

**CINTA RASUL DAN MAKNA SIMBOL-SIMBOL DALAM
SENI HADRAH DI JAWA TIMUR**

TESIS

Diajukan untuk memenuhi sebagian syarat
memperoleh gelar Magister dalam Program Studi Filsafat Agama
Pada Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel



Disusun oleh:
Abdul Najib (F01214001)

**PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2017**

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Abdul Najib

NIM : F01214001

Jurusan : Filsafat Agama

Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

Judul Tesis : Cinta Rasul dan Makna Simbol-Simbol dalam Seni Hadrah di Jawa Timur

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 11 Januari 2017

Saya yang menyatakan




Abdul Najib

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis Abdul Najib ini telah disetujui
Pada tanggal 10 Januari 2017

Oleh
Pembimbing



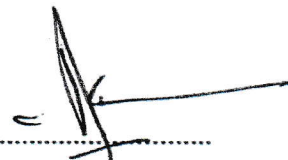
Prof. Dr. Khozin Affandi, MA.
195303071979031003

PENGESAHAN TIM PENGUJI

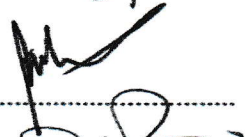
Tesis Abdul Najib dengan judul “Cinta Kepada Rasul dan Makna Simbol-Simbol dalam Seni Hadrah” telah diuji pada tanggal 2 Februari 2017

Tim penguji :

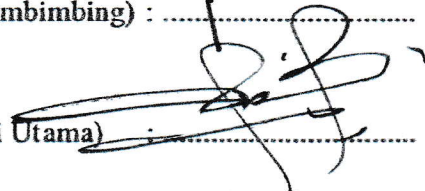
1. Prof. Dr. H. Idri, M. Ag (Ketua)

: 

2. Prof. Dr. H. Khozin Affandi, MA (Sekretaris/Pembimbing) :

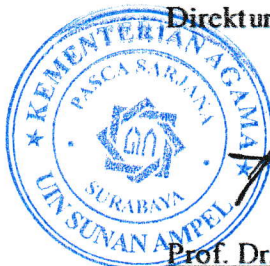


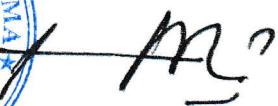
3. Prof. Dr. H. Ma'shum Nur Alim, M.Ag (Penguji Utama)

: 

Surabaya, 2 Februari 2017

Direktur Pascasarjana,




Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag

NIP. 195601031985031002



KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertandatangan di bawah ini, saya:

Nama : Abdul Najib
NIM : F01214001
Fakultas/Jurusan : Filsafat Agama
E-mail address : akunnenajib@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ kripsi ☒ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

**CINTA RASUL DAN MAKNA SIMBOL-SIMBOL DALAM SENI HADRAH DI
JAWA TIMUR**

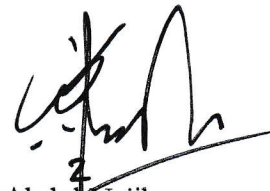
Beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (data base), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 18 April 2017

Penulis


(Abdul Najib)
namaterangantandatangan

ABSTRAK

Kata Kunci: Cinta, Rasul, Hadrah

Penelitian ini hendak mengungkap makna yang terdapat dalam simbol-simbol kesenian hadrah. Simbol-simbol tersebut diandaikan memuat makna cinta kepada Rasul karena kegiatan hadrah memuat shalawat kepada Muhammad. Kesenian hadrah sendiri merupakan sebuah tradisi keislaman yang unik sebab menggabungkan antara kutub sakral (agama) dan profan (musik) yang biasanya dipisahkan. Penelitian ini dianggap penting karena bisa menjadi usaha dalam merawat tradisi lokal dan keagamaan yang perlahan mulai ditinggalkan dalam himpitan era modernitas. Penelitian ini merupakan jenis penelitian kualitatif dengan melakukan penelitian lapangan dengan teknik penggalan data wawancara, dokumentasi dan observasi. Data-data tulisan berupa buku, jurnal, ensiklopedi dan artikel juga menjadi data yang sifatnya sekunder. Data-data tersebut kemudian didekati dengan pendekatan hermeneutika fenomenologis Paul Ricoeur.

Dari Penelitian ini ditemukan bahwa hadrah dibawa oleh Habib Syeh Bafaqih dan disebarkan oleh KH. Abdurrachim. Hadrah diwadahi dalam sebuah organisasi bernama ISHARI yang diresmikan oleh KH. Wahab Chasbullah. Perkembangan ISHARI dalam NU melalui pasang surut dan kini berkembang lagi pasca diresmikan sebagai Badan Otonom NU dalam Mukttamar 33 Jombang. Ada 3 aspek penting yang menjadi fokus kajian dalam hadrah yaitu lagu, rebana dan roddat. Lagu dalam hadroh dibawakan oleh *hadi* dengan lagu yang khas yaitu suara tinggi dan memiliki motif menyimpang. Syair yang dibaca diambil dari Maulid Syarofu Anam dan Diwan Hadroh. Instrumen rebana dipukul oleh beberapa orang dengan pembagian kontengan, selatan dan krotokan. Dalam rebana, ada 3 pukulan yaitu *juz*, *yahum* dan *terem* dengan variasi pukulannya masing-masing. Dalam roddat, petugasnya melakukan tarian, *kecrek* dan *sulukh*.

Hermeneutika fenomenologis Ricoeur mensyaratkan dua tahap interpretasi yaitu fenomenologis yang literer dan reflektif yang merupakan refleksi dari penafsiran fenomenologis. Dari penafsiran fenomenologis ditemukan bahwa: (1) Hadrah merupakan hal sakral dan sarana penyampai doa. (2) Hadrah merupakan ekspresi kecintaan kepada Nabi. (3) Hadrah bermakna dzikir yang dikonversi dalam kesenian. Dalam penafsiran reflektif ditemukan bahwa: (1) Hadrah merupakan sarana *wushul*. (2) Hadrah memuat statemen eksistensi religius. (3) Hadrah bisa dibandingkan dengan thariqah dan jamaahnya berpotensi memperoleh pengetahuan *irfani* lewat epistemologi *hudhuri* dengan kehadiran Nur Muhammad dalam majelis hadrah.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
SURAT PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
PENGESAHAN TIM PENGUJI	iv
TRANSLITERASI	v
MOTTO	vi
ABSTRAK	vii
KATA PENGANTAR	viii
DAFTAR ISI	x
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah	8
C. Rumusan Masalah	9
D. Tujuan Penelitian	9
E. Kegunaan Penelitian	10
F. Definisi Operasional	11
G. Penelitian Terdahulu	14
H. Metodologi Penelitian	17
I. Sistematika Pembahasan	26
BAB II CINTA KEPADA RASUL	
A. Cinta	28

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Manusia dianugrahi oleh Allah kemampuan kognisi yang tidak dimiliki oleh makhluk manapun di muka bumi. Manusia adalah *homo sapien*, *hayawan an-nathiq*, *animal rationale* sehingga ia kuasa berkreasi. Ia juga memiliki kekuatan atau dorongan jiwa yang membuatnya unik dan tidak terjebak dalam rutinitas alamiah yang membosankan. Ia mencipta, mengatur dan merekayasa alam untuk kepentingannya alih-alih mengandalkan insting belaka layaknya hewan. Hasil dari kompleksitas daya cipta, rasa dan karsa inilah yang disebut Selo Soemartjan sebagai kebudayaan.¹ Manusia, dengan demikian adalah makhluk yang berbudaya.

Kebudayaan sebagai salah satu definisi manusia juga kompleks sebagaimana kompleksitas manusia itu sendiri. Kebudayaan adalah keseluruhan kompleks yang mencakup pengetahuan, kepercayaan, seni, moral, hukum, adab, serta kemampuan dan kebiasaan lainnya yang diperoleh manusia sebagai anggota masyarakat.² Unsur-unsur ini kemudian bersinergi satu sama lain menjadi suatu kesatuan budaya yang biasa disebut sebagai peradaban. Diantara unsur-unsur tersebut yang saling bersinergi adalah seni dan agama. Perpaduan diantara keduanya merupakan fenomena yang unik meskipun sudah lazim ditemui.

¹ Selo Soemardjan, *Budaya Sastra* (Jakarta: Rajawali Press, 1998), 1.

² Sugeng Pujileksono, *Pengantar Antropologi* (Malang: UMM Press, 2009), 14.

