***ADAB AR-RIHLAH*: KONSTRUKSI PENGETAHUAN TENTANG PERKEMBANGAN IDENTITAS DAN DIASPORA ORANG HADRAMI DI INDONESIA**

**LAPORAN PENELITIAN**

**Katagori**

**Penelitian Terapan Kajian Starategis nasional**

**Oleh**

**Siti Amsariah**

**Ali Hasan Albahar**

**PUSAT PENELITIAN DAN PENERBITAN**

**LEMBAGA PENELITIAN DAN PENGABDIAN KEPADA MASYARAKAT**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGRI SYARIF HIDAYATULLAH**

**JAKARTA 2020**

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
| **DAFTAR ISI** | | | | | |
|  |  |  |  |  | Halaman |
| Halaman Pengesahan | | | | |  |
| Daftar Isi |  |  |  |  | i |
| Bab I | : | Pendahuluan | | | 1 |
|  |  | A. | Latar Belakang Masalah | | 1 |
|  |  | B. | Permasalahan Penelitian | | 4 |
|  |  | C. | Tujuan Penelitian | | 4 |
|  |  | D. | Kajian Terdahulu | | 5 |
|  |  | E. | Kerangka Teori Dan Konseptual | | 6 |
|  |  | F | Metode Penelitian | | 6 |
|  |  | G | Sistimatika Penulisan | | 6 |
|  |  |  |  |  |  |
| Bab II | : | Kerangka Teori Dan Konseptual | | | 7 |
|  |  | A. | Naratologi | | 7 |
|  |  | B. | *Adab Ar-Rihlah* | | 8 |
|  |  | C. | *Thariqah Al-Alawiyyah* | | 9 |
|  |  | D | Posisi Indonesia bagi Masyarakat Arab Hadrami | | 18 |
|  |  |  |  |  |  |
| Bab III | : | Analisis Rihlah Layali Al-Qadri fi Akhdzi an Abu Bakar Karya Abdul Kadir bin Husain assegaf | | | 26 |
|  |  | A. | Deskripsi | | 26 |
|  |  | B. | Unsur-Unsur Etnografi | | 28 |
|  |  | C. | Latar Kota dan Tokoh-Tokohnya | | 33 |
|  |  | D | Tokoh-Tokoh dalam Cerita | | 39 |
|  |  | E | Pertemuan Budaya dalam Sastra Perjalanan | | 41 |
|  |  | F | Jawa dan Hadrami | | 43 |
|  |  | G | Dasar, Riwayat, Tradisi, dan Ritual Tarekat ‘Alawiyyah dalam Sastra Perjalanan | | 46 |
|  |  | H | Diaspora Ulama Hadrami di Jawa | | 62 |
|  |  |  |  |  |  |
| Bab IV | : | Analisis Teks Rihlah Jawa Al-Jamilah Karya Shalih bin Ali Al-Hamid | | | 65 |
|  |  | A | Deskripsi | | 65 |
|  |  | B | Biografi Singkat Shalih Ali bin Al Hamid | | 67 |
|  |  | C | Penggambaran Unsur Etnografi | | 68 |
|  |  | D | Latar Tempat dan Tokoh-Tokohnya | | 70 |
|  |  | E | Tokoh-Tokoh dalam Cerita | | 72 |
|  |  | F | Pertemuan Budaya dalam Sastra Perjalanan | | 73 |
| Bab V | : | Penutup | | | 76 |
|  |  | Daftar Pustaka | | | 78 |

|  |  |  |  |  |  |
| --- | --- | --- | --- | --- | --- |
|  |  | A. | *Rihlah Layali al-Qadri fi Akhdzi an Abµ Bakar* karya Abdul Kadir bin Husain Assagaf | |  |
|  |  |  | 1. Kota-kota | |  |
|  |  |  | 1. Tokoh-tokoh | |  |
|  |  |  | 1. Tradisi Keagamaa | |  |
|  |  | B. | *Rihlaty ila Indunisiya* karya Shalih bin Ali al-Hamid | |  |
|  |  |  | 1 | Kota-kota di Indonesia |  |
|  |  |  | 2 | Tokoh-tokoh |  |
|  |  |  | 3 | Tradisi Keagamaan |  |
|  |  |  |  |  |  |
| Bab V | : | Penutup | | |  |
|  |  |  | A. | Kesimpulan |  |
|  |  |  |  |  |  |
| Daftar Kepustakaan | | | |  |  |
|  |  |  |  |  |  |

**BAB I**

**PENDAHULUAN**

1. **Latar Belakang Masalah**

Relasi antara tradisi *rihlah* (perjalanan) komunitas Hadrami di Indonesia serta diasporanya di satu sisi dan konstruksi identitas mereka di sisi lain merupakan persoalan yang menarik untuk dicermati. Hal yang menarik tidak saja dapat dilihat dari aspek kemunculan genre baru berupa *adab ar-rihlah* dalam tradisi sastra *mahjar* (diaspora)*,* tetapi pada saat yang bersamaan, tradisi tersebut dapat membentuk konstruksi identitas komunitas ini di Indonesia. Oleh karena itulah persoalan identitas dan diaspora komunitas Hadrami selalu menarik perhatian para peneliti dan pemikir baik dari kalangan mereka sendiri, maupun kalangan di luar komunitas ini.

Tradisi *rihlah* dan perjalanan orang Arab telah ada dan biasa dilakukan oleh orang-orang Arab bahkan jauh sebelum Islam datang. Fuad Qindil mencatat tentang sifat keingintahuan manusia terhadap daerah-daerah baru untuk mengungkap rahasia-rahasia alam yang masih tersembunyi. Saat mereka melakukan perjalanan, maka mereka sering menemukan pengalaman-pengalaman baru yang menakjubkan, menegangkan bahkan menakutkan. Dan mereka seringkali membuat catatan-catatan dari pengalaman perjalanan tersebut. Catatan tersebut juga tidak bisa lepas dari imajinasi dan fantasi pengarangnya. Maka dalam khazanah kesusastraan catatan tersebut merupakan bagian dari *Adab al-Rihlah* (sastra perjalanan), yaitu sebuah gambaran yang berisi catatan perjalanan yang bersumber pada kenyataan atau fakta.[[1]](#footnote-1)

Kisah-kisah perjalanan merupakan genre sastra yang tertua dalam banyak kebudayaan. Di dalam sastra Arab, tulisan-tulisan perjalanan telah ada pada abad ke 3 Hijriyah. Untuk menyebut diantaranya adalah sejarawan dan ahli bahasa yang terkenal Hisyam al-Kalby (w. 206H) yang melakukan perjalanan pada akhir abad ke-2 H dan awal abad ke-3 H. Diantara karyanya adalah *Kitab al-Aqolim.* Generasi setelahnya tercatat al-Usmu’iy (w. 216 H) lewat karyanya *Risalah fi Shifat al-Ard wa al-Sama wa al-Nabat*.

Kajian tentang kisah-kisah perjalanan orang Arab ke berbagai wilayah, akan semakin lengkap dengan mengungkap tentang perjalanan orang Arab Hadrami ke wilayah Nusantara (Indonesia). Menurut Yatim, tradisi perjalanan *(rihlah)* dan diaspora komunitas Hadrami ke Indonesia telah dimulai dan berlangsung pada abad 7 M, di mana di wilayah Barat Nusantara dan sekitar Malaka telah menjadi pusat lalu lintas perdagangan penting antara China dan India. Pelabuhan-pelabuhan penting di Sumatera dan Jawa sering disinggahi pedagang asing seperti pedagang muslim asal Arab, Persia dan India. [[2]](#footnote-2)

Menurut Kesheh,[[3]](#footnote-3) diantara mereka yang datang dan menetap telah membentuk aliansi dengan keluarga-keluarga yang berkuasa di berbagai tempat di Nusantara. Berg[[4]](#footnote-4) juga mencatat bahwa kebanyakan orang Hadrami di Nusantara telah berasimilasi dengan mengawini perempuan pribumi atau dengan puteri rekan sebangsanya yang tidak pernah meninggalkan negeri itu sehingga serupa saja dengan wanita peribumi baik dari bahasa, budaya maupun adatnya. Hal ini karena mayoritas imigran Arab adalah laki-laki. Secara budaya perempuan dianggap tabu untuk melakukan *rihlah* (perjalanan) maupun hijrah (migrasi) sehingga jarang ditemukan wanita Hadrami yang melakukan migrasi.

Bagi Kesheh, perjalanan orang Hadrami ke Indonesia tidak saja dimaknai sebagai bagian dari pencarian rumah atau kehidupan yang lebih baik, tetapi pada saat yang bersamaan dapat membentuk perkembangan identitas komunitas ini di Indonesia. Menurutnya terdapat tiga fase perkembangan identitas mereka, pertama, identitas agama yaitu Islam sebagai agama yang juga banyak dipeluk mayoritas penduduk Indonesia, kedua, identitas Hadrami dan ketiga identitas Indonesia.

Pandangan Kesheh di atas sepenuhnya bersumber dari pengetahuan Barat, oleh karenanya penting mencermati kritik yang dikemukakan oleh Syed Farid Alatas tentang konstruksi pengetahuan orang Hadrami di Nusantara. Menurutnya, selama ini pengetahuan tentang perjalanan orang Hadrami bersumber dari pandangan Barat, dan tidak bersumber dari tradisi pengetahuan dan kekayaan orang Hadrami sendiri. Padahal ada beberapa bentuk tulisan yang paling khas dalam bentuk *man±qib*,[[5]](#footnote-5) *ans±b*,[[6]](#footnote-6) *taw±r³kh*,[[7]](#footnote-7) dan *ri¥lah*.[[8]](#footnote-8) Selain khas menurutnya bentuk-bentuk karya ini merupakan bentuk yang signifikan dalam konteks pembentukan sejarah diaspora orang Hadrami di Hindia Belanda. [[9]](#footnote-9)

Untuk menyebut di antaranya, dua karya dalam bentuk *ri¥lah*, yaitu *Lay±l³ al-Qadri f³ al-Akh©i ‘an al-¦ab³b Abµ Bakar*, berisi narasi perjalanan Alawi bin Ali al- Habsi. Teks ini ditulis oleh muridnya,Abdul Kadir bin ¦usain Assagaf, dan *Ri¥lat³ il± Indµn³siy± (Perjalananku ke Indonesia)* karya ¢alih bin ‘Ali bin al-¦±mid,[[10]](#footnote-10) terbit di Yaman tahun 2002*.* Dalam karyanya itu, ¢±lih bin ‘Ali al-¦±mid menarasikan perjalanannya dari Hadramaut ke Singapura kemudian ke Indonesia. Sebagai sebuah catatan perjalanan, al-¦±mid juga menerangkan tentang masuknya Islam di beberapa daerah di pulau Jawa, di samping juga gambaran kebudayaan yang terdapat di kota-kota tersebut. Selain itu, ia juga menceritakan kunjungannya ke beberapa daerah di kepulauan Jawa untuk mengunjungi orang-orang keturunan Arab yang tinggal di daerah tersebut. [[11]](#footnote-11) Dua karya *rihlah* ini, penting untuk melihat konstruksi perkembangan identitas dan diaspora orang Hadrami di Indonesia pada satu sisi, dan juga dapat melihat eksistensi *adab ar-rihlah* (sastra/catatan perjalanan) karya orang Arab yang ditulis dengan bahasa Arab di Indonesia di sisi lain.

Berangkat dari kritik Alatas di atas, maka dipandang perlu mengungkap perjalanan orang Hadrami dan diasporanya di Nusantara yang juga mengkonstruksi perjalanan identitas mereka dan pada saat yang bersamaan melahirkan satu genre baru dalam tradisi sastra diaspora yaitu *adab ar-rihlah*.

* 1. **Permasalahan Penelitian**

Berdasarkan pada paparan latar belakang, maka perumusan masalah dalam penelitian ini adalah, bagaimana konstruksi pengetahuan tentang perkembangan identitas dan diaspora komunitas Hadrami di Indonesia dihadirkan dalam dua karya *adab ar-rihlah* karya orang Arab di Indonesia; *Ri¥lah il± Jawa al-Jamilah* karya ¢alih bin ‘Ali bin al-¦±mid dan *Lay±l³ al-Qadri f³ al-Akh©i ‘an al-¦ab³b Abµ Bakar.*

* 1. **Tujuan Penelitian**

Penelitian ini bertujuan menganalisis dan menemukan konstruksi pengetahuan tentang perkembangan identitas dan diaspora komunitas Hadrami di Indonesia dihadirkan dalam dua karya *adab ar-rihlah* karya orang Arab di Indonesia; *Ri¥lat³ il± Indµn³siy±* karya ¢alih bin ‘Ali bin al-¦±mid dan *Lay±l³ al-Qadri f³ al-Akh©i ‘an al-¦ab³b Abµ Bakar.*

Secara teoritis, penelitian yang akan dilaksanakan ini memiliki relevansi dengan kajian yang terkait dengan sejarah masuk dan hijrahnya komunitas Hadrami di Indonesia. Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat menjadi tambahan atau temuan baru tentang identitas dan diaspora orang Hadrami di Indonesia melalui jendela karya sastra yaitu *adab ar-rihlah.*

* 1. **Kajian Terdahulu**

Para peneliti telah melakukan kajian dari berbagai sudut tentang keberadaan sastra *mahjar* Timur dalam hal ini Indonesia. untuk memposisikan sastra *mahjar* Indonesia, maka dirasa perlu untuk memperlihatkan penelitian terdahulu tentang sastra *mahjar* Amerika, dan sastra *mahjar* Timur.

Ismail Fajrie Alatas[[12]](#footnote-12) mencoba melihat identitas orang Hadrami dengan mengambil sumber-sumber asli tulisan mereka yaitu tiga buah karya *ri¥lah* yaitu *Lay±l³ al-Qadri f³ al-Akh©i 'an al-¦ab³b Abµ Bakar*, berisi narasi perjalanan Alawi bin Ali al-Habsyi, teks ini ditulis oleh muridnya, Abdul Kadir bin Husein Assegaf ditulis tahun 1952; *Darkah y± Ahl al-Mad³nah* karya seorang sarjana Had}rami Muhammad bin Eidroos al-¦{absyi (d.1918) yang meninggal di Surabaya; dan *Maq±ma ¬am ad-Duny*± karya Ahmad bin Muhammad al-Mihdar. Menurutnya, penganut *¯ar³qah* telah memberi kontribusi pada perdebatan tentang identitas di Indonesia, dengan aktif membangun identitas spiritual. Pembentukan identitas spiritual (sufi) dalam sebuah kelompok sufi tidak dipertahankan melalui media cetak-kapitalisme, tetapi melalui teks-teks spiritual sendiri yang lebih terpercaya. Melalui tiga sumber ini, Alatas ingin memperlihatkan bahwa karya *ri¥lah* digunakan untuk merekam transmisi pengetahuan spiritual *(¯ar³qah)*[[13]](#footnote-13) untuk mencapai keberkahan, sekaligus sebagai pembentukan peta spiritual, yang digunakan oleh orang-orang dari generasi kemudian sebagai panduan untuk menemukan orang-orang suci. Posisi orang-orang suci sangat penting dalam hal ini untuk memelihara kondisi spiritual masyarakat. Dua konsep dalam tarikat yang merupakan kunci dalam mengonseptualisasikan tanah air yaitu sikap *zuhd[[14]](#footnote-14)* dan kehadiran kultus orang-orang suci. Dua sikap tersebut menegaskan posisi Hadramaut sebagai tanah air spiritual dari *¯ar³qah,* dan kehadiran Jawa pada *ri¥lah* al-‘Alaw³ bin ‘Ali al-¦absyi ini merupakan manifestasi fisik dari Hadramaut.

Sebuah penelitian yang dilakukan oleh Siti Amsariah dkk tahun 2017 tentang *Representasi Jawa Dalam Dua Puisi Arab.* Penelitian ini mengkaji citra dan representasi Jawa yang dikonstruksi oleh penulis Arab-Indonesia dalam dua teks. Salah satunya adalah karya Sholih bin Ali al-Hamid sebuah puisi bertajuk *Surabaya*. Secara jelas teks puisi ini menghadirkan Jawa melalui representasi kota Surabaya. Surabaya hadir melalui representasi yang sangat positif. Surabaya dengan semua keindahan dan kenikmatannya direpresentasikan dengan kata surga, bahkan surge dari Timur. Beberapa kata yang digunakan untuk merujuk pada kemurahan dan keindahan alam Surabaya adalah, taman, awan, rumah dan lainnya. Hal tersebut di atas, karena teks ini betul betul merupakan ekspresi pengarang tentang alam dan kehidupan di Jawa*.*

Sebuah tesis yang ditulis oleh Kaula Fahmi berjudul *Representasi Jawa Dalam Qasidah Ṣālih bin Ali al-Hāmid* dari Program Magister bahasa dan Sastra Arab UIN Jakarta tahun 2020. Tesis ini menyimpulkan bahwa puisi Ṣālih bin Ali al-Hāmid yang berjudul *jawa al-Jamilah*  dalam aspek bentuk terdapat banyak majas dan kiasan terhadap keindahan alam pulau Jawa. Analisis secara Heuristik menunjukkan bahwa puisi tersebut ingin menggambarkan apa yang ia lihat langsung ketika mengunjungi beberapa tempat di Jawa terutama di tempat wisata seperti Gunung Bromo pemandangan perjalanan menuju puncak gunung dan lain sebagainya. Kemudian juga gambaran perjalanan dia ke beberapa kota menggunakan transportasi kereta api. Analisis secara Heurmenetik menggambarkan bahwa keindahan Jawa yang digambarkan oleh al-Hāmid sangat indah sekali sehingga banyak perumpamaan-perumpamaan yang digunakan untuk menggambarkan keindahan tersebut. Ada juga penyimpangan arti yang terdapat di dalam puisinya seperti perumpamaan Zamrud dan permata. Kemudian ada penciptaan arti baru juga untuk menggambarkan keindahan alam yang ia lihat seperti perumpamaan awan yang mengelilingi pegunungan digambarkan bagaikan mahkota, langit biru seperti warna batu Vairus dan lain sebagainya. Sedangkan matriks atau intisari dari puisi ini adalah menggambarkan keindahan pulau Jawa. Adapun hipogram dari pusi tersebut ialah karya al-Hāmid lainnya tentang puisi *surabaya* dan *indunisia* yang menggambarkan juga gambaran Jawa dan kondisi Indonesia di masa kemerdekaan.

*Kedua,* representasi yang dikonstruksi oleh al-Hāmid, memberikan citra positif. Konstruksi Citra positif yang dibangun melalui strategi penggunaan metafora-metafora fisik. Pada teks al-Hāmid, Jawa dihadirkan melalui representasi alamnya yang indah berupa taman, gunung, bukit yang semuanya terkumpul melalui kata ‘surga’. Penggunaan kata surga menunjukkan bahwa Jawa mengandungi semua kumpulan keindahan dan kenikmatan. Kata metafora yang digunakannya adalah, gunung, kota, awan, taman, gunung, langit dan lainnya. Semua kata tersebut biasa digunakan untuk menggambarkan kemurahan, kedermawanan, kebaikan dan pada saat yang sama juga bermakna keindahan. Secara jelas Shaleh bin Ali al-Hāmid, menghadirkan Jawa melalui representasi keindahan pemandangan pemandangan alam yang langsung ia temui. Bahkan disebutkan salah satu kecamatan di kabupaten Pasuruan yaitu Tosari yang merupakan salah satu pintu masuk menuju puncak Bromo. Dalam puisi tersebut lahir representasi yang sangat positif. Keindahan serta kekayaan alam dan dengan semua keindahan dan kenikmatannya direpresentasikan dengan kata surga, bahkan disamakan dengan intan permata, serta bagaikan lukisan keindahan yang sulit digambarkan dengan karya seni. Beberapa kata yang digunakan untuk merujuk pada kemurahan dan keindahan alam Jawa adalah pegunungan, bukit-bukit, taman, awan, rumah dan lainnya. Hal tersebut di atas, karena teks ini betul betul merupakan ekspresi pengarang tentang alam dan kehidupan di Jawa*.*

* 1. **Kerangka Teori dan Konseptual**
     1. **Kerangka Konseptual**
     2. **Kerangka Teori**
  2. **Metode Penelitian**
  3. **Sistimatika Penulisan**

Adapun sistimatika penulisan laporan penelitian ini disusun dengan empat bab.

Bab I adalah pendahuluan yang berisi tentang latar belakang masalah, permasalahan penelitian, tujuan penelitian, kajian terdahulu, kerangka teori, kerangka konseptual, metode penelitian, dan sistimatika penulisan.

Bab II berisi tentang gambaran umum teori identitas dan semiotika. Teori identitas yang digunakan adalah teori Struart Hall dan teori semiotika Barthes. Sementara bab III berisi tentang konteks yang menggambarkan tentang kondisi sejarah, sosial yang berkaitan dengan kehadiran novel *Rihlah: Ayyam Thalibah Mishriyah fi Amerika*. Bab IV merupakan analisis novel. Bab V merupakan kesimpulan dari penelitian ini.

**BAB II**

**KERANGKA TEORI DAN KONSEPTUAL**

1. **Naratologi**

Dunia fiktif hadir di hadapan pembaca melalui narator. Cerita hadir dalam sebuah teks melalui sudut pandang narator (Kenan, 2005: 73). Lebih lanjut, Kenan menjelaskan bahwa sudut pandang tidak terlepas dari beberapa pertanyaan berikut: siapa yang melihat, siapa yang berbicara, sudut pandang siapa yang digunakan, ketiganya dapat dianalogikan sebagai agen narasi. Oleh karenanya, kajian naratologi membedakan antara siapa yang berbicara (narator), siapa yang melihat atau mengamati (fokalisator), dan siapa yang dilihat atau dicermati *(the focalized character).* Pertanyaan di atas berimplikasi pada dua aktivitas yaitu: narasi dan fokalisasi.

Terkait dengan posisi dan peran narator, Bal (1997: 21-23) memilah menjadi narator orang pertama dan narator orang ketiga. Saat narator tidak terlibat dalam cerita, maka dia disebut narator eksternal (EN). dan ketika narator mengidentikkan dirinya pada karakter, maka dia disebut *character bound-narator* (CN). Dalam hal hubungan antara siapa yang bicara dan objek pencermatan, terdapat identitas yang berlapis, yaitu: EN, CN dan tokoh. Dalam konteks itu, menjadi penting melihat kompleksitas hubungan tiga agen sekaligus yang berfungsi dalam tiga lapis yang berbeda: narator, fokalisator dan karakter.

Fokalisasi dan narasi merupakan kegiatan yang berbeda, meskipun keduanya merupakan satu kesatuan. Selanjutnya, Bal (1997: 33) menjelaskan bahwa fokalisasi memiliki subjek dan objek fokalisasi. Subjek fokalisasi adalah agen yang persepsinya dapat mengarahkan presentasi, disebut juga dengan fokalisator. Sementara objek fokalisasi adalah apa yang dilihat dan dipersepsikan oleh fokalisator baik berupa seseorang atau benda, atau bahkan pikiran dan perasaan tokoh.

Bal dalam Kenan (2005: 76-77) membedakan fokalisasi berkaitan dengan posisi dan peran dalam cerita, ada dua kategori. *Pertama*, fokalisasi eksternal, bila dirasakan dekat dengan agen yang menarasikan disebut dengan narator fokalisator. Maknanya narator menggunakan sudut pandangnya ketika menuturkan cerita. Fokalisasi ekternal dapat juga terjadi pada narasi orang pertama. *Kedua*, fokalisasi internal**,** umumnya terdapat dalam bentuk seorang tokoh dalam cerita yang memberikan sudut pandangnya (*a character focalizer*).Untuk membedakan antara external dan internal fokalisasi, jika memungkinkan sebuah cerita diceritakan kembali dengan sudut pandang orang pertama, maka itu merupakan bagian dari fokalisasi internal. Berbeda dengan fokalisator internal, fokalisator eksternal memiliki jangkauan pengamatan yang sangat luas dan dalam. Ia dapat menembus masuk ke dalam perasaan dan pikiran tokoh. Bahkan menurut Todorov (1985: 37), ia berwenang menyembunyikan atau mengutarakan pikiran para tokoh serta memilih ujaran langsung atau tidak langsung dari para tokoh.

Gennete dalam Kenan (2005) membedakan tiga jenis atau level fokalisasi; pertama, *zero focalization* (narator>karakter) narator mengetahui lebih banyak dari karakter, narator mengatakan lebih banyak dari apa yang diketahui oleh karakter. Ini disebut juga sebagai mahatahu. Kedua, *internal focalization* (narator=karakter) narator hanya mengatakan apa yang diketahui oleh karakter tertentu. Ketiga, *eksternal focalization* (narator<karakter) narator mengatakan lebih sedikit dari pada karakter.

