan ketarekatan secara umum, seperti adanya bai'at dan semisalnya yg dilakukan secara formal, dalam *tharīqah* ini semuanya bersifat *afdhaliyyah*. Namun bisa dipahami, bahwa seseorang yang kemudian berta'alluq (mengikat diri dengan seorang guru) kepada yang sebuah jalan *tharīqah* , pasti memilih yang Afdhal !. Tradisi dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* tidak bersifat formal, karena semua yang bersifat formal itu tidak banyak dapat diharapkan memiliki out put yang baik.

6. **Ada ulama yang berpendapat bahwa ber-*tharīqah* itu tidak mesti bertaaluq kepada Syekh tertentu, karena bisa saja kemudian kita mengamalkan wirid, zikir dengan apa yang sudah diajarkan Rasulullah. Misalnya, seperti kaum Wahabi yang memang mereka tidak mengakui tasawuf dan tarekat, namun mereka ini banyak orang soleh dan mengamalkan zikir ma’tsur serta berakhlak dengan baik. Apakah mereka bisa dikatakan sedang ber-tharīqah ?**

Ini harus dijawab dari sebuah pertanyaan dasar, apakah ber-*tharīqah* itu sebuah keharusan atau sebuah keniscayaan? Jika sebuah keharusan, orang bisa melakukan dan juga bisa tidak melakukan. Tapi jika itu adalah keniscayaan, maka akan lain halnya; anda mau menolak atau tidak menolak tetap anda harus melakukannya. Saya tidak mungkin berbicara seperti ini jika saya tidak memiliki masyayikh. Keberadaan seorang Syekh atau guru adalah keniscayaan, terlepas anda mau atau tidak..misalnya. saya pengagum Syekh al-Buthi, meskipun saya tidak pernah ketemu beliau, tapi hanya membaca buku2nya, dan dari pemikiran beliau saya tahu nabi Muhammad Saw. Keberadaan seorang Syekh adalah wasilah (perantara) untuk menyampaikan pemahaman kita sampai kepada Nabi. Tidak mungkin seseorang akan sampai pada nabi tanpa wasilah-wasilah tersebut. Jadi keberadaan para Syekh dalam

tharīqah sebuah keniscayaan, bukan keharusan, yang kita bisa menolak atau menerimanya.

Jika dilihat dalam dunia ketarekatan, dimana seseorang harus berguru kepada seorang Syekh. Pertama, Saya yakin tidak ada orang di dunia ini, yang pintar tanpa Syekh, jika dilihat dari kehidupannya sejak kecil. Jadi bertaalluq dengan Syekh itu termasuk keniscayaan. Kedua, validitas ajaran itu juga ditentukan oleh ketersambungan para syaik hingga nabi Muhammad saw. Dengan ini seorang murid akan mendapatkan ajaran yang valid, jika tidak maka itu apa yg ia dapat tidak valid. Dan itu merupakan sesuatu yang harus dilakukan. Jadi ber-tharīqah itu bukan sebuah keharusan, tapi sebuah keniscayaan. Jadi saudara saya seorang wahabi yang mungkin baca kitabnya Ibnu Qayyim yang sarat dengan ajaran sufistik, mungkin saja mereka tidak bertarekat (menggunakan istilah saya) tapi ber-*tharīqah* . Setiap muslim, mau disadari atau tidak disadari , mereka ber-*tharīqah* , sampai sahabat-sahabat kita Wahabi juga demikian sebab saya berkeyakinan bahwa Tharīqah adalah sebuah keniscayaan. Saya sendiri ga percaya, bahwa teman-teman saya yang wahabi tidak ber-tharīqah , karena mereka juga memiliki Syekh, seperti bin Baz, Syekh Usaimin. Termasuk dalam zikir dan amalan yang digunakan, pasti memiliki perawi dan begitu seterusnya.

7. Dalam buku antum menyebutkan Abdullah al-Haddad dengan sebutan Syekh, padahal jika merujuk kepada periodisasi yang antum jelaskan di buku ini, maka masa Abdullah al-Haddad adalah periode Habib. Apakah adalah alasan tertentu?

Memang jika kita merujuk kepada periodisasi tersebut, ada jarak yang cukup jauh antara periode, Imam, Masyayikh dan Syekh Abdullah al-Haddad. Hanya saja, Syekh Abdullah al-Haddad ini dianggap memiliki peran dalam menyusun Tharīqah ini sebagai Tharīqah ammah. Bahkan beliau peletak dasar-dasar Tharīqah yang lebih sistematis, yang disebut dengan المبادئ الخمسة yang ditulis oleh murid beliau Habib Ahmad bin Zein al-Habsyi. Walaupun bagi sebagian orang, Syekh Abdullah al-Haddad ini layak untuk disebut sebagai Imam karena beliau sangat kreatif. Istilah Syekh itu kedudukannya setelah istilah Imam dalam *tharīqah* ini...adapun istilah habib kemudian Sayid, adalah istilah yg setelahnya.

8. Jadi saat ini bisa dikatakan sebagai periode Sayid ?

Ya, walaupun juga tidak menutup kemungkinan adanya seorang Sayid yg disebut Habib.