Agama (khususnya agama *Abrahamik*), menganggap seni sebagai sesuatu yang mereduksi kekebalan otoritas agama dalam mengatur kehidupan manusia untuk selalu menjaga keharmonisan dan orisinalitas ketundukan diri manusia kepada Tuhannya.⁵ Ini karena seni lebih sebagai sesuatu yang mengagungkan humanisme dan bersifat emosional secara holistik dibandingkan meneguhkan sebuah kepasrahan hidup pada Tuhan dan menambah keyakinan kepada Tuhan. Karena alasan ini pula, mereka

⁵ Misalnya agama Islam yang memandang seni bisa mengalihkan perhatian manusia pada Allah. Seni adalah perkara sia-sia, tetapi menghanuytkan sehingga manusia alpa. Maka tak sedikit ulama yang mengharamkan seni. Lihat: Al-Qur'an: 25, 72.

berbondong-bondong mensubordinasi seni dari panggung ajaran agama, dan karena alasan ini pula seni dianggap berusaha merebut peran agama untuk memberikan makna kehidupan bagi manusia dalam kehidupan.⁶

Kenyataan bahwa keduanya bisa bersinergi adalah sebuah paradoks yang selalu menarik untuk dikaji. Pada prakteknya, seni memang seringkali digunakan sebagai sarana mengekspresikan spiritualitas. Hal ini bisa dilihat dari masyarakat primitif. Bagi masyarakat primitif, seni merupakan kelompok kegiatan sakral, walaupun untuk beberapa hal ada yang profan. Selain itu seni bagi masyarakat primitif merupakan suatu bentuk ekspresi suatu kepercayaan yang diyakininya. Ini dibuktikan dalam bahasa Latin dari budaya adalah *culture* dan *cult* yang berarti kultus yang berakar dari kata *colore* yang artinya memuja, di mana ketiga kata itu memiliki kedekatan struktur makna dan bahasa.⁷ Sebagai contoh, seni tari yang dikembangkan oleh masyarakat berupa *totem* yaitu serangkaian upacara sakral untuk pemujaan hewan *totem*.⁸

Dalam agama Islam, seni bisa dilihat dari banyak perspektif. Sementara ini, seni lebih dilihat oleh banyak ulama dari sudut pandang ilmu fiqh. Hukum seni ditinjau dari hukum Islam bersifat *tafshiliy* (terperinci). Secara ringkas, hukum seni adalah sebagai berikut:

⁶ M. M. Syarif, *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan* (Bandung: Mizan, 1984), 115.

⁷ Dalam masyarakat Jawa sendiri, dalam menyebut seni tiada dibedakan dengan budaya, karena pada zaman dahulu seni dan budaya merupakan suatu dikultuskan eksistensinya. Ini terbukti setiap seni pertunjukan (wayang) zaman dahulu dimasukan dalam kategori budaya kultus, yang membutuhkan ritual-ritual tertentu agar seni pertunjukan (wayang) tersebut berjalan lancar dan diridloi makhluk adikodrati penunggu desa.

⁸ Emile Durkheim, *Elementary Forms Of Religious Life: Sejarah Bentuk-Bentuk Agama Yang Paling Dasar*, Terj. Inyiah Ridwan Muzir (Yogyakarta; IRCiSoD, 2011), 542.

- Tuhan.⁹

10

bedhuq,

%20Copy.pdf), 13.

Inisiasi Press, 2004), 271-272.

Praktek ke-Islaman yang khas demikian bisa dilihat salah satunya dalam tradisi Nahdlatul Ulama (NU). Sebagai organisasi Islam yang paling besar di Indonesia, tak heran jika tradisi NU umum dan jamak dipraktekkan oleh muslim di Indonesia. Organisasi Nahdlatul Ulama memang senantiasa mengambil jalan tengah (*tawassuth*) dalam menyikapi setiap masalah keagamaan termasuk perbenturan agama dan budaya lokal.¹³ Maka kemudian banyak sekali tradisi-tradisi yang tidak biasa dan menjadi khas bagi Islam Indonesia. Bahkan, dalam muktamar ke 33 Nahdlatul Ulama di Jombang-Jawa Timur, NU mengusung *tagline* besar yakni “Islam Nusantara”.

Islam Nusantara merupakan pengejawantahan dari Islam yang menghargai warisan budaya lokal tanpa merusak substansi ajaran Islam.

¹² Sebagaimana komentar yang diberikan oleh Marshal GS. Hodgson dalam bukunya *The Venture of Islam*. Ia menuturkan bahwasanya Islam berhasil disebarkan secara sempurna di Jawa walaupun sebelumnya agama Hindu dan Buddha sangat menghegemoni kehidupan orang Jawa. Hegemoni Hindu-Buddha tak hanya dalam aspek keagamaan saja, melainkan juga politik, sosial dan ekonomi masyarakat Jawa. Lihat: Marshal GS. Hodgson, *The Venture of Islam Volume II: The Expansion of Islam in The Middle Period* (Chicago: University of Chicago Press, 1977), 521.

[illegible]

Salah satu bentuk kebudayaan yang massif dipraktekkan dalam tubuh NU adalah hadrah. Hadrah memiliki banyak macam dan jenisnya seperti *hadrah ishari, banjari, qasidah, gambus* dan lain sebagainya. Hadrah sendiri merupakan kesenian Islami yang sudah ada sejak zaman Nabi Muhammad SAW. Dikisahkan pada saat baginda nabi hijrah dari Makkah ke Madinah, ia disambut gembira oleh orang-orang *anshor* dengan nyanyian syair yang dikenal dengan sholawat "*thola'al badru 'alaina*" dengan diiringi tabuhan *rebana* (sejenis tamborin).¹⁵ Tak ada yang tahu persis kapan jenis kesenian ini pertama kali muncul di Indonesia. Akan tetapi, ada perbedaan yang cukup kentara antar rebana Indonesia dan Arab mulai dari bentuk, ukuran, desain dan cara memainkannya.

Dalam konteks tradisi Nahdlatul Ulama, rebana yang khas hanya milik warga NU adalah ISHARI (Ikatan Seni Hadrah Republik Indonesia).

¹⁵ Mark Sedgwick, *Islam and Muslim: A Guide to Diverse Experience in a Modern World* (Boston: Intercultural Press, 2006), 5.

Satu hal lagi yang menarik dari ISHARI adalah definisinya itu sendiri. ISHARI lebih dari sekedar sebuah jenis pertunjukan seni rebana. ISHARI ditinjau dari namanya (Ikatan Seni Hadrah Republik Indonesia) bisa dilihat sebagai organisasi kesenian hadrah di bawah NU. Ia bahkan merupakan sebuah badan otonom organisasi Nahdlatul Ulama mengacu pada hasil muktamar NU 33 di Jombang. Akan tetapi dalam perjalanannya, ISHARI juga pernah dikategorikan sebagai sebuah aliran *thoriqoh* hingga dimasukkan dalam anggota *Jami'iyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdiah* (JATMAN). Dalam kitab pegangan ISHARI, *al-Iqd ad-Durari*, diterangkan pula bahwa ISHARI merupakan organisasi yang mengamalkan *thoriqoh* atau amalan *mahabbah* kepada nabi Muhammad.¹⁶

Konsep *mahabbah* merupakan hal esensial dalam ISHARI. Organisasi ini menempatkan rasa cinta kepada nabi sebagai dasar dari setiap tindakan organisatorisnya. Anggota ISHARI bahkan tidak jarang berkontribusi secara sukarela, baik berupa tenaga, pikiran maupun finansial, untuk mengekspresikan kecintaan kepada Rasulullah lewat seni hadrah. Seni

[illegible]

Bagaimana konsep cinta kepada rasul diekspresikan dalam seni berupa musik hadrah dan tarian *roddat* menjadi pertanyaan mendasar dalam penelitian ini. Mereka menganggap musik dan tarian mereka yang sangat khas memiliki falsafah tertentu sehingga bisa mengekspresikan kecintaan mereka kepada Rasulullah (*mahabbaturrasul*) yang diekspresikan lewat seni hadrah. Terlebih, melihat besarnya praktek kesenian ini, maka peneliti tertarik untuk mengadakan penelitian dengan judul **“CINTA RASUL DAN MAKNA SIMBOL-SIMBOL DALAM SENI HADRAH DI JAWA TIMUR”**.

Dari latar belakang diatas, peneliti merasa perlu untuk memberikan identifikasi dan batasan-batasan masalah penelitian. Identifikasi dan pemberian batasan masalah tersebut penting untuk menjaga penelitian ini tetap fokus pada pembahasannya. Maka tindak lanjut penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

[illegible]

1. Simbol-simbol dalam seni hadrah. Lebih spesifik lagi, Seni Hadrah yang dimaksud adalah di Jawa Timur.
2. Makna reflektif mengenai cinta rasul dari simbol-simbol dalam Seni Hadrah.

Dan untuk menghindari melebarnya pembahasan dalam penelitian ini, penulis akan membatasi masalah sebagai berikut :

1. Merumuskan makna simbol-simbol dalam seni hadrah di Jawa Timur.
2. Merefleksikan makna cinta Rasul yang terdapat dalam simbol-simbol seni Hadrah di Jawa Timur

C. Rumusan Masalah

Dengan memperhatikan identifikasi dan batasan masalah tersebut, dan supaya penulisan tesis ini terarah, maka dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana makna simbol-simbol yang terdapat dalam seni hadrah di Jawa Timur?
2. Bagaimana makna reflektif cinta rasul dalam simbol-simbol seni hadrah di Jawa Timur?

D. Tujuan Penelitian

Dalam suatu penelitian tentu mempunyai maksud dan tujuan yang mendasarinya. Adapun tujuan penelitian ini antara lain sebagai berikut:

1. Manfaat Teoritis
 - a. Untuk menambah pengetahuan dan khazanah keilmuan dalam bidang filsafat Islam terutama tentang masalah filsafat budaya, seni, terkhusus pada Islam Indonesia yang sangat khas.
 - b. Sebagai sumbangsih pemikiran terhadap *research* (penelitian) tentang filsafat budaya, seni dan tasawuf dalam filsafat Islam.
 - c. Diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangsih tambahan perpustakaan, dan menjadi salah satu referensi bagi penelitian berikutnya khususnya dalam studi filsafat agama.
2. Manfaat Praktis
 - a. Memberikan pemahaman kepada masyarakat, khususnya para akademisi tentang konsep cinta rasul dan keterkaitannya dengan makna simbol-simbol yang terkandung di dalam seni hadrah ISHARI.