1. **Adab Rihlah (Sastra Perjalanan)**

Dalam tradisi banyak kebudayaan, kisah-kisah perjalanan merupakan salah satu genre yang tertua. Dalam sastra Eropa, dimulai oleh Homer *(Homerus)* yang menulis Iliad *(Illias)* dan Ulysses *(Odyssee).* Pada abad ke- 13, Marco Polo melakukan sebuah perjalanan ke negri China, dan ia menuliskan pengalamannya itu dalam *Il Milliore*. Dalam sastra kemudian muncul bentuk roman perjalanan yang lebih dikenal dengan sastra perjalanan *(Reiseliteratur)*,[[15]](#footnote-15)di dalam sastra Arab dikenal dengan *Adab al-Rihlah*.[[16]](#footnote-16)

Di dalam tradisi sastra Arab, kisah perjalanan telah dilakukan sejak masa klasik. Beberapa diantaranya seperti Rifa’ah al-Tahthowi dalam *Talkhis al-Ibriz fi Talkhish Bariz*, Muhammad al-Ghosany al-Andalusy dalam Rihlat al-Wazir fi Iftikak al-Asir sanah 1690-1691, *Rihlah Marco Polo, Rihlah Muhammad Husein Haikal Syarqan wa Gharban*, Mahmud al-Sa’dany, *Rihlah Ibnu Batutah, al-Kitab al-Ahmar, Rihlaty fi Kharif al-Hilm al-Sufiyety, Muluk al-Arab Rihlah fi al-Bilad al-Arobiyah, al-Furat al-Ausat, Rihlat Fathulloh al-Shoni’al-Halaby ila Badiyat al-Syam wa Shohary al-Iraq wa al-Ajam wa al-Jaziroh al-Arobiyah, Rihlah ila Erofa, Ma’a al-Injlij fi Bilad al-Injlij.*

Syair Imam Syafii tentang pentingnya melakukan perjalanan,

سافر تجد عوضاً عمَّن تفارقهُ وَانْصِبْ فَإنَّ لَذِيذَ الْعَيْشِ فِي النَّصَبِ

إني رأيتُ وقوفَ الماء يفسدهُ إِنْ سَاحَ طَابَ وَإنْ لَمْ يَجْرِ لَمْ يَطِبِ

والشمس لو وقفت في الفلكِ دائمة ً لَمَلَّهَا النَّاسُ مِنْ عُجْمٍ وَمِنَ عَرَبِ

1. ***Thariqah ‘Alawiyyah***

Secara bahasa, *thariqah* dalam bahasa Arab berarti sebagai ‘jalan’. Kemudian diserap kedalam bahasa Indonesia menjadi tarekat yang memiliki kesaamaan arti ‘jalan’, selain itu terdapat beberapa arti lain dalam konteks keilmuan tasawuf yang dicatat dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) yakni ‘jalan menuju kebenaran’, ‘cara atau aturan hidup’ dan ‘persekutuan para penuntut ilmu.[[17]](#footnote-17) Umar Ibrahim mendefinisikan *thariqah* sebagai kebiasaaan dan tradisi, sejarah kehidupan atau organisasi. Dalam tradisi Ba’alawi, *thariqah* disebut sebagai *suluk* yang berarti ibadah khusus yang dilakukan seseorang dengan integritas keagamaan tertentu. Kesimpulannya, *thariqah* merupakan metode peribadatan yang diterapkan secara konsisten oleh kelompok tertentu sebagai upaya mencapai rahmat Ilahi.

‘Alawiyyah diambil dari nama keluarga Imam ‘Alawi bin Ubaidullah, orang Arab pertama yang lahir dan besar di Hadramaut.[[18]](#footnote-18) Sebutan ini sendiri pada dasarnya merujuk pada keturunan langsung Ali bin Abi Thalib yang nasabnya bersambung kepada Rasulullah.[[19]](#footnote-19) Penamaan istilah ‘Alawiyyah sebagai tarekat pertama kali mengacu pada tradisi praktik keagamaan Syekh Muhammad al-Faqih al-Muqaddam ibn Ali ibn Muhammad ibn Ali ibn Alwi ibn Muhammad ibn Alwi ibn Ubaidillah yang merupakan generasi kedelapan dari Imam Ahmad Al-Muhajir yang disebut-sebut sebagai leluhur masyarakat Hadrami.[[20]](#footnote-20) Istilah ‘Alawiyyah juga ditemukan di Maroko dalam konsep yang lebih khusus, penggunaannya dalam bentuk gelar hanya diperuntukkan bagi raja-raja yang masih keturunan langsung Al-Hasan bin Qasim Al-Hasani. Sementara di luar wilayah tersebut istilah ‘Alawiyyah disematkan pada kelompok simpatisan Imam Ali bin Abi Thalib.[[21]](#footnote-21)

Generasi pertama tarekat ‘Alawiyyah, Syekh Muhammad Faqih al-Muqaddam adalah seorang ahli fiqih dan tasawuf dengan keilmuan yang luas dan *maqam* yang tinggi. Ia berguru langsung kepada Syekh Abu Madyan al-Maghribi dan ayahnya, Muhammad bin Ali Shahib Mirbath dan kelak melahirkan 75 generasi penerus. Selain Al-Faqih yang termasuk dalam generasi pertama, Imam Alwi bin Muhammad Shahib Mirbath yang tidak lain adalah paman kepada Al-Faqih juga menerapkan ajaran tarekat ‘Alawiyyah dan nantinya akan membentuk 16 generasi penerus.[[22]](#footnote-22) Bersamaan dengan perpanjangan generasi tersebut, tarekat ‘Alawiyyah menempati posisi penting dalam pengembangan keilmuan tasawuf hingga masa mendatang. Banyak ulama dengan keilmuan tinggi yang lahir dari rahim tarekat ‘Alawiyyah dan turut serta dalam membentuk babak baru kebangkitan kaum sufi.

Perintis pertama, Al-Faqih Al-Muqaddam berpengaruh langsung membesarkan tarekat ‘Alawiyyah. Umar Ibrahim mengutip Brill menyebutkan posisi dan pengaruh keulamaan Al-Faqih Al-Muqaddam di Arab Selatan sebagai *central figure* perintis tarekat ‘Alawiyyah. Selain itu, mengutip Al-Syathiri yang menyebut Al-Faqih Al-Muqaddam sebagai tokoh pelopor perdamaian yang ajaran dan keilmuannya menyemarakkan ajaran tasawuf di Hadramaut. Bukan saja karena latar belakang keturunannya yang mulia melainkan juga kualitas sanad keilmuannya. Bahkan dalam beberapa ulasan mengenai keilmuan Al-Faqih Al-Muqaddam disebut-sebut memiliki kemiripan dengan Al-Ghazali yang menerapkan ilmu syariat dan ilmu logika dalam ajarannya. Juga bagaimana keduanya sebagai tokoh mistik yang memiliki pengaruh dalam menyebarkan ajaran tasawuf di masyarakat.[[23]](#footnote-23)

Di Hadramaut sendiri sebelum tarekat ‘Alawiyyah muncul, tradisi kesufian adalah hal yang tidak umum di kalangan para ulama. Kecenderungan penolakan terhadap ajaran tasawuf mungkin dikarenakan tradisi dan penerapannya yang bersifat mistik. Berbeda dengan penerapan syariat, tasawuf membutuhkan level keilmuan dan konsistensi yang tinggi. Selama ini, penerapan ajaran sufisme dikalangan ulama dilakukan secara turun temurun dalam keluarga atau secara personal dengan berguru kepada ulama-ulama khusus yang mengajarkan tasawuf. Baru pada masa Al-Faqih Al-Muqaddam ketika tarekat ‘Alawiyyah mulai diperkenalkan kepada masyarakat dan animo masyarakat terhadap ajaran sufisme meningkat sehingga dimulai pembentukkan calon-calon penerus. Saat itulah tarekat ‘Alawiyyah untuk pertama kali menjadi pelopor tradisi sufisme dalam masyarakat Hadramaut.

Setelah tarekat ‘Alawiyyah mengakar ke dalam masyrakat Hadramaut, generasi baru ulama-ulama tasawuf lahir dan kemudian menyebar ke seluruh dunia. Dari pernikahannya dengan Sayyidah Zainab, Al-Faqih Al-Muqaddam melahirkan 5 anak laki-laki. Kelak putra-putranya inilah yang akan melahirkan generasi baru keturunan-keturunan Ba’alawi yang membawa serta ajaran tasawuf tarekat ‘Alwiyyah. Keempat penerus tersebut yaitu; ‘Alwi Al-Ghayur (leluhur bagi Al Saqqaf, Al Aidrus, Al Syihab Al Din, Al Aththas, Al Ba’bud, Al Baiti dst), ‘Ali (leluhur bagi Al Syathiri, Al Habsyi, Al Jamal, Al Lail dst), Ahmad (leluhur bagi Al Jufri, Al Kaf, Al Balfakih, Al Baidh, Al Bar dst), ‘Abdullah dan Abd Al-Rahman yang garis keturunannya dianggap musnah.[[24]](#footnote-24)

Tiga penerus Al-Faqih Al-Muqoddam yang disebutkan sebelumnya masih dikategorikan sebagai bagian dari generasi pendiri yang memancang ajaran tasawuf tarekat ‘Alawiyyah di Hadramaut. Estafet ajaran tarekat ‘Alawiyyah baru memasuki termin kedua dimulai dari Syaikh Abd Al-Rahman Al-Saqqaf yang kemudian dikenal sebagai pelopor para *syaikh.* Ia adalah seorang wali yang dikenal suka berahasia dan tidak suka popularitas. Secara kebatinan, *maqam*nya sudah melampaui para wali dimasanya sehingga ia diberi julukan Al-Saqqaf. Selain itu, ia adalah seorang wali yang suka berkumpul dengan kaum faqir miskin. Umar Ibrahim mengutip hikayat 338 juz 2 dalam kitab *Al-Jauhar Al-Syaffaf fi Dzikr fadha’il wa manaqib wa karamat Al-Sadah Al-Asyraf min Al Abi ‘Alawi wa Ghairihim min Al-’Auliya’wa Al-Shalihin* mengenai tingkat kewaliannya yang sudah mencapai *al-quthbaniyyah*.[[25]](#footnote-25)

Setelah wafatnya Al-Saqqaf perpanjangan generasi para *syaikh* dilanjutkan oleh putranya, *syaikh* Umar Al-Muhdhar. Ia adalah seorang wali yang terkenal cerdas. Kemampuan menghafalnya luar biasa, sehingga di usianya yang masih belia ia mampu menghafal kitab Minhaj Al-Thalibin dan perkembangannya jauh melampaui teman-teman sebayanya. Ia juga dikenal sebagai seorang wali yang memiliki keistimewaan mampu melakukan tirakat berhari-hari, berbulan-bulan dan bahkan bertahun-tahun. Termin kedua dalam perkembangan tarekat ‘Alawiyyah berlanjut dengan kelahiran beberapa tokoh penerus. Mereka adalah; *syaikh* Abdullah Al-Aidarus bin Abu Bakar bin Abd Al-Rahman Al-Saqqaf, paman Al-Muhdhar yang terkenal kuat; dan s*yaikh* Abu Bakar Al-Sakran bin Abd Al-Rahman Al-Saqqaf.[[26]](#footnote-26)

Dua termin pertama perkembangan tarekat ‘Alawiyyah mengalami kemandekan setelah masa Al-Sakran. Berdasarkan pengamatan singkat mengenai sejarah tarekat ‘Alawiyyah berikut tokoh-tokohnya sejak generasi pendiri hingga generasi para *syaikh*, Umar Ibrahim menggaris bawahi beberapa ciri khas yang menjadi karakteristik tarekat ‘Alawiyyah antara lain:

1. Tradisi yang diterapkan dalam praktek peribadatan tarekat ‘Alawiyyah masih berpegang pada ajaran tokoh-tokoh salaf pendahulu kaum ‘Alawi,
2. Tidak menutup diri terhadap perkembangan pola pikir dan keilmuan sehingga mampu beradaptasi dengan berbagai situasi dan kondisi,
3. Muncul elit dalam sejarah perkembangan sufisme tarekat ‘Alawiyyah,
4. Proses pembaruan yang progresif terhadap bidang keilmuan tasawuf agar lebih fleksibel,
5. Seimbangan dalam praktek peribadatan secara vertikal maupun horizontal, baik kepada Allah sebagai hamba maupun ibadah akhlaqi kepada manusia sebagai manifestasi nilai-nilai ketuhanan.

Setelah *syaikh* Al-Sakran wafat, tarekat ‘Alawiyyah mengalami kemunduran akibat pergeseran standar nilai untuk menjadi seorang sufi dan kekurang cakapan dalam penguasaan ilmu. Sebagian besar dari para *syaikh* yang berkecimpung dalam masyarakat menggunakan pengaruh mereka dalam melaksanakan prosesi ritual semata. Sehingga banyak di antara mereka yang tidak memenuhi syarat untuk menaikkan tingkatannya. Kondisi ini menandakan bahwa termin kedua dalam perkembangan tarekat ‘Alawiyyah mencapai babak terakhir sebelum kemunculan sang pembaharu, *syaikh* Abdullah Al-Haddad bin Sayyid ‘Alwi Muhammad Al-Haddad.[[27]](#footnote-27)

Umar Ibrahim mencatat dalam penelitiannya mengenai kemunculan *syaikh* Al-Haddad sebagai tokoh kebangkitan kembali *suluk* tarekat ‘Alawiyyah pada abad 12. Al-Haddad adalah seorang tokoh pembaharu ajaran sufisme yang terkenal sangat disiplin dan produktif. Ia menulis berbagai judul kitab seperti *Al-Da’wah Al-Tammah* yang mencakup pengalamnnya dalam menghadapi isu-isu sosial kemasyarakatan*,* Kitab *Risalah Adab Suluk Al-Murid* yang berisi tuntunan mendalami tarekat dan ilmu kesufian*,* Kitab *Al-Hikam* dan sederet judul lainnya.[[28]](#footnote-28)

Strategi Al-Haddad dalam mengembalikan Tarekat ‘Alawiyyah dimasanya adalah dengan mereduksi ajaran pendahulunya. Bagi Al-Haddad masyarakat dapat melakukan tarekat *‘ammah* sebagai langkah awal, tanpa harus memaksakan diri mengikuti tarekat para *muqarrabin* yang dinilai terlalu tinggi dan elit.[[29]](#footnote-29) Hal ini adalah upaya penyesuaian tarekat ‘Alawiyyah agar mudah diterima dan dipraktekkan kembali oleh masyarakat awam pada masa itu. Hal ini selaras dengan ciri khas tarekat ‘Alawiyyah yang disebutkan oleh Umar Ibrahim sebelumnya yakni ‘pembaruan progresif dalam keilmuan tasawuf agar lebih fleksibel’.

Azyumardi Azra mengkategorikan *thariqah ‘Alawiyah* sebagai tarekat neo sufisme karena semangat pembaruan dalam ajarannya. Ia juga menyebutkan bahwa tarekat ini telah melepaskan amalan-amalan yang bersifat puritan dan dianggap berlebihan dalam ajaran tasawuf.[[30]](#footnote-30) Model ajaran tasawuf semacam ini tidak lagi hanya berfokus pada pengertian, ciri, maupun filosofi dari ilmu tasawuf melainkan lebih menekankan pada aspek *output* dari pengamalan ajaran tasawuf itu sendiri. Juga, Azyumardi Azra menyebutkan bahwa poin utama dari ajaran tarekat neo-sufisme adalah rekonstruksi sosio-moral masyarakat muslim dan memperbaiki kecenderungan praktik keagamaan sinkretik dalam masyarakat.[[31]](#footnote-31)

Di Indonesia sendiri, tarekat ‘Alawiyyah merupakan salah satu tarekat yang sangat berpengaruh dalam mengontrol alur persebaran Islam. Keberhasilan menjadikan Indonesia sebagai rumah kedua bagi Islam menjadi bukti bahwa tarekat ‘Alawiyyah mampu berakulturasi dengan kepercayaan lokal sehingga mudah diterima oleh masyarakat. Mengingat *syaikh* Al-Haddad telah menyesuaikan kembali prinsip ajaran tarekat ‘Alawiyyah agar dapat menjadi medium interaksi, komunikasi dan tranformasi sosial budaya dan mensukseskan misi keagamaan ulama Hadrami. Saat ini animo masyarakat non-hadrami terhadap ajaran tarekat ‘Alawiyyah menciptakan tren-tren baru dalam masyarakat. Di kalangan pemuda, tren *Hadramisme* muncul dalam bentuk majelis shalawat dan dzikir pimpinan para Habaib seperti majelis Rasulullah dan majelis Nurul Mustofa.[[32]](#footnote-32) Tren tersebut semakin menyemarakkan fenomena *urban sufism* atau sufisme perkotaan yang membuktikan kemampuan tarekat ‘Alawiyyah berkembang secara dinamis dalam berbagai kalangan.

* 1. ***Manhaj* dan Tradisi dalam *Thariqah ‘Alawiyah***

*Thariqah ‘Alawiyyah* atau tarekat ‘Alawiyyah dalam bahasa Indonesia merupakan satu dari banyaknya tarekat yang muncul dalam sejarah perkembangan ilmu tasawuf. Ajaran tarekat ini diwariskan secara turun temurun oleh kaum Ba’alawi Hadramaut. Para pendiri, penerus dan pengikut tarekat ini memiliki ciri khas berpegang pada fiqh Syafi’iyah dan menganut aqidah Asy’ariyah. Mereka mengikut secara langsung pada manhaj leluhur mereka yaitu *Ahlusunnah wal Jama’ah*.

Novel bin Muhammad Alaydrus menyebutkan bahwa dasar-dasar ajaran tarekat ‘Alawiyyah bersandar pada Al-Qur’an dan sunnah, mengkolaborasikan berbagai ketetapan hukum dalam rangka menyempurnakan *ushul* untuk mencapai *wushul*.[[33]](#footnote-33) Umar Ibrahim pula mengutip Alwi bin Thahir Al-Haddad mengenai *Thariqah ‘Alawiyyah* sebagai ajaran yang menekankan hubungan guru dan murid dalam proses pembinaan batin serta mengedepankan amal.[[34]](#footnote-34) Secara praktis, Thariqah ‘Alawiyyah adalah tarekat yang mengedepankan ilmu dan amal dalam ibadah lahiriyahnya sementara dalam praktek batiniyahnya mengedepankan sikap penyerahan diri kepada Allah secara total. Hal ini selaras dengan pernyataan Sayyid Anis bin ‘Alwi bin Ali bin Muhammad Al-Habsyi bahwa tarekat ‘Alawiyyah menerapkan ajaran Al-Ghazali secara lahiriyah dan menerapkan ajaran-ajaran Abu Hasan Al-Syadzili secara batiniyah. Tujuan utama tarekat ‘Alawiyyah yaitu memperbaiki akhak yang menjadi tolok ukur kedekatan dengan Allah, bukan hanya mencapai kesempurnaan *maqam* atau pemenuhan ibadah lahiriyah saja.[[35]](#footnote-35)

Meskipun begitu, tarekat Alawiyyah dikenal tidak memiliki keterikatan tertentu meskipun masih memiliki ciri khusus. Yang dimaksud tidak ada keterikatan tertentu adalah; dalam proses transfer ajaran tidak diharuskan adanya *baiat* antara murid dan mursyid. Pada masa kebangkitan kembali, Al-Haddad menekankan pentingnya hubungan guru dan murid dalam proses olah batin dalam ajaran tarekat ‘Alawiyyah. Berbeda dengan tarekat lain yang membangun hubungan melalui proses baiat murid kepada mursyid dan praktek ibadah yang bersifat mutlaq. Dalam tarekat ‘Alawiyyah siapa saja dapat mengikuti dan mendalami ajarannya tanpa berbaiat lebih dulu kepada mursyid. Tarekat ‘Alawiyyah juga tidak menetapkan standar tinggi dalam ritual peribadatannya. Baik amalan *wirid* dan dzikirnya masuk dalam kategori ringan. Sebagaimana telah disebutkan sebelumnya bahwa ciri khas tarekat Alawiyyah adalah mengedepankan ajaran tasawuf yang seimbang secara amali dan akhlaqi. Tidak ada keterangan secara khusus yang membatasi tarekat ini. Sekalipun memiliki cabang-cabang dalam ajarannya, tetap tidak lepas dari ciri khas peribadatannya yang berorientasi pada tasawuf amali akhlaqi.

Umar Ibrahim mencatat 5 poin dasar ajaran tarekat ‘Alawiyyah,[[36]](#footnote-36) yaitu:

1. Membersihkan diri dari penyakit hati dan segala sesuatu yang memicu timbulnya penyakit hati,
2. Berbaik sangka kepada Allah maupun kepada makhluk-Nya,
3. Sikap *zuhud* terhadap dunia maupun akhirat,
4. Memperhatikan hak-hak makhluk Allah, dan
5. Memuliakan ilmu, ulama, para wali, orang muslim dan mukmin.

Tarekat ‘Alawiyyah dibangun di atas pondasi kuat yang menjadi acuan utama ajaran-ajarannya yakni Al-Qur’an dan sunnah. *Syaikh* Al-Haddad, sang pembaharu bahkan menyebutkan di dalam kitabnya *Risalatul Mu’awanah* yang dikutip oleh Novel bin Muhammad Alaydrus:

“Engkau hendaknya selalu berpegang teguh pada Al-Qur’an dan *sunnah*, sebab kedua-duanya adalah inti agama Allah yang benar dan jalan-Nya yang lurus. Barang siapa berpegang teguh kepada keduanya, maka ia akan selamat, beruntung, mendapat petunjuk dan perlindungan. Dan barang siapa menyimpang dari keduanya, maka ia akan tersesat, menyesal dan binasa. Oleh karena itu jadikanlah Al-Qur’an dan *sunnah* sebagai pemimpin dan pengendali hidupmu”[[37]](#footnote-37)

Potongan ayat diatas sangat jelas menunjukkan kedudukan Al-Qur’an dan *sunnah* sebagai *center* ajaran tarekat ‘Alawiyyah. Disebutkan oleh Muhammad bin Awudh sebagaimana dikutip oleh Novel bin Muhammad Alaydrus mengenai salah satu tradisi dalam tarekat ‘Alawiyyah yang diamalkan secara turun-temurun dikalangan para sufi yaitu pembacaan sepertujuh Al-Qur’an yang dibaca tiap-tiap malam dimulai dari malam Jum’at hingga Kamis subuh.[[38]](#footnote-38)

Amalan lahiriyah tarekat ‘Alawiyyah sebagaimana telah disebutkan pada paragraf pertama; mengikut pada ajaran imam Al-Ghazali, yakni mempelajari berbagai bidang keilmuan lalu mengamalkannya. Karya imam Al-Ghazali sangat terkenal di kalangan pengikut tarekat ‘Alawiyyah dan menjadi salah satu sumber rujukan penting.[[39]](#footnote-39) Sementara untuk amalan bathiniyah tarekat ‘Alawiyyah mengadopsi ajaran *syaikh* Abul Hasan Al-Syadzili. Untuk memasuki tahap amalan bathiniyah, para *salik* harus sudah mempelajari dan mengamalkan ajaran imam Al-Ghazali. Praktek bathiniyah berdasarkan ajaran Abul Hasan Al-Syadzili mengedepankan prinsip ketaatan pada Allah, mengendalikan hawa nafsu, membersihkkan diri dari sifat-sifat tercela dan melakukan tindakan-tindakan mulia.[[40]](#footnote-40)

Terdapat sepuluh tingkatan *maqam* dalam ajaran tasawuf tarekat ‘Alawiyyah yang perlu ditempuh oleh para *salik.* Kesepuluh tingkatan tersebut yaitu: **tobat**, tahap pertama yang merupakan syarat mutlaq sebelum memasuki tahapan-tahapan selanjutnya, pertobatan ini dilakukan sebagai bentuk penyucian diri dari segala dosa; **wara’,** menjaga diri segala sesuatu yang haram dan syubhat; **zuhud,** sikap meninggalkan segala kenikmatan duniawi; **sabar,** merupakan tahapan paling penting dalam proses belajar para *salik;* **faqr,** pada tahap ini para *salik* mendapatkan ujian berupa kefaqiran; **syukur**, mengakui dan berterimakasih atas nikmat yang Allah berikan; **khauf,** perasaan takut kepada Allah; **raja’,** pengharapan terhadap Allah; **tawakkal,** tahapan dimana para *salik* belajar berserah diri kepada Allah dan **ridha,** merupakan tahapan paling tinggi dalam ritual sufisme.[[41]](#footnote-41)

Terakhir adalah tradisi amalan para sufi tarekat ‘Alawiyyah yang diajarkan secara turun-temurun, warisan leluhur para imam pendiri. Novel bin Muhammad Alaydrus mengutip Habib ‘Abdurrahman bin ‘Abdullah Bilfaqih menyebutkan terdapat tujuh amalan sufi dalam tarekat ‘Alawiyyin. Tujuh amalan tersebut antara lain: *‘ahd* atau mengikat perjanjian dengan *mursyid*, *talqin*, mengenakan *khirqah*, melakukan *‘uzlah* dan *khalwat*, melakukan *riyadhah*, melawan hawa nafsu atau *mujahadah* dan *‘iqdul shuhbah* atau mengikat tali persaudaraan.[[42]](#footnote-42)

1. **Posisi Indonesia Bagi Masyarakat Arab Hadrami**

Sejarah mencatat masuknya Islam di Indonesia tidak lepas dari peran kelompok masyarakat Arab Hadrami yang bermigrasi ke berbagai wilayah dunia salah satunya Asia Tenggara. Fikri Mahzumi dalam artikel jurnalnya, *Telaah Sosio-Antropologis Praktik Tarekat ‘Alawiyah di Gresik* menyebutkan adanya dua gelombang utama arus imigrasi masyarakat Arab Hadrami di Nusantara yakni antara abad 13, 14 atau 15 dan kedua pada akhir abad 17.[[43]](#footnote-43) Sementara Mobini Kesheh menyebutkan dalam bukunya, *Hadrami Awakening* bahwa ada kemungkinan jauh sejak abad ke-7 kelompok ini sudah sampai di wilayah perdagangan Asia Tenggara.[[44]](#footnote-44) Asumsi tersebut muncul setelah ditemukan jejak-jejak kehidupan beberapa kelompok imigran Arab yang menetap di jalur utama kawasan perdagangan oleh musafir Eropa dan Arab. Namun dalam catatan resmi antara abad 10 dan 11, masyarakat Arab Hadrami mulai bermigrasi menjelajahi wilayah Afrika dan India.[[45]](#footnote-45) Jika merujuk pada salah satu teori masuknya Islam ke Indonesia, ada kemungkinan gelombang imigrasi Arab Hadrami mulai masuk wilayah Asia Tenggara dan menyebar di kepulauan Nusantara (sekarang Indonesia) melalui Gujarat.