9. Jadi, jika saat ini ada sebutan Habib, pendapat antum bagaimana ?

Ya, itu sebagai sebuah harapan dan doa. Karena seseorang yg disebut habib, selain dari nasab yg bersangkutan keturunan nabi, tapi dari sisi akhlak dan perbuatannya ada kemiripan dengan para leluhurnya, termasuk Nabi Muhammad dan Ahl baitnya

Yang Diwawancarai	Pewawancara
Dr. Umar Ibrahim Assegaf	Mabda Dzikara

Dokumentasi Foto Bersama Dr. Umar Assegaf di Pesantrennya di Tangerang Selatan

LAMPIRAN WAWANCARA

Habib Hamid bin Jakfar al-Qadri

1. **Habib, bagaimana silsilah sanad *Tharīqah ‘Alawiyyah*?**

Tharīqah ‘Alawiyyah didirikan pada zaman Muhammad *al-Faqīh al-Muqaddam,* namun permulaan sadah Ba'Alawi pada zaman Ubaidillah bin Ahmad al-Muhajir. Sadah Ba ;Alawi memiliki dua sanad; yang pertama dari Fqih Muqaddam kepada Abu Madyan al-Maghribi. Yang kedua adalah *sanad al-Aba* (Sanad dari silsilah Bapak), *al-Faqīh Muqaddam* kepada ayahnya kepada ayahnya dan terus sampai kepada Nabi.

2. **Apakah dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* sejauh ini dikenal adanya mursyid?**

Dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah* tidak dikenal istilah mursyid. Hanya ada istilah Syekh dan Murid dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah*. Ada beberapa istilah syekh dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah*; ada yang disebut *Syekh Talaqqiy; Syekh Fath; Syekh Ijazah*; dll. Masing-masing memiliki perannya. Ada seseorang yang kemudian belajar talaqqi kepada seorang Syekh Talaqqi, namun sampainya dia kepada futuh bisa melewati Syekh yang lain. Jadi tidak bergantung kepada seorang Syekh tertentu dalam proses pengamalannya. Dan memang kami belum pernah mendengar terminology mursyid dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah*. Jika kemudian ada istilah mursyid yang dipakai dalam tarekat kebanyakan, maka mungkin masuk dalam kategori Syekh Tarbiyah.

3. **Apa indikator yang menjadikan seseroang dianggap sebagai pengamal dan guru *Tharīqah ‘Alawiyyah***

Metode *Tharīqah ‘Alawiyyah* itu sangat mudah dan sederhana sekali, sehingga ajaran *tharīqah* ini dapat dengan mudah menyebar dan diterima di tengah-tengah masyarakat. Tharīqah ini sangat terbuka dan tidak eksklusif seperti misalnya *Tharīqah Tijaniyyah*. *Tharīqah* ini hanya berpondasi kepada lima hal utama yang menjadikan mereka dianggap pengamal *Tharīqah* ini; Ilmu; amal; wara; khauf; ikhlas.

4. **Apakah ada istilah maqamat dan ahwal dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah*?**

Terminologi maqamat dan ahwal juga dikenal dalam *Tharīqah ‘Alawiyyah*, tapi tidak menjadi sebuah hal yang dipentingkan, karena bagi mereka karamah terbesar adalah istikomah

5. **Apakah ada Syekh *Tharīqah ‘Alawiyyah* yang bukan dari golongan *Sādah*?**

Banyak sekali. Salah satunya adalah Syekh Yasin al-Fadani yang juga dikenal sebagai Syekh *Tharīqah Alawiyyah*. Sebab beliau memiliki guru-guru dari kalangan Alawiyyin sepertti Syekh Abdullah Basudan, dll

6. **Dari mana kita tahu bahwa Syekh Yasin Fadani adalah *Syekh Tharīqah Alawiyyah*?**

Dari sanad-sanad yang beliau miliki yang banyak didapatkan dari para masyayikh *Tharīqah 'Alawiyyah* secara keilmuan dan ijazah lainnya.

7. **Terkait dengan kehadiran *Tharīqah Alawiyyah* di Betawi, apakah bisa kita katakan bahwa para da'i pertama Islam di Betawi, Syekh Quro yang juga keturunan Ba'Alawi adalah pembawa *Tharīqah 'Alawiyyah*?**

Permasalahannya adalah belum ada data yang akurat mengenai nasab beliau, apakah benar bersambung kepada para tokoh-tokoh Bani Alawi atau tidak. Jika memang benar, maka mereka adalah bagian dari *'Alawiyyah* dan tentu kami sangat senang mendengarnya sebab peran '*Alawiyyin* semakin Nampak dalam proses penyebaran Islam di Indonesia.

8. **Apakah marga Azmatkhan yang merupakan marga para walisongo dan da'i-dai islam pertama di Indonesiua dikenal dalam pencatatan nasab di Hadramaut sebagai marga Bani Alawi ?**

Tentu marga Azmatkhan dikenal dalam tradisi nasab di Hadramaut sebagai bagian dari kelompok 'Alawiyyin. Marga in bermula dari hijrahnya Sayid Abdul Malik al-Muhajir yang hijrah ke India dan kemudian memiliki keturunan yang dikenal dengan Khan atau Azmatkhan. Namun karena sejarah penyebarannya tidak begitu terekam di Hadramuat dan lebih banyak berkembang di Asia Tenggara, akhirya marga ini tidak tecatat dalam Rabithah 'Alawiyyah di Hadramaut.

9. **Siapa pembawa Ratib al-Haddad pertama kali ke Betawi?**

Mungkin Habib Husein Luar Batang, karena Habib Ali bin Husein Alatas dalam kitabnya *Tājul A'ras* juga mencatat kedatangan Habib Husein Luar Batang yang merupakan murid langsung dari Syekh Abdullah al-Haddad.