1. Manfaat Teoritis
 - a. Untuk menambah pengetahuan dan khazanah keilmuan dalam bidang filsafat Islam terutama tentang masalah filsafat budaya, seni, terkhusus pada Islam Indonesia yang sangat khas.
 - b. Sebagai sumbangsih pemikiran terhadap *research* (penelitian) tentang filsafat budaya, seni dan tasawuf dalam filsafat Islam.
 - c. Diharapkan hasil penelitian ini dapat memberikan sumbangsih tambahan perpustakaan, dan menjadi salah satu referensi bagi penelitian berikutnya khususnya dalam studi filsafat agama.
2. Manfaat Praktis
 - a. Memberikan pemahaman kepada masyarakat, khususnya para akademisi tentang konsep cinta rasul dan keterkaitannya dengan makna simbol-simbol yang terkandung di dalam seni hadrah ISHARI.

- b. Bagi warga Nahdlatul Ulama, penelitian ini diharapkan memberi pengetahuan komperhensif mengenai ISHARI dan dengan demikian ISHARI menjadi lebih memasyarakat. Ini penting mengingat sementara ini ISHARI hanya populer di wilayah Jawa Timur dan sekitarnya. Padahal ISHARI adalah salah satu badan otonom NU dan sudah sewajarnya ia diketahui oleh semua warga NU.
- c. Bagi peneliti, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi peneliti dalam mengembangkan ilmu pengetahuan yang diperoleh selama di bangku kuliah, sehingga dapat diaplikasikan dalam masyarakat. Selain itu, penelitian ini juga menambah khazanah intelektual peneliti tentang kearifan lokal dan fenomena agama.
- d. Bagi UIN Sunan Ampel, hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi UIN Sunan Ampel dalam hal menjadi masukan atau informasi bagi perkembangan keilmuan dan wacana ilmiah di perpustakaan UIN Sunan Ampel khususnya bagi mahasiswa filsafat agama.

F. Definisi Operasional

Dalam sebuah penelitian, definisi operasional sangat dibutuhkan antara lain untuk membantu memecahkan dan mengidentifikasi masalah yang hendak diteliti sehingga tidak timbul ambiguitas dalam pemahaman. Maka,

2. **Rasul**, yaitu seseorang yang terinspirasi langsung oleh Tuhan atau melalui seorang utusan, seperti malaikat, untuk menyebarkan ajaran agama tentang Tuhan.²⁰ Terma rasul dalam penelitian ini merujuk pada rasul ke 25 yang dipercayai agama Islam yaitu Nabi Muhammad.

²⁰ Charles Taliaferro dan Elsa J. Marty (ed.), *A Dictionary of Philosophy of Religion* (New York: Continuum, 2010), 186.

4. **Seni Hadrah**, tergolong dalam bentuk musik ansambel perkusi, karena setiap instrumen yang digunakan merupakan alat musik yang ditinjau dari cara memainkannya secara dipukul atau ditabuh. Kesenian hadrah ini adalah salah satu dari beberapa jenis kesenian yang terdapat dalam kesenian musik tradisional Islam yang ada di Indonesia.²⁵ Musik islami tradisional yang

²⁵ Dharmo Budi Suseno, *Lantunan Shalawat dan Nasyid* (Yogyakarta: Media Insani, 2005), 123.

berkembang di Indonesia ada bermacam-macam seperti hadrah, banjari, qasidah, gambus dan lain sebagainya. Dalam konteks penelitian ini, seni hadrah dimaksudkan kepada seni yang diamalkan oleh ISHARI dengan lantunan vokal, ritme dan variasi ketukan rebana, serta tarian yang telah diatur secara ketat.

G. Penelitian Terdahulu

Untuk menghindari tuduhan plagiasi, maka berikut ini akan dijelaskan mengenai buku-buku, tulisan-tulisan atau hasil penelitian yang terkait dengan penelitian ini. Sejauh ini, peneliti menemukan bahwa penelitian mengenai simbol dan makna ISHARI belum pernah dilakukan sebelumnya. Sedangkan karya ilmiah yang memiliki obyek penelitian yang sama, yaitu ISHARI, ditemukan beberapa penelitian yang identik. Akan tetapi karya-karya tersebut jelas memiliki signifikansi yang jauh berbeda dengan tesis ini sehingga penelitian ini layak dan sah untuk dilakukan. Karya ilmiah yang dimaksud yaitu:

1. Skripsi yang disusun oleh Erni Febriana berjudul “Eksistensi Kesenian Hadrah Ishari Sunan Gunung Jati Ranting Dusun Belahan Desa Wedoro Kecamatan Waru Kabupaten Sidoarjo”. Skripsi yang diajukan pada Universitas Negeri Surabaya ini menemukan: (1) Latar belakang keberadaan kesenian Hadrah Ishari Sunan Gunung Jati pada awal terbentuknya kesenian ini saina seperti kesenian Hadrah Ishari lainnya yakni terbentuk

2. Skripsi berjudul “Makna Gerakan Tubuh Kesenian Hadrah (Studi Deskriptif Kesenian Hadrah Di Kabupaten Pasuruan)” yang disusun oleh M. Fajar Maghrabi. Tulisan ini diajukan untuk mendapatkan gelar sarjana dari Departemen Antropologi Fakultas Ilmu Sosial dan Ilmu Politik Universitas Airlangga. Hasil dari penelitian yaitu penulis menemukan bahwa kesenian Hadrah terdiri dari pembacaan kitab Al Barzanji yang berisi tentang doa-doa, puji-pujian dan penciteraan riwayat Nabi Muhammad SAW yang dilafalkan dengan suatu irama atau nada serta disertai dengan gerakan-gerakan yang disebut Joss dan Yahoom yang dilakukan

3. Skripsi berjudul “Bentuk Lagu Bishari Pada Musik Hadrah Ishari Rantingdusun Gempol Desa Jogodalu Kabupaten Gresik” yang disusun oleh Orly Iskandar. Tulisan ini sampai pada kesimpulan bahwa dalam musik Hadrah Ishari Ranting Dusun Gempol Desa Jogodalu Kabupaten Gresik tergolong dalam bentuk musik ansambel perkusi, karena setiap instrumen yang digunakan merupakan alat musik yang ditinjau dari cara memainkannya secara dipukul atau ditabuh dan ditinjau dari jumlah instrumen dalam Hadrah Ishari Ranting Dusun Gempol Desa Jogodalu Kabupaten Gresik memiliki tujuh instrumen yang digunakan. Komposisi lagu Bishari menyerupai lagu pada musik barat, karena komposisi lagu juga memiliki intro dalam awalan permulaan komposisi dan mengalami pengulangan beberapa kali pada lagu. Secara keseluruhan, bentuk lagu musik Hadrah Ishari Ranting

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah pendekatan kualitatif. Penelitian kualitatif dapat diartikan sebagai penelitian yang menghasilkan data deskriptif mengenai kata-kata lisan, tulisan, dan tingkah laku yang dapat diamati dari orang-orang yang diteliti.²⁶ Dalam pengertian lain, penelitian kualitatif adalah suatu prosedur penelitian yang menghasilkan data berupa ucapan atau tulisan dan perilaku yang diamati subyek itu sendiri.²⁷ Pendekatan kualitatif tersebut digunakan dengan tujuan agar dapat

²⁷ Arif Furchman, *Pengantar Metodologi Kualitatif* (Surabaya: Usaha Nasional, 1922), 22.

- a. Kedekatan domisili peneliti dengan lokasi penelitian serta UIN Sunan Ampel Surabaya sehingga diharapkan bisa memudahkan jalannya penelitian.
- b. ISHARI Wilayah Jawa Timur dianggap paling representatif mewakili ISHARI karena keaktifan kegiatannya.
- c. ISHARI Wilayah Jawa Timur bisa dikatakan sebagai pusat wacana ISHARI karena penyebaran ISHARI itu sendiri yang sementara ini terpusat di Jawa Timur.