Generasi awal imigran Arab di Kepulauan Nusantara pertama kali muncul dan menetap di pulau Sumatera yang merupakan wilayah strategis jalur perdagangan. Sebagaimana pedagang lain yang bermigrasi dari China, India maupun Eropa mereka membentuk komunitas kecil masyarakat Arab. Pada awal kedatangan mereka, para pendatang ini adalah kelompok orang Arab yang datang untuk memperbaiki kualitas perekonomiannya. Selain berdagang, seiring waktu orang-orang Arab ini juga mulai mencari pengaruh dan kedudukan di Nusantara. Sangat sedikit dari kalangan orang Arab yang datang dengan tujuan membawa ajaran Islam.[[46]](#footnote-46) Dikalangan mereka terdapat saudagar kaya yang sukses dalam perdagangannya, kemudian menikahi perempuan-perempuan pribumi dari kalangan atas. Pernikahan tersebut membuka jalan bagi mereka untuk menduduki posisi penting dalam masyarakat. Proses asimilasi yang dilakukan oleh para pedagang Arab itu bukan saja membuka lebar akses mereka terhadap perekonomian dan posisi berpengaruh dalam masyarakat, melainkan juga meningkatkan persentase persebaran ajaran Islam.[[47]](#footnote-47) Meskipun menyebarkan Islam bukanlah tujuan utama, tetapi dengan kecenderungan mereka menguasai masyarakat adalah awal mula tersebarnya Islam. Tidak semua orang Arab yang datang ke Nusantara (Indoensia) betul-betul menyebarkan ajaran Islam. Jalur pernikahan yang menjadi jembatan bagi saudagar Arab menikahi puteri-puteri penguasa saat itu juga berdasarkan pada prestise yang menguntungkan dan peluang bisnis. Tidak sedikit dari mereka yang bahkan berhasil menjadi raja atau petinggi dalam pemerintahan setelahnya. Meskipun begitu, proses asimilasi ini memperluas akses bagi Islam untuk berkembang lebih pesat.

Jika menilik sejarah awal persebaran Islam di Indonesia, kita lebih mengenal *wali songo* sebagai generasi pertama yang membawa ajaran Islam ke Nusantara. Kesembilan wali tersebut bukan saja berhasil menjadikan Indonesia sebagai rumah bagi umat muslim terbesar di dunia, melainkan juga mendedikasikan diri mereka sebagai bagian dari sejarah terbentuknya Indonesia itu sendiri. Kesembilan wali tersebut adalah para pendatang Arab yang berasal dari Hadramaut dan silsilah keturunannya bersambung kepada Rasulullah. Mereka inilah kelompok masyarakat Arab Hadrami pertama di Indonesia yang tergolong sebagai *sayyid* atau keturunan langsung Rasulullah. Selain itu, Van den Berg mencatat beberapa orang cendikiawan pelopor persebaran Islam yang tidak termasuk kedalam kelompok *wali songo* diantaranya adalah s*ayyid* Husain bin Abu Bakr Al-Aidrus seorang ulama terkenal di Luar Batang, Abd Ar-Rahman bin Ahmad Al-Misri yang berasal dari Mesir dan Muhammad Jabarti seorang campuran Arab-Sudan.[[48]](#footnote-48)

Masyarakat Arab Hadrami berasal dari Hadramaut, lembah tandus Arab Selatan yang sekarang menjadi bagian Republik Yaman. Lembah ini sebetulnya adalah padang gurun gersang yang tidak memiliki tanda kehidupan sebelum kedatangan Ahmad Al-Muhajir beserta keluarganya. Sayid ‘Alwi bin Ubaidillah adalah keturunan pertama kaum Ba’alawi yang lahir dan besar di Hadramaut. Mereka hijrah ke tanah Hadrami dari Basrah, Irak akibat konflik dan gejolak fitnah berkepanjangan.[[49]](#footnote-49) Seiring waktu lembah ini semakin berkembang sehingga memiliki kepadatan penduduk terbesar dan secara geografis dikategorikan sebagai lembah yang subur. Selain itu, wilayah ini juga merupakan kota pelabuhan yang menguasai akses jalur perdagangan. Dengan wilayah strategis dan tanah yang subur, lembah ini sering menjadi sasaran konflik perebutan wilayah. Sudah lama lembah ini berstatus wilayah otonom, sejak berakhirnya klaim pendudukan Hadramaut baik oleh pemerintahan Turki Utsmani, Inggris maupun suku-suku sekitarnya.

Jika dikaji ulang, kehadiran masyarakat Arab Hadrami di Indonesia pada awalnya hanya sekadar proses interaksi dua budaya yang berbeda. Selama beberapa waktu, situasi berubah bersamaan dengan munculnya komunitas orang Arab di berbagai wilayah. Komunitas etnik ini kemudian tumbuh semakin besar dan membentuk identitas budaya baru yaitu Arab Hadrami. Asimilasi yang terjadi memperkokoh posisi mereka sebagai bagian masyarakat baru di Indonesia. Dengan tersebarnya Islam, muncul komunitas baru dalam masyarakat pribumi yang terbentuk berdasarkan kesamaan identitas keagamaan, yaitu komunitas masyarakat muslim. Kesamaan identitas keagamaan ini mempermudah interaksi dan integrasi orang-orang Arab Hadrami di Indonesia. Lain dengan orang-orang China yang tidak memiliki kesamaan baik agama maupun bahasa, begitu juga dengan orang-orang India, mereka lebih sulit diterima di kalangan masyarakat pribumi. Ada batasan-batasan tertentu yang membedakan mereka dari orang-orang Arab. Mobini Kesheh dalam bukunya menyebutkan bahwa Islam memberikan perasaan kuat identitas bersama antara masyarakat pribumi muslim dan masyarakat Arab Hadrami.[[50]](#footnote-50)

Dalam membangun konsep komunitas etnik yang membentuk masyarakat Arab Hadrami, mereka menerapkan stratifikasi sosial untuk mengatur kembali peran mereka dalam sistem masyarakat setempat. Strata tertinggi diantara komunitas mereka adalah golongan elit bangsawan yang dihormati dan dimuliakan, ialah para *sayyid* yang dianggap masih keturunan langsung Rasulullah. Van den Berg menyebut golongan para *sayyid* di negeri asalnya berkedudukan mewakili agama dan hukum, mereka dihormati tanpa syarat dan secara otomatis di manapun mereka berhak atas tempat terhormat.[[51]](#footnote-51) Selanjutnya, strata yang disematkan berdasarkan tingkat keilmuan atau tingginya jabatan yaitu para *masha’ikh* (sarjana) dan *qaba’il* (kepala suku). Ketiga, *masakin* atau orang orang miskin dan *dhuafa*, dan terakhir adalah Budak yang kebanyakan adalah orang-orang keturunan Afrika bukan hanya orang Arab.[[52]](#footnote-52) Lebih khusus lagi, komunitas ini memenuhi kebutuhan pendidikan untuk mendukung ulama, sarjana dan cendikiawan dari kalangan mereka sendiri dengan membangun sekolah-sekolah khusus dan mengoperasikan jaringan pers untuk komunitas mereka sendiri.

Imperialisme merubuhkan tatanan tersebut. Peran dan kedudukan para *sayyid* beserta sistem stratifikasi yang dibentuknya mulaiberubah. Orang-orang Eropa hanya mengenal sistem stratifikasi rasial dan menjustifikasi mereka berdasarkan anggapan beradab atau tidak beradab. Secara otomatis, stratifikasi *sayyid* atau non-*sayyid* yang diterapkan oleh orang-orang Arab mengalami keruntuhan. Orang-orang Arab dianggap sebagai masyarakat kelas dua, lebih tinggi dari orang-orang pribumi dan lebih rendah dari orang-orang Eropa. Kemudian mengambil orang-orang Arab non-*sayyid* sebagai pemimpin dan memberikan kekuasaan atas mereka mewakili komunitasnya. Situasi tersebut menimbulkan konflik dalam komunitas masyarakat Arab Hadrami yang menjunjung tinggi kedudukan nasab. Sehingga akhirnya lahirlah elit baru dalam komunitas masyarakat Arab Hadrami.[[53]](#footnote-53) Kelahiran elit baru tersebut membentuk jurang pemisah antara golongan *sayyid* dan golongan non-*sayyid.*

Kolonialisme menjadi ancaman bukan saja bagi masayarakat pribumi melainkan juga para pendatang khususnya orang-orang Arab Hadrami. Pergerakan mereka dibatasi dan dikontrol secara penuh.[[54]](#footnote-54) Posisi mereka tidak berbeda dengan pendatang-pendatang lain yang berasal dari China dan India. Mereka digolongkan sebagai bangsa oriental yang difungsikan sebagai penghubung pekonomian Hindia Belanda (Indoensia) dengan dunia Internasional.

Mobini Kesheh menyebutkan bahwa orang-orang Arab Hadrami tidak lagi memilih untuk mengekspos diri mereka dalam identitas rasial. Dengan posisi mereka sebagai ulama terkemuka dan intelektual muslim yang cukup memiliki pengaruh di dunia Internasional, mereka mengidentifikasi diri dengan identitas keagamaan dan mengklaim mewakili suara Islam secara global.[[55]](#footnote-55) Mereka tampil sebagai pemimpin komunitas masyarakat muslim dan menyampaikan dukungan dalam melawan penjajahan di Hindia Belanda pada saat itu.[[56]](#footnote-56) Gagasan penyatuan seluruh komunitas muslim yang muncul di antara orang-orang Arab kemudian mengarah pada gerakan pan-Islamis sebagai gerakan solidaritas religius.

Awal abad ke 20 menanadakan periode kebangkitan masyarakat Arab Hadrami di Indonesia. Mereka mndirikan organisasi pertama, *jami’at khayr* yang menutup jurang pemisah antara kaum *sayyid* dan non-*sayyid*. Organisasi ini merupakan langkah pertama dari pembaruan komunitas Arab Hadrami memasuki era modern. Untuk membentuk sistem pendidikan modern, organisasi ini mengadopsi kurikulum pendidikan Eropa dan menggabungkan ilmu-ilmu Barat dengan kemampuan bahasa kedalam ajaran tradisional mereka.[[57]](#footnote-57) Selain reformasi bidang pendidikan, organisasi ini juga mengakomodir sistem penerbitan surat kabar yang bersifat universal dan pengelolaan organisasi secara modern.

Munculnya geliat kebangkitan Nasional Indonesia membawa angin segar bagi kelompok masyarakat Arab Hadrami. Selain menjadi *role model* dalam reformasi sistem pendidikan, pengelolaan organisasi dan sistem pers. Melalui kerjasama dengan pedagang-pedagang lokal, menjadi cikal bakal terbentuknya partai nasionalis pertama yang tunasnya berupa organisasi komunitas pedagang muslim, Sarekat Dagang Islam. Dengan cepat organisasi tersebut berkembang di berbagai wilayah di Indonesia.[[58]](#footnote-58) Akan tetapi keberadaaan orang-orang Arab Hadrami didalam organisasi yang berdasarkan komunitas tersebut tidak bertahan lama, konflik internal diantara para pengurusnya menjadi penyebab pengunduran diri orang-orang Arab Hadrami dalam organisasi tersebut.

Sejarah kebangkitan kaum Hadrami di Indonesia memasuki puncaknya ketika gelora *wataniyyah* menyebar di kalangan orang-orang Hadrami. Gelora ini menjadi titik balik dalam membentuk kembali tatanan masyarakat Hadrami dengan identitas kebangsaan mereka.[[59]](#footnote-59) Bersamaan dengan itu, gelombang lain pembaharuan muncul dari sisi lain kalangan Arab Hadrami. Konsep penyetaraan dalam sistem komunitas yang dibentuk oleh orang-orang Eropa pada masa kolonial menguat di kalangan Hadrami non-*sayyid*. Kelompok ini berkembang dari institusi pendidikan menjadi organisasi kebangsaan yang kuat yaitu *Al-Irsyad*.[[60]](#footnote-60) Munculnya kelompok baru ini dilatarbelakangi oleh semangat *wataniyyah* yang muncul di kalangan masyarakat Hadrami, sehingga secara khusus isu tersebut disoroti sebagai tema utama surat kabar mereka. Al-Irsyad menunjukkan pengaruh dan kesan yang jauh lebih kuat dibandingkan dengan *jami’at khair* sebelumnya. Hingga tahun 1920, organisasi ini berkembang semakin besar secara nasional membawa identitas ke-Hadramiannya dengan tujuan reformasi dan rekonstruksi tanah air kaum hadrami.[[61]](#footnote-61) Bersamaan dengan perkembangan tersebut, muncul organisasi-organisasi lain sebagai respon ketidak puasan sebagian kelompok terhadap kebijakan komunitas yang baru terbentuk, diantaranya adalah organisasi *muwallad* yang dibentuk oleh orang-orang Hadrami yang lahir di Indonesia dan *Ar-Rabitah* yang dibentuk oleh kelompok pro-*sayyid.* Kelompok-kelompok ini membawa pandangan berbeda terkait dengan identitas ke -Araban maupun Hadrami berikut posisi dan peran mereka di Indonesia. Begitu juga dengan kemunculan organisasi baru Persatuan Arab Indonesia (PAI), yang terdiri dari gabungan pecahan anggota *muwallad, rabitah* dan *al-irsyad.[[62]](#footnote-62)* Secara garis besar, yang menjadi perdebatan dalam komunitas mereka adalah identitas kebangsaan kaum Arab Hadrami yang mencakup keterikatan dengan tanah air mereka.

Masyarakat Arab Hadrami di Indonesia telah membawa banyak warna dan perubahan dalam masyarakat. Sebagian besar dari mereka memiliki pengaruh yang kuat dalam bidang keagamaan. Lainnya mengisi aspek-aspek lain dalam struktur masyarakat Indonesia sejak awal kedatangannya hingga saat ini. Mereka memegang peranan penting dalam tumbuh kembang Islam dan menjadi bagian dalam membentuk Indonesia saat ini. Selama beberapa dekade mereka bergumul dalam dualisme identitas yang samar. Mereka pernah mengidentifikasi diri sebagai Arab dengan paternalisme dan superioritas atas masyarakat pribumi. Atau sebagai Muslim dalam rangka mengintegrasikan kesamaan religiusitas dengan mayoritas masyarakat pribumi. Terakhir sebagai Hadrami, identitas baru yang muncul sejak perode pembaharuan.

Sejak *jami’at khair* berdiri hingga munculnya Persatuan Arab Indonesia (PAI) yang dibentuk oleh orang-orang *muwallad* (keturunan Hadrami yang lahir di Indonesia). Dinamika sejarah komunitas masyarakat Hadrami secara berangsur-angsur menuju titik temunya. Gejolak yang muncul menyangkut berbagai hal, baik itu stratifikasi sosial komunitas, pembaharuan sistem komunitas, krisis identitas kelompok baru Hadrami yang merupakan keturunan campuran dan ornag hadrami yang lahir di Indonesia, hingga krisis kebangsaan yang muncul pada sebagian besar orang-orang Hadrami. Ketika berbicara tentang krisis identitas dan jati diri masyarakat Arab Hadrami, perlunya pemahaman mengenai perbedaan antara konsep tanah air, konsep rasial, konsep budaya dan konsep nenek moyang. Kedua konsep tersebut penting untuk menganalisis bagaimana Indonesia membentuk masyarakat Arab Hadrami dan bagaimana masyarakat Arab Hadrami membentuk Indonesia. Mobini Kesheh menuliskan dalam bukunya secara tegas mengenai status Indonesia sebagai tanah air bagi masyarakat Arab Hadrami pasca kolonialisme. Hal ini tidak merubah keterikatan orang-orang Hadrami dengan Hadramaut yang merupakan tanah air nenek moyang mereka.

**BAB III**

**Analisis Teks *Rihlah Layali al-Qadri fi Akhdzi an Abµ Bakar***

**karya Abdul Kadir bin Husain Assagaf**

Dalam bab ini, akan dianalisis teks *Rihlah Layali al-Qadri fi Akhdzi an Abµ Bakar* karya Abdul Kadir bin Husain Assagaf yang berkaitan dengan penggambaran unsur-unsur etnografis, latar kota dan tempat, tokoh-tokoh dalam cerita, dan tradisi yang dilakukan oleh tokoh-tokoh dalam cerita. Analisis teks ini dibuat berdasarkan poin-poin yang telah digolongkan sebagai berikut:

1. Deskripsi isi cerita mengenai awal perjalanan, tujuan dan para pelaku perjalanan secara umum
2. Penggambaran unsur-unsur Etnografis yang ditemukan dalam catatan perjalanan ini yang berkaitan dengan masyarakat Hadramaut
3. Latar kota dan tempat yang membangun cerita begitu juga dengan gambaran singkat mengenai posisi kota dan tempat tersebut dalam cerita
4. Tokoh-tokoh yang membangun cerita dan peran mereka dalam perjalanan ini. Deskripsi para tokoh yang terlibat tidak akan dilakukan secara rinci melainkan penggambaran umum berdasarkan signifi9kansi peran mereka dalam membangun cerita
5. Pertemuan budaya dalam yang menjadi ciri khas untuk membentuk pola interaksi budaya dalam catatan perjalanan ini
6. Posisi Jawa bagi kalangan Hadrami dan penyebaran ajaran Islam
7. Dasar Al - Quran, Sunnah, riwayat - riwayat ajaran para salaf, tradisi dan ritual Tariqot ‘Alawiyyah dalam Catatan Perjalanan tersebut
8. Diaspora ulama Hadrami di Jawa
9. **Deskripsi**

Karya ini dibuka dengan sebuah muqoddimah layaknya sebuah kitab dalam tradisi pesantren, ada ungkapan puja puji kepada Pencipta dan sholawat kepada Nabi SAW. Kemudian penulis menjabarkan secara rinci waktu dan tempat yang disinggahi sepanjang perjalanan tersebut. Sebagai sebuah catatan perjalanan, teks ini tidak disusun berdasarkan pengurutan bab per bab melainkan narasi dengan beberapa babak disesuaikan dengan tokoh-tokoh yang ditemui. Selanjutnya penulis mendeskripsikan waktu dimulainya perjalanan yaitu bertepatan dengan hari Sabtu tanggal 18 Dzulqoiddah 1371 H bertepatan dengan 9 Agustus 1952 dengan melalui rute darat menggunakan mobil *Desoto Custom* milik Sayyid Abdullah bin Muhammad Alaydrus.

Narasi catatan perjalanan berkonsentrasi pada dua tokoh utama karya rihlah ini yaitu Sayyidiy Habib Alwi bin Habib Al-Quthb Ali bin Muhammad Al-Habsyi dan Habib Abubakar bin Muhammad Assegaf di Gresik dengan penggambaran tradisi dan budaya sekitar di seputar perjalanan beliau. Selain itu, di karya ini terdapat satu tokoh yang tak hadir dalam karya ini tetapi selalu diujarkan, bahkan dapat dikatakan bahwa tokoh ini menjadi pusaran cerita antara dua tokoh utama. Tokoh ini adalah Habib Ali Al Habsyi (selanjutnya disebut HAH) pengarang *Simtu ad-Duror* sekaligus ayah dari Habib Alwi.

Karya ini merupakan tulisan Habib Abdul Kadir bin Husein Assegaf (selanjutnya disebut HAKS) yang menceritakan perjalanan Habib Alwi bin Ali bin Muhammad al-Habsyi (selanjutnya disebut HA) dari Solo, Jawa Tengah ke Gresik, Jawa Timur untuk menemui Habib Abu Bakar (selanjutnya disebut HAB) pada sekitar tahun 1952. Kunjungan ini merupakan jawaban dari permintaan HAB terhadap HA yang memintanya berkunjung untuk menyampaikan amanat tertentu. Pada awalnya teks catatan perjalanan ini masih berupa tulisan tangan, kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Habib Novel Muhammad Alaydrus dan Ali Ridho bin Abdul Wahid al-Mutamakin. Edisi terjemahan karya ini terbit pertama kali pada tahun 2001 melalui penerbit Putra Riyadi Solo.

Perjalanan HA di mulai dari kediamannya di Gurawan Solo menuju Sragen, Madiun, Jombang, Surabaya baru kemudian ke Gersik. Rombongan ini terdiri dari HA dan 5 orang pengiringnya yaitu Sayyid Muhammad bin Abdullah Alaydrus, Abdul Kadir bin Umar Maulakhela, Syekh Hadi bin Muhammad Makarim, Ahmad bin Abud Deqil dan penulis teks ini yaitu Habib Abdul Kadir bin Husein Assegaf. Dalam perjalanannya, HA singgah di beberapa kediaman para Haba’ib di setiap kota menuju Gersik. Para haba’ib yang disinggahinya dalam perjalanan tersebut adalah para tokoh yang secara signifikan memberikan makna dari perjalanan beliau. Atas persinggahan tersebut juga, sejak sampai di Surabaya anggota rombongan bertambah yaitu Abdul Kadir bin Hadi Assegaf. Ketika sampai di Gresik pun HA dan rombongan secara berturut-turut mengunjungi satu per satu guru, orang tua, kaum wali dan menziarahi makam-makam para pendahulunya yang tersebar di berbagai kota.

Catatan perjalan perjalanan ini juga mencakup berbagai jenis syair-syair qosidah yang dilantunkan saat dalam perjalanan, kalimat wasiat, kutipan hadist, pidato dan kutipan ayat-ayat al-Qur’an. Tidak hanya itu, banyak diceritakan dalam teks ini juga kisah-kisah yang diambil dari perjalanan hidup para pendahulu, kumpulan mimpi-mimpi beserta tafsiran-tafsirannya, juga nasehat-nasehat berharga mengenai kehidupan dan keagamaan. Yang paling penting, dalam perjalanan ini banyak dikutip riwayat kehidupan, pengalaman, tradisi dan kebiasaan HAH sebagai acuan dan pelajaran bagi segala tindakan yang dipegang teguh oleh HA.

1. **Penggambaran Unsur-Unsur Etnografi**

Di dalam teks ini, banyak digambarkan unsur-unsur budaya orang Hadrami sebagai budaya nenek moyang dari kedua tokoh utama. Banyak digunakan istilah-istilah tariqot atau tasawwuf serta istilah-istilah lain yang khas bagi kalangan orang orang Arab Hadrami. Melalui perjalanan ini, banyak diekspose kebiasaan dan tradisi yang dibawa dari tanah Hadramaut ke Jawa. Begitu banyak perbedaan yang secara signifikan menunjukkan batas persilangan identitas budaya masyarakat Arab Hadrami dengan masyarakat Jawa pada umumnya.

Kebiasaan dan tradisi yang ditemukan dalam teks ini, menunjukkan bahwa interaksi antara kelompok Arab Hadrami dengan masyarakat lokal tidak merubah banyak warisan tanah Hadramaut mereka. Sebagian besar kebiasaan dan tradisi tersebut masih sangat kental diterapkan khususnya dalam *inner circle* mereka, baik itu dalam konsep kekeluargaan maupun kekerabatan khususnya bagi generasi pertama (pendatang langsung dari Hadramaut). Konsep adaptasi budaya yang diterapkan agar dapat diterima sebagai bagian dari masyarakat Jawa hanya melekat sebatas pada proses sosialisasi dan ritual-ritual keagamaan terstentu saja.

Perjalanan ini memang tidak banyak menunjukkan sisi ke-Jawaan dalam perjalanan para tokoh, justru yang lebih banyak ditonjolkan adalah unsur-unsur budaya Hadramaut. Terutama dalam hal-hal yang berkaitan dengan ‘identitas Islam Hadramaut’ dan hubungan kekeluargaan. Sehingga, persilangan budaya Arab Hadrami dengan budaya setempat yang digambarkan dalam teks tersebut hampir-hampir tidak begitu terasa. Tetapi untuk kebutuhan analisis catatan perjalanan ini, sudah cukup menunjukkan bahwa ada kaitan antara budaya Hadramaut dan budaya Jawa secara khusus dimana para kaum ulama menetap dan tersebar. Dan ini menjadi poin yang sangat penting sebab ini menunjukkan posisi masyarakat Arab Hadrami dalam proses akulturasi budaya, persilangan tradisi dan pengaruhnya ajaran mereka dalam membentuk masyarakat muslim saat ini.

Misalnya diawal perjalanan, ketika persinggahan pertama HA dan rombongan di kediaman HH yang telah meng -*kasyf* bagaimana HAB menunggu-nunggu kedatangan HA kepada mereka. Dan kemudian, ketika Syeikh Hadi Makarim menceritakan perihal mimpinya yang kemudian ditafsirkan oleh HH sebagai pertanda baik bagi perjalanan mereka. Ini menunjukkan bahwa terdapat kepercayaan khusus dari kalangan ulama Hadrami baik itu mengenai firasat-firasat atau mimpi-mimpi. Jika di Jawa secara khusus firasat dan mimpi dianggap oleh sebagian orang sebagai takhayul maka posisi para ulama Hadrami dalam menafsirkan tanda-tanda tersebut dipengaruhi langsung oleh ajaran tasawuf yang mereka dalami.