Yang Diwawancarai Pewawancara

Habib Hamid bin Jakfar al-Qadri Mabda Dzikara

Lampiran: Silsilah Khirqah, Ijazah dan Sanad Syekh Abdullah bin Alwi al-Haddad

(1)Syekh Abdullah al-Haddad telah mengambil talqin dari
(2)Sayid Umar bin Abdurrahman al-Aththas yang mengambil talqin dari
(3)Sayid Huseinyang mengambil talqin dari
(4)Sayid Umar Barkuh as-Samarqand yang mengambil talqin dari
(5)Sayid Muhammad al-Hadi dari
(6)Sayid Abdurrahman dari ayahnya
(7)Syekh Ali dari ayahnya
(8)Syekh Abi Bakar Assakran dan pamannya Syekh Umar Al-Muhdhar, keduanya mendapatkan dari ayah mereka,
(9)Syekh Abdurrahman Assegaf, dari ayahnya,
(10)Syekh Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya,
(11)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah, keduanya mendapatkan dari ayahnya,
(12)Syekh Alawi, dari ayahnya,
(13)Syekh Muhammad *al-Faqih al-Muqaddam*,
dari ayahnya,
(14)Syekh Ali dan pamannya Syekh Alwi, keduanya dari ayah mereka,
(15)Syekh Muhammad Shohib Mirbath, dari ayahnya,
(16)Syekh Ali Khala Qasam, dari ayahnya,
(17)Syekh Alawi, dari ayahnya,
(18)Syekh Muhammad, dari ayahnya,
(19)Syekh Alwi, dari ayahnya,
(20)Syekh Ubaidillah dari ayahnya,
(21)Syekh Ahmad Al-Muhajir, dari ayahnya,
(22)Syekh Isa, dari ayahnya,
(23)Syekh Muhammad, dari ayahnya,
(24)Syekh Ali Uraidhi, dari ayahnya
(25)Imam Ja'far Shadiq, dari ayahnya,
(26)Imam Muhammad Baqir, dari ayahnya,
(27)Imam Ali Zainal Abidin, dari ayahnya
(28)Imam Husein dan pamannya Imam Hasan, keduanya dari ayah dan ibu mereka,
(29)Imam Ali bin Abi Thalib dan Sayidah Fatimah Azzahra, dari mertua dan ayah mereka
(30)Sayidina Muhammad Rasulullah Saw.

Sumber: Umar Ibrahim mengutip dari *Ghayah Al-Qasdh wa Al-Murad fi Manaqib Al-Haddad* karya Muhammad bin Zein bin Sumaith dalam *Thariqah* 'Alawiyyah*; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta;Mizan, 2001), h.243-245.

Jalur lain silsilah *Tharīqah Alawiyyah* dari Syekh Abdullah Al-Haddad adalah:

(1)Syekh Abdullah al-Haddad mengambil talqin dari
(2)Sayid Umar bin Abdurrahman al-Aththas dan Sayid Imam Muhammad bin Alawi, kedunya mengambil dari
(3)Sayid Husein bin Syekh Abu Bakar bin Salim, dari ayahnya
(4)Syekh Abu Bakar, dari
(5)Syekh Umar bin Abdullah Basyaiban, dari
(6)Syekh Abdurrahman, dari ayahnya,
(7)Syekh Ali, dari ayahnya,
(8)Syekh Abu Bakar Assakran dan terus bersambung sampai Rasulullah Saw.

Jalur lain adalah
(1)Syekh Abdullah mengambil ijazah dari
(2)Sayid Muhammad bin Alawi, dari
(3)Imam Abdulllah bin Alawi, dari
(4)Sayid Syekh bin Abdullah al-Alaydrus Shohib al-Aqd, dari
(5)Sayid Umar bin Abdullah al-Alaydrus Shohib 'Adn, dari ayahnya
(6)Syekh Abdullah, dari ayahnya
(7)Syekh Alawi, dari saudaranya,
(8)Syekh Abi Bakar Alaydrus, dari ayahnya,
(9)Syekh Abdullah Alaydrus Al-Kabir, yang mengambil dari ayahnya,
(10)Syekh Abu Bakar Assakran dan pamannya Syekh Umar al-Muhdhar, kedunya mengambil dari ayah mereka,
(11) Syekh Abdurrahman Assaqaf, dari ayahnya,
(12) Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya,
(13)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah, keduanya mengambil dari ayah mereka,
(14) Syekh Alawi, dari ayahnya,
15) Syekh Muhammad *al-Faqih al-Muqaddam*, dari ayahnya
(16) Syekh Ali dan pamannya Syekh Alawi, kedunya dari ayah mereka,
(17) Syekh Muhammad Shohib Mirbath, dari ayahnya,
(18) Syekh Ali Khala Qasam, dari ayahnya,
(19) Syekh Alawi, dari ayahnya,
(20) Syekh Muhammad, dari ayahnya,
(21) Syekh Alawi, dari ayahnya,
(22)Syekh Ubaidillah dari ayahnya,
(23)Syekh Ahmad Al-Muhajir, dari ayahnya,
(24) Syekh Isa, dari ayahnya,
(25)Syekh Muhammad, dari ayahnya,
(26) Syekh Ali Uraidhi, dari ayahnya
(27)Imam Ja'far Shadiq, dari ayahnya,
(28)Imam Muhammad Baqir, dari ayahnya,
(29)Imam Ali Zainal Abidin, dari ayahnya
(30)Imam Husein dan pamannya Imam Hasan, keduanya dari ayah dan ibu mereka,
(31)Imam Ali bin Abi Thalib dan Sayidah Fatimah Azzahra, dari ayahnya
(32)Sayidina Muhammad Rasulullah Saw, dari
(33)Sayidina Jibril as, dari
(34) Allah Swt.