Sumber data dalam penelitian ini adalah subjek dari mana data dapat diperoleh. Validitas dalam pemilihan sumber data merupakan hal yang sangat diperhatikan dalam sebuah penelitian. Penelitian ini memerlukan beberapa jenis sumber data yaitu sumber berupa tulisan, tindakan dan kata-kata. Jenis data yang berupa tulisan dipergunakan untuk merumuskan cinta kepada rasul (*mahabbaturrasul*). Jenis data inilah yang nantinya disebut data primer karena sifatnya yang urgen dalam penelitian ini. Data yang didapatkan dari buku, jurnal, ensiklopedia maupun artikel yang didapatkan dari berbagai

5. Teknik Pengumpulan Data

[illegible]

konteks penelitian kualitatif adalah penelitian kepustakaan, metode
oberservasi non-partisipan, wawancara mendalam dan dokumentasi.

a. Kajian Kepustakaan

Penelitian ini pada awalnya akan melakukan kajian kepustakaan guna memperoleh data mengenai cinta kepada rasul. Dalam tahap ini, penulis melakukan kajian mendalam mengenai konsepsi *mahabbaturrasul* dalam al-Qur'an, hadis, serta literatur-literatur Islam yang membahasnya. Salah satu literatur tersebut yaitu karya Abd. Rauf Muhammad Usman berjudul *Mahabbatur Rasul bain al-Ittibaa' wa al-Ibtida'*, *Mahabbatunnabiy wa Ta'dzimuhu* karangan Abdullah bin Shalih al-Khudhairi dan Abdul Lathif bin Muhammad Husain dan masih banyak lagi. Buku, ensiklopedia, kamus, majalah, jurnal, ataupun artikel selama itu bisa melengkapi topik kajian mengenai cinta kepada rasul juga dipergunakan dalam penelitian ini.

b. Observasi

Observasi adalah pengamatan dan pencatatan dengan sistematis terhadap gejala-gejala yang diteliti.³⁰ Dengan metode ini peneliti dapat mengetahui secara langsung dan jelas terhadap apa yang ada di lapangan. Karena penelitian ini sifatnya non-partisipan, maka peneliti hanya melihat praktek dan penghayatan

³⁰ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktek* (Jakarta: Rineka Cipta, 1996), 129.

c. Wawancara

d. Dokumentasi

6. Pengecekan Keabsahan Data

³² Burhan Bungin, *Analisis Data Penelitian Kualitatif* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010), 66.

Analisis penelitian dilakukan dengan melibatkan para subyek penelitian dan testimoni para ahli. Analisis data pada unit data yang pertama yaitu mengenai cinta kepada rasul dilakukan dengan penelitian heuristik. Heuristika merupakan metode untuk menemukan jalan baru secara ilmiah untuk memecahkan masalah. Dalam konteks ini, filsafat berusaha menemukan pemahaman baru, sebab setiap teori selalu hanya menerangkan pengalaman dan observasi untuk sementara saja. Dalam penelitian heuristika, kaidah-kaidah yang harus dipenuhi adalah: perumusan sistematis, penyelidikan asumsi dasar, pencarian alternatif, perhatian bagi inkonsistensi dan kepekaan bagi masalah-masalah.³⁴

³⁴ Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1990), 52-53.

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan tahap-tahap mengacu pada pendapat Lexy J. Meleong, yaitu:

- a. Tahap pra-lapangan, observasi awal. Tahap ini meliputi kegiatan menyusun proposal penelitian, menentukan fokus penelitian, konsultasi, mengurus izin penelitian dan seminar penelitian.
 - b. Tahap pekerjaan lapangan. Tahap ini meliputi memahami latar penelitian, memasuki lapangan dan berperan serta sambil mengumpulkan data.
 - c. Tahap analisis data. Dalam tahap ini kegiatan yang dilakukan adalah menelaah seluruh data lapangan, reduksi data, menyusun dalam satuan-satuan kategorisasi dan pemeriksaan keabsahan.
- Tahap penulisan laporan. Tahap ini meliputi kegiatan menyusun hasil penelitian, konsultasi hasil penelitian, perbaikan hasil konsultasi.³⁹

I. Sistematika Pembahasan

Untuk mempermudah pembaca dalam memahami penelitian ini, peneliti menyusun kerangka pembahasan secara sistematis, yang akan peneliti sajikan dalam enam bab sebagai berikut:

BAB I Pendahuluan: Pada bab pertama, adalah bab pendahuluan yang di dalamnya memuat konteks penelitian, fokus penelitian, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, telaah pustaka dan definisi operasional dan

³⁹ Lexy, *Metode Penelitian Kualitatif*, 86-90.

metodologi penelitian. Bab ini merupakan gambaran umum isi penelitian secara keseluruhan yang bersifat informatif serta sebagai pijakan dasar dalam melaksanakan penelitian.

BAB II Cinta Kepada Rasul yang berisi pandangan teoritis mengenai unsur-unsur yang dijadikan obyek penelitian meliputi Cinta secara etimologis, agama, sufisme dan Filsafat. Kemudian dilanjutkan pembahasan mengenai cinta kepada Rasul yang mengupas sisi normativitasnya serta shalawat yang digunakan untuk mengekspresikannya.

BAB III Seni Hadrah di Jawa Timur, berisi sejarah hadrah di Jawa Timur dan profil ISHARI Jawa Timur sebagai wadah organisasi yang menaungi hadrah meliputi sejarah, perkembangan, organisasi dan amalan ISHARI. Amalan ISHARI itu sendiri terdiri dari tata cara pelaksanaan, unsur-unsur yang harus dipenuhi, bacaan, lagu, rebana, ketukan dan tarian.

BAB IV Makna Simbol dalam Seni Hadrah ISHARI, berisi analisis hermeneutik untuk menemukan makna simbol-simbol dalam seni hadrah dan tarian *roddat* ISHARI. Analisis hermeneutika yang digunakan dalam penelitian ini adalah hermeneutika Paul Ricoeur. Hasil analisis ini kemudian dikaitkan dengan cinta kepada rasul.

BAB II

CINTA RASUL

A. CINTA (MAḤABBAH)

1. Etimologi Cinta

Penggunaan kata “cinta” atau padanannya dalam kehidupan sehari-hari memiliki berbagai macam arti tergantung pada intensi pembicaraanya. Setidaknya ada tiga konotasi makna yang terkandung di dalamnya yakni untuk mengekspresikan rasa senang atau mengindikasikan perhatian berlebihan terhadap seseorang, suatu kegiatan atau barang. Sebagaimana dikemukakan sebelumnya dalam sub bab definisi operasional, cinta yang dimaksud disini dan kebanyakan pembahasan filsafat adalah kasih sayang interpersonal saja.

Dalam berbagai tradisi di berbagai belahan dunia, kata cinta memiliki bermacam makna. Pada masa Yunani klasik, para filosof memiliki istilahnya masing-masing yang bisa disepadankan dengan kata cinta yaitu: *eros*, *agape* dan *philia*.¹

a. **Eros**, berarti rasa cinta yang menekankan hasrat, nafsu dan gairah terhadap suatu obyek utamanya gairah seksual. Secara singkat, Nygren menyebut eros sebagai cinta yang egois dan

¹ A. Nygren, *Agape and Eros* (Philadelphia: Westminster Press, 1953), 89. Pembahasan mengenai hal ini banyak dilakukan saat *symposium* dan *paedrus* pada masa filsafat Socrates dan Plato. Untuk lebih lengkapnya, lihat: Michael Foucault, *The History of Sexuality II: The Use of Pleasure* (New York: Vintage, 1990), 228.

Filosof sebelum Plato memberikan arti kepada eros berkaitan dengan mitologi Yunani. Aristophanes misalnya, menyatakan bahwa keinginan persatuan laki-laki dan perempuan dalam cinta merupakan efek dari penciptaan manusia yang awalnya satu dan kemudian dibedakan menjadi dua kelamin yang berbeda oleh Zeus.² Sementara Plato mengemukakan bahwa eros sebagai respon terhadap kecantikan personal seseorang.³ Hal ini tak lepas dari keinginan manusia untuk menemukan ide, kebenaran dan kebaikan untuk diri sendiri. Cinta adalah tentang membimbing realitas menemukan hakikat, menghubungkan diri pada yang ultima.⁴

ni, manusia tercipta sebagai satu spesies yang sangat kuat dan ambisius. Oleh karena itu, Zeus membelahnya untuk membagi kekuatan keduanya. Kemudian Zeus memerintahkan Athena untuk menahi pembedahan tersebut supaya bentuknya kembali baik. Atas proses inilah tercipta kelamin dan bentuk fisiologis dua jenis kelamin manusia. Manusia menginginkan persatuan ini supaya mendapatkan kembali kekuatannya. Lihat: Raja (2010), *Raja of Love, Sex, and Marriage* (New York: Routledge, 2010), 29-30.

2. m, “Love”, dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/love/>), diakses pada 27 Maret 2016.

3. r, *The Meaning of Love: an Introduction to Philosophy of Love* (London: Routledge, 2014), 4.

⁴ Robert E. Wagoner, *The Meaning of Love: an Introduction to Philosophy of Love* (London: Greenwood, 1997), 14.

c. ***Philia***, adalah semacam hal kasih sayang atau perasaan ramah yang lebih universal seperti kepada keluarga, teman, atau sebangsa, suku atau negara.⁶ Jadi *philia* hampir mirip dengan *eros* karena melihat nilai (*value*) dari yang dicintai baik itu kekerabatan, pertemanan ataupun kebangsaan. Satu-satunya yang membedakan *philia* dengan *eros* barangkali hanyalah ketertarikan seksual satu sama lain.