Sepanjang perjalanan, HA dan rombongan kerap melantunkan berbagai macam syair qasidah berupa pujian-pujian. Konsep qasidah ini sendiri pada awalnya berupa syair-syair Arab yang dilagukan, baru kemudian setelah kedatangan Islam konsep qasidah dibuat dengan lebih menonjolkan identitas religus muslim dengan memasukkan unsur-unsur ke-Islaman berupa puji-pujian kepada Allah, pujian kepada Rasul, pujian kepada alim ulama maupun nasihat-nasihat baik lainnya yang disampaikan dalam bentuk qasidah. Sebagai contohnya adalah ketika Abdul Kadir bin Umar Maulakhela (selanjutnya disebut AKM) melantunkan qasidah HA yang berisi pujian untuk HAB,

*“Jangan bermalas-malasan, dan dengarlah suara penyeru*

*Manfaatkanlah kejerbihan,*

*Karena rombongan itu dituntun oleh seorang penyanyi*

*Perbaruilah tekad dan tujulah sebaik-baik tempat dan penyeru*

*Tempat cahaya ayang dinyalakan oleh sebaik-baik hamba”[[63]](#footnote-63)*

Potongan qasidah tersebut menunjukkan betapa pentingnya qasidah untuk membentuk pola interaksi antara ulama Hadrami. Qasidah bukan sekadar syair-syair pujian yang dilantunkan untuk memuji satu sama lain. Lebih dari itu, merupakan tata krama dalam mesmberikan puji-pujian kepada sesorang yang posisi dan pegaruhnya lebih besar di kalangan masyarakat Hadrami itu sendiri. Qasidah-qasidah yang dilantunkan banyak dipengaruhi oleh para pembuatnya seperti qasidah yang dibuat khusus sebagai bentuk penghormatan dan pemuliaan yang dibuat oleh HA maupun yang banyak dikutip dalam perjalanan tersebut adalah qasidah HAH.

Selain qasidah, yang menonjol diantara kebiasaan mereka adalah mengumpulkan dan menceritakan mimpi-mimpi baik yang mereka miliki. Dalam konsep tasawuf, mimpi seorang wali memeiliki pemaknaan yang lebih dan biasanya bisa menunjukkan derajat sang wali tersebut. Melalui mimpi, banyak hal-hal yang dapat disingkap dan direnungkan, kadang juga menjadi tanda-tanda yang perlu diperhatikan. Kebiasaan semacam ini sangat kental, sehingga dalam majelis-majelis yang diadakan terdapat *moment-moment* khusus untuk pembacaan kumpulan mimpi-mimpi yang dialami oleh para wali sebagai pelajaran dan nasehat baik. Misalnya dalam majaelis yang digelar oleh HH, diceritakan sebuah mimpi yang dialami oleh Habib Alwi bin Abdullah Alaydrus dari Pekalongan yang pernah bermimpi bertemu dengan Rasulullah dan mengatakan kepadanya bahwa:

*Dalam majelis itu kemudian dibacakan kumpulan mimpi Habib Alwi bin Abdullah Alaydrus yang tinggal di Pekalongan. Beliau pernah mimpi bertemu Rasulullah saw. Dalam mimpinya beliau saw berkata kepadanya, “Jika engkau rindu kepadaku, pandanglah wajah Abubakar bin Muhammad Assegaf sampai ke dagunya." Kebetulan saat itu Sayyidiy Alwi duduk berhadapan dengan Habib Abubakar. Abdulkadir bin Hadi meminta agar Sayyidiy Alwi duduk di samping Habib Abubakar. "Biarkan aku duduk di hadapan Habib Abubakar demi melaksanakan perintah Al-Musthofâ (Rasulullah) saw dalam mimpi tadi," kata Sayyidiy Alwi.[[64]](#footnote-64)*

Bagi para wali, mimpi ini adalah mimpi yang sangat penting dan sakral. Pertemuan dengan Rasulullah dalam mimpi adalah sebuah kehormatan dan kemuliaan. Mimpi-mimpi tersebut dipercaya sebagai pertanda baik dan diyakini sebagai tanda-tanda kewalian dari sang empunya mimpi. Konsep mimpi sebagai salah satu media komunikasi ini sendiri sangat kental dan terkenal dikalangan para salik maupun para wali dalam ajaran tarekat ‘Alawiyyah.s

Setelah qasidah dan mimpi, dikenal juga mukatabat atau surat-menyurat yang merupakan salah satu sumber terbaik bagi pengamalan nilai-nilai spiritualitas. Posisi mukatabat disini bukan saja sebagai media komunikasi, tetapi lebih penting dari itu mengandung banyak sekali warisan, ijazah, pengetahuan bahkan amalan-amalan khusus yang terkandung didalamnya. Misalnya dalam salah satu majelis ketika AKM diminta untuk membacakan surat HAH untuk Sayyid Abdurrahman Al-Junaid.[[65]](#footnote-65) Bahkan dalam majelis penyerahan ijazah dari HAH kepada HAB, dibacakan juga salah satu surat penting HAH kepada Habib Muhammad bin Ahmad Al-Muhdhor.[[66]](#footnote-66)

Mukatabat adalah sebagian dari sumber-sumber rujukan bagi warisan amalan dan teladan yang dapat diambil dari para pendahulu khususnya di kalangan ulama ‘Alawiy Hadrami. Sementara untuk tradisi ritual yang di adaptasi antara lain adalah doa-doa, wirid-wirid maupun sholawat yang kerap dilantunkan oleh para muhibbin dan pendahulu mereka. Disebutkan dalam teks tersebut bahwa amalan wirid setelah sholat yang biasa diterapkan oleh HA adalah wirid tauhid Habib Umar bin Abdurrahman Alatas dan ditutup dengan rangkaian doa dan shsolawat. Selain itu juga, keutamaan surat al-fatihah yang paling umum dan paling sering disebutkan sebagai bagian dari tradisi berdoa para muhibbin ‘Alawiy Hadrami.

Dalam beberapa bagian dari tulisan tersebut, disebutkan beberapa tradisi lain yang tidak berkaitan secara langsung dengan ajaran tasawuf ‘Alawiy melainkan lebih kepada tradisi turun temurun yang dibawa dari Hadramut hingga ke Jawa. Misalnya, dalam kunjungan HA dan rombongan ke rumah Umar bin Thoha bin Yahya, mereka disuguhkan teh dalam poci tembikar buatan Tarim yang telah berumur kurang lebih 100 tahun.[[67]](#footnote-67) Juga ketika mereka berkunjung ke kediaman Ali bin Abdullah Al-Haddad, HA dan rombongan dijamu dengan air yang ditempatkan pada wadah terbuat dari kayu khas Hadramaut yang disebut dengan Shohfah.[[68]](#footnote-68) Begitupun saat HA dan rombongan berkunjung ke rumah Abdul Kadir bin Hadi Assegaf dimana mereka disuguhkan dengan teh khas penduduk kota Seiwun. Teh disajikan dalam cangkir-cangkir cantik dengan dua *bukhoriy.[[69]](#footnote-69)* Kecenderungan tersebut sangat khas dan begitu jelas sehingga tidak sulit untuk memahami bahwa mereka senang dengan pengecualian budaya tersebut.

Selain itu, diantara kisah-kisah mengenai HAH yang disampaikan dalam majelis-majelis di sepanjang perjalanan HA dan rombongan, suatu kali diceritakan bagiaman tradisi menyambut tamu di Hadramaut. Disebutkan bahwa ketika HAH melakukan perjalanan ke kota Dau’an selama masih di Hadramaut dan para penduduk menyambut kedatangan HAH dan rombongannya dengan melakukan *Zamil* atau yang dikenal sebagai sebagai gestur mengekspresikan kegembiraan dengan berteriak melalui jari jari tangan digetarkan di mulut sehingga suara teriakannya menjadi bergetar.[[70]](#footnote-70)

Tujuan dilakukannya perjalanan HA dan rombongan menuju Gresik hari itu adalah untuk menjemput amanah yang telah disiapkan oleh HAB. Sebelum diberikannya ijazah oleh HAB kepada HA, datang seorang muhibbin dari Malang yang bernama Hamid bin Muhammad Assiriy yang mengatakan bahwa ia sudah memimpikan prosesi hari itu. Kemudian ia menceritakan bagaimana ia melihat HAB dalam mimpinya yang menunjukkan aekpresi bahagia dan berbicara kepada sekumpulan manusia. Dalam mimpinya, HAB mengenakan jubah dan *imamah* sementara sang pencerita duduk dekat dengan HAB. Dengan kedatangan HA kepada HAB hari itu, menjadikan mimpi yang dialaminya sebagai pertanda bahwa ia akan turut hadir menyaksikan prosesi penurunan ijazah bagi HA dari HAB. Untuk itulah ia datang dari Malang, untuk turut menyaksikan dan menghadiri majelis tersebut sebagai upaya menyambung tali silaturahmi.

Dalam majelis itu juga, HA banyak menceritakan kisah-kisah mengenai perjalanan ayahnya, HAH selama masih di Hadramaut. Para jamaah dalam majelis tersebut yang mendengar kisah-kisah tersebut memberikan respon beragam mengenai kisah-kisah yang disampaikan oleh HA. Diantara respon-respon tersebut sangat jelas bahwa respon yang muncul merupakan ungkapan kerinduan yang besar terhadap tanah Hadromi sebagai tanah kelahiran mereka. Sehingga, dalam majelis-majelis dimana terdapat kumpulan besar ulama-ulama Hadrami mereka saling berbagi kisah mengenai tanah kelahiran mereka sebagai bentuk ekspresi kecintaan, ajang nostalgia, sekaligus pembelajaran dari kisah-kisah yang disampaikan.

Banyak sekali unsur-unsur budaya Hadrami yang ditulis dalam catatan perjalanan tersebut, baik berupa istilah maupun tradisi. Tidak dapat semua dimasukkan sebagai contoh tetapi beberapa yang sudah disebutkan sebelumnya memiliki peranan yang cukup signifikan dalam membangun narasi perjalanan tersebut. Sepertinya, interaksi yang dilakukan sepanjang perjalanan tersebut dilakukan dengan menggunakan bahasa Arab. Hal ini mengacu pada bagaimana penulis menggambarkan ketika seuatu kali salah seorang tokoh dalam teks perjalanan tersebut menggunakan bahasa Indonesia dalam percakapannya. Diluar itu, sebagian besar percakapan dilakukan dalam bahasa Arab.

1. **Latar Kota dan Tokoh-Tokohnya**

Penggambaran latar kota dan tokoh-tokoh yang emnajdi bagian dalam teks catatan perjalanan ini memudahkan pembaca untuk mengidentifikasi bagian-bagian penting dari kejadian-kejadian yang membangun narasi dalam teks tersebut. Begitu banyaknya tokoh dalam satu kota menunjukkan bahwa pengaruh ulama Hadrami ini sangat kuat dan telah diterima oleh masyarakat luas. Hal ini sangat menarik sebab digambarkan dengan detail bagaimana respon tiap tokoh dari kota satu ke kota lainnya dengan kehadiran HA dan rombongan.

**Sragen**

Di Sragen mereka bertemu dengan beberapa rombongan pengantin sepanjang perjalanan. HA menyebutkan bahwa ini adalah pertanda baik bagi perjalanannya mengunjungi HAB. HA juga mengatakan bahwa tanda baik itu sebetulnya sudah muncul sebelum keberangkatan mereka, dan tanda yang muncul sepanjang perjalanan mereka di Sragen memperkuat pertanda baik tersebut.

**Madiun**

Di Madiun rombongan singgah di rumah Syeikh ‘Awudh Ba’abduh untuk mengambil jeda istirahat kira-kira 1 jam sebelum melanjutkan perjalanan.

**Jombang**

Di Jombang HA dan rombongan singgah di rumah Habib Husein bin Muhammad Al-Haddad (HH) dan menceritakan maksud persinggahan dan tujuan perjalanannya kepadanya. Pertemuan ini memberikan makna yang besar bagi perjalanan HA dan rombongan. Selain menjadi tanda baik lainnya, HA dan rombongannya membawa kabar baik untuk perjalanan mereka. Sebelum melanjutkan perjalanan, HA dan rombongan hendak membawa HH dalam perjalanan mereka, tetapi hal tersebut terhalang oleh kondisi kesehatannya. Dari kunjungan tersebut mereka mendapatkan hadiah selendang, yang merupakan bentuk tafsir dari mimpi yang dialami SHM dan pesan kebaikan mengenai pola kehidupan masa kini yang semakin jauh dari ajaran tradisi dan ajaran agama mereka.

Berikut adalah kutipan dari percakapan penting antara HA dan HH ketika menceritakan tujuan dan alasan perjalanan rombongan mereka. Melalui percakapan inilah perjalanan menuju HAB menjadi lebih lapang dan lancar.

*“Setelah semuanya duduk dengan nyaman, Sayyidiy Alwi memberitahu Habib Husein, “Kepergianku dari Solo adalah untuk mengunjungi Habib Abubakar bin Muhammad Asseggaf di Gresik. Sebab, beliau telah berulang kali mengirimkan utusan mengundangku. Aku datang kemari untuk meminta pendapat dan saran, karena aku dengar engkau tidak menghendaki aku datang kepadanya. Aku sengaja menunda kepergianku karena ucapanmu ini. Sekarang aku telah datang, jika kau perintahkan aku untuk melanjutkan perjalanan, aku akan melakukannya. Tetapi jika kau larang, aku akan pulang." Habib Husein lalu menjelaskan, "Aku tidak pernah mengutus seseorang untuk melarangmu pergi. Hanya saja, ketika aku berada di rumah Habib Abubakar, beliau berkata kepadaku,*

*'Aku mengemban amanat Habib Ali untuk Alwi. Aku ingin ia datang kemari agar amanat itu dapat kuserahkan.*

*Aku lalu berkata kepada beliau, 'Engkau adalah rumah amanat, di tanganmu amanat itu pasti terjaga, dan Alwi masih hidup bersama kita.' menyerahkannya kepadamu. Hanîan laka... Selamat untukmu*. *Berilah kami bagian”.[[71]](#footnote-71)*

Pertemuan HA dan HH terjadi tidak hanya dalam perjalanan pergi saja, ketika dalam perjalanan pulang HA dan rombongan sekali lagi mampir ke Jombang untuk menyinggahi HH. Seperti ketika berangkat, kedatangan HA dan rombongan disamput dengan suka cita oleh HH. Kunjungan ini lebih lama dari sebelumnya ketika beragkat. Selama di kediaman HH. Mereka berbincang mengenai banyak hal, saling menceritakan riwayat para pendahulunya, saling memuji dan berbagi nasihat-nasihat mulia lainnya. Selain itu, HH juga menggelar majelis yang dihadiri oleh beberapa *ikhwanul kirom* dan masyarakat disekitarnya. Selama di Jombang, HA dan rombongan sempat berkunjung pada Muhsin bin Hasan Assegaf.

**Surabaya**

Di Surabaya, rombongan singgah di rumah Sayyid Abdul Kadir bin Hadi Assegaf (selanjutnya disebut SA). Kedatangan rombongan disambut dengan suka cita, bahkan SA yang sudah lebih dulu mendengar tentang perjalanan rombongan HAH dari adiknya yang tinggal di Solo, telah menyiapkan rumah khusus untuk persinggahan rombongan. Setelah istirahat sekitar 45 menit, perjalanan dilanjutkan bersama dengan SA yang setuju untuk bergabung dengan rombongan. Mereka berangkat setelah terlebih dahulu singgah untuk beristirahat demi menghargai upaya SA dalam memberikan sambutan dan suka citanya bertemu dengan HA.

Sebetulnya, kunjungan HA di Surabaya dilakukan sebanyak dua kali. Yang pertama adalah ketika bersinggah untuk mengajak SA dan kedua adalah setelah kunjungan di Gresik dan mendapatkan izin dari HAB untuk kembali ke Surabaya dalam rangka memanjangkan silaturahmi. Persinggahannya ke Surabaya dimulai dengan ziarah ke makam Sayyidina Muhammad bin Idrus Al-Habsyi dan Habib Muhammad bin Ahmad Al-Muhdhor. Selain itu, kunjungan silaturahmi ke beberapa muhibbin yang diantara adalah; Ahmad bin Gholib bin Syeikh Abu Bakar bin Salim, Muhammad bin Husein Al-Hamid, Muhsin bin Alwi Assegaf, Abdullah bin Muhammad Assegaf, Alwi bin Ali Assegaf, Muhammad bin Husein Alaydrus, Muhsin bin Syeikh bin Syeikh Abu Bakar bin Salim dan Ali bin Muhammad Al-Habsyi.

**Gresik**

Setelah singgah di Surabaya dan membawa serta SA, rombongan tiba di kediaman HAB pada pukul 17.15. Pertemuan HA dengan HAB digambarkan begitu mengharukan dan khidmad. Keduanya saling mengharapkan kehadiran satu sama lain. HA mengatakan pada HAB bahwa kedatangannya tidak lain dan tidak bukan adalah untuk menjemput amanah dan meminta keberkahan darinya. Selain itu, pertemuan ini juga disebut sebagai pertemuan yang dijanjikan sebagai bentuk tafsir atas mimpi HA. HAB menyebut pertemuan ini sebagai kondisi “telah terbukanya pintu yang tertutup”.

Pada keesokan harinya, HA dan rombongan menyempatkan diri untuk berkunjung ke kediaman Sayyid Zein bin Abdullah Al-Kaf untuk memanjangkan silaturahmi. Tetapi kemudian kunjungan tersebut dipindah ke rumah HAB sebab banyak muhibbin dan tamu-tamu lainnya yang datang untuk menemui HA. Salah satu diantara mereka adalah Sayyid Al-Imam Ahmad bin Gholib yang datang dengan penuh suka cita dan menyampaikan kabar gembira mengenai karunia Allah yang disampaikan melalui HAB. Para rombongan saling bertukar sapa dan mengenalkan diri masing-masing. Setelah prosesi ramah tamah, pengajian, beberapa bait syair qasidah, lantunan sholawat, pidato, berbagi cerita serta mukatabat, HA dan rombongan (termasuk di dalam rombongan Ahmad bin Gholib) mohon diri untuk mengunjungi beberapa muhibbin mulia.

Sepanjang kunjungannya di Gresik, HA dan rombongan secara bergantian bersilaturahmi pada beberapa muhibbin mulia diantaranya adalah; Abdul Kadir bin Ali Al-Habsyi, Hasyim bin Syaikhon Assegaf, Muhammad bin Ali Assegaf, Ahmad bin Muhammad Al-Jufri, Salim bin Umar, Abdullah bin Mukhsin, Syeikh bin Muhammad bin Syihab, Salim bin Ubaid, sekolah milik Hasyim bin Syaikhon, Thohir bin Husein Al-Hamid, Awudh bin Sumair, Muhammad Ar-Rifa’i, Yahya Al-Khotib, Abdullah bin Hinduan, Mahdi bin Abdullah Al-Habsyi, Muhammad bin Abdullah Al-Habsyi, Ahmad bin Alwi Alaydrus, Muhammad bin Alwi Assegaf, Hasan bin Muhamamd Alaydrus, Syeikh Abdulkadir Az-Zubaidi dan Awudh ‘Alan.

**Pasuruan**

Dalam perjalanan singkatnya di Surabaya dan Gresik, HA menuju kota Pasuruan untuk bersilaturahmi dengan Habib Jakfar bin Syeikhon (selanjutnya disebut HJ). Kunjungan silaturahmi tersebut diterima dengan sangat baik dan mereka dijamu dengan sangat baik. Dalam perjalanan kali ini, rombongan HA semakin bertambah dengan beberapa pengiring tambahan yakni; Idrus Al-Mashyur, Jakfar Aidid, Jakfar Masyhur dan beberapa orang lainnya.

Di kediaman HJ, mereka disambut dengan gembira dan diberikan sajian hidangan terbaik. Menjelang siang, diadakan majelis di kediaman HJ untuk menyambut kedatangan HA. Majelis tersebut merupakan bentuk rasa syukur dan penghormatan HJ kepada HA. Penulis menyebutkan baahwa majelis-majelis yang digelar HJ selama kunjungan HA dan rombongan sangat menyenangkan dan penuh ilmu yang bermanfaat dan kisah-kisah mendidik.

Setelah majelis selesai, kunjungan silaturahmi HA dan rombongan dilanjutkan. Mereka sempat menemui beberapa muhibbin di sana, diantara mereka antara lain; Syeikh Muhammad Assegaf, Idrus bin Umar Al-Masyhur, anak-anak Syeikh Salim Ba Ridwan (HA dan rombongan menginap selama 2 hari untuk menyenangkan tuan rumah yang telah berusaha menyiapkan tempat persinggahan bagi mereka), Umar bin Muhammad Assegaf, Muhamamd bin Idrus, Abdullah bin Muhsin Alatas, Umar bin Thoha bin Yahya, Habib Abdullah bin Umar Alaydrus, Ali bin Abdullah Al-Haddad, Ali bin Idrus bin Agil, Sayyid Hssan bin Ahmad Ba Gil, Syeikh Muhammad Basbait, Husein bin Ahmad Al-Haddad, Jakfar Al-Masyhur, Abdul Kadir bin Abdurrahman Assegaf, Syeikh Muhammad bin Hasan Baraja, Syeikh Umar bin Ahmad Baraja, Habib Abu Bakar bin Umar bin Yahya, Abdulkadir bin Idrus bin Agil, Ustadz Salim bin Awudh bin Agil, Toha bin Abdulkadir Assegaf, Syarifah Zahra binti Sayyid Abdurrahman bin Hasan Assegaf, Ahmad bin Muhammad Al-Musawa, dan rumah almarhum Alwi bin Segaf Assegaf. Terakhir mereka melakukan ziarah ke makam-makam muhibbin pendahulu mereka, diantaranya adalah; Syeikh bin Ahmad Bafaqih. Habib Agil bin Idrus bin Agil bin Salim, Habib Ali A-Shofi, Habib Ahmad bin Ali Al-Habsyi Shohibur Rausy, Muhammad bin Abdillah Assegaf. Setelah kunjungan-kunjungan tersebut HA dan rombongan kembali ke Gresik.

**Probolinggo**

Ditengah rangkaian kunjungan silaturahmi HA dan rombongan selama di Surabaya, mereka menyempatkan diri mampir ke Probolinggo untuk menemui Ustadz Abud bin Manshur Al-Katsiri (UA). Kunjungan ini selain untuk bersilaturahmi juga karena sebelumnya UA pernah menulis surat yang berisi harapan untuk bisa menemui HA. Kunjungan mereka mendapatkan respon yang luar-biasa positif dari keluarga UA. Disebutkan dalam tulisan tersebut bahwa UA ‘hampir kehilangan akal’ ketika bertemu dengan HA karena kemuliaan yang dibawanya.

**Bangil**

Setelah kunjungan ke Probolinggo, HA dan rombongan melanjutkan ke Bangil. Mereka bersilaturahmi pada Sayyid Abu Bakar bin Husein Assegaf (SA) yang dikenal sebagai orang yang sangat menyayangi dan mengasihi anak-anak yatim dan para janda. Kedatangan HA dan rombongan disambut meriah karena SA mengundang warga sekitar baik dari kalangan sadah maupun masyarakat lokal. Selain kunjungannya ke kediaman SA, HA dan rombongan juga menyempatkan diri untuk mengunjungi Muhammad bin Abdullah Al-Haddad dan Muhammad bin Husein AL-Haddad.

**Sidoarjo**

Selama di Sidoarjo, HA dan rombongan berkunjung pada Toha bin Muhammad Assegaf dan Salim bin Husein Alaydrus.

**Lawang**

Setelah kunjungan singkat ke Sidoarjo, HA dan rombongan melanjutkan perjalanan ke Lawang untuk berkunjung pada Ali bin Muhammad dan Umar bin Abdillah Al-Habsyi. Selain itu mereka juga menyempatkan diri untuk mengunjungi beberapa muhibbin lainnya, antara lain; Hasan bin Husein bin Syihab Abu Bakar bin Ahmad Alaydrus, Husein bin ‘Ali Ba’abud, Muhammad bin Hasan bin Yastrib, Abdullah Ba ’Abud, Muhsin Ba Agil, Zain bin Husein bin Syihab dan Abdul Kadir bin Abdurrahman Assegaf.

**Malang**

Setelah dari Lawang, HA dan rombongan melanjutkan perjalanan ke Malang untuk mengunjungi Muhammad bin Salim Baraja dan menginap dikediamannya. Selain itu, mereka juga mengunjungi beberapa muhibbin lainnya yaitu; Muhammad bin Ali Al-Haddad, Sayyid Al Fadhil Abdullah bin Hasan Maulakehila, keluarga Al-Dawileh, Sayyid Abu BAkar bin Ahamd Alaydrus, Abdul Kadir bin Ahmad Bilfaqih, Sayyid Umar Az-Zahir, dan Al-Fadhil Sayid Hamid bin Muhammad Assiriy.

1. **Tokoh - Tokoh dalam Cerita**

Tokoh-tokoh yang ditulis dalam teks ini memegang peranan penting dalam membentuk narasi perjalanan secara efisein dan lebih mudah untuk memetakan tahapan perjalanan yang dilakukan oleh HA dan rombangs epanjang Solo - Gresik. Meskipun tokoh-tokoh ini tidak secara rinci diperkenalkan kepada pembaca, tetapi tindakan dan perkataan mereka serta respon dari penulis maupun orang-orang disekitarnya menunjukkan karakteristik mereka dengan baik.

**Habib Alwi bin Ali bin Muhammad al-Habsyi (HA)** dari Solo adalah salah satu dari dua tokoh utama dalam catatan perjalanan ini. Teks yang ditulis oleh Habib Abdul Kadir bin Husein Assegaf (HAKS) adalah narasi rinci perjalanan HA untuk menemui Habib Abu Bakar dari Solo ke Gresik untuk menunaikan harapan dan menjemput amanah. Selain itu, perjalanan ini sekaligus menjadi pembuka bagi kunjungan-kunjungan silaturahmi dan ziarah HA pada pendahulunya.