Sumber: Umar Ibrahim mengutip dari *Ghayah Al-Qasdh wa Al-Murad fi Manaqib Al-Haddad* karya Muhammad bin Zein bin Sumaith dalam *Thariqah* 'Alawiyyah*; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta: Mizan, 2001), h.245-248.

Adapun dari jalur Abu Madyan al-Maghribi, sanad *al-Khirqah Al-Shufiyyah* Syekh Abdullah Al-Haddad adalah sebagai berikut:

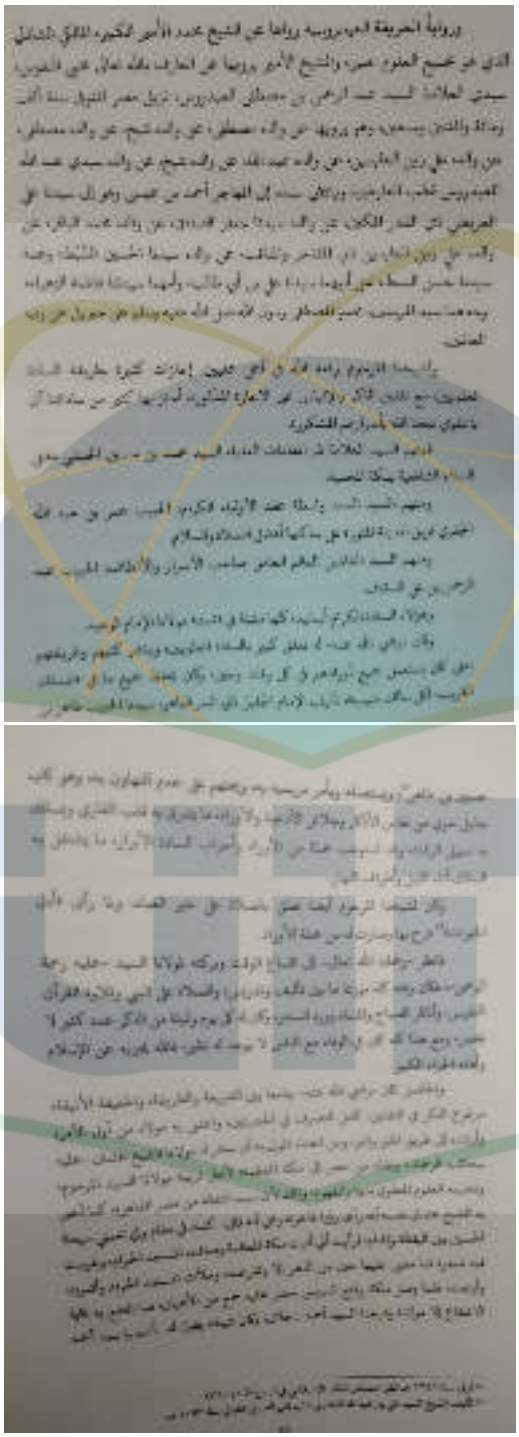
(1)Syekh Abdullah mengambil ijazah dari
(2)Sayid Muhammad bin Alawi, dari
(3)Imam Abdulllah bin Alawi, dari
(4)Sayid Syekh bin Abdullah Al-Alaydrus Shohib Al-Aqd, dari
(5)Sayid Umar bin Abdullah Al-Alaydrus Shohib Adn, dari ayahnya
(6)Syekh Abdullah, dari ayahnya
(7)Syekh Alawi, dari saudaranya,
(8)Syekh Abi Bakar Alaydrus, dari ayahnya,
(9)Syekh Abdullah Alaydrus Al-Kabir, yang mengambil dari ayahnya,
(10)Syekh Abu Bakar Assakran dan pamannya Syekh Umar Al-Muhdhar, kedunya mengambil dari ayah mereka,
(11) Syekh Abdurrahman Assaqaf, dari ayahnya,
(12) Muhammad Maula Dawilah, dari ayahnya,
(13)Syekh Ali dan pamannya Syekh Abdullah, keduanya mengambil dari ayah mereka,
(14) Syekh Alawi, dari ayahnya,
(15) Syekh Muhammad *Al-Faqih al-Muqaddam*, yang mengambil dari
(16) Syekh Abu Madyan Syuaib al-Maghribi, dari
(17) Syekh Abu Ya'za, dari
(18) Syekh Abu Harzam, dari
(19) Syekh Abi Bakr bin Arabi, dari
(20) Hujjah al-Islam Imam al-Ghazali, dari
(21) Imam Abdul Malik Al-Haramain, dari ayahnya
(22) Imam Muhammad al-Juwaini, dari
(23) Syekh Muhammad bin Athiyyah Abu Thalib al-Makki, dari
(24) Syekh Abu Bakar al-Syibli, dari
(25) Syekh Junain Abu Al-Qasim al-Baghdadi, dari pamannya
(26) Imam al-Sirri, dari
(27) Syekh Ma'ruf al-Kurkhi, dari
(28) Imam Daud Atthai, dari
(29) Imam Habib al-'Ajami, dari
(30) Imam Hasan al-Bashri, dari
(31) Imam Ali bin Abi Thalib, dari
(32) Rasulullah Muhammad Saw, dari
(33) Sayidina Jibril as, dari
(34) Allah swt.