⁵ *Ibid.*

[illegible]

Ibnu Taimiyyah menerangkan bahwa cinta dan benci merupakan landasan perbuatan manusia. Dengan mencintai, seseorang akan cenderung kepada suatu hal yang dicintai, dan membenci sesuatu yang lain. Lebih lanjut, ia juga akan melakukan apa-apa yang diinginkan atau yang menjadi lantaran kebaikan seseorang yang dicinta. Demikian pula sebaliknya, pencinta akan membenci sesuatu yang dibenci dan yang menjadi lantaran keburukan bagi yang dicinta.¹⁰

Agama-agama di dunia menempatkan cinta dalam derajat yang tinggi dalam doktrinnya tak terkecuali dalam Islam. Cinta menempati posisi yang sangat krusial dalam agama Islam. Sebut saja hubungan Allah dengan alam (*rahman*) dan hubungan Tuhan dengan muslim secara khusus (*rahim*). Dua konsep tersebut kemudian menjadi salah satu nama-nama Allah (*asma' al-husna*) yang bisa dibilang paling penting.

⁹ Abu al-Faḍal al-Yaḥṣabī, *al-Shifa bi Ta'rīfi Huquqi al-Mustafa* (Beirut: Dār al-Kutub, tt), 30.

[illegible]

Sementara cinta kasih Allah kepada makhluknya memiliki intensitas yang beragam. Intensitas ini berlandaskan kepada sejauh mana makhluk meresapi cinta Allah.¹² Allah sebagaimana diketahui memiliki nama *ar-rahman* yang berarti Maha Kasih. Nama ini ditujukan kepada seluruh makhluk ciptaan-Nya bahkan yang ingkar sekalipun. Argumen yang menguatkan hal ini adalah ketika Allah membenci makhluk yang ingkar, maka eksistensi makhluk tersebut akan binasa. Selain itu, nilai-nilai kebaikan (wujud materiil) tidak akan dimiliki si pendosa karena hakikatnya, Allah-lah asal dari segala apa yang wujud.

Tingkatan yang lebih tinggi ditujukan kepada makhluk yang beriman yang merepresentasikan nama *ar-raḥim*. Cinta ini diwujudkan dengan diberikannya *hidayah* dan karunia iman kepada-Nya. Lebih lanjut, diutusnya rasul sebagai pembawa risalah juga bagian dari cinta Allah kepada makhluknya. Dengan demikian, mereka memiliki panduan

¹¹ Mahnaz Hendaypoor, *Cinta dalam Kristen dan Islam*, terj. Fauzi Iqbal dan Asep Kusnaedi (Surabaya: Pustaka Eureka, 2002), 80.

¹² Oliver Leaman, *Eastern Philosophy: Key Reading* (New York: Routledge, 2000), 206.

Sebuah ikatan pernikahan merupakan hal yang sakral karena Allah membenci perceraian (*talag*) sekalipun diperbolehkan.²⁵

Vatsyayana mengingatkan bahwasanya kebaikan (*dharma*) lebih utama dibandingkan dengan *kama* dan *artha*.³³ Keduanya dianggap bisa membawa kepada kehancuran jika tak bisa dikendalikan. Hindu memang senantiasa menekankan bahwasanya pada setiap kenikmatan selalu disertai dengan kesengsaraan (*dukkha*). Kesadaran bahwa kenikmatan hanya sementara dan menempati satu babak saja dalam tahapan hidup manusia akan membawa kepada kebijaksanaan yang lebih tinggi dan mencapai puncaknya ketika terjadi persatuan manusia-Tuhan (*moksha*). Meskipun demikian, ia tak serta merta menepikan kebutuhan tubuh manusia akan kepuasan seksual mengingat seksualitas adalah esensial demi keberlangsungan hidup manusia.³⁴

³² Mallanaga Vatsyayana, *Kamasutra*, terj. Wendy Doniger dan Sudhir Kakar (New York: Oxford University Press, 2002), 8.

³⁴ Saras Dewi, “Sejarah Seksualitas dalam Agama Timur”, Makalah untuk seri kuliah umum “Seksualitas Dalam Sejarah Agama” di *Our Voice*, 21 April 2013.

[illegible]

bahwa angka tersebut terdiri dari 8 aksi erotis dengan 8 variasi bagi masing-masing aksi tersebut. Akan tetapi penggolongan ini menjadi tidak relevan kepada beberapa aksi erotis dalam Kamasutra yang tidak biasa.³⁶

Tanpa bermaksud mengurangi rasa hormat penulis terhadap agama-agama lain, penulis menganggap cukup dalam membahas cinta dari sudut pandang empat tradisi agama diatas saja. Kiranya empat tradisi agama tersebut sudah cukup mewakili pandangan-pandangan agama lain mengenai cinta. Kesimpulan tersebut bisa diambil karena ditemukan benang merah dari berbagai ajaran mengenai cinta dari yang sudah diuraikan. Benang merah tersebut yaitu afirmasi keagungan cinta dengan tetap disertai kepatuhan pada hukum-hukum yang telah menjadi doktrin agama tersebut.

agama-agama lain, penulis menganggap cukup dalam m sudut pandang empat tradisi agama diatas saja. Ki agama tersebut sudah cukup mewakili pandangan-pa mengenai cinta. Kesimpulan tersebut bisa diambil benang merah dari berbagai ajaran mengenai cint diuraikan. Benang merah tersebut yaitu afirmasi keag tetap disertai kepatuhan pada hukum-hukum yang te agama tersebut.

agama-agama lain, penulis menganggap cukup dalam sudut pandang empat tradisi agama diatas saja. Kita agama tersebut sudah cukup mewakili pandangan-pandangan mengenai cinta. Kesimpulan tersebut bisa diambil benang merah dari berbagai ajaran mengenai cinta diuraikan. Benang merah tersebut yaitu afirmasi keagamaan tetap disertai kepatuhan pada hukum-hukum yang terdapat dalam agama tersebut.

³⁹ Hendaypoor, *Cinta*., 34.

d. Harun Nasution: memeluk kepatuhan pada Tuhan dan membenci sikap melawan kepadaNya; menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi; dan mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali dari yang dikasihi, yaitu Tuhan.⁴³

Dalam tradisi tasawwuf, beberapa ahli membagi corak tasawwuf menjadi tiga yaitu akhlaq, cinta dan falsafi. Tasawwuf cinta terwakili oleh Fariduddin Attar (w. 1230), Hakim Nizami (w. 1223), Rabiah Adawiyah (714-801) dan Jalaluddin Rumi (1207-1273).⁴⁶ Pengkategorian tasawwuf cinta didasarkan pada penempatan cinta sebagai pusat dari seluruh kegiatan sufistik. Cinta kepada Allah merupakan dasar dari setiap apa yang diperbuat oleh para sufi tersebut dalam menempuh jalan (*thariqah*) menuju Allah. Dalam tulisan ini, penulis akan memfokuskan diri pada tasawwuf Rabi'ah dan Rumi saja.

⁴⁵ Nasution, *Falsafah.*, 71.

[illegible]

dari perasan. Barangsiapa merasakan cinta Allah, ia akan mengenal; barangsiapa menuturkannya, ia akan lenyap karena telah menyatu dengannya.⁴⁷

Dalam filsafat moral Kantian, cinta diidentikkan dengan moral. Sebagaimana moral, cinta memerlukan objek; ia melibatkan dua manusia, dua keluarga dan kondisi sosio-historis tertentu. Moral, menurut madzhab Kantian, didasari oleh cinta (*love*) dan penghormatan (*respect*).⁶² Cinta, untuk memberikan pemahaman kepada sesama dan respek untuk bersama dengan orang lain yang berlainan prinsip. Dalam argumentasi mengenai moral, Kant berpendapat bahwa pengetahuan moral manusia bernilai

⁶² Wagoner, *The Meaning*, 71.

saling memiliki satu sama lain sehingga menimbulkan rasa tamak dan ketakutan sehingga menutup diri dari orang lain.⁶⁵

Sekalipun otonom, eksistensi manusia selalu “ada bersama dengan”. Dengan segala ketamakan dan ketakutan dalam otonomi diri, maka untuk merangkul realitas, manusia diharuskan memiliki cinta. Dengan cinta-kasih, manusia bisa keluar dari dirinya dan mengakui kehadiran orang lain sebagai engkau (*I and Thou*). Manusia harus rela mengorbankan otonominya supaya bisa dipersatukan dengan sesamanya menjadi “kita”. Rasa memiliki satu sama lain dalam kita tak bisa dirumukan, melainkan hanya bisa dirasakan dalam kehadiran.⁶⁶

Dalam cinta-kasih juga ada kesetiaan dalam artian bukan mencekik atau kemafhuman yang berlebihan. Kesetiaan adalah kesanggupan dan keberanian untuk secara terus menerus mempertahankan hubungan cinta dengan cara senantiasa memperbarui hubungan tersebut. Kesetiaan yang demikian, oleh Marcel dinamakan kesetiaan kreatif.⁶⁷

B. Cinta kepada Rasul

1. Normativitas Cinta kepada Rasul

⁶⁵ Clyde Pax, *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel* (Leiden: Martinus Nijhoff, 1972), 22.

⁶⁶ Hadiwijono, *Sari*, 176.

⁶⁷ Clyde Pax, *An Existential*, 45.