**Habib Abu Bakar bin Muhammad Assegaf (HAB)** dari Gresik adalah tokoh utama kedua dalam catatan perjalanan ini. Disebutkan bahwa permintaan HAB terhadap HA untuk berkunjung menjemput amanah adalah alasan dilakukannya perjalanan tersebut. HAB merupakan seorang muhibbin yang sangat dihormati dan dicintai oleh HA.

**Abdulkadir bin Husein bin Segaf Assegaf** yang merupakan bagian dari rombongan pengiring HA sekaligus bertugas mencatat perjalanan tersebut.

**Abdulkadir bin Umar Maulakhela** yang terbilang aktif sepanjang perjalanan melantunkan syair-syair qasidah dan berepran sebagai juru bicara HA dalam beberapa kesempatan.

**Sayyid Abdullah bin Muhammad Alaydrus** sebagai pemilik mobil sekaligus pengemudi dalam perjalanan tersebut.

**Habib Husein bin Muhammad Al-Haddad** dari Jombang yang merupakan salah satu dari beberapa muhibbin yang dihormati oleh HA. Kedatangan HA dan rombongan pada awal perjalanan bertujuan untuk mendapatkan izin dari HH dan mengajak mereka untuk pergi bersama sebagai upaya menyambung tali silaturahmi. Akan tetapi karena kondisi kesehatan gagasan tersebut tidak dapat direalisasikan. Diperjalanan pulang, mereka kembali singgah di rumah HH dan mengikuti majelis yang diadakan di kediamannya.

**Sayyid Abdul Kadir bin Hadi Assegaf (SA)** dari Surabaya yang disinggahi oleh HA dalam perjalanannya. Setelah dibujuk oleh HA, SA bersedia untuk ikut dalam rombongan menjadi pengiring perjalanan silaturahmi pada HAB di Gresik. SA juga menyediakan rumahnya unruk rombongan menginap selama kunjungan emreka di Surabaya.

**Salmin Doman (SD)** adalah seorang muhibbin yang turut hadir selama HA dan rombongan tiba di kediaman HAB. Nantinya, SD akan menjadi bagian dari rombongan HA ketika melakukan kunjungan silaturahmi pada beberapa muhibbin di Jawa Timur sekaligus ziarah kepada pendahulunya.

**Salim bin Umar Bajbeir** sebagai tuan rumah bagi rombongan selama kunjungan mereka di Gresik.

**Habib Jakfar bin Syeikhon** sebagai tuan rumah bagi rombongan selama 2 hari kunjungan mereka di Pasuruan.

**Syeikh Salim Ba Ridwan** sebagai tuan rumah kedua bagi rombongan selama 2 hari kunjungan mereka di Pasuruan.

Sebetulnya masih banyak sekali tokoh-tokoh yang terdapat di dalam catatan perjalanan tersebut, akan tetapi tidak dapat disebutkan secara rinci satu persatu. Sehingga, yang mudah diingat dan diidentifikasi adalah mereka yangs ecara langsung berinteraksi dengan HA dan rombongannya. Melalui rokoh-tokoh tersebut kita dapat menentukan babak perjalanan HA dan rombongan.

1. **Pertemuan budaya dalam Sastra Perjalanan**

Dalam perjalanan yang dilakukan oleh HA untuk menjemput amanah dan memenuhi undangan HAB menunjukkan banyak sekali pertemuan budaya antara tradisi Hadrami dengan budaya Jawa. Dalam sub bab sebelumnya telah disebutkna beberapa contoh identifikasi unsur-unsur etnografi yang muncul dalam perjalanan tersebut. Sebagian besar unsur tersebut merupakan kebiasaan dan tradisi yang umum di kalangan masyarakat Arab Hadrami. Sesungguhnya, tradisi yang diterapkan oleh para muhibbin dengan nafas ke-Hadramiannya memberikan corak tersendiri dalam masyarakat. Yang menarik dari pertemuan budaya tersebut adalah, adanya kesenjangan antara budaya satu dengan yang lainnya.

Sebagai contoh pertama dalam perjalanan tersebut sebagaimana yang disinggung oleh HH mengenai konsep berpakaian yang sangat kontras antara kultur Hadrami dengan kultur Jawa. Kontras yang dimaksud disini adalah, konsep berpakaian bagi masyarakat Hadrami dianggap sebagai bagian dari kultur agama Islam. Sehingga menjadi sulit untuk dibedakan, konsep berpakaian secara Hadrami maupun secara Islami. Sementara, dalam kultur Jawa, konsep berpakaian mengikut pada corak tradisional masyarakat yang dipengaruhi juga oleh tradisi Hindu-Buddha sebelumnya. Sayangnya, kontras diantara keduanya sulit untuk diselaraskan sehingga perlu adanya penyesuaian khusus. Penyesuaian-penyesuaian tersebut yang kemudian akan membawa konsep berpakaian ala masyarakat Indonesia saat ini. Catatan perjalanan ini jika dilihat melalui sudut pandang historis merupakan salah satu bukti bahwa Islam yang dibawa para ulama Hadrami banyak berpengaruh terhadap pembentukan identitas Islam Indonesia saat ini.

Dalam catatan itu juga disebutkan mengenai ritual maulid yang biasa dilakukan di Hadramaut. Jika ditilik secara historis, maulid bukanlah bagian dari kultur Nusantara pada saat itu. Ritual maulid dibawa oleh para pendatang Hadrami dan diterapkan kedalam keseharian mereka sebagai bagian dari tradisi. Sebelum menjadi Indonesia dan masih berbentuk kepulauan Nusantara, masyarakat Jawa belum pernah mengenal konsep maulid sebagai bagian dari ritual keagamaan. Mengingat sebelum datangnya Islam, Indonesia masih berada dibawah pengaruh ajaran Hindu-Buddha, ditambah dengan tradisi kejawen yang sangat kental mengakar dalam masyarakat Jawa (bahkan sampai sekarang). Tetapi jika melihat kondisi saat ini dimana tradisi maulid sudah menjadi bagian dari masyarakat Indonesia, jelas kiranya jika muncul kesimpulan bahwa generasi pertama ulama Hadrami berhasil melakukan kontak budaya dengan masyarakat Jawa pada masa itu. Lebih jauh lagi mereka berhasil mengawinkan dua budaya berbeda dan membentuk budaya baru. Produk akulturasi budaya tersebut saat ini melekat erat sebagai identitas keagamaan mayoritas masyarakat bukan hanya di Jawa melainkan juga di seluruh wilayah Indonesia.

Terdapat satu hal yang menarik dari catatan perjalanan yang ditulis oleh Habib Abdul Kadir bin Husein Assegaf tersebut yaitu posisi para ulama Hadrami di masyarakat Jawa. Jika mengutip Van Den Berg mengenai status para sayyid dari Hadrami yang memiliki *privilege* dimana saja mereka berada secara otomatis mereka berhak ditempatkan dalam tempat yang mulia. Dan begitu pula para ulama pendatang dari Hadrami tersebut. Terlepas dari posisi mereka sebagai saudagar kaya, sangat sulit menerima dan menghormati kelompok pendatang terutama jika terdapat banyak sekali perbedaan dari msayarakat lokal. Akan tetapi, para ulama Hadrami berhasil membangun hierarki tersebut dimana mereka sebagai kelompok pendatang justru diterima, disucikan dan dihormati oleh masayarakat lokal. Hal ini akan sangat sulit sekali jika mereka belum dianggap sebagai bagian dari masyarakat pada saat itu. Selama bertahun-tahun kelompok masyarakat Hadrami berhasil menghapus batasan budaya yang mengungkung mereka dan menciptakan tempat bagi mereka sendiri dalam masyarakat yang menjadikan mereka dapat terus bertahan hingga saat ini.

Konsep pertemuan budaya yang terdapat dalam catatan perjalanan tersebut memang tidak banyak. Konsep majelis, rouhah, ziarah, qosidah, dan mahabbah yang digambarkan adalah bagian dari budaya Hadrami. Yang menjadi perhatian adalah bagaimana konsep-konsep tersebut dapat diterima dengan tangan terbuka dan bertahan begitu lama sehingga membangun relasi yang sangat kuat dan pelahan-lahan menjadi bagian dari identitas masayrakat itu sendiri. Pertemuan budaya yang dimaksud lebih kepada bagaimana dalam tulisan itu, pola interaksi antara para ulama Hadrami dengan masyarakat Jawa yang menjadi bagian dari majelis-majelis mereka. Penerimaan masyarakat terhadap para ulama Hadrami ini sebagai bentuk keterikatan secara spiritual yang menjadikan posisi mereka penting di masyarakat sebagai ikon spiritualitas.

1. **Jawa dan Hadrami**

Bagi kalangan Hadrami, terutama yang merupakan Arab *wulaiti* atau mereka yang lahir di Hadramaut, Hadrami adalah rumah pertama mereka dan Jawa merupakan rumah kedua atau tempat persinggahan. Tentu semua tradisi dan kebudayaan yang ada di Hadrami tetap mereka lakukan meskipun mereka telah hijrah atau saat mereka melakukan rihlah ke Jawa. Begitupun saat mereka telah hijrah ke Jawa, tradisi dan kebudayaan di Hadrami tetap dijadikan acuan dan *role model* utama bagi sikap dan tradisi mereka di Jawa. Dan tradisi Jawa dianggap merusak kesucian tradisi mereka. Seperti dalam tradisi berpakaian dan lainnya. Kutipan di bawah ini secara jelas menyebutkan bagiamna pengaruh kebudayaan Jawa terhdapa budaya Hadrami yang mereka bawa.

*Habib Husein lalu bicara tentang mode pakaian. "Penghuni zaman ini telah merubah cara berpakaian mereka, juga cara berpakaian anak mereka, khususnya putri-putri mereka. Mereka memberi anak-anak perempuan mereka pakaian yang pendek hingga di atas lutut. perbuatan yang sangat berbahaya. Suatu hari aku datang ke rumah salah seorang pecintaku. Saat itu anak-anak putrinya berpakaian sebagaimana pakaian kebanyakan orang di ini: pendek di atas lutut. Aku lalu bertanya kepadanya, 'Kalau aku datang ke tempat asalmu di Hadhramaut, kemudian dengan tongkat di tanganku ini kusingkapkan pakaian putrimu hingga ke atas lutut, bagaimana sikapmu? la menjawab, 'Kita akan saling pukul. Aku lalu berkata, ‘Tapi kau sendiri sekarang melakukan hal itu terhadap putri-putrimu.’[[72]](#footnote-72)*

Kutipan percakapan tersebut menjadi penting sebab ketimpangan dalam tradisi budaya keduanya sangat kontras satu sama lain. Konsep tradisi yang di miliki oleh kalangan Hadrami berasal dari tradisi Islam yang hampir tidak dapat dipisahkan antara keduanya. Sementara dalam konteks masyarakat Jawa, konsep berpakaian telah banyak dipengaruhi oleh tradisi Hindu-Buddha. Melalui percakapan tersebut, posisi Jawa telah menjadi jelas bagi kalangan Hadrami bahwa perlu adanya penyesuaian untuk menyelarasakan ajaran Islam, tradisi Hadrami dan tradisi Jawa itu sendiri. Dari sinilah kemudian, kita identifikasi posisi Hadrami pada saat itu membawa gagasan *akhlaqul-karimah* dimana dasar ajaran tersebut adalah ajaran Islam. Konsep menutup aurat yang ditekankan bukan lagi dalam konteks berpakaian ala masyarakat Hadramaut, melainkan menyesuaikan dengan situasi dan kondisi yang ada di masyarakat Jawa. Tapi bukan berarti tidak ada pengaruh langsung dari budaya berpakaian ala Hadrami.

Catatan perjalanan tersebut juga menggambarkan bagaimana posisi masyarakat Hadrami di Jawa dan penerimaan masyarakat terhadap mereka. Bukan hanya sebagai bagian dari masyarakat, bahkan di antara kalangan mereka sendiri terdapat kode etik khusus yang diterapkan dan ditentukan melalui status keturunan dan keilmuan. Tradisi yang melekat pada mereka bukan lagi sebatas tradisi yang dibangun berdasarkan konsep etnisitas melainkan juga tradisi yang dibangun berdasarkan konsep spiritualitas. Memuliakan para wali, guru, memuliakan tetua dan memuliakan para keturunan Nabi Muhammad (kaum sayyid), dengan kata lain menjadikan mereka sebagai sentral dalam struktur sosial masyarakat Hadrami secara khusus maupun dalam masyarakat secara umum. Di Jawa, konsep ini tidak berubah, justru sebaliknya masyarakat Jawa yang harus beradaptasi dengan tradisi tersebut sebagai konsekuensi dari penerimaan mereka terhadap para pendatang Arab Hadrami dan masuknya ajaran Islam. Sebagaimana yang digambarkan dalam kutipan catatan perjalanan dibawah ini:

*‘Sayyidiy yang diberkahi Alwi bin Habib Al-Quthb Ali bin Muhammad AI- Habsyi, kholifah ayahnya; yakni kholifah dari Quthbul Ârifîn Aslâfihil 'Alawiyyîn, pewaris asrôr mereka, dermawan yang bertakwa, berniat untuk mengunjungi Habib Al-Quthb Al-'Ârifbillâh wad Dn'i ilaih Abubakar bin Muhammad Assegaf yang tinggal di kota Gresik memanjangkan umur beliau dan memberi kita manfaat berkat beliau. Aamiin’*

Melalui kutipan tersebut kita dapat menilai posisi para *sayyid,* peran dan pengaruhnya bagi kalangan Hadrami itu sendiri maupun bagi masyarakat. Mereka secata otomatis dianggap sebagai simbol kesucian ajaran Islam, sehingga peran mereka dianggap sangat penting sebagai wajah bagi masyarakat muslim. Mereka dapat mencapai posisi ini dan secara otomatis mendapat pengakuan maupun penghormatan berdasarkan status lahir dan keilmuannya.

Posisi Jawa bagi masyarakat Hadrami generasi awal memiliki peranan yang cukup penting. Bukan saja sekadar untuk memperluas kesempatan ekonomu dan membangun jaringan bisnis perdagangan baru. Melainkan juga setelah interaksi yang begitu lama dan mempelajari potensi yang memungkinkan dari pulau Jawa membawa mereka untuk menetap lama, membangun komunitas masyarakat dan menyebarkan ajaran Islam. Akan tetapi, pemahaman tersebut tidak serta merta menjembatani dua kebudayaan, ras dan keyakinan yang berbeda. Keduanya saling tarik menarik dan mempengaruhi. Meskipun secara umum, sebagian besar pengaruh yang berhasil dileburkan di tanah Jawa berasal dari ajaran Islam melalui penerapan tradisi kesufian tarekat ‘Alawiy yang menjadi *trademark* ajaran Islam Hadramaut. Bagi para pendatang generasi pertama, posisi Jawa tidak lain dan tidak bukan adalah bagian dari perjalanan panjang mereka. Secara kebetulan, Jawa menjadi tempat dimana mereka diterima untuk menetap dan menyebarkan ajaran Islam. Sementara pola hidup, tradisi, konsep keyakinan dan pandangan mereka terhadap Jawa tidak berubah. Mereka mengidentifikasi diri sebagai pendatang yang berpengaruh, membatasi peran mereka sebagai ‘ulama Hadrami’ dan mengekspose diri serta pola hidup sesuai dengan tradisi dan ajaran Hadramaut. Posisi Hadramaut tidak berubah sementara Jawa menjadi titik awal untuk perjalanan lainnya.

1. **Dasar Al - Quran, Sunnah, Riwayat - Riwayat Ajaran Para Salaf, Tradisi dan Ritual Tariqot ‘Alawiyyah dalam Catatan Perjalanan tersebut**

Jika menganalisis secara keseluruhan teks catatan perjalanan HA, banyak sekali ditemukan dasar-dasar praktik ajaran tariqat ‘Alawiyyah. Sebagaimana yang disebutkan oleh Umar Ibrahim dalam *Thariqah Alawiyyah,* untuk mengidentifikasi tarekat yang mengacu dan berakar pada ajaran para ‘Alawiyyin adalah dengan menganalisa 5 karakteristik dasar ajarannya.

Berikut akan dijabarkan dalam masing-masing karakteristik ajaran tasawuf tarekat ‘Alawiyyah yang disebutkan dalam catatan perjalanan ini:

1. **Membersihkan diri dari penyakit hati dan segala sesuatu yang memicu timbulnya penyakit hati**

Tahap paling dasar untuk menjadi salik ‘Alawiyy adalah dengan membersihkan hati dari segala macam faktor yang memungkinkan akan munculnya penyakit hati. Dalam catatn ini disebutkan sebelumnya bahwa emnje;ang keberangkatan, HA mengutip Surat Al-Qashash ayat 85 yang digesturkan pada dinding rumahnya sehingga seolah-olah ia menuliskannya disana.[[73]](#footnote-73) Jika dikaji lebih dalam, sebagai manusia adalah wajar untuk merasa khawatir danoleh sebab itu, memohon perlindungan adalah hal yang wajar. Terkait hal tersebut, sebagaimana yang dirujuk pada tindakan HA sebelum keberangkatannya, bagaimana dia memulai bukan hanya sekadar memohon perlindungan semata. Mengacu pada bagaimana bunyi ayat tersebut secara bahasa adalah:

*“Sesungguhnya yang mewajibkan atasmu (melaksanakan hukum-hukum) Qur’an, benar-benar akanmengembalikanmu ke tempat kembali.” (QS. Al - Qashash, 28:85)*

Sehingga, tafsiran tersebut memiliki makna yang bisa saja berbeda dan jauh lebih halus dibandingkan dengan artian literalnya. Bagaimana HA menggesturkan ayat tersebut lebih kepada bentuk kepasrahan yang paling tinggi. Seolah-olah ia menyerahkan jiwanya kepada Allah secara keseluruhan dan tidak menyisakan apapun baginya. Pelepasan tersebut adalah metafora bagi pensucian dirinya dari segala sesuatu terkait keduniaan yang mengikatnya dan menghalanginya dari menjalankan tujuan ilahiyah yang menjadi misinya.

Konsep penyakit hati yang mungkin dipahami oleh sebagian besar orang adalah iri hati, benci, adu domba, sombong dan lain sebagainya. Memang tepat, bahwa ini adalah langkah paling dasar untuk menghilangkan segala jenis penyakit hati tersebut sebagai upaya untuk mencapai tahap-tahap tertentu dalam ajaran sufistik. Akan tetapi dalam konteks seorang muhibbin, dalah satu titik tertentu akan ada perbedaan dalam memahami bagaimana penyakit hati bekerja. Dalam konteks seorang muhibbin, penyakit hati mengacu kepada kemungkinan-kemungkinan adanya perasaan terikat, kekhawatiran atau keragu-raguan pada hal-hal selain Allah yang menjangkit dalam hati mereka sehingga menyebabkan mereka lupa pada tujuan maknawinya. Bagaimanapun, manusia memiliki batasan dalam mengontrol dirinya sendiri, sementara hanya Allah yang tidak terbatas lah satu-satunya tempat untuk memohon keselamatan dan eprlindungan. Sebagaimana yang digesturkan oleh HA sebelum memulai perjalanannya. Secara tersirat, apa yang dilakukannya lebih merupakan bentuk ekstraksi diri dari kemungkinan munculnya kecenderungan-kecenderungan tersebut.

1. **Berbaik sangka kepada Allah maupun kepada makhluk-Nya**

Berprasangka baik terhadap Allah dan makhluk Allah juga merupakan bagian dari ajaran dasar dalam tarekat ‘Alawiyyah. Konsep husnudzan yang diajarkan ini lebih kepada menyakini kebaikan-kebaikan yang diberikan Allah dan mensyukurinya. Sedangkan dalam konteks makhluk, selain meyakini kebaikan-kebaikan dari sesama makhluk juga diperlukan keimanan dan sifat tawakkal yang tinggi, terutama dengan menyangkut hal-hal semacam karomah seorang wali dan keutamaan-keutamaan yang melingkupinya. Mengingat dalam dunia tasawuf, hal-hal berjalan melampaui batas akal dan realitas. Seperti yang diceritakan oleh HA dalam kalam HAH:

*Habib Hasan bin Ahmad Alaydrus bercerita bahwa ketika habib Abdullah bin Umar bin Yahya sampai di Surabaya, ia bertemu dengan Habib Ahmad Bafaqih dan beberapa kali sholat berjamaah dengannya. Suatu waktu habib Abdullah bin Umar bin Yahya menjadi imam, dan habib Alwi bin Hasyim duduk di depannya. Habib Muhammad bin Ahmad Bafaqih yang duduk disamping ayahnya, kurang senang dengan perbuatan Habib Alwi bin Hasyim. Dalam hati ia berkata, “bagaimana orang-orang dapat berkata bahwa ia seorang wali, sedang ia tidak ikut sholat berjamaah’. Ayah Habib Muhammad meng-kasy isi hati anaknya lalu menyodok lambung anaknya sembari memberi isyarat agar ia mengangkat kepalanya. Ketika habib Muhammad melihat ke atas, ia melihat sembilan Habib Alwi bin Hasyim sedang sholat di udara menjadi makmum. Setelah sholat, Habib Ahmad berkata kepada kepada anaknya, ‘kau melihatnya?’.*

*‘Ya’.*

*‘Siapa yang kau lihat?’.*

*‘Alwi bin Hasyim’.*

*‘Ketahuilah ada 9 Alwi bin Hasyim yang mengerjakan sholat dan hanya satu saja yang tidak. Berprasangka baiklah kepada para wali Allah, hati-hati jangan sampai kau mengingkari mereka.’[[74]](#footnote-74)*

1. **Sikap *zuhud* terhadap dunia maupun akhirat**

Terdapat hal lain yang menarik untuk dianalisis dan telah lama menjadi pertanyaan. Adalah alat transportasi yang digunakan oleh HA dan rombongan. Sebuhya mobil yang terbilang mewah, sebagaimana ditulis dalam catatan perjalanan tersebut secara mendetail. Mengapa menarik? Sebab para wali dikenal dengan sikap *zuhud* nya sebagai prasayarat untuk mencapai maqam tertentu. Akan tetapi, gaya hidup yang ditunjukkan oleh para wali ini terbilang unik dan berbeda dengan bagaimana pemahaman zuhud secara literal.

Bukan hanya alat transportasi saja. Catatan tersebut juga secara jelas memberikan gambaran rumah-rumah yang ditenmpati oleh para muhibbin tersebut. Kepemilikian barang-barang mewah dan rumah-rumah megah dalam kehidupan para ulama sufistik sangat kontras sekali dengan definisi zuhud yang diajarkan Rasulullah. Hal ini menimbulkan banyak sekali pertanyaan di kalangan masyarakat umum.

Pertanyaan-pertanyaan tersebut muncul sebagai respon terhadap fenomena serupa di masa kini ketika *urban sufism* menjadi trend di kalangan masyarakat perkotaan. Meskipun bagi beberapa kalangan masih terasa aneh betapa gaya hidup kaum ulama terkesan mewah. Meskipun secara historis, jika ditilik pada bagaimana konsep awal kedatangan ulama Arab di Indonesia yang awalnya hanya untuk berdagang dam mencari penghidupan sehingga kemudian banyak diantara mereka yang sukses dan menjadi saudagar kaya. Tetap saja bagi konsep sufistik yang identik dengan hal-hal non duniawi, ini adalah suatu hal yang kontradiktif. Pertanyaan yang muncul tersebut kemudian mengacu apda satu pertanyaan penting. Bagaimana sebenarnya konsep zuhud yang dimaksud oleh ajaran tasawuf tersebut?

Rupanya, jika dianalisis dengan pendekatan spiritual, konsep zuhud yang sebenarnya bukan lagi sekadar konsep hidup ‘sederhana’ atau bahkan hidup ‘miskin’ sebagaimana yang selalu di asumsikan oleh kebanyakan orang. Konteks zuhud yang esensial justru merujuk pada “bagaimana seseorang memposisikan dirinya dan hartanya”. Apakah harta tersebut begitu mengikat tangan, kaki dan jiwanya pada keduniawian atau justru harta tersebut membawa pemiliknya pada realisasi bahwa manusia sejatinya tidak memiliki apapun dan tidak akan membawa apapun. Pengetahuan semacam ini sangat sulit dan mustahil dilakukan jika bukan oleh seseorang yang arif dan mampu menguasai dirinya dari sikap tamak dan angkuh.