Sumber: Umar Ibrahim mengutip dari *Ghayah Al-Qasdh wa Al-Murad fi Manaqib Al-Haddad* karya Muhammad bin Zein bin Sumaith dalam *Thariqah* 'Alawiyyah*; Napak Tilas dan Pemkiran Allamah Sayyid 'Abdullah al-Haddad, Tokoh Sufi Abad ke-17, (*Jakarta;Mizan, 2001), h.248-250.

Lampiran Sanad *Thariqah ‘Alawiyyah* Guru Marzuki

Sumber: *Majmu’ah al-Kutub li Syaikhi Guru Marzuki*, FORSIKA

Lampiran Sanad *Tharīqah ‘Alawiyyah* Syekh Ahmad Zaini Dahlan



Sumber: Kitab *Nafhatu ar-Rahman fi Manaqibi as-Syekh as-Sayyid Ahmad Zaini Dahlan* karangan Syekh Abu Bakar Syatha ad-Dimyathi as-Syafi’i, h.34-35

Lampiran Ratib al-Haddad

رَاتِبُ الْحَدَّادِ

لِلْإِمَامِ الْحَبِيْبِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَلْوِي الْحَدَّادِ

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيْمِ. اَلْفَاتِحَةِ اِلَى حَضْرَةِ رَسُوْلِ اللهِ سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاٰلِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الطَّيِّبِيْنَ الطَّاهِرِيْنَ وَأَصْحَابِهِ اَلْأَكْرَمِيْنَ وَاِلَى رُوْحِ الرَّاتِبِ الْحَبِيْبِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَلْوِي بْنِ مُحَمَّدٍ الْحَدَّادِ وَأُصُوْلِهِ وَفُرُوْعِهِ أَنَّ اللهَ يَتَغَشَّاهُمْ بِالرَّحْمَةِ وَالْمَغْفِرَةِ وَيَسْكُنُهُمُ الْجَنَّةَ بِرَحْمَتِهِ. الفاتحة .....

اللهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ اَلْحَيُّ اَلْقَيُّوْمُ , لاَ تَأْخُذُه سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ , لَه مَا فِى السَّمَوَاتِ وَمَا فِى اَلْأَرْضِ, مَنْ ذَا الَّذِيْ يَشْفَعُ عِنْدَه إِلاَّ بِإِذْنِه , يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيْهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ , وَلاَيُحِيْطُوْنَ بِشَيْئٍ مِنْ عِلْمِه إِلاَّ بِمَا شَاءَ , وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمواتِ وَاَلْأَرْضَ , وَلاَيَؤُدُه حِفْظُهُمَا وَهُوَ اَلْعَلِيُّ اَلْعَظِيْمُ *

أَمَنَ الرَّسُوْلُ بِمَا أُنْزِلَ اِلَيْهِ مِنْ رَبِّه وَالْمُؤْمِنُوْنَ كُلٌّ أَمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِه وَكُتُبِه وَرُسُلِه لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ اَحَدٍ مِنْ رُسُلِه وَقَالُوْا سَمِعْنَا وَاَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَاِلَيْكَ الْمَصِيْرُ * لاَيُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا اِلاَّ وُسْعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا كْتَسَبَتْ رَبَّنَا لاَ تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِيْنَا اَوْ اَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلاَ تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَه عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلاَ تُحَمِّلْنَا مَا لاَ طَاقَةَ لَنَا بِه وَاعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْلَنَا وَارْحَمْنَا اَنْتَ مَوْلَنَا فَانْصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ *

لآ إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَحْدَهُ لاَشَرِيْكَ لَهُ لَهُ اَلْمُلْكُ وَلَهُ الْحَمْدُ يُحْيِ وَيُمِيْتُ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٍ 3 x

سُبْحَانَ اللهِ وَالْحَمْدُلِلهِ لآ إِلهَ إِلاَّ اللهُ وَاللهُ اَكْبَرُ 3 x

سُبْحَانَ اللهِ وَبِحَمْدِه سُبْحَانَ اللهِ الْعَظِيْمِ 3 x

رَبَّنَا اغْفِرْلَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيْمُ 3 x

اللهم صَلِّ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ اللهم صَلِّ عَلَيْهِ وَسَلِّمْ 3 x

أَعُوْذُ بِكَلِمَاتِ اللهِ التَّامَّاتِ مِنْ شَرِّمَا خَلَقَ 3 x

بِسْمِ اللهِ الّذِيْ لاَيَضُرُّ مَعَ اسْمِه شَيْئٌ فِى ٱلأَرْضِ وَلاَ فِى السَّمَاءِ وَهُوَ السَّمِيْعُ ٱلعَلِيْمُ x 3

رَضِيْنَا بِاللهِ رَبًّا وَبِٱلإِسْلاَمِ دِيْنًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا x 3

بِسْمِ اللهِ وَٱلْحَمْدُ للهِ وَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ بِمَشِيْئَةِ اللهِ x 3