Dalam hal ini bisa diketahui bahwa iman menjadi landasan penting dalam mencintai Rasulullah. Menurut Kyai Hasyim Asy'ari, iman kepada Nabi merupakan barometer kesempurnaan seorang Muslim. Yang dimaksudkan iman kepada nabi disini adalah meyakini kebenaran kenabian Muhammad dan ajaran yang diwahyukan serta sunnahnya. Keyakinan tersebut kemudian diekspresikan dalam ucapan dan diimplementasikan dalam tindakan.⁷⁶ Hal yang lebih urgen lagi bahwa mencintai Muhammad berbanding lurus dengan mencintai Allah. Dengan mengikuti ajarannya dan menjadikan Rasulullah sebagai teladan, maka itu

⁷⁶ Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari menganjurkan kepada kaum nahdhiyyin untuk mencintai rasul dan memberikan panduan untuk mengekspresikannya dalam karya beliau berjudul *al-Nūrul Mubīn fī Maḥabbati Sayyid al-Mursalin*. Zuhairi Misrawi, *Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan* (Jakarta: Kompas, 2010), 164.

2. Shalawat sebagai Ekspresi Cinta kepada Rasul

⁸⁰ HR. al-Bukhori, 6167 dan HR. Muslim, 6239.

[illegible]

Melihat dalil-dalil tersebut, diketahui bahwa dalam hukum Islam membaca shalawat dihukumi *sunnah muakkadah*. Adapula ulama yang mengatakan bahwa hukum bershalawat adalah wajib *bi al-ijmal*, wajib sekali seumur hidup dan sunnah. Pendapat-pendapat tersebut dikecualikan untuk shalawat yang dibaca ketika shalat yang mana dihukumi wajib karena menjadi salah satu rukun dalam shalat.⁸⁵

⁸² HR. Ad-Dailami dari Abu Bakar.
⁸³ HR. Ad-Dailami dari Ibn Mas'ud.
⁸⁴ HR. Ahmad dari Ibn Mas'ud
⁸⁵ Huda, *Tasawuf*, 128.

Dalam konteks *taṣawwuf*, shalawat banyak dipraktekkan sebagai wirid. Memasukkan shalawat dalam wirid merupakan ikhtiyar untuk sampai (*wushul*) kepada Allah.⁸⁸ Nabi Muhammad sebagai orang yang dipuja dalam shalawat diyakini sebagai penghubung (*washilah*) yang paling utama antara salik dengan Khaliq. Dalam kalbu Rasulullah terdapat cahaya, yaitu *Nur Muhammad* yang diturunkan untuk menerangi jalan menuju Allah. Cahaya Allah dengan Nur Muhammad adalah satu dan seperti tali yang harus dipegangi kuat-kuat sehingga saling terhubung dan bisa menghubungkan satu sama lain.⁸⁹

Selain dipraktikkan dalam dzikir, shalawat juga diartikulasikan dalam *sama*'.⁹⁰ Dalam literatur tasawuf, para sufi biasa menyebut

⁸⁸ Shalawat disini diartikan sebagai sarana penghubung (*waṣilah*) kepada Allah. Waṣilah sendiri berarti alat atau sarana untuk mendekatkan diri kita kepada Allah. Lihat: Munawir dan Sholeh Bahrudin, *Sabilus Sālikin: Ensiklopedi Tariqah dan Tasawwuf* (Pasuruan: PP. Ngalah, 2012), 58.

⁸⁹ *Ibid.*, 61.

⁹⁰ Sama' secara etimologi berakar dari kata *sami'a* yang berarti mendengarkan. Secara terminologis, *sama'* memiliki banyak definisi. Salah satunya disampaikan oleh 'Ali Jūrjani yang berarti suatu kekuatan yang ada pada saraf yang terbentang di bagian dalam lubang telinga yang melaluinya suara

- a. Untuk menghilangkan rasa penat (*qabd*) sehingga menimbulkan gairah dan semangat.
- b. Menumbuhkan dan meningkatkan *ḥal*/yang menggerakkan dan membangkitkan hasrat kerinduan dan kecintaan.
- c. Terbukanya telinga jiwa dan terpesona oleh seruan keazalian dan juga “seruan pertama” sehingga jiwa dapat meninggalkan noda dari dirinya sendiri serta terbebas dari polusi hati, hawa nafsu dan sebagainya.⁹¹

didengar melalui proses datangnya udara. Lihat: Said Aqil Siradj, “Samā’ dalam Tradisi Taṣawwuf”, dalam *Islamica*, Vol. 7, Nomor 2 (Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2013), 369.

⁹² *Ibid.*, 333.

BAB III

SENI HADRAH DI JAWA TIMUR

Dalam tradisi Islam Indonesia, banyak tersebar jenis kesenian yang menyenandungkan shalawat nabi yang diiringi tabuhan rebana (*terbang*) seperti *hadrah*, *banjari*, *qasidah*, *gambus* dan sebagainya. Di Jawa Timur, kesenian shalawat yang banyak dipraktekkan adalah *hadrah* yang ditampilkan sebuah organisasi bernama ISHARI. ISHARI merupakan organisasi sosial keagamaan yang menjalankan *ṭariqah maḥabbah* kepada Nabi Muhammad. Anggotanya berasal dari kumpulan (*jam'iyah*) pembacaan Maulid Syarofu al-Anam dan disahuti dengan bacaan *Shalawat Ḥadroh*. Dalam setiap penampilannya, pembacaan shalawat ini diiringi dengan tabuhan rebana dan sejenis tarian yang dinamakan *roddat*. Pembacaan shalawat yang demikianlah yang kemudian disebut dengan *hadrah*.¹

Amalan hadrah ISHARI diklaim sebagai *tariqah* karena memiliki ciri khusus yang tidak dimiliki oleh kesenian serupa yang telah ditentukan oleh pendirinya. Setiap elemen meliputi bacaan, lagu, tabuhan rebana, serta tarian roddat tidak boleh dimodifikasi kecuali oleh majlis hadi atau badal hadi. Majelis Hadi merupakan orang yang memiliki sanad genetik kepada Habib Syekh Botoputih. Sementara Badal Hadi adalah mereka yang memiliki sanad keilmuan langsung kepada Habib Syekh Botoputih atau Majelis Hadi dan ditunjuk menjadi Badal Hadi. Transmisi amalan hadrah dari Hadi ke jamaah

¹ Muhammad Nuruddin, *Al-Iqd ad-Durori* (Surabaya: PW. ISHARI Jawa Timur, 2015), 2.

ISHARI juga harus digurukan lewat mekanisme *talqin*.² Mekanisme *talqin* adalah pengajaran amalan hadrah yang dilakukan oleh Hadi atau Badal Hadi kepada jamaah dengan metode *musyafahah* (berhadap-hadapan).³

Orang yang pertama kali memperkenalkan kesenian ini kepada Indonesia adalah Habib Syekh bin Ahmad bin Abdullah bin Ali Bafaqih yang masyhur dengan nama Habib Syeh Botoputih. Beliau datang ke Surabaya untuk berdakwah pada tahun 1851. Selain mengajarkan ilmu agama, Habib Syekh juga menjadi seorang mursyid thariqah *hadrah mahabbaturrasul*.⁴ Kesenian Hadrah ini mulai menyebar luas khususnya di Jawa Timur dan Madura dilakukan oleh KH. Abdur Rokhim bin Abdul Hadi. Karena itu, di beberapa daerah di Jawa Timur dan Madura menyebut hadrah dengan hadrah *durrokhiman* yang dinisbatkan pada nama KH. Abdur Rokhim.

“Silsilahnya hadrah itu dari Habib Syekh bin Ahmad bin Abdulloh Bafaqih, ke Syeh Abdurrohman ke Abdul Hadi bin Abdurrohman lalu ke KH. Abdurrokhim bin Abdul Hadi. *Nah!* Pada waktu mbah Abdurrokhim inilah hadroa-an mulai menyebar luas. Karena itu, di beberapa wilayah, gresik misalnya, hadroan ISHARI disebut dengan hadroh *durrokhiman*; nisbat kepada mbah Abdurrokhim bin Abdul Hadi.”⁵

Ada juga yang keterangan informan bahwa sistematika hadrah meliputi bacaan shalawat, lagu, pukulan dan roddat dirumuskan dan disebarkan oleh KH. Abdurrakhim. Sementara Habib Syeh Bafaqih hanya membawa terbang dan sanad pemukulannya saja. Hal ini diperkuat dengan ketiadaannya kesenian serupa di tempat asal Habib Syeh yaitu Yaman dan

² Observasi, PP. Sunan Kalijogo-Jabung-Malang, 24 Juli 2016.

³ Wawancara, Mahmud Al Chusori Sami', Rais Majlis Hadi, 24 Juli 2016.

⁴ Wawancara, Yusuf Arif, Ketua ISHARI Jawa Timur, 14 Mei 2016.

⁵ Wawancara, Chabib Musthofa, Jamaah Ishari, 6 Agustus 2016.

adanya kitab *Diwan Hadrah* yang berisi aturan baku keseluruhan hadrah serta bacaannya yang dikarang oleh KH. Abdurrokhim.