1. **Memperhatikan hak-hak makhluk Allah**

Dalam bagian awal catatan perjalanan ini, HA menggubah syair yang berisi puji-pujian, luapan kegembiraan dan pengharapan bagi perjalanan mereka. Dalam bait-bait syair tersebut juga terselip beberapa nasihat berharga yang mengandung pesan-pesan kebaikan dan menonjolkan nilai ajaran Islam sebagai agama *rahmatan lil ‘alamiin*. Bait-bait syair itu salah duanya menekankan praktik sedekah dan anjuran untuk bersikap rajin terutama menyangkut urusan spiritualitas. Sebagaimana dikutip langsung, syair tersebut berbunyi sebagai berikut,

*Niat kami dalam ziarah ini sebagaimana niat sang Habib.*

*Kami mengharap karomah yang dapat mempertemukan kami dengan pecinta dan penggemar.*

*Telah lama kami nanti kelalaian musuh yang selalu mengawasi hingga datang izin. Sebab, orang yang memohon dengan benar pasti kan mendapat jawaban*

*Kami niat berziarah agar semua tujuan tercapai*

*Kami akan mengunjungi kekasih yang bersemayam di hati*

*Husein bin Muhammad, pemuasn dahaga mereka yang kehausan*

*Kami akan mengunjungi kekasih yang tinggal di pusat kota Jombang*

*Katakan kepadanya, kami datang bersama rombongan*

*Bersedekahlah, berdermalah kepada orang yang telah terlatih lapar*

*Hidangkan kepada mereka sajian yang pantas untuk pesta atau untuk tamu*

*Kami ingin mengunjungi kekasih di pusat kota Jombang*

*Berilah ilmu orang-orang yang dagangannya telah hilang agar hari- hari mereka menjadi lebih indah dan dagangan mereka kembali pulang*

*Hati menjadi gembira karena akan bertemu para kekasih*

*Kami hendak mengunjungi kekasih yang tinggal did pusat kota Jombang*

*Kami akan mengambil amanat, madad dan titipan*

*Dari qutbul wara wan nafaa’ah yang tinggal di kota Gresik*

*Atas perintahnya dan mereka adalah kaum dermawaan dan budiman*

*Kami hendak mengunjungi kekasih yang tinggal di pusat kota Jombang.[[75]](#footnote-75)*

Selain itu salah satu yang paling menonjol dalam interaksi antara HA dan HAB adalah adanya kedekatan emosional yang erat di antara keduanya. Rasa persaudaraan inilah yang menjadikan pertemuan mereka sangat bernilai. Terutama dengan fakta bahwa HAB adalah murid kepada HAH. Eratnya hubungan persaudaraan keduanya terlihat melalui kutipan dibawah ini,

*HA menghampiri HAB, mencium tangan beliau. Keduanya lalu saling berpelukan, menangis dan bersyukur kepada Allah ta’ala atas pertemuan ini. Sepuluh tahun lamanya mereka tidak saling berjumpa. HAB menatap HA dan berulang kali mengucapkan selamat datang dan penghormatan. Selang beberapa saat HAB memeluk beliau. Ini dilakukannya tiga kali. Tanda-tanda kebahagiaan dan suka cita tampak jelas di wajah keduanya.[[76]](#footnote-76)*

Mereka sangat menjunjung tinggi persahabatan dan kasih sayang antara satu sama lain. Perasaan tersebut tercurah melalui qasidah pujian, syair penghormatan atau tindakan khusus sebagai bentuk penghargaan. Sebagaimana yang diceritakan oleh HA mengenai persahabatan ayahnya dengan Habib Idrus bin Umar Al-Habsyi:

*“Suatu hari selepas sholat subuh, ayahku duduk-duduk bersama Abu ‘Imran (nama panggilan) Sayyid Abdurrahman bin Abdullah Al-Habsyi. Abu ‘Imran adalah seorang majzdub dalam istilah kaum sufi. Ia saat itu sedang membuat kopi. HAH berkata kepadanya, ‘bagaimana menurutmu andaikata Habib Idrus bin Umar saat ini ada di antara kita. Kita akan mendapat kemuliaan dengan memandang wajahnya yang bercahaya? Abu ‘Imran berkata, ‘kendaraan apa yang dapat membawa Habib Idrus bin Umar dari kota Ghurfah ke sinidi saat ini?’”. Tak lama kemudian Habib Idrus bin Umar datang seorang diri menunggang seekor kuda. HAH bangkit menyambut beliau, lalu mengajaknya duduk. Sedang Abu ‘Imran menyiapkan kopi. HAH bertanya, ‘dari mana engkau?’. ‘dari Ghurfah, selesai sholat aku berkata dalam hati, mengapa pagi ini aku tidak sarapan pagi dengan memandang wajah Ali bin Muhammad Al-Habsyi yang bercahaya? Jawab Habib Idrus. ‘ya Idrus, tarikan itu berasal dari sini,’ ucap Abu ‘Imran”[[77]](#footnote-77)*

Dua contoh khusus untuk memperhatikan hak-hak makhluk Allah adalah dengan: Pertama, bersedekah sebagai bentuk rasa syukur sekaligus upaya pembersihan bagi harta yang dimiliki. Kedua, membangun persaudaraan dan persahabatan diantara sesama saudara muslim. Kedua hal tersebut cukup untuk membentuk akhlak seorang muhibbin.

1. **Memuliakan ilmu, ulama, para wali, orang muslim dan mukmin**

Perjalanan tersebut banyak mkencatat bagaimana HA maupun jamaah lainnya yang muncul sepanjang kunjungannya menunjukkan akhlak luar biasa terhadap guru, salah satunya adalah ketika ia mengunjungi salah satu madrasah di Gresik. Konsep pendidikan akhlak terhadap guru, orang yang lebih tua dan orang yang dimuliakan rupanya sudah dimulai sejak usia dini melalui madrasah-madrasah milik masyarakat Hadrami. Bahkan ajaran tersebut hingga saat ini sangat kental diterapkan di kalangan para pendidik dan anak didik di berbagai pesantren salaf.

Cikal bakal pengajaran akhlak tersebut tidak lain dan tidak bukan berasal langsung dari perpaduan tradisi mengimani para muhibbin dan wali Allah dalam prakatik ajaran tasawuf tarekat ‘Alawiyyah. Model pembelajaran semacam ini dikenal sejak generasi pertama ulama-ulama Hadrami di Jawa, bukti historisnya termaktub dalam teks catatan perjalanan kunjungan HA ini ketika ia berkunjung ke madrasah di Gresik. Potongan teks pidato yang disampaikan oleh pimpinan madrasah tersebut menunjukkan bagaimana seorang guru madrasah membangun konstruksi berpikir murid-muridnya mengenai gagasan adab murid terhadap guru,

*Murid-murid sekalian, hari ini sekolah kita mendapat kunjungan dari Sayyidina wa barokatuna habib Alwi bin Habib Ali Al-Habsyi. Maka, segala puji syukur kita panjatkan kepada Allah, pujian yang sangat banyak.kalian telah lama mendengar tentang Sayyidi Alwi. Kalian juga telah mendengar bahwa Sayyidi Alwi adalah seorang dermawan, alim, gemar beribadah dan berakhlak mulia. Rumah beliau di Solo seakan Ka’bah yang dikunjungi oleh banyak orang dari berbagai daerah. Dulu aku pernah mengangankan agar kalian dapat melihat beliau secara langsung. Nah, sekarang beliau ada di hadapan kalian, maka pandang dan lihatlah beliau sepuas-puasnya, semoga sir beliau mengalir kepada kalian dan madad beliau meliputi kalian. Sebab beliau adalah perwujudan dari salaf dan leluhur beliau. Ayah beliau adalah Sayyidinal Imam Al-Quthbul Makin, habib Ali bin Muhammad Al-Habsyi yang riwayat hidupnya sering kalian dengar.[[78]](#footnote-78)*

Selain itu, HA juga banyak bercerita bagaimana ayahnya, HAH menanamkan akhlak terhadap guru kepadanya melalui berbagai kisah yang disampaikan mengenai perjalanan spiritualitas ayahnya antara lain,

*HA menceritakan bagaimana penghormatan HAH terhadap Habib Abu Bakar Alatas, guru beliau. HAH berkata, “andaikan cucu Habib Abu Bakar Alatas membawaku ke pasar, kemudian berkata: orang ini adalah budakku, aku tidak akan mengingkarinya.”[[79]](#footnote-79)*

Atau akhlak terhdap tamu, sebagaimana yang diceritakan oleh HA mengenai bagaimana ayahnya dalam menerima tamu,

*Dahulu ayah beliau bila mendapat kunjungan penduduk atau ulama tarim, misalnya: Habib Umar bin Idrus Alaydrus dan saudara beliau Habib Abdullah, atau Habib Muhammad Assirriy, beliau tampak gembira, bersemangat, lalu memakai pakaian yang paling bagus dan berkata, “Ahlana indana… Keluarga kami sekarang berada di rumah kami.Sayyidiy Alwi melanjutkan, "Sekali waktu mereka datang di musim panas ketika kami sedang berada di Anisah. Menjelang akhir malam, mereka telah berada di halaman. Pada kami akan mengkhatamkan Quran. Biasanya, ayahku memulai khataman dari surat Al-Buruj. membaca, maka yang ruku' tetap ruku', tidak ingin i'tidal, yang sujud tak ingin bangun dari sujudnya, yang sedang berjalan berhenti di tempatnya, yang sedang memakai pakaian tak sanggup memasukkan tangannya yang lain ke lengan bajunya, mereka semua terpaku mendengarkan seorang ârifbillâh membaca kalâmullôh di akhir malam, bermunajat kepada Allah Azza wa Jalla. Habib Abubakar berkata, "Seseorang bertanya kepadaku tentang hâl Habib Ali bin Muhammad Al-Habsyi. Aku jawab, Habib Ali bagaikan matahari. Yakni, nur, manfaat dan sikap shidq beliau seperti matahari. Habib Ali telah memberikan manfaat kepada banyak hamba Allah. memperoleh manfaat dan cahaya beliau ra.”[[80]](#footnote-80)*

Selain karakteristik-karakteristik khusus yang disebutkan diatas, banyak hal lain yang secara jelas menunjukkan praktik dan tradisi ajaran tarekat ‘Alawiyyah. Beberapa diantaranya berkaitan dengan penyelenggaraan *rouhah* di rumah masing-masing guru, pembukaan majelis-majelis, pembangunan *ribath* (pesantren), konsep kesufian melalui karomah-karomah yang dimiliki para wali maupun tradisi-tradisi ritual lainnya seperti maulid dan amalan-amalan khusus yang diterapkan dalam catatan perjalanan tersebut.

Seperti bagaimana catatan tersebut menyebutkan pengalaman HAB ketika dalam kondisi trans dan bertemu dengan leluhur para ‘Alawiyyin. Kondisi tersebut digambarkan sebagai suatu kondisi dimana sang muhibbin berada diantara keadaan sadar dan tidak sadar sehingga mengalami hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh logika biasa. Ini adalah bentuk karomah yang dimiliki oleh para muhibbin yang diyakini oleh para penganut ajaran sufisme. Fenomena ini sangat penting sebab dapat menjelaskan *maqam* sang muhibbin tersebut:

*Di antara ucapan Habib Abubakar, semoga Allah memanjangkan umur beliau, karena ingin menyebut-nyebut nikmat Allah adalah sebagai berikut, “Saat aku sakit, Al- Musthofâ saw datang menjengukku dan aku dalam keadaan sadar (yaqozhoh). Aku berpelukan dengan beliau di tempat ini. (sambil menunjuk tempat yang biasa beliau duduki) Sayidina Al-Faqîh Al-Muqoddam juga pernah datang ke tempat ini setelah sholat Ashar dan aku dalam keadaan jaga. Aku sedang duduk di atas sajadah, tiba-tiba Sayidina Al-Faqîh Al-Muqoddam datang diapit dua orang lain. Salah seorang di antara mereka berkata, "Kenalkah kau orang ini?" katanya seraya menunjuk orang yang di tengah. “tidak” jawabku. “beliau adalah kakekmu, sayyidina Al-Faqih Al-Muqoddam” kata orang itu.[[81]](#footnote-81)*

Terkait dengan hal diatas, akhlak yang tepat agar dapat memahaminya membutuhkan tingkat keimanan yang tinggi dan kepasrahan untuk memercayainya sebagaimana yang disebutkan didalam catatan tersebut:

*“Membenarkan pengetahuan kami merupakan kewalian kecil”[[82]](#footnote-82)*

Sementara mengenai ritual majelis *rouhah* yang secara rutin dilakukan di kediaman HAB setiap Jum’at sore dan dihadiri oleh masyarakat setempat berikut para muhibbin dari berbagai daerah. *Rouah* adalah salah satu pengajian rutin yang khusus mengkaji kitab-kitab tasawuf. Didalamnya juga kerap kali diceritakan mengenai keutamaan-keutamaan seorang wali. Mukatabat yang berharga dan mengandung nasihat-nasihata kebaikan serta akumpulan syair dan qasidah pujian bagi Nabi Muhammad serta keturunannya. Sebagaimana yang dicatat dalam teks perjalanan tersebut, kunjungan HA meningkatkan jumlah jamaah yang hadir dalam majelis malam itu:

*HAB berkata kepada HA, “Semoga Allah membalasmu dengan kebaikan. Setiap Jum’at sore, di tempat kami ini memang dadakan rouhah dans elalu dihadiri banyak orang. Akan tetapi jumlah yang hadir malam ini jauh lebih besar berkat kehadiranmu. Sir pertemuan ini tersebar ke seluruh penjuru alam.”[[83]](#footnote-83)*

Dan bagaimana HAB sebagai seorang guru yang dimuliakan sehingga keberkahannya di bagikan kepada hadirin yang datang dalam majelis tersebut,

*Di akhir rouhah mereka memberi HAB segelas air minum. Setelah air itu diminum, sisanya dituangkan ke tempat air yang lebih besar kemudian dibagikan kepada para hadirin agar mereka dapat mengambil berkah dari HAB.[[84]](#footnote-84)*

Dalam catatan perjalanan tersebut juga disebutkan mengenai titual maulid yang maerupakan tradisi umum di Hadramaut. Sementara di Jawa sendiri belum mengenal konsep ‘perayaan hari kelahiran nabi Muhammad’ melalui majelis semacam maulid. Gagasan baru ini kemudian diadaptasi kedalam masyarakat Jawa sehingga kita abisa mengenal konsep maulid seperti saat ini, khususnya mereka yang menjadi bagian dari Islam *ahlussunnah wal jamaah*, berikut adalah kutipan mengenai tradisi maulid yang umum diadakan di Hadramaut,

*HA memerintahkanku untuk membacakan kalam ayah beliau, HAH yang dikumpulkan oleh Umar bin Muhammad Mulakhela. Dalam buku tersebut diceritakan tentang ziarah habib Ali ke kota Tarim pada tahun 1328 H dan maulid yang beliau selenggarakan di Nu’air.[[85]](#footnote-85)*

Salah satu yang menjadi perhatian dalam catatan perjalanan tersebut adalah bagimana para ulama’ Hadrami tersebut masih sangat terikat erat dengan tanah air Hadramaut. Mereka sangat suka berbicara dan mendengarkan kisah-kisah perjalanan orang tua atau guru mereka ke Hadramaut maupun kisah-kisah lainnya yang berkaitan dengan Hadramaut sekadar untuk mendengar kabar mengenainya. Hal ini juga disampaikan kepada para hadirin dalam majelis-majelis sebagai pelajaran dan pengingat akan tradisi asal mereka sebagai masyarakat Hadrami. Sementara bagi mereka yang non-Hadrami, ini menjadi perkenalan bagi satu tradisi dan kosnep budaya berbeda. Sebagaimana dalam majelis penyambutan HA dan rombongan, sang penulis diminta untuk membacakan beberapa kalam HAH yang sebagian besar bercerita mengenai kehidupannya di Hadramaut,

*Aku (sang penulis) lalu membacakan beberapa ucapan HAH yang penuh cahaya (nur). Semua yang hadir diam mendengarkannya. Ucapan itu belum pernah mereka dengar, sebab baru saja diterima dari Hadramaut. Kalam itu menceritakan tentang ziarah HAH ke Tarim tahun 1328 H. Setelah itu mereka bercerita tentang kota-kota di Hadramaut: Inat dan Seiwun.*

Melalui catatan perjalanan ini juga, pembaca dapat mengukur signifikansi keberadaan HAB bagi HA begitu besar dan mempengaruhi hampir setiap aspek perjalanannya. Baik itu melalui izinnya, perkataannya, perbuatan hingga amalan-amalan yang di*ijazah*kan dalam beberapa kesempatan. Ketika hendak melakukan perjalanan ke Surabaya misalnya,

*Sesampainya di rumah HAB kami langsung masuk ke dalam rumah yang penuh berkah dan mendapati beliau sedang menunggu kami di ruang tamu dengan wajah seperti bulan purnama. HA lalu mencium tangan beliau. HAB meminta HA untuk duduk di dekatnya. Setelah menyambut HA, HAB berkata, “sekarang kau berada di maqam ayahmu, HA. Dan aku adalah salah satu saksinya.”*

*“Engkaulah yang baik,” jawab HA.*

*“Aku telah memberikan kepadamu semua yang ada padaku,” ucap HAB.*

*HAB lalu memegang dada HA beberapa saat. Di antara ucapan HAB di majelis itu adalah, “ketahuilah, manfaat ayahmu seperti cahaya matahari: merata ke semua tempat. Dan aku tidak makan, tidak minum, tidak duduk dan tidak berdiri kecuali ayahmu bersamaku. Sekarang amanat telah kusampaikan kepadamu. Kau selalu di hatiku dan aku selalu bersamamu. Aku teringat pada gedung itu.*

*Mungkin yang dimaksud HAB adalah mimpi HA dahulu.*

*HAB juga berkata, “meskipun aku tinggal di sini, aku mengerti Hadramaut dan semua kotanya.”*

*Semoga Allah meridhoi mereka semua dan memberi kita manfaat berkat mereka. HA lalu meminta izin untuk pergi ke Surabaya. HAB mengizinkannya. HA meminta fatihah dari HAB. HAB kemudian membaca fatihah dan doa yang agung. Semua yang hadir mengaminkan doa beliau. Para hadirin kemudian keluar meninggalkan rumah HA. Tinggallah HA dan rombongannya di sana. HA lalu meminta ilbas dari HAB, beliaupun memberikannya. Selama beberapa saat HAB memakaikan kopiah sambil membacakan doa. HAB lalu meminta ilbas dari HA. Mulanya HA menolak, akan tetapi HAB memaksa beliau. Akhirnya HA memenuhi permintaan HAB Setelah semua itu, HAB lalu memberikan ilbas kepada Al ‘Am Muhammad bin Abdullah Alaydrus, kemudian memberikan ilbas kepadaku. Kami bersyukur kepada Allah atas nikmat ini dan kami juga berterima kasih kepada HA, sebab berkat beliau Kami memperoleh karunia yang sangat agung. Semoga Allah membalasnya dengan sebaik-baik balasan. Kami kemudian keluar meninggalkan rumah Habib Abu Bakar dengan derai air mata dan perasaan bahagia.[[86]](#footnote-86)*

Ritual ziarah atas Sayyid Muhammad bin Idrus dan habib Muhammad bin Ahmad Muhdhor yang dilakukan oleh HA dan rombongan dalam perjalanannya mengacu pada ajaran tarekat kaum 'Alawi di mana disebutkan dalam catatan tersebut secara radisi setelah mengucapkan salam, mereka semua duduk di depan kubur-kubur yang mulia, menghadiahkan pahala pembacaan fatihah, yasin dan semua amal sholeh pada nabi Muhammad beserta keturunannya sebagaimana kebiasaan para Salaf dan leluhur 'Alawiyin bila berziarah ke kubur para Wali dan kaum Solihin. Kemudian mereka menutupnya dengan fatihah dan menyelesaikannya dengan doa.[[87]](#footnote-87)

Dalam teks tersebut tercatat beberapa amalan khusus dan kitab-kitab utama yang dibacakan dalam setiap majelis. Yaitu antara lain; pembacaan bait-bait akhir qasidah *Ta'iyyah Al- Kubro* Habib Abdullah bin Hadad. Sebab bait-bait tersebut merupakan salah satu wirid sebagian Salaf.[[88]](#footnote-88) Selain itu, dalam salah satu majelis rouhah dalam kunjungan HA dan rombongan yaitu di kediaman habib Jakfar bin Syeikhon, jamaah rouhah membaca kitab *Riyadhus Sholihin* karya Imam Nawawi. Setelahnya, mereka membaca dzikir bersama-sama yang diawali dengan sholawat atas Nabi Muhammad. Dilanjutkan dengan membaca istighfar 12 kali. Lalu membaca *Wirdut Tauhid* yang berasal dari habib Umar bin Abdurrahman Alatas dan ditutup dengan fatihah.[[89]](#footnote-89) Sementara dalam majelis rouhah malam kamis yang diadakan oleh Hud bin Abdullah Assegaf, dibacakan kitab *Ihya' Ulumuddin* dan *Iqdul Yawaqit* karya Habib Idrus bin Umar Al-Habsyi.[[90]](#footnote-90) Selain amalan-malan wirid, kitab-kitab juga dalam salah satu majelis yang lain selama perjalanannya, HA berbicara tentang keutamaan sholawat kepada Nabi Muhammad,

*Beliau berkata, "Sholawat kepada Nabi saw pasti diterima Allah walau dibaca dalam keadaan apapun, meskipun disusupi riya'. Lain halnya dengan sholat dan puasa. Diriwayatkan bahwa Nabi Muhammad pernah bersabda yang artinya:*

*"Barang siapa bersholawat kepadaku ketika berdiri, maka dosa-dosanya akan diampuni sebelum duduk. Dan barang siapa bersholawat kepadaku ketika duduk, maka dosa-dosanya akan diampuni sebelum berdiri."[[91]](#footnote-91)*

Perjalanan tersebut membawa HA dan rombongan menjadi saksi atas perhatian besar yang kerap didiskusikan oleh para ulama dan tetua mengenai berbagai hal penting dalam masyarakat, salah satunya adalah mengenaia pendidikan kaum muda. Dalam salah satu majelis Habib Jakfar bin Syeikhon bahkan berbicara mengenai pendidikan anak. Ia mengatakan bahwa,

*"Jika kau musuhi anakmu di masa kecilnya, maka ia akan memusuhimu ketika dewasa."*[[92]](#footnote-92)

Terlihat bagaimana pendidikan dasar kaum *sadah* muda agar dapat terus menghidupkan tradisi dan ajaran para leluhurnya. Mereka terus-menerus di ingatkan mengenai posisi dan peran mereka sebagai bagian dari keturunan kaum salaf. Sehingga mereka dapat mempersiapkan diri dan mulai mengambil teladan dari guru-guru mereka sebagai perwujudan dari leluhur salaf 'Alawiyyah mereka.[[93]](#footnote-93)

Dalam kunjungan mereka pada habib Jakfar bin Syeikhon disebutkan mengenai diskusi yang dilakukan oleh kaum arifin. Diskusi ini sebagai bagian dari metode transfer ilmu antara para muhibbin. Topik diskusi yang kerap mereka angkat seringkali berakaitan dengan tingkat keilmuan khusus bagi kalangan mereka, sehingga tergolong eksklusif dan membutuhkan pemahaman dalam tasawuf tingkat tinggi. Berikut adalah kutipan isi diskusi tersebut,

*Habib Jakfar berkata, "Habib Idrus bin Umar suatu hari duduk bersama murid-muridnya. Mereka memperbincangkan perkataan seorang arif bahwa ia melihat 60 alam dan salah satunya adalah alam akhirat. Habib Idrus yang sejak tadi duduk bersandar, kemudian segera duduk tegak dan berkata, 'Sesungguhnya Allah memiliki sahara. Jumlah alam yang dimiliki Allah taala sebanyak butir-butir pasir di sahara itu."*

*Selain itu, habib Jakfar menekankan bahwa waridat kaum arifin dan para wali seringkalu datang ketika mereka dalam keadaan ghoibah. Setelah sadar ucapan mereka dibacakan, mereka bertanya, "ucapan siapa ini?". Baru kemudian dijelaskan, bahwa itu adalah ucapan mereka sendiri.[[94]](#footnote-94)*

Setelah majelis selesai, sebelum pulang ketika HA hendak mengenakan imamah disampaikanlah ijazah bagi HA,

*Habib Jakfar berkata, "Habib Idrus bin Umar Al-Habsyi bila memakai imamah biasanya membaca ayat kursi." HA berkata, "Berilah aku ijazah untuk mengamalkannya." Habib Jakfar memberi HA ijazah dan mencium kening beliau. HA dan rombongan minum air dari Birkatusy Syifa' (kolam penyembuhan) yang terletak di ruangan yang biasa digunakan untuk sholat, pengajian dan dzikir.[[95]](#footnote-95)*

Dalam kunjungannya ke rumah almarhum sayyid Abdullah bin Ali Al-Haddad dan menekankan keutamaan berkunjung ke rumah seorang wali dibandingkan ke kuburnya, karena rumahnya lah yang kana menjadi tempat turunnya tanazzulat di waktu munajat. Ia juga mengumpamakan diri dengan ayahnya,

*Beliau berkata, “sepeninggal habib Abu Bakar, ayahku jika memasuki rumah habib Abu Bakar bin Abdullah Alatas di Huraidhoh, beliau selalu mencium tempat duduk habib Abu Bakar.” kemudian HA membacakan bait-bait syair berikut:*

*Kulewati rumah Laila,*

*Lalu kucium temboknya di sana dan di situ*

*Bukanlah cinta pada rumah yang memabukkan hatiku*

*Tapi cintaku pada penghuni rumah itu*

*Dan di rumah kekasih ada makna yang lembut[[96]](#footnote-96)*

Dan bait selanjutnya:

*Kuberharap wajahku menyentuh*

*Tempat berpijak kaki Nawawi[[97]](#footnote-97)*

Sebelum pulang ke Solo, HA dan rombongan sekali lagi singgah di Jombang untuk mengunjungi Habib Husein (selanjutnya disebut HH) yang ditemuinya di awal perjalanan. Sekali lagi melalui kunjungan tersebut ditunjukkan akhlak terhadap guru dan ulama yang dimuliakan. Hal tersebut sebagaimana digambarkan oleh penulis bahwa kebahagiaan HH ketika HA datang membuatnya bersumpah akan mencium keningnya sebab ia merasdakan pendar cahay dari wajahnya setelah bertemu dengan HAB. Penulis memberikan gambaran singkat mengenai HH sebagai seorang yang ahli *kasyf,*

*Habib Husein adalah seorang ahli kasyf dan memiliki bashiroh yang tajam. Ketika melihat cahaya terang yang memancar dari wajah HA; cahaya asror, imdadat yang dititipkan oleh Quthbul ‘Arifin Al-Habib Abu Bakar bin Muhammad Assegaf, maka beliau bersumpah untuk mencium kening HA. Semoga Allah memanjangkan umur mereka semua, dalam keadaan baik dan ‘afiah dan memasukkan kita ke dalam kelompok mereka.[[98]](#footnote-98)*

Dalam majelis di kediaman HH juga sakali lagi dipertunjukkan akhlak yang baik dari kalangan ulama Hadrami ketika seorang jamaah di majelis beliau minum kopi dengan tangan kirinya,

*“Nabi saw melarang kita minum dengan tangan kiri. Barang siapa tidak mengikuti Nabi dalam perkara-perkara kecil, ia tidak akan dapat mengikuti nabi dalam perkara-perkara besar. Sebab, Nabi saw tidak melarang perbuatan demikian itu kecuali karena suatu hikmah. Dan Nabi tidak pernah berbicara dengan hawa nafsunya.[[99]](#footnote-99)*

1. **Diaspora ulama Hadrami di Jawa**

Melalui teks catatan perjalanan tersebut, kita dapat menyimpulkan bahwa Jawa sudah menjadi pusat persebaran utama kelompok ulama Hadrami. Ketika dikelompokkan antara satu daerah dengan daerah lainnya, sebagian besar diantara mereka mendiami wilayah Jawa Tengah dan Jawa Timur. Mengingat awal kedatangan pendatang Arab di Indonesia melalui jalur laut dan menyusuri pulau Sumatera. Adalah suatu hal yang menarik ketika ditemukan kecenderungan ulama Hadrami untuk menetap di Jawa.