امَنَّا بِاللهِ وَالْيَوْمِ الْأخِرِ تُبْنَا إِلَى اللهِ بَاطِنًا وَظَاهِرًا x 3

يَارَبَّنَا وَاعْفُ عَنَّا وَامْحُ الَّذِيْ كَانَ مِنَّا x 3

يَاذَاالْجَلاَلِ وَالْإِكْرَامِ اَمِتْنَا عَلَى دِيْنِ ٱلإِسْلاَمِ x 7

يَاقَوِيُّ يَامَتِيْنُ إِكْفِ شَرَّ الظَّالِمِيْنَ x 3

أَصْلَحَ اللهُ أُمُوْرَ الْمُسْلِمِيْنَ صَرَفَ اللهُ شَرَّ الْمُؤْذِيْن x 3

يَا عَلِيُّ يَا كَبِيْرُ يَاعَلِيْمُ يَاقَدِيْرُ يَاسَمِيْعُ يَابَصِيْرُ يَالَطِيْفُ يَاخَبِيْرُ x 3

يَافَارِجَ الْهَمِّ يَاكَاشِفَ الْغَمِّ يَامَنْ لِعَبْدِهِ يَغْفِرُ وَيَرْحَمُ 3

أَسْتَغْفِرُ اللهَ رَبَّ الْبَرَايَا أَسْتَغْفِرُ اللهَ مِنَ الْخَطَايَا 4

لآ اِلهَ اِلاَّ اللهُ، لآ اِلهَ اِلَّا اللهُ 50x

مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ , وَشَرَّفَ وَمَجَّدَ وَعَظَّمَ وَرَضِيَ اللهُ تَعَالَى عَنْ اَهْلِ الطَّيِّبِيْنَ الطَّاهِرِيْنَ، وَأَصْحَابِ الْأَكْرَمِيْنَ، وَأَزْوَاجِهِ الطَّاهِرَاتِ أُمَّهَاتِ الْمُؤْمِنِيْنَ، وَالتَّابِعِيْنَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ إِلَى يَوْمِ الدِّيْنِ، وَعَلَيْنَا مَعَهُمْ وَفِيْهِمْ بِرَحْمَتِكَ يَاأَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ . كَلِمَةُ الْحَقِّ

لآ اِلهَ اِلاَّ اللهُ مُحَمَّدٌ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهَا نَحْيَ وَعَلَيْهَا نَمُوْتُ وَبِهَا نُبْعَثُ إِنْ شَاءَ اللهُ تَعَالَى وَنَحْنُ مِنَ ٱلأَمِنِيْنَ . أمين .

سُوْرَةُ ٱلإِخْلاَصِ (× 3) سَوْرَةُ ٱلفَلَقِ (× 3) سُوْرَةُ النَّاسِ (× 3)

(الفاتحة) إِلَى رُوْحِ سَيِّدِنَا وَحَبِيْبِنَا وَشَفِيْعِنَا رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَاٰلِهِ وَأَصْحَابِهِ وَأَزْوَاجِهِ وَذُرِّيَّاتِهِ إِنَّ اللهَ يُعْلِى دَرَجَاتِهِمْ فِى الْجَنَّةِ وَيَنْفَعُنَا بِأَسْرَارِهِمْ وَأَنْوَارِهِمْ وَعُلُوْمِهِمْ فِى الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا وَالْأخِرَةِ وِيَجْعَلُنَا مِنْ حِزْبِهِمْ وَيَرْزُقُنَا مَحَبَّتَهُمْ وَيَتَوَفَّانَا عَلَى مِلَّتِهِمْ وَيَحْشُرُنَا فِى زُمْرَتِهِمْ . الفاتحة

(الفاتحة) إِلَى رُوْحِ سَيِّدِنَا ٱلْفَقِيْهِ ٱلْمُقَدَّمِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيِّ بَاعَلَوِيِّ وَأُصُوْلِهِ وَفُرُوْعِهِ وَذَوِى الْحُقُوْقِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ لَهُمْ وَيَرْحَمُهُمْ وَ يُعْلِى دَرَجَاتِهِمْ فِى الْجَنَّةِ وَيَنْفَعُنَا بِأَسْرَارِهِمْ وَأَنْوَارِهِمْ وَعُلُوْمِهِمْ وَنَفَاحَتِهِمْ فِى الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا وَٱلأَخِرَةِ . الفاتحة

(الفاتحة) ثُمَّ إِلَى رُوْحِ سَيِّدِنَا الْحَبِيْبِ صَاحِبِ الرَّاتِبِ قُطْبِ ٱلإِرْشَادِ عَبْدِ اللهِ بْنِ عَلْوِي اَلْحَدَّادِ وَأُصُوْلِهِ وَفُرُوْعِهِ وَذَوِى الْحُقُوْقِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِيْنَ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ لَهُمْ وَيَرْحَمُهُمْ وَ يُعْلِى دَرَجَاتِهِمْ فِى الْجَنَّةِ وَيَنْفَعُنَا بِأَسْرَارِهِمْ وَأَنْوَارِهِمْ وَعُلُوْمِهِمْ وَنَفَاحَتِهِمْ فِى الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا وَٱلأَخِرَةِ . الفاتحة