“Habib Syeh bafaqih ini Cuma bawa terbangnya saja. Tokoh yang membuat hadrah itu ya mbah Abdurrokhim. Beliau gabungkan kesenian yang dibawa oleh Habib Syeh dengan kebudayaan lokal dan tasawwuf menjadi apa yang kita sebut sekarang sebagai hadrah. Buktinya ya *qanun (Diwan Hadrah)* karangan Mbah Durrokhim itu. Dan lagi di Yaman, tempat asal Mbah Habib Syeh gak ada hadroan kayak ISHARI di Indonesia ini mas.”⁶

Massifnya jamaah ISHARI ini kemudian membuat KH. Wahab Chasbullah, yang menjabat sebagai Ra'is 'Am Nahdlatul Ulama waktu itu, menginginkan jam'iyah hadrah menjadi organisasi resmi dengan menginstruksikan KH. Abdur Rokhim membentuk pengurus pusat. Organisasi hadrah ini kemudian berdiri dengan nama Ikatan Seni Hadrah Indonesia (ISHARI) yang diketuai oleh KH. Abdur Rokhim pada tanggal 9 September 1961. Setelah mengalami berbagai penyesuaian dan penyusunan struktur organisasi, pada waktu muktamar NU ke 23 di Solo, ISHARI resmi menjadi lembaga binaan Syuriah PBNU.⁷

Dalam perjalanannya, organisasi ini mengalami pasang surut. Pada Mukhtamar NU ke 29 di Cipasung, ISHARI ditetapkan menjadi badan otonom di NU. Menanggapi ketentuan tersebut, pada tahun 1995 diadakan Munas ISHARI untuk pertama kalinya di PP. Sunan Drajat Paciran Lamongan. Pada Mukhtamar NU di Lirboyo tahun 1999, ISHARI tak lagi menjadi badan otonom NU, melainkan menjadi organisasi binaan Lembaga Seni Budaya

⁶ Wawancara, M. Rozin Faza Al-Mubarak, Jama'ah ISHARI, 1 Januari 2017.

⁷ Dokumentasi, Laporan Muskerwil ISHARI NU II, 14 Mei 2016.

Titik balik eksistensi ISHARI dalam tubuh Nahdlatul Ulama adalah pada Mukhtar 2014 di Jombang. Mukhtar ke 33 tersebut menetapkan ISHARI kembali menjadi Badan Otonom NU. Hal ini tak lepas dari usaha keras serta lobi yang dilakukan oleh pegiat ISHARI di Jawa Timur kepada para kyai dan pimpinan NU. Setelah resmi menjadi Banom, ISHARI kemudian berganti nama menjadi ISHARI NU untuk menunjukkan eksistensinya sebagai badan otonom Nahdlatul Ulama.

“Keberadaan ISHARI sebagai badan otonom NU tak lepas dari do’a para ulama dan perjuangan kami sebagai pengurus ISHARI wilayah Jawa Timur. Kami berusaha kesana kemari menemui para petinggi NU supaya bisa memberikan kami tempat dalam NU. Karena harus diakui, ISHARI ini lahir dari organisasi NU. Orang-orangnya pun (anggota) juga orang NU semua.”⁹

“Bisa dibilang bahwa ISHARI itu adalah NU yang sebenarnya. Ada guyonan yang biasa diucapkan sama teman-teman. Kalau orang ISHARI pasti NU. Tapi orang NU belum tentu bisa terbang. Coba *sampean* lihat setiap haul Masyayikh khususnya di Jawa Timur, pasti pakai hadroan. Itulah yang membuat kami berusaha keras supaya ISHARI kembali lagi ke NU.”¹⁰

Memang, pada waktu diresmikan sebagai Badan Otonom NU, organisasi ISHARI baru terdapat di Jawa Timur saja. Baru kemudian setelah itu, muncul Pimpinan Wilayah ISHARI NU Jawa Tengah dan Kalimantan Timur. Para petinggi ISHARI NU Jawa Timur sebagai aktor dibalik

¹⁰ Wawancara, Mahmud Khusori Sami', Rois Majelis Hadi, 29 Desember 2016.

“ISHARI selain di Jawa Timur, sekarang sudah ada di Jawa Tengah, Jawa Barat dan Kalimantan Timur. Sebenarnya hadrah ISHARI sudah ada di banyak tempat di Indonesia, tinggal menata dan meresmikan organisasinya saja. Untuk itu, kami akan memfasilitasi semampu kami. Insya Allah kami akan terus berjuang untuk mempertahankan warisan ulama nusantara ini.”¹¹

A. DEWAN MUSYTASAR

Drs. KH. Hasib Wahab

¹³ Dokumentasi, Musker II PW. ISHARI NU Jawa Timur, 24 Juli 2016.

KH. Muhaimin Makky

1. ROIS AM: KH. Mahmud Al Chusori Sami'
2. WAKIL ROIS I: A. Ghufroon Muhammad
3. WAKIL ROIS II: H. Ainul Musthofa Sami'
4. WAKIL ROIS III: Ali Faisol Muhammad
5. WAKIL ROIS IV: Abd Gofur Nur
6. KATIB: Taqdir Ali Syahbana
7. WAKIL KATIB I: Abd Rokhim Abd Hadi
8. WAKIL KATIB II: Yahya Abd Hadi
9. WAKIL KATIB III: Ahrus Suaidi Sami'

14. A'WAN 5: Ust. H. M. Nasrun

1. KETUA UMUM: Ust. Ir. H. Yusuf Arif

Seorang hadi duduk *tawaruk* dengan membawa terbang (rebana) didepan majlis dihadapan para jama'ah penari roddat. Hadi merupakan pusat dari kegiatan hadrah karena selain sebagai vokal utama, ia juga berfungsi untuk menentukan tempo dengan menggunakan terbang dengan jenis pukulan *kontengan (lanangan)* dan juga pemberi tanda ketika akan dimulainya bacaan sholawat jawaban dan yang menentukan perubahan bentuk irama musik.¹⁹

Penabuh terbang yang berjumlah 6 orang duduk sejajar dengan hadi di depan majlis. Cara duduknya juga sama dengan hadi, yaitu duduk *tawaruk*. Dari 6 orang penerbang tersebut, 3 orang duduk disebelah kanan hadi, dan 3 orang lainnya di sebelah kiri. Tugas dari penerbang adalah menabuh terbang sesuai dengan irama dan bagian yang ditentukan. Kemudian ada pembaca *natsar* dalam kitab *Maulid Syaroful Anam* yang disebut *rowi*. *Rowi* berjumlah fleksibel, bisa satu atau dua tergantung kebutuhan. Dalam skala penampilan hadrah yang kecil, *rawi* biasanya merangkap sebagai pembawa acara. Pembacaan *natsar* oleh *rawi* dilakukan dengan nada dan irama yang khas.

¹⁹ Wawancara, Muhammad Ma'mun, Jama'ah ISHARI, 25 Juli 2016.

Syair lagu yang ditampilkan dalam seni hadrah dibagi menjadi dua yaitu syair *mbawak* dan syair *solawatan*. Syair *mbawak* adalah syair yang dibaca secara kontinuitas atau berkelanjutan yang terdapat dalam kitab *Maulid Syaroful Anam*. Sedangkan syair *solawatan* tidak dibaca secara berkelanjutan, namun dipilih sesuai dengan arahan Hadi atau pimpinan hadrah ISHARI yang diambil dari kitab *Diwan Hadrah*. Untuk memilih baris syair *solawatan* tidak harus sesuai dengan urutan dalam kitab *Maulid Syaroful Anam*. Dalam satu paket syair lagu, terdapat beberapa bagian bait-bait yang menjadi acuan dalam alur lirik dan lagu.²⁴

Alur lirik hadrah dimulai ketika *Hadi* menyanyikan dua lirik *solawatan*. Lirik *solawatan* dua baris yang dibaca oleh *Hadi* sebagai pimpinan Hadrah dengan diiringi pukulan rebana *Hadi* sebagai tanda tempo sampai selesai dua baris lirik. Kemudian petugas *Roddad* mengulang lirik *solawatan* tersebut dengan irama lagu yang sama. Setelah pengulangan lirik tersebut, *Hadi* melanjutkan lirik lagu bagian syair *mbawak* dua baris dengan irama dan melodi lagu yang sama. Kemudian petugas *Roddad* melanjutkan dengan mengulang lirik syair *solawatan* dengan irama dan melodi yang sama.

²⁴ Wawancara, Yusuf Arif, Ketua ISHARI Jawa Timur, 14 Mei 2016.

berbunyi “tak” dan “dik”. Perbedaan suara ini didapatkan dari tempat memukul rebana. Suara “tak” akan keluar jika rebana dipukul di bagian pinggir membran, dan akan keluar suara “dik” jika rebana dipukul di bagian tengah membran. Karena keterbatasan suara yang keluar ini, maka kesenian yang menggunakan rebana (atau perkusi pada umumnya), melakukan variasi ketukan suara “tak” dan “dik” tersebut.³⁰

Pukulan Juz berbunyi “tak dik - tak” yang ditabuh oleh semua penabuh rebana. Suara “tak” dan “dik” dipukul secara cepat kemudian jeda sebentar, baru dipukul lagi sehingga keluar suara “tak”. Suara pukulan tersebut terus dilakukan sampai selesai dengan tempo yang agak lambat dibandingkan dengan pukulan lain. Pukulan Juz dilakukan ketika awal *mukhud*.

Tempo pukulan Yahum lebih cepat daripada pukulan Juz. Jika pada pukulan Juz semua penerbang membunyikan suara yang sama, maka pada pukulan Yahum setiap pemukul terbang memiliki variasinya masing-masing. Ada tiga variasi yang terdapat dalam pukulan Yahum yaitu: *krotokan*, *selatan* dan *lanangan* (pengonteng). Pukulan krotokan terdiri dari lima pukulan yaitu “tak tak – tak tak – dik”.