Sejak munculnya kerajaan Islam pertama, Samudera Pasai di Aceh. Babak pertama pengaruh Islam di bumi Indonesia (sebelumnya Nusantara) dimulai. Puncaknya adalah dominasi luar biasa kerajaan Islam di berbagai wilayah Nusantara yang berhasil menggeser pengaruh Hindu-Buddha. Proses pelepasan tersebut juga terkesan cepat dengan konflik minimal. Tidak seperti upaya dominasi lain yang bisa memicu perpecahan di kalangan masyarakat. Seacara ajaib, bisa dikatakan bahwa masuknya pengaruh Islam di Indonesia tidak lepas dari peran para ulama dalam menciptakan gelombang trend melalui proses akulturasi budaya. Hasilnya dapat dilihat sampai sekarang, warisan terbaik dari sekian dekade proses peleburan budaya.

Estimasi pembagian peran yang menentukan bagaimana masyarakat akan berfungsi begitu kelompok baru ini masuk kedalam *inner circle* masyarakat Nusantara. Rupanya baik masyarakat Nusatara, khususnya Jawa dan kelompok masyarakat Arab Hadrami mampu berkelindan dengan baik dan membentuk identitas budaya baru. Arus tersebut membawa pada pengenalan istilah “habib” sebagai identitas resmi sebagian besar ulama Hadrami. Konsep habib yang diusung merujuk pada kelompok ulama keturunan Hadrami dengan kualifikasi khusus dalam penguasaan ajaran Islam. Mereka memainkan peran penting dalam masyarakat sebagai ikon dari masyarakat muslim.

Sebagian besar dari mereka membentuk komunitas di berbagai kota besar di Indonesia. Salah satunya adalah di Jawa dan banyak juga yang tersebar di luar Jawa. Dalam konteks ulama Jawa, masyarakat Indoenesia mengenal konsep wali songo sebagai generasi pertama penyebaran ajaran Islam. Mereka adalah golongan ulama Hadrami yang berhasil mengawinkan dua aliran budaya kedalam satu nafas Islam. Posisi mereka penting dan diakui dalam masyarakat sebagai *role model.* Kebanyakan dari mereka bahkan menikah kedalam keluarga ningrat Jawa dan memegang kontrol terhadap kekuasaan melalui ikatan perkawinan tersebut. Pengaruh yang mereka miliki dan peran mereka dalam menggunakan pengaruh tersebut sangat unik.

Di Jawa sendiri berdasarkan catatan perjalanan Habib Alwi, persebaran para ulama Hadrami terpusat di Jawa Tengah dan Jawa Timur. Tetapi melalui catatan sejarah, dapat di telusuri bagaimana geombang pertama aulama Hadrami menanamkan pengaruh mereka di Jawa. Misalnya Sunan Maulana Malik Ibrahim yang aktif menyebarkan Islam di Gresik. Kemudian Raden Rahmat yang menguasai Surabaya sebagai situs persebaran Islam tertua. Raden Makhdum Ibrahim yang fokus pada pengembangan Islam di Tuban. Raden Qasim yang merupakan tokoh ulama Lamongan. Ja’far Shadiq yang terkenal sebagai ulama besar Kudus. Raden Paku, ulama gresik yang juga terkenal sebagai pelopor persebaran Islam di wilayah Indonesia Timur. Raden Syahid yang aktif di Demak. Raden Umar Said juga merupsakan tokoh ulama Kudus. Dan terakhir, Syarif Hidayatullah yang merupakan penguasa sekaligus ulama Cirebon.

Berdasarkan pengelompokkan tersebut arus persebaran Islam yang paling utama berpusat di Jawa. Meskipun sebagian besar dari keturunan mereka menyebar ke berbagai wikayah Indonesia, poros persebaran tersebut tetap berada di Jawa. Dalam catatan perjalanan HA, disebutkan bahwa HAH ingin membangun *ribath* di Jawa sebagai pusat pendidikan Islam. Konsep yang serupa dengan model pendidikan Islam pesantren. Fakta tersebut memperkuat pandangan bahwa Jawa adalah pusat persebaran utama komunitas ulama Hadrami beserta keturunan dan murid-muridnya.

**BAB IV**

**Analisis Teks *Rihlah Jawa Al - Jamilah* Karya Shalih bin Ali Al-Hamid**

Jika dalam bab sebelumnya telah diuraikan analisis teks *Rihlah Layali al-Qadri fi Akhdzi an Abu Bakar* karya Abdul Kadir bin Husain Assegaf. Dalam bab ini sebagai komparasi, secara khusus akan diuraikan analisis teks *Rihlah Jawa Al-Jamilah* karya Shalih bin Ali Al-Hamid. Teks ini memiliki kesamaan dengan teks sebelumnya yaitu keduanya merupakan teks catatan perjalanan. Hanya saja dalam teks ini, penulisnya bukanlah orang Hadrami yang menetap di Indonesia melainkan seorang pelancong yang datang ke Nusantara (istilah Indonesia pra kemerdekaan). Terdapat perbedaan dalam sudut pandang penceritaan keduanya. Perbedaan tersebut terutama terkait perbedaan pandangan keduanya terhadap Jawa. Sama seperti sebelumnya, analisis teks ini dibuat berdasarkan poin-poin yang telah digolongkan sebagai berikut:

1. Deskripsi isi cerita mengenai awal perjalanan, tujuan dan para pelaku perjalanan secara umum
2. Biografi Singkat Shalih bin Ali bin Al-Hamid
3. Penggambaran unsur-unsur Etnografis yang ditemukan dalam catatan perjalanan ini yang berkaitan dengan masyarakat Hadramaut
4. Latar kota dan tempat yang membangun cerita begitu juga dengan gambaran singkat mengenai posisi kota dan tempat tersebut dalam cerita
5. Tokoh-tokoh yang membangun cerita dan peran mereka dalam perjalanan ini. Deskripsi para tokoh yang terlibat tidak akan dilakukan secara rinci melainkan penggambaran umum berdasarkan signifikansi peran mereka dalam membangun cerita
6. Pertemuan budaya dalam yang menjadi ciri khas untuk membentuk pola interaksi budaya dalam catatan perjalanan ini
7. Posisi Jawa bagi Pelancong dan penyebaran ajaran Islam
8. **Deskripsi**

Karya ini ditulis langsung oleh Shalih bin Ali al-Hamid (selanjutnya disebut SAH) yang mengisahkan perjalanan dirinya mulai dari Hadramaut Yaman sampai ke Nusantara (selanjutnya Jawa). Di dalam pendahuluan, SAH sudah menjelaskan beberapa hal penting terkait dengan perjalanannya. Shalih bin Ali Al-Hamid telah melakukan perjalanan ke Jawa sebanyak tiga kali; yaitu pada tahun 1346 H, 1350 H dan 1354 H. Dalam setiap perjalanannya, ia banyak menuliskan pandangan dan kekagumannya pada Jawa. Secara umum, garis besar karya ini bertumpu pada beberapa hal; masuknya Islam ke pulau Jawa, masuknya Eropa ke pulau Jawa, dan Hijrahnya orang Hadrami ke Jawa. Untuk mendukung kelengkapan dalam narasinya, karya ini dilengkapi dengan lampiran foto-foto penulis di kota-kota yang disinggahinya.

Perjalanan SAH dimulai dari Yaman, Hadramaut menuju Singapura. Dari Singapura ia menuju ke Jawa yang pada saat itu masih berada di bawah penjajahan Belanda. Dengan adanya gelombang imperialisme dan geliat pasar Internasional terutama setelah dibukanya terusan Suez, terjadi migrasi besar-besaran dari dan ke berbagai belahan dunia. Salah satunya adalah Nusantara. Pada masa itu, penggunaan istilah Jawa bagi kalangan masyarakat Arab tidak hanya merujuk pada salah satu pulau di Nusantara, melainkan juga merupakan sebuah ikon untuk Nusantara itu sendiri.

Selama di Nusantara, SAH mengunjungi berbagai kota dan sangat terkagum-kagum dengan kemajuan dan keindahan alamnya. Jika melihat judul yang ditulisnya, secara bahasa berarti ‘perjalanan ke Jawa yang indah’. Secara geografis posisi Nusantara berada pada pertengahan garis khatulistiwa yang memiliki ciri sebagai wilayah tropis. Bentangan hutan, sawah dan perkebunan serta gunung-gunung yang menjulang memang membingkai tanah Nusantara seolah tanah surga. Konon jika menanam kayu dan batu maka akan tumbuh menjadi tanaman. Selain diberkahi dengan alam yang indah, Nusantara juga memiliki hasil alam yang melimpah baik yang berasal dari darat maupun dari laut. Hasil alam ini juga yang membawa bangsa lain datang untuk melakukan perdagangan. Termasuk bangsa Eropa yang mencari rempah-rempah Nusantara.

SAH melakukan kunjungan di Nusantara selama kira-kira setengah tahun. Khusus untuk perjalanannya di pulau Jawa, SAH mengunjungi antara lain Malang, Pasuruan, Jogja, Semarang, Pekalongan, Bogor, Purwakarta, Batavia, Garut, Cianjur, Sukabumi, dan Bandung. Selain itu, SAH menjelajah wilayah Bali dan Lombok. Dari semua kunjungan ini, SAH menemukan berbagai penemuan menarik yang terkait dengan misi kebudayaannya. Catatan kunjungan tersebut sangat penting bagi literatur sejarah Indonesia karena didalamnya banyak diulas mengenai Nusantara melalui sudut pandang sosiologi, antropologi maupun etnografi serta menunjukkan bagaimana sejarah persebaran Islam, kolonialisme Belanda dan masyarakat Arab Hadrami di Nusantara dari sudut pandang pelancong.

1. **Biografi Singkat Ṣalih bin Ali Al Hamid**

Ṣalih bin Ali Al Hamid (selanjutnya disebut SAH) lahir di kota Seiwun, Yaman pada tahun 1903 M. Tidak ditemukan catatan atau riwayat khusus terkait kelahirannya. SAH adalah seorang sastrawan dan sejarawan yang juga dikenal sebagai penyair Ahgof. SAH wafat di kota kelahirannya Seiwun, Yaman pada tahun 1967 M. Tidak banyak dapat ditemukan biografi SAH kecuali di dalam karya-karyanya, karena karyanya baru diterbitkan tahun 2002. Karya-karya tersebut diterbitkan oleh keturunannya melalui penerbitan *markaz tarim liddirasat wa al-Nasr* setelah manuskripnya ditemukan dan disunting.

Sejak kecil SAH sudah pernah mengunjungi Indonesia dan Singapura. Akan tetapi dua kunjungan terakhirnya memiliki kesan dan tujuan yang berbeda. Sebagaimana yang penulis temukan dalam karyanya *Rihlah Jawa Al-Jamilah.* Ṣālih menulis syair-syair dalam tulisannya dengan bahasa pujian-pujian sebagai ekspresi rasa takjubnya ketika melihat keindahan alam pulau Jawa. Ketika ia berkunjung pada 1935, Indonesia masih di bawah penjajahan Belanda. Lalu pada tahun 1953, SAH juga mengunjungi Mesir untuk bertemu Ali Ahmad Bakatsir dan banyak berdiskusi terkait sastra dengannya.

SAH memiliki tiga *diwan* yaitu نسمات الربيع yang di terbitakan pada tahun 1936 M, kemudian ليالي المصيف yang diterbitkan pada tahun 1950 M, dan yang ke tiga على شاطئ الحياة yang diterbitkan pada tahun 1983 M. Dalam bidang sejarah SAH menuliskan perjalannyan ke Indonesia dengan judul رحلتي إلى إندونيسيا (جاوا الجميلة) kemudian تاريخ الحضرموت yang dicetak pada tahun 1968 dan cetakan ke dua pada tahun 2002.

Selain itu SAH juga banyak menulis baik karya ilmiah, artikel, syair di beberapa majalah seperti; Majalah Al-Risalah, kemudian juga Al-Ma’rifah, kemudian di Abu Lu’lu. SAH juga menulis untuk majalah berbahasa Arab dan diterbitkan di Singapura yaitu majalah *Al-nahdhah Al-hadrami,* majalah *Al-‘Aran,* dan lain sebagainya. Begitu juga tulisannya banyak dimuat majalah yang diterbitkan di kota Seiwun, seperti *Jahratu Al-Syabab, Al-tahdif, Al-qalam* dan lain sebagainya.

SAH juga banyak menulis kitab yang pada saat itu belum diterbitkan sebagai manuskrip seperti karyanya tentang keagamaan *Ta’liqat ‘ala Fath Al-Bâri Lisyarhi Shohihul Al-Bukhari,* kemudian karyanya *‘ala Si’ai Al-Qur’an,* dan juga *Fatawa wa Al-Ta’liqat.* Sedangkan karyanya yang terkait sastra dan syair yaitu *Majmu’ah As’ar Al-Shiya wa Asy’ar Ginâiyah, Majmu’ah Asy’ar Syagiyah Siyasyiah wa Ijtima’iyah Ma’a Al-Adid Mina Al-Sugara fi Fatrati Tarikhiyah Mukhtalifah,* dan masih banyak karya-karya lainnya baik dalam bidang ilmiah, sastra, maupun artikel-artikel.[[100]](#footnote-100)

1. **Penggambaran Unsur Etnografi**

Teks perjalanan yang ditulis oleh SAH sangat berbeda dengan teks perjalanan sebelumnya. Jika dalam teks sebelumnya sang penulis berfokus pada bagaimana kentalnya tradisi masyarakat Hadrami di Jawa, maka dalam tulisan ini SAH lebih berfokus bagiamana Jawa dalam penglihatannya sebagai pelancong Hadramaut. Dalam masa kunjungannya selama kurang lebih setengah tahun, ia menemukan banyak sekali perbedaan mencolok antara budaya jawa dengan budaya Hadrami. Sebagian besar perjalanannya berpusat di pulau Jawa, pulau Bali dan Lombok. Melalui perjalanan tersebut, ia dapat menulis banyak hal dari berbagai macam aspek seperti topografi, penduduk, adat istiadat, struktur pemerintahan dan keragaman etnis masyarakat, lembaga pendidikan, dan juga diaspora masyarakat Hadrami serta peran mereka di Jawa.

Perjalanan tersebut juga membawa SAH untuk mengamati bagaimana kondisi sosial masyarakat dibawah pemerintahan kolonial Belanda. Dalam hal ini, ia menelusuri kebelakang mengenai sejarah kedatangan orang-orang Eropa ke bumi Nusantara, khususnya Jawa. Kolonialisme sangat mempengaruhi budaya Jawa pada saat itu. SAH dapat melihat perbedaan yang mencolok antara masyarakat belanda dengan masyarakat Jawa baik dari segi pakaian, ruang lingkup pergaulan, hingga pendidikan.

Beberapa tempat yang dikunjungi oleh SAH antara lain; untuk wilayah Jawa Timur: Madura, Surabaya, Banyuwangi, Malang dan Pasuruan; Jawa Tengah dan Yogyakarta: Solo, Bondowoso, Yogjakarta, Semarang dan Pekalongan; Jawa Barat: Bogor, Garut, Cianjur, Sukabumi, Purwakarta dan Bandung; Bali dan Lombok: Kintamani, Bedugul, Buleleng, Lombok, Airmadu, Kintabatu dan Pasir Putih; terakhir Batavia. Tempat-tempat tersebut memiliki ciri khas dan kebudayaan yang sangat kuat. Beberapa diantaranya adalah pusat-pusat pemerintahan dan pusat-pusat persebaran ajaran Islam. Persamaan diantara mereka adalah masing-masing merupakan jalur persebaran ulama dan komunitas masyarakat Hadrami yang datang ke Nusantara.

Masyarakat Jawa tersusun atas berbagai suku maupun etnis. Dalam persukuan sendiri terdapat beberapa suku besar yang dominan mendiami wilayah tertentu seperti suku Jawa, Batak, Padang, Asmat dan lain sebagainya. Sementara beragam etnis yang ada di Jawa terdiri dari pedagang-pedagang asing baik yang menetap atau tidak menetap. Sebagian dari mereka berasal dari Cina, India, Arab dan Eropa. Sebagian besar lain terdiri dari kelompok peranakan keturunan campuran antara orang Jawa dengan orang China, India, Arab maupun Eropa. Dengan komposisi tersebut, Nusantara mendapat julukan tetap sebagai bangsa multikultural. Keragaman ini yang membentuk masyarakat dan kekayaan budaya.

SAH mencatat mengenai beberapa kota selama perjalanannya yang dianggap menarik untuk dikaji. Salah satunya dalah tentang Batavia. Menurutnya:

*“Batavia adalah pusat pemerintahan, ibu kota Jawa dan semua Kepulauan Hindia Timur Belanda. Kota ini terletak di tepi sungai Ciliwung dan terdiri dari distrik-distrik yang tertata. Tata kota, corak arsitektur bangunan, dan nuansa kota ini secara umum bernafaskan Eropa khsuusnya Belanda. Gedung-gedung cantik dan megah banyak berdiri disana. Batavia adalah jantung bagi aktivitas perdagangan, kegiatan ekspor-impor hasil kebun seperti karet, teh, dan rempah-rempah. Di sana ada banyak kantor dan perusahaan besar, juga pusat keuangan. Pada masa Hindu-Budha, kota ini dinamakan Sunda Kalapa, lalu setelah ditaklukkan kesultanan Banten, dirubah namanya oleh Maulana Hidayatullah menjadi Jayakarta”.[[101]](#footnote-101)*

Sementara untuk kunjungannya atas pulau Bali dan Lombok, SAH lebih banyak mengulik mengenai keindahan alamnya. SAH menyebut pulau bali dan Lombok sebagai:

*“Tempat ini adalah gambaran Firdaus yang diberikan Allah di atas muka bumi. Firdaus yang ‘tak ada matapun dapat melihat, telinga dapat mendengar, dan bayang pikiran dapat melintas di hati manusia”. Allah memberikan karunia kepada para penduduk negeri ini dengan alam beserta pemadangan dan kesuburannya yang tiada tara”.[[102]](#footnote-102)*

Untuk kunjungan-kunjungan tersebut, SAH banyak menulis puji-pujian mengenai keindahan dan keragaman alam dan budaya yang terdapat di Jawa. SAh juga memuji keramahan dan penerimaan mereka terhadap orang-orang yang berbeda dari mereka. Juga keterbukaan mereka terhadap budaya lain yang berbeda dari mereka. Ini adalah manifestasi dari keragaman yang selama ini mengakar dengan kuat dan membentuk mereka.

1. **Latar Kota dan Tokoh - Tokohnya**

Penggambaran latar kota dan tokoh yang muncul dalam kunjungan per kota tersebut menjadi bagian penting untuk mmebentuk alur narasi cerita. Dengan konsep penulisan teks penceritaan secara naratif akan lebih memudahkan pembaca untuk mengidentifikasi kejadian-kejadian penting dalam catatan perjalanan tersebut. Begitu juga tokoh-tokoh yang ditemui penulis (SAH) sepanjang perjalanannya di Jawa. Hal ini menjadi bukti adanya kontak diantara SAH dengan masyarakat lokal yang mememungkinan pertukaran indormasi dan budaya.

**Batavia**

Dalam catatan *Hari-Hariku di Jawa*, SAH menceritakan awal perjalanannya setelah menginjakkan kaki di Tanjung Periok tanggal 19 Oktober 1935. Sebagaimana yang disebutkan diatas bahwa SAH melihat Batavia sebagai pusat dari segala kemajuan di Jawa. Dengan pusat pemerintahan, pusat pendidikan, pusat perdagangan dan pusat persebaran kebudayaan Batavia memegang peranan penting sebagai wajah utama dari Jawa dan Nusantara secara keseluruhan. Sehingga posisi Batavia sangat penting dalam membenetuk *image* Jawa dan Nusantara secara keseluruhan. Kunjungan SAH di batavia sangat berkesan karena di sinilah pusat bagi para pelancong untuk mendapatkan informasi secara menyeluruh dan lebih luas.

Menurut SAH, Batavia telah banyak mendapat pengaruh Eropa sehingga tingkat modernitasnya hampir menyamai kota-kota ebsar Eropa. Gedung-gedung bertingkat, tata kota, hilir mudik kendaraan, pusat-pusat perdagangan, cara berpakaian dan dominasi masyarakat Eropa di setiap sudut kota memperlihatkan bagiaman besarnya aktivitas doi Batavia dan betapa pentingnya posisi Batavia dalam pemerintahan kolonial Belanda pada masa itu. Bukan saja Batavia adalah kota pelabuhan yang artinya menjadi pusat bagi aktivitas perdagangan internasional. Dalam kunjungannya ini, SAH sempat berkunjungIni merupakan kedatangannya yang kedua di Jawa. SAH kemudian bertemu dengan orang-orang Arab di tanah Abang, Pasar Minggu dan mengunjungi Sayyid Ali bin Abdurrahman Al Habsyi Al Alawi yang memiliki sekolah untuk membentuk calon ulama, Unwan al-Falah di Kwitang.

**Jawa Barat**

Selama kunjungannya, SAH menjelajahi wilayah Jawa Barat untuk mengunjungi beberapa ulama-ulama terkemuka seperti Habib Abdullah bin Muhsin Al-Atthas Al-Alawi di Bogor (makamnya sekarang dikenal dengan Kramat Empang Bogor). Ia juga mengunjungi beberapa mufti yang menetap di Jawa seperti Alwi Al-Haddad Al-Alawi, seorang mufti asal Johor. Selanjutnya ia mengunjungi beberapa madrasah di pulau Jawa beserta para pengurusnya seperti masrasah Abu Alwi di Pringgan, Sukabumi. Selama kunjungannya ini, SAH terkagum-kagum pada keindahan alam Sukabumi. Memang Jawa Barat terkenal sebagai dataran tingga dengan udara yang sejuk dan asri. Jika dilihat secara geografis, di wilayah ini membentang perkebunan teh yang luas dan pekebunan tanaman dataran tinggi lainnya. Setelah kunjungan tersebut, SAH bertolak ke Bandung untuk menemui Syaikh Muhammad bin Ali al-Katsiry.

**Jawa Tengah**

Pada kunjungannya ke berbagai kota di Jawa Tengah, SAH menemui para tokoh dan ulama kalangan Hadrami yaitu; Sayyid Nabil Alwi Al-Muhdhor Al-Alawi di Bondowoso, lalu Muhammad bin Sumaith Al Alawi yang merupakan sekretaris kedua dari Rabithah Alawiyah sebuah organisasi kemasyarakatan untuk melestarikan Islam kalangan ‘Alawiyyin dengan dakwah Islam, pendidikan dan pembinaan akhlakul karimah. SAH juga mengunjungi madrasah Khoir Al Arabiyah dan Ust Ali bin Yahya al-Alawi.

**Pulau Bal**i **dan Lombok**

Kunjungan SAH di pulau Bali dan Lombok lebih banyak menyoroti mengenai keindahan alamnya. Selain itu, SAH juga menilai bahwa terdapat kontras antara budaya Bali dan Lombok dengan budaya Jawa. Budaya Jawa dianggap telah lebih dulu termodernisasi dibanding dengan Bali dan Lombok. Dari konsep berpakaian misalnya, keduanya menunjukkan perbedaan yang signifikan. Jika ditinjau kembali, Bali dan Lombok pada saat itu belum banyak tersentuh oleh tangan-tangan asing. Baik itu orang-orang Eropa maupun para pendatang dari China, Arab maupun India. Tetapi bukan berarti tidak ada yang berdiam disana. Sebagian besar masyarakat juga masih memegang erat budaya Hindu-Buddha. Bahkan sampai saat ini, Bali dan Lombok menjadi wilayah dengan penganut budaya Hindu terbesar di Indonesia.

1. **Tokoh - Tokoh dalam Cerita**
2. Ṣalih bin Ali Al Hamid (SAH)

Sebagai tokoh utama yang juga menuliskan catatan perjalanannya berdasarkan pengalamannya mengunjungi Nusantara, khsuusnya pulau Jawa. Dalam perjalanan ini, SAH banyak memaparkan mengenai Jawa, masyarakatnya, adat-istiadat hingga kebudayaannya dan menuliskan ddalm catatannya. Selain itu, ia juga melihat pola dan dinamika masyarakat Jawa dibawah pendudukan kolonial Belanda berikut persebaran para ulama Hadramoi berikut peran mereka dalam masyarakat.