(الفاتحة) ثُمَّ إِلَى أَرْوَاحِ ٱلأَوْلِيَاءِ وَالصَّالِحِيْنَ وَٱلأَئِمَّةِ الرَّاشِدِيْنَ . ثُمَّ إِلَى أَرْوَاحِ وَالِدِيْنَا وَمَشَايِخِنَا وَمُعَلِّمِيْنَا وَذَوِى الْحُقُوْقِ عَلَيْنَا أَجْمَعِيْنَ . ثُمَّ إِلَى أَرْوَاحِ أَمْوَاتَ هذِهِ الْبَلْدَةِ مِنَ ٱلْمُسْلِمِيْنَ وَٱلْمُسْلِمَاتِ وَٱلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ إِنَّ اللهَ يَغْفِرُ لَهُمْ وَيَرْحَمُهُمْ وَ يُعْلِى دَرَجَاتِهِمْ فِى الْجَنَّةِ وَيَنْفَعُنَا بِأَسْرَارِهِمْ وَأَنْوَارِهِمْ وَعُلُوْمِهِمْ وَنَفَاحَتِهِمْ فِى الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا وَٱلأَخِرَةِ . الفاتحة

(الفاتحة) بِنِيَّةِ ٱلْقَبُوْلِ وَالْوُصُوْلِ وَحُصُوْلِ تَمَامِ كُلِّ سُؤْلٍ وَمَأْمُوْلٍ وَصَلاَحِ الشَّانِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا فِى الدِّيْنِ وَالدُّنْيَا وَٱلأَخِرَةِ دَافِعَةً لِكُلِّ شَرٍّ جَالِبَةً لِكُلِّ خَيْرٍ لَنَا وَلِوَالِدِيْنَا وَلأَوْلَادِنَا وَلأَحْبَابِنَا وَمَشَايِخِنَا فِى الدِّيْنِ مَعَ اللُّطْفِ وَالْعَافِيَةِ وَعَلَى نِيَّةِ أَنَّ اللهَ يُنَوِّرُ قُلُوْبَنَا وَقَوَالِبَنَا مَعَ الْهُدَى وَالتُّقَى وَالْعَفَافَ وَالْمَوْتَ عَلَى دِيْنِ الْإِسْلاَمِ بِلاَ مِحْنَةٍ وَلَا امْتِحَانٍ بِجَاهِ سَيِّدِ وَلَدِ عَدْنَانَ وَلِكُلِّ نِيَّةٍ صَالِحَةٍ وَزِيَادَةٍ وَمَحَبَّةٍ فِى شَرَفِ الْحَبِيْبِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَلَى أَلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ . الفاتحة

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمنِ الرَّاحِيْمِ

الْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ ، حَمْدًا يُوَافِى نِعَمَهُ وَيُكَافِئُ مَزِيْدَهُ ، يَا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ كَمَا يَنْبَغِى لِجَلاَلِ وَجْهِكَ وَلِعَظِيْمِ سُلْطَانِكَ، سُبْحَانَكَ لاَنُحْصِى ثَنَاءً عَلَيْكَ أَنْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَى نَفْسِكَ فَلَكَ الْحَمْدُ حَتَّى تَرْضَى وَلَكَ الْحَمْدُ إِذَا رَضِيْتَ وَلَكَ الْحَمْدُ بَعْدَ الرِّضَى . اللهم صَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِى ٱلأَوَّلِيْنَ وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ فِى الْمَلإِ ٱلأَعْلَى إِلَى يَوْمِ الدِّيْنِ وَصَلِّ وَسَلِّمْ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ حَتَّى تَرِثَ ٱلأَرْضَ وَمَنْ عَلَيْهَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِيْنَ .

اللهم إِنَّا نَسْتَحْفِظُكَ وَنَسْتَوْدِعُكَ أَدْيَانَنَا وَأَبْدَانَنَا وَأَنْفُسَنَا وَأَهْلَنَا وَأَوْلَادَنَا وَأَمْوَالَنَا وَكُلَّ شَيْئٍ أَعْطَيْتَنَا، اللهم اجْعَلْنَا (وَإِيَّاهُمْ) فِي كَنَفِكَ وَأَمَانِكَ وَعِيَاذِكَ مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَرِيْدٍ، وَجَبَّارٍ عَنِيْدٍ وَذِيْ بَغْيٍ وَذِيْ حَسَدٍ وَمِنْ شَرِّ كُلِّ ذِيْ شَرٍّ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْئٍ قَدِيْرٍ . اللهم اجْعَلْنَا (وَإِيَّاهُمْ) بِالْعَافِيَةِ وَالسَّلاَمَةِ وَحَقِّقْنَا (وَإِيَّاهُمْ) بِالتَّقْوَى وَالْإِسْتِقَامَةِ وَأَعِذْنَا مِنْ مُوْجِبَاتِ النَّدَامَةِ فِي الْحَالِ وَالْمَأَلِ إِنَّكَ سَمِيْعُ الدُّعَاءِ . اللهم اغْفِرْ لَنَا وَلِوَالِدِيْنَا وَلِأَوْلَادِنَا وَلِمَشَايِخِنَا فِي الدِّيْنِ وَلِمُعَلِّمِيْنَا وَأَصْحَابِنَا وَمَنْ أَحَبَّنَا فِيْكَ وَلِجَمِيْعِ الْمُسْلِمِيْنَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ، وَصَلِّ اللهم بِجَمَالِكَ وَجَلاَلِكَ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَعَلَى أَلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِيْنَ اللهم ارْزُقْنَا كَمَالَ الْمُتَابَعَةِ لَهُ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِيْنَ، بِفَضْلِ سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُوْنَ وَسَلاَمٌ عَلَى الْمُرْسَلِيْنَ وَالْحَمْدُ للهِ رَبِّ الْعَالَمِيْنَ .