³² Wawancara, Muhammad Nuruddin, Sekretaris ISHARI Jawa Timur, 25 Juli 2016.

3. Terem

- Terem Inat: Tak Tak Dik
- Terem Rojaz: Dik Tak Tak Tak
- Terem Biasa: Tak Dik Tak

Tarian roddat dalam seni hadrah merupakan satu hal yang memberi warna yang khas. Pada kesenian rebana atau shalawat yang lain tidak ditemukan tarian yang menyertainya. Akan tetapi, dalam roddat ini pula ada beberapa variasi gerakan yang ditemukan di setiap distrik (Ancab ISHARI). Hal ini dikarenakan adanya perbedaan yang diajarkan oleh badal hadi yang ada di daerah masing-masing.³³ Hal ini juga yang diamini pula oleh Yusuf

[illegible]

“Perbedaan-perbedaan itu dikarenakan kurang tertatanya keorganisasian ISHARI. Itu yang mulai kita usahakan sejak dilantik. Kita berusaha menyamakan dan merumuskan variasi-variasi mana yang sah. Bukan kenapa-kenapa, soalnya kita ini harus mengedepankan aspek sanad mas. Kita hidup dalam tradisi dari leluhur-leluhur, dan kita harus menjaganya.”³⁴

Akan tetapi ada beberapa pakem-pakem yang tidak boleh diubah bahkan oleh hadi sekalipun. Pakem tersebut antara lain, tarian *roddat* diawali dengan posisi duduk *tawarruk*.³⁵ Kemudian para petugas *roddat* melakukan beberapa kombinasi gerakan yaitu:

1. Roddat gerakan badan meliputi anggukan kepala, membungkuk, berdiri diatas lutut dan menoleh.
2. Roddat gerakan tangan yaitu menengadahkan tangan kemuka, membuat lingkaran berlawanan arah jarum jam, dan lekukan sehingga menyerupai menuliskan huruf “mim” dan “ḥa” dalam abjad arab yang mewakili kata “Muhammad”.³⁶

Petugas roddat juga bertugas melakukan *kecrek*. Kecrek adalah jenis teknik tepukan tangan dengan irama ritmis yang saling bersahut-sahutan antara irama kecrek utama dengan kecrek penyelat. Fungsi dari kecrek Hadrah ISHARI adalah sebagai latar lagu dan pemanis lagu saat Hadi sebagai solo vokal mulai menyanyi. Teknik pukulan kecrek Hadrah ISHARI ada dua

³⁵ Dikekualifikasi saat *Mukhud Mahallul Qiyam* dimana semua peserta, baik hadi, penerbang maupun roddat. dan audien diharuskan berdiri.

[illegible]

repetitif yakni terus diulang sampai hadi memutuskan untuk mengganti lagu dan mencontohkan lagu *sholawatan* dari kitab *Diwan Hadroh* yang lain.³⁹

Kemudian pada tahap selanjutnya, ada kegiatan memahami untuk percaya. Setelah peneliti memahami fenomena obyek sebagaimana maknanya, maka peneliti diharuskan merefleksikan makna tersebut dalam keberadaannya sebagai *dasein*. Makna yang termuat dalam simbol tersebut dipercaya oleh Ricoeur mengundang pemikiran lebih lanjut dan berkaitan sangat erat dengan kehidupan. Maka dalam tahap inilah hermeneutika ontologis diterapkan setelah melalui jalan panjang via fenomenologi. Dengan kata lain, penjelasan (*eklareren*) yang didapatkan dari penyelidikan fenomenologi merupakan sebuah jembatan untuk mendapatkan pemahaman (*verstehen*) terhadap simbol-simbol dalam seni hadrah.⁴ Maka kemudian disinilah terlihat pemaknaan tahap fenomenologis ke tahap eksistensial.

Dalam proses penafsiran ini, peneliti akan lakukan terhadap aspek-aspek dari seni hadrah yaitu prosesi pelaksanaan, vokal (*mbawak* dan *rawi*), instrumen (terbang) dan roddat beserta sahutan dan kecrek. Untuk lebih memperjelas kaidah operasionalisasi hermeneutika fenomenologis Paul Ricouer dalam seni hadrah, akan disajikan kerangka pemikiran peneliti dalam bagan sebagai berikut:

³ Hardiman, *Seni*, 246. Lihat pula: Irmayanti Meliono-Budianto, *Ideologi Budaya* (Jakarta : Kota Kita, 2004), v.

⁴ *Ibid.*, 247.

(*human action as open work*). Dengan demikian, maka prasyarat Ricoueur untuk menempatkan hadrah dalam derajat teks telah terpenuhi.⁵

Hal pertama yang ditemukan dalam usaha untuk menafsirkan simbol-simbol dalam seni hadrah adalah ekspresi cinta kepada Rasul. Hadrah ISHARI merupakan jam'iyah pembacaan *Maulid Syarofu al-Anam* dan disahuti dengan bacaan *shalawat hadroh*. Dalam hadrah, semua yang dilakukan berpusar pada rasa cinta kepada Nabi Muhammad. Sesuai definisi cinta yang berarti perjalanan hati menemukan yang dicinta dan bergerakinya lisan dalam menyebut nama yang dicinta⁸, maka hadrah *jami'* dan *mani'* dalam *ta'rif* tersebut. Tidak hanya nama, dalam hadrah ditemui simbol bagaimana *Maulid Syarofu al-Anam* karya Syaikh Ibnu Jauzi atau Imam Ibnu Qosim Al-Hariri dibaca dan menjadi pusat dalam kegiatan hadrah. Yang mana, keseluruhan kitab tersebut berisi pujian dan cerita kehidupan Muhammad yang penuh *hikmah* dan *uswah*.⁹

Dalam konteks yang lebih mendasar, cinta kepada Nabi Muhammad harus diekspresikan dalam bentuk mengimani risalah yang dibawanya dan menjalankan syari'at yang diajarkannya.¹⁰ Dengan kata lain, cinta kepada Rasul harus berbanding lurus dengan ketaatan kepada Allah. Jamaah hadrah kemudian tidak boleh hanya mengekspresikan cintanya kepada Nabi Muhammad dengan

¹⁰ Abdullāh bin Shālih al-Khuḍoiri dan Abd al-Laṭif bin Muḥammad al-Ḥasan, *Maḥabbah an-Nabi wa Ta'zimuhu* (Riyadh: Majalat al-Bayān, 2007), 59.

Jamaah hadrah menyadari betul akan tuntutan ini dan karena itu, mereka berusaha untuk mengaplikasikannya dengan baik. Sejauh yang diamati oleh penulis, jamaah hadrah cukup berhasil mengaplikasikannya. Dalam ranah aksiologis, diketahui bahwa beberapa ketua hadrah di beberapa wilayah menjadi pengasuh pesantren.¹² Dengan posisi tersebut, dapat dijustifikasi ilmu maupun *amaliyyah* keagamaan mereka sangat baik. Selain itu, beberapa diantaranya juga diakui oleh masyarakat sekitar tempat tinggalnya sebagai tokoh masyarakat yang dijadikan panutan. Misalnya Yusuf Arif, Ketua PW. ISHARI Jawa Timur, di tempat tinggalnya didaulat sebagai ketua ta'mir Masjid At-Taqwa Rungkut, Surabaya.¹³ Fakta tersebut menjadi indikator kesalehan spriritual maupun sosial jamaah hadrah yang selalu beriringan dengan rasa cinta mereka kepada Nabi Muhammad yang mereka praktekan dalam seni hadrah.

¹¹ ‘Abd Rauf Muhammad Uthman, *Maḥabbat ar-Rasūl: Bain al-Ittiba’ wa al-Ibtida’* (Riyadh: Mamlakah al-Arabiyyah as-Su’udiyyah, 1414 H.), 112.

¹² Misalnya Abd. Ghofur PC. ISHARI Kab. Kediri, menjadi pengasuh Pesantren Ringinaguh, M. Sya'roni PC ISHARI Kab. Malang, menjadi pengasuh Sunan Kalijogo, M. Asy'ari PAC ISHARI Sepanjang, merupakan Dewan Pengasuh Pesantren Bahauddin, M. Ma'mun PAC ISHARI Badas, merupakan Dewan Pengasuh Pesantren Al-Islah, dan masih banyak lagi.

[illegible]

Dalam prosesi pelaksanaannya, hadrah dilakukan pada waktu-waktu yang disakralkan oleh muslim. Secara rutin, hadrah dilaksanakan pada malam jum'at yang disebut sebagai *sayyid al-ayyam* (hari yang mulia). Dikatakan sebagai hari yang mulia karena pada hari jum'at, terutama malamnya, adalah waktu yang *mustajabah* yakni momen dimana potensi terkabulnya do'a sangat besar.¹⁵ Selain itu, hadrah juga dilakukan pada masa peralihan (*rites of passage*) dan mempunyai hajat tertentu. Di momen itu, muslim mengajukan hajat untuk didoakan bersama sehingga bisa dikabulkan oleh Allah.¹⁶ Maka dengan bershalawat kepada nabi Muhammad melalui hadrah, harapan terkabulnya