1. Habib Ali bin Abdurrahman Al-Habsyi Al-Alawi
2. Sayyid An-Nabil Alawi Al Muhdhor Al-Alawi
3. Muhammad bin Sumait Al-Alawi
4. Ali bin Yahya Al-Alawi
5. Abdullah bin Muhsin Al-Aththas
6. Ahmad bin Abdullah Assagaf
7. Sayyid Alwi Al-Haddad Al-Alawi
8. Muhammad bin Ali Al-Katsiry
9. Syaikh Husain bin Muhammad Barja
10. **Pertemuan Budaya dalam Sastra Perjalanan**

Jika berbicara mengenai pertemuan budaya dalam masyarakat Jawa, tidak lepas dari pengaruh beberapa kebudayaan lain yang turut membentuk budaya Jawa saat ini. Jika ditelusuri, konteks budaya yang dituliskan oleh SAH dalam catatannya mencakup budaya lokal, budaya non lokal dan percampuran keduanya. Jika dinilai dari sudut pandang histori, kondisi ini terbentuk setelah adanya kontak antara budaya Jawa, budaya Arab Hadrami, Budaya Eropa dan ajaran Islam yang turut membentuk budaya masyarakat.

Berdasarkan hasil tulisan SAH mengenai perjalanannya ke Nusantara, banyak sekali ditemukan budaya masyarakat Jawa dan budaya-budaya lain yang dibawa oleh kelompok pendatang di Jawa. Seperti contohnya budaya India dan Pakistan yang cukup kuat di kalangan komunitas masyarakat India dan Pakistan, budaya China yang dinilai cukup kuat dibuktikan dengan adanya satu wilayah khusus seperti *China Town* yang diterima masyarakat sebagai bagian dari kebudayaan masyarakat China dan membentuk identitas etnis mereka, terdapat juga komunitas masyarakat Arab terutama Arab Hadrami yang tersebar di berbagai wilayah Jawa, dan masyarakat Eropa khususnya Belanda sebagai kelompok pendatang pemegang kekuasaan dan menerapkan hukum-hukum dan memancangkan kebudayaannya di tanah Jawa.

Tidak berlebihan jika dikatakan untuk mengkaji ulang konsep kebudayaan yang membentuk budaya Jawa saat ini dengan menguraikan kembali sejarah masuknya Islam dan sejarah masuknya kolonial di bumi Nusantara, khususnya Jawa. Dengan mengkaji ulang topik tersebut, akan terlihat pola khusu untuk mengidentifikasi kembali seperti apa budaya Jawa sebelum masuknya Islam, sesudah masuknya Islam serta ketika masuknya kolonialisme. Sebab, terdapat beberapa pengaruh yang memberikan warna bagi budaya Jawa saat ini. Sebagai contoh adalah; budaya madrasah dan pesantren, konsep arsitektur, sistem hukum dan pemerintahan serta gaya hidup masyarakat yang menentukan seberapa jauh pengaruh kebudayaan tersebut dalam membentuk masyarakat Jawa.

Jika ditelusuri kebelakang, terdapat beberapa teori mengenai masuknya Islam di Nusantara antara lain; teori mengenai masuknya Islam dari Gujarat dibawa oleh para pedagang India, teori masuknya Islam dari mekah yang dibawa oleh para pedagang Arab, dan teori masuknya Islam dari Persia dibawa oleh para pedagang melalui China dan masuk ke Malaka. Teori terakhir merujuk pada persamaan budaya yang ditemukan dalam maayarakat Jawa dengan masyarakat Persia.[[103]](#footnote-103) masuknya Islam tidak lepas dari peran para pedagang Arab dan kemudian menetap dans emakin lama membentuk komunitas masyarakat Arab. Dengan semakin banyaknya kota pelabuhan di wilayah Jawa, aktivitas perdagangan juga semakin meningkat. Munculnya kota-kota pelabuhan baru di berbagai kota di Jawa memungkinkan adanya persebaran para pedagang di berbagai wilayah Jawa.

Persebaran Islam di berbagai wilayah Nusantara khususnya Jawa tidak dapat dipisahkan dari peran para wali songo. Mereka adalah tokoh-tokoh utama dan berpengaruh dalam proses Islamisasi Jawa. Para wali ini adalah orang-orang Arab yang datang ke Jawa melalui jalur-jalur perdagangan dan menetap di Jawa. Generasi pertama mereka antara lain Maulana Malik Ibrahim yang diperkirakan tiba pada 1404 dari Champa (Vietnam) dan meninggal di Gresik pada 1419, Sunan Bonang, Sunan Ampel, Sunan Drajat dan Sunan Kalijaga yang merupakan murid Maulana Malik Ibrahin dan dikenal sebagai arketipe Islam Nusantara yang disebut Laffan sebagai ajaran yang ‘lentur, tetatif, sinkretis dan multisuara’.[[104]](#footnote-104)

Para wali tersebut memainkan peran yang sangat penting dalam proses mereka menyebarkan ajaran Islam. Mereka menciptakan berbagai metode khusus dalam proses ajarannya agar mudah diterima oleh masyarakat lokal. Mengingat masyarakat Jawa sangat menjunjung tinggi tradisinalitas ajaran dan keyakinan yang dianutnya, perlu dtrategi khusus untuk memasarkan ajaran Islam sehingga para wali memutuskan untuk membentuk produk dakwah baru yang bernafaskan kebudayaan lokal tetapi berwajah Islam. Contoh yang dilakukan oleh Sunan Kalijaga dengan menggunakan teater wayang sebagai bagian dari dakwahnya; Sunan Drajat yang menggubah melodi bernafas Islami untuk dipadukan dengan budaya perkusi tradisional gamelan, dan Sunan Bonang mempelopori penciptaan syair-syair khusus yang kemudian dikenal sebagai suluk.[[105]](#footnote-105)

Sementara itu, imperialisme dan kolonialisme dimulai sejak kekalahan dan keruntuhan Turki Utsmani dan kebangkitan bangsa Eropa. Imbas dari kekalahan tersebut adalah perebutan berbagai wilayah kekuasaan Turki Usmani yang membentang di Afrika dan Asia sebagai upaya pembalasan dendam. Selain itu, salah satu yang sangat berpengaruh dalam mendorong penyebaran bangsa Eropa ke belahan dunia adalah kebutuhan mereka akan rempah-rempah.

Bangsa Eropa pertama yang menemukan Nusantara pada saat itu adalah orang-orang Portugis. Mereka menelusuri jalur yang sama dengan pedagang Islam dan sampai di Nusantara melalui Malaka. Mereka merapat di pelabuhan ternate, Maluku untuk membeli rempah-rempah. Jalur rempah-rempah itu rupanya menjadi awal pendudukan bangsa Eropa di Nusantara. Dengan dominasi Spanyol dan Portugis setelah kejatuhan Islam. Kedua negara tersebut mengklaim wilayah kekuasaan mereka di berbagai wilayah dunia dan memicu perang dengan para penduduk lokal, termasuk di Maluku pada waktu itu. Baru setelah konflik antara Portugis, Spanyol dan bangsa Eropa lain yang berujung pada penutupan akses perdagangan di wilayah-wilayah strategis di Eropa, para pedagang Belanda berlayar ke Malaka dan masuk di perairan Nusantara.

**BAB V**

**PENUTUP**

1. **Kesimpulan**

Pengakuan terhadap keberadaan karya sastra orang Hadrami di Indonesia baik dari kalangan *wulaiti* maupun dari kalangan *muwallad*, berjalan seturut kehadiran mereka di Indonesia. Karya-karya mereka, baik yang ditulis dengan bahasa Arab atau bahasa Indonesia memiliki kedudukan yang khas di hadapan pembaca Indonesia. Khusus dengan karya berbahasa Arab, meskipun belum banyak ditemukan tetapi telah menunjukkan pada ikatan yang kuat dengan Indonesia. Di samping pola distribusi karya sastra mereka yang belum modern; pengarangnya mengambil pola distribusi sederhana melalui kolega, keluarga, dalam jejaring kecil, justru semakin mengecilkan kebesaran karya mereka yang ada.

Dua teks yang diteliti memiliki konteks waktu yang hampir berdekatan, yaitu sekitar tahun 1950-an. *Pertama*, *Rihlah Jawa al-Jamilah wa Qodiyat Dukhul al-Islam ila Syirq Asiya* karya Sholeh bin Ali al-Hamid yang terbit di Tarim tahun 2002 melalui penerbit Tarim. *Kedua*, *Lay±l³ al-Qadri f³ al-Akh©i ‘an al-¦ab³b Abµ Bakar*, karya Abdul Kadir bin ¦usain Assagaf. Karya ini masih berupa tulisan tangan dan belum terindustrialisasi sebagaimana teks yang pertama. Meski demikian, tidak menghilangkan pesan dan muatan yang terdapat dalam teks ini, justru terlihat keaslian teks ini.

Analisis perjalanan sejak awal sampai kembali ke rumah kembali memperlihatkan pada kuatnya ikatan hubungan antar sesame kalangan Hadrami di Indonesia. Kuatnya ikatan tersebut bukanlah hal yang baru dibentuk di Indonesia, tetapi merupakan warisan dan kebiasaan turun remirun kalangan Hadrami terutama kalangan *haba’ib* yang mereka bawa dari tanah nenek moyang mereka di Hadramaut. Kehadirabn Indonesia dalam peta perjalanan atau peta hijrah mereka adalah ruang dan tempat untuk memperkokoh ikatan tersebut, baik dengan argument dakwah maupun kekeluargaan. Dalam rangkaian memperkojoh ikatan hubungan sesame kalangan Hadrami tersebut mendapatkan legitimasi pada tokoh-tokoh Hadrami yang ada di berbagai kota. Tokoh-tokoh yang menjadi persinggahan rihlah dalam dua teks ini adalah tokoh-tokoh yang memiliki kualitas ilmu dan akhlak yang tinggi, seorang sufi yang memiliki karomah dan keutamaan-keutamaan.

Dari dua teks ini, memperlihatkan dengan kuat bahwa komunitas Hadrami terutama dari kalangan sayyid, sangat mementingkan dan memegang tradisi. Tradisi-tradisi yang diwariskan dari nenek moyang mereka selalu dijaga dan dilestarikan oleh anak cucu mereka, di mana saja mereka berdiam. Diantara tradisi-tradisi tersebut adalah mulazamah untuk berdoa setiap ingin melakukan perjalanan. Dengan demikian, kedua teks ini memperlihatkan bahwa Indonesia adalah ruang untuk melestarikan tradisi tanah asal mereka di Hadramaut.

**DAFTAR PUSTAKA**

Alatas, Syed Farid, 1997. “Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora: Problems in Theoretical History” dalam Ulrike Freitag dan W.G. Clarence-Smith. *Hadrami Traders, Scholar, and Statesmen in the Indian Ocean, 1970s-1960s.* Leiden: Brill.

Alaydrus, Novel bin Muhammad, *Sekilas Pandang Tarekat Bani Alawi,*

Ali, Yunasril. “Kewalian dalam Tasawuf Nusantara”. KANZ PHILOSOPHIA Volume 3 Nomor 2 Desember 2013

Azra, Azyumardi dalam pengantar Umar Ibrahim, *Thariqah Alawiyyah*, h. xix

Berg, L.W.C. van den. 2010. *Orang Arab di Nusantara (terj.) Rahayu Hidayat.* Jakarta: Komunitas Bambu

Hamid, Shalih bin Ali al-. 2002, *Rihlat Jawa al-jamilah* wa Qishah Dukhul al Islam Ila Syarq Asiya, Tarim: Tarim liddirosah wa al-Nasyr.

<https://kbbi.web.id/tarekat>

Husain, Hasany Mahmoud*, Adab al-Rihlah ‘Inda al-Arab,* Dar al-Andalus li al-wa al-Tiba’ah, 1983.

Ibrahim, Umar, Thariqoah Alawiyah, Napak Tilas Dan Studi Kritis Atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayyid Abdullah al-Haddad Tokoh Sufi Abad ke 17

Ibrahim, Umar. 2001. *Thariqah ‘Alawiyyah: Napak Tilas dan Studi Kritis atas Sosok dan Pemikiran Allamah Sayyid ‘Abdullah Al-Haddad Tokoh Sufi Abad 17 (ed.) Tholib Anis.* Bandung: Penerbit Mizan

Kadir, Abdul, *Kunjungan Habib Alwi Solo kepada Habib Abu Bakar Gresik terj. Ustadz Ali Ridho dan Ustadz Novel Muhammad Alaydrus*. 2001. Solo: Putera Riyadi

Kadir, Abdul, *Lay±l³ al-Qadri f³ al-Akh©i ‘an al-¦ab³b Abµ Bakar*, Makhtutat, tt, tp.

Kelana, Jingga. “Busana Perempuan: Sebuah Counter Thesis Fenomena Sosial Keagamaan” artikel diakses pada 07 September 2020 pukul 07.32 dari https://www.kompasiana.com/arkeologjingga/594b295d8d7a610c2f96839b/busana-perempuan-sebuah-counter-thesis-fenomena-sosial-keagamaan?page=all

Kesheh, Natalie Mobini. 2007. *Kebangkitan Hadrami di Indonesia* *(ed.) Dr. Husein Haikal (terj.) Ita Mutiara dan Andri*.Jakarta: Akbar Media Eka Sarana

Khosiyah, Faiqotul. “Living Hadis dalam Kegiatan Peringatan Maulid Nabi di Pesantren Sunan Ampel Jombang”. Jurnal Living Hadis Vol. 3 No. 1 Mei 2018

Kurnia, Lilawati, “Citra Indonesia Dalam 4 Novel Jerman” Disertasi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia tahun., hlm. 2

Mahzumi, Fikri, Telaah Sosio-Antropologis Praktik Tarekat ‘Alawiyah di Gresik, Maraji: Jurnal Studi Keislaman Vol. 1 No. 1 September 2014: ISSN 2406-7636, h. 59

Manshur, Fadhlil Munawwar. “Sejarah Perkembangan Kesustraan Arab Klasik dan Modern”. Presentasi Makalah pada Seminar Internasional Bahasa Arab dan Sastra Islam: Persoalan metode dan Perkembangannya Ikatan pengajar Bahasa Arab se-Indonesia. 23-25 Agustus 2007: Bandung

Natalie-Mobini Kesheh, *Hadrami Awakening Kebangkitan Hadhrami di Indonesia*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007.

Qindil, Fuad, *Adab al-Rihlah fi al-Turats al-Araby*, Kairo, Maktabah al-Dar al- Dar al-Arabiyah lil Kuttab, 2002.

Salih bin Ali al-Hamid, *al-‘Amal al-Syi’riyah al-Kamilah* (Tarim, Tarim Liddirasat wa al-nasr, 2002)

Sumait, Al-Habib Zain ibn Ibrahim bin. 2008, *Al-Manhaj al-Sawiy Syarh Ushul Thoriqoh al-Sadah Ali Ba-Alawi*, Tarim: Dar al-Ilm wa ad-Da’wah.

Sumit K Mandal, *Forging a Modern Arab Identity in Java in the Early Twentieth Century,* h. 163

Van der Kroef dalam Huub de Jonge dan Nico Kaptein, *The Arabs Presence in Southeast Asia: Some Introductory Remarks,* h. 1

Yatim, Badri, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1997.

“Kisah KH Abdullah bin Nuh Mimpi Bertemu Rasulullah SAW” diakses pada 05 September 2020 pukul 23:25 dari <https://republika.co.id/berita/q9tj5w320/kisah-kh-abdullah-bin-nuh-mimpi-bertemu-rasulullah-saw>

“Land of the Sacred, Land of the Damned: Conceptualizing Homeland among the Upholders of the *°ar³qah ‘Alawiyyah* in Indonesia” dalam *Antropologi Indonesia,* Vol. 29, No. 2. tahun 2005.

1. Fuad Qindil, *Adab al-Rihlah fi al-Turats al-Araby*, Kairo, Maktabah al-Dar al- Dar al-Arabiyah lil Kuttab, 2002., hlm. 17. Lihat juga dalam Hasany Mahmoud Husain*, Adab al-Rihlah ‘Inda al-Arab,* Dar al-Andalus li al-wa al-Tiba’ah, 1983., hlm. 8. [↑](#footnote-ref-1)
2. Badri Yatim, *Sejarah Peradaban Islam*, Jakarta: Rajawali Pers, 1997, hlm. 191. [↑](#footnote-ref-2)
3. Natalie-Mobini Kesheh, *Hadrami Awakening Kebangkitan Hadhrami di Indonesia*. Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2007, hlm. 17. [↑](#footnote-ref-3)
4. Van den Berg, *Orang Arab di Nusantara,* Jakarta: Komunitas Bambu, 2010, hlm. 121 [↑](#footnote-ref-4)
5. Kisah-kisah yang berisi tentang akhlak dan keistimewaan orang-orang suci. [↑](#footnote-ref-5)
6. Ilmu tentang nasab atau silsilah keluarga. [↑](#footnote-ref-6)
7. Kisah yang berkaitan tentang sejarah, termasuk juga mitologi yang terjadi pada suatu masyarakat. [↑](#footnote-ref-7)
8. Kisah tentang perjalanan ke suatu tempat. [↑](#footnote-ref-8)
9. Syed Farid Alatas, 1997. “Hadhramaut and the Hadhrami Diaspora: Problems in Theoretical History” dalam Ulrike Freitag dan W.G. Clarence-Smith. *Hadrami Traders, Scholar, and Statesmen in the Indian Ocean, 1970s-1960s.* Leiden: Brill. [↑](#footnote-ref-9)
10. Lahir di Sey’un Hadramaut Yaman tahun 1320 H. Pada tahun 1353 H ia melakukan perjalanan ke Jawa. [↑](#footnote-ref-10)
11. ¢±li¥ bin ‘Ali al-¦±mid, *Ri¥lah J±wa al-Jam³lah wa Qi¡ah Dukhµl al-Isl±m il± Syarq Asiy*±. Tar³m: Markaz l³ Dir±sat wa an-Nasyr, 2002, hlm. 10-15. [↑](#footnote-ref-11)
12. “Land of the Sacred, Land of the Damned: Conceptualizing Homeland among the Upholders of the *°ar³qah ‘Alawiyyah* in Indonesia” dalam *Antropologi Indonesia,* Vol. 29, No. 2. tahun 2005. [↑](#footnote-ref-12)
13. Bermakna jalan sufi, cara atau metode yang ditempuh oleh seseorang untuk dekat dengan Pencipta. [↑](#footnote-ref-13)
14. Sikap menjauhkan kepentingan dunia. [↑](#footnote-ref-14)
15. Lilawati Kurnia, “Citra Indonesia Dalam 4 Novel Jerman” Disertasi Fakultas Ilmu Budaya Universitas Indonesia tahun., hlm. 2 [↑](#footnote-ref-15)
16. Fu’ad Qindil, *Adab al-Rihlah fi al-Turots al-Aroby*, Kairo, Maktabah al-Dar al-Arabiyah lil Kuttab, 2002., hlm. 19. [↑](#footnote-ref-16)
17. <https://kbbi.web.id/tarekat> [↑](#footnote-ref-17)
18. Umar Ibrahim, *Thariqah ‘Alawiyyah,* h. 10 [↑](#footnote-ref-18)
19. Novel bin Muhammad Alaydrus, *Sekilas Pandang Tarekat Bani Alawi,* h. 21 [↑](#footnote-ref-19)
20. Azyumardi Azra dalam pengantar Umar Ibrahim, *Thariqah Alawiyyah*, h. xix [↑](#footnote-ref-20)
21. Umar Ibrahim, *Thariqah Alawiyyah*, h. 48 [↑](#footnote-ref-21)
22. Umar Ibrahim, h. 52 [↑](#footnote-ref-22)
23. Umar Ibrahim, h. 55-56 [↑](#footnote-ref-23)
24. Alawi bin Muhammad Balfaqih dalam Umar Ibrahim, h. 59 [↑](#footnote-ref-24)
25. Umar Ibrahim, h. 60-62 [↑](#footnote-ref-25)
26. Umar Ibrahim, h. 62-64 [↑](#footnote-ref-26)
27. Umar Ibrahim, h. 105-106 [↑](#footnote-ref-27)
28. Umar Ibrahim, h. 78-79 [↑](#footnote-ref-28)
29. Umar Ibrahim, h. 106 [↑](#footnote-ref-29)
30. Pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Umar Ibrahim, h. xx [↑](#footnote-ref-30)
31. Pengantar oleh Azyumardi Azra dalam Umar Ibrahim, h. xxi [↑](#footnote-ref-31)
32. Fikri Mahzumi, Telaah Sosio-Antropologis Praktik Tarekat ‘Alawiyah di Gresik, Maraji: Jurnal Studi Keislaman Vol. 1 No. 1 September 2014: ISSN 2406-7636, h. 59 [↑](#footnote-ref-32)
33. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 83 [↑](#footnote-ref-33)
34. Umar Ibrahim, h. 108 [↑](#footnote-ref-34)
35. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 84 [↑](#footnote-ref-35)
36. Umar Ibrahim, h. 110 [↑](#footnote-ref-36)
37. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 137 [↑](#footnote-ref-37)
38. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 141 [↑](#footnote-ref-38)
39. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 166-170 [↑](#footnote-ref-39)
40. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 171 [↑](#footnote-ref-40)
41. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 173 [↑](#footnote-ref-41)
42. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 203 [↑](#footnote-ref-42)
43. Fikri Mahzumi, h. 58 [↑](#footnote-ref-43)
44. Natalie Mobini Kesheh, *Hadrami Awakening,* h. 13 [↑](#footnote-ref-44)
45. Natalie Mobini Kesheh, *Hadrami Awakening,* h. 9 [↑](#footnote-ref-45)
46. L.W.C van den Berg, *Orang Arab di Nusantara*, h. 143 [↑](#footnote-ref-46)
47. Van der Kroef dalam Huub de Jonge dan Nico Kaptein, *The Arabs Presence in Southeast Asia: Some Introductory Remarks,* h. 1 [↑](#footnote-ref-47)
48. Van den Berg, h. 145-146 [↑](#footnote-ref-48)
49. Novel bin Muhammad Alaydrus, h. 23 [↑](#footnote-ref-49)
50. Natalie Mobini Kesheh, h. 20 [↑](#footnote-ref-50)
51. L.W.C van den Berg, h. 83 [↑](#footnote-ref-51)
52. Natalie Mobini Kesheh, h 21-23 [↑](#footnote-ref-52)
53. Natalie Mobini Kesheh, h. 24-25 [↑](#footnote-ref-53)
54. Sumit K Mandal, Forging a Modern Arab Identity in Java in the Early Twentieth Century, h. 163 [↑](#footnote-ref-54)
55. Natalie Mobini Kesheh, h. 28 [↑](#footnote-ref-55)
56. Sumit K Mandal, h. 164 [↑](#footnote-ref-56)
57. Natalie Mobini Kesheh, h.42 [↑](#footnote-ref-57)
58. Natalie Mobini Kesheh, h. 50-52 [↑](#footnote-ref-58)
59. Natalie Mobini Kesheh, h. 62-66 [↑](#footnote-ref-59)
60. Natalie Mobini Kesheh, h. 68-69 [↑](#footnote-ref-60)
61. Natalie Mobini Kesheh, h. 86 [↑](#footnote-ref-61)
62. Natalie Mobini Kesheh, h. 193 [↑](#footnote-ref-62)
63. 24 [↑](#footnote-ref-63)
64. 23 [↑](#footnote-ref-64)
65. 34 [↑](#footnote-ref-65)
66. 37 [↑](#footnote-ref-66)
67. 84 [↑](#footnote-ref-67)
68. 85 [↑](#footnote-ref-68)
69. 58 [↑](#footnote-ref-69)
70. 22 [↑](#footnote-ref-70)
71. 13 [↑](#footnote-ref-71)
72. 15 [↑](#footnote-ref-72)
73. 8 [↑](#footnote-ref-73)
74. 47-48 [↑](#footnote-ref-74)
75. 9-10 [↑](#footnote-ref-75)
76. 18 [↑](#footnote-ref-76)
77. 40-41 [↑](#footnote-ref-77)
78. 50 [↑](#footnote-ref-78)
79. 32-33 [↑](#footnote-ref-79)
80. 19-20 [↑](#footnote-ref-80)
81. 27 [↑](#footnote-ref-81)
82. 27 [↑](#footnote-ref-82)
83. 44 [↑](#footnote-ref-83)
84. 44 [↑](#footnote-ref-84)
85. 33 [↑](#footnote-ref-85)
86. 52-53 [↑](#footnote-ref-86)
87. 54-57 [↑](#footnote-ref-87)
88. 60 [↑](#footnote-ref-88)
89. 68-69 [↑](#footnote-ref-89)
90. 80 [↑](#footnote-ref-90)
91. 76 [↑](#footnote-ref-91)
92. 72 [↑](#footnote-ref-92)
93. 60-61 [↑](#footnote-ref-93)
94. 63-64 [↑](#footnote-ref-94)
95. 73 [↑](#footnote-ref-95)
96. 77-78 [↑](#footnote-ref-96)
97. 78 [↑](#footnote-ref-97)
98. 106 [↑](#footnote-ref-98)
99. 109-110 [↑](#footnote-ref-99)
100. Salih bin Ali al-Hamid, *al-‘Amal al-Syi’riyah al-Kamilah* (Tarim, Tarim Liddirasat wa al-nasr, 2002) [↑](#footnote-ref-100)
101. Salih bin Ali al-Hamid, *Rihlah Jawa Al-Jamilah,* h. [↑](#footnote-ref-101)
102. Salih bin Ali al-Hamid, *Rihlah Jawa Al-Jamilah,* h. [↑](#footnote-ref-102)
103. Michael Laffan, *Sejarah Islam Nusantara,* 2015, Jakarta: Bentang Pustakah. 2-3 [↑](#footnote-ref-103)
104. Michael Laffan, h. 8 [↑](#footnote-ref-104)
105. Michael Laffan, h. 8 [↑](#footnote-ref-105)