اللهم إِنَّا نَسْأَلُكَ رِضَاكَ وَالْجَنَّةَ وَنَعُوْذُبِكَ مِنْ سَخَطِكَ وَالنَّارَ 3x

يَاعَالِمَ السِّرِّ مِنَّا لَا تَهْتِكِ السِّتْرَ عَنَّا وَعَافِنَا وَاعْفُ عَنَّا وَكُنْ لَنَا حَيْثُ كُنَّا 3 x

يَا اللهُ بِهَا يَا اللهُ بِهَا يَا اللهُ بِحُسْنِ الْخَاتِمَةِ 3 x

يَا لَطِيْفًا لَمْ يَزَلْ أُلْطُفْ بِنَا فِيْمَا نَزَلَ إِنَّكَ لَطِيْفٌ لَمْ تَزَلْ أُلْطُفْ بِنَا وَالْمُسْلِمِيْنَ 3 x

Galeri Foto-foto

Keterangan: Sayid Usman bin Yahya

Keterangan: Dalam satu frame, Habib Ali Bungur (kiri), Habib Ali Kwitang (tengah), Habib Salim Jindan (kanan)

Keterangan: Majelis Taklim Kwitang tahun 90-an

Keterangan: Padatnya Jamaah di Majelis Taklim Kwitang pada tahun 90-an

Keterangan: Masjid al-Marzuqiyyah Cipinang Muara

Keterangan: Habib Abdurrahman Assegaf Bersama
putra-putra beliau

Keterangan: Baleho Majelis Taklim Habaib di Jalanan Jakarta

Keterangan: Baleho Majelis Taklim Habaib di Jalanan Jakarta

Keterangan: Kemeriahan kegiatan Majelis Rasulullah di Silang Monas

Keterangan: Para Pemuda Jamaaah Majelis Rasulullah Mengibarkan Bendera Saat Acara Tabligh Akbar Berlangsung

PROFIL PENULIS

Mabda Dzikara, M.Ag. adalah lulusan Magister S2 Fakultas Ushuluddin Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta jurusan Akidah dan Filsafat Islam dengan konsentrasi Tasawuf. Anak pertama dari pasangan Drs. H. Marzuki dan Dra. Hj. Siti Nurbaiti, S.Pd. ini memulai pengembaraan keilmuannya di SDN 01 Pagi Pondok Labu Jakarta Selatan dan Madrasah Diniyah Darul Ulum Pondok Labu dibawah asuhan Alm. KH. Ahmad Rodi dan Ustdz. Hj. Mastanah sebelum melanjutkan pada jenjang Tsanawiyah dan SMA di Pondok Pesantren Modern Daar el-Qolam, Jayanti, Tangerang dan lulus pada tahun 2005. Ia juga sempat nyantri di Pondok Pesantren Darul Huffadz 77 Kajuara Bone Sul-Sel pada tahun 2005-2006, Lembaga Ilmu Pengetahuan Islam dan Arab (LIPIA) pada tingkat *I'dad* dan *Takmili* (2007-2009) dan nyantri *posonan* kepada Alm. KH. Nu'man Thahir dan Alm. KH. Ahmad Sahal Mahfudz di Kajen, Pati, Jawa Tengah pada tahun 2008-2010 sebelum akhirnya menerima beasiswa nyantri jenjang S-1 dari Pengurus Besar Nadhlatul Ulama di Universitas Al-Azhar Kairo pada Fakultas Ushuluddin jurusan Akidah dan Filsafat dan lulus pada tahun 2014.

Khidmat dan pengalaman organisasi yang pernah diikuti antara lain adalah Forum Muda Nahdlatul Ulama LIPIA (2007-2010), MAPABA PMII Fak. Ushuluddin UIN Jakarta (2008), Moslem Intercity Basic (2003-Sekarang), Sekjen PCINU Mesir (2012-2014) Ketua III PCINU Mesir (2014-2016), MPA Keluarga Mahasiswa Banten Mesir (2013-2014), DPA Forum Silaturahmi Daar el-Qolam Latansa (FSDL) Mesir (2013-2014), Dewan Pertimbangan Presiden PMII Mesir (2014-2015), Al-Ghanna Institue (2017-Sekarang), A'wan Syuriah MWCNU Limo (2018- Sekarang), dll.

Menikah dengan Hana Natasya, M.Ag. pada tahun 2015 dan telah dikarunia dua orang putra; Ramzan Saa'ed Trahtiwal dan Raushan Muhammad Trahtiwali. Saat ini aktif menjadi staff bidang keagamaan di salah satu kantor media di Jakarta disamping juga mengajar di Pondok Pesantren Sirajussa'adah Depok, mengisi beberapa majlis taklim, private, serta ikut andil dalam beberapa kegiatan kepemudaan.

Selain kegiatan formal, penulis juga khidmat menjadi penerjemah dan admin di Channel Youtube Sanad Media, Dzikara Channel, dan beberapa platform media sosial bersama para Alumni NU Mesir. Dapat dihubungi melalui email dzikara@yahoo.com dan Hp: 08119051987.

Gerbang Literasi Indonesia

ISBN 978-602-5819-64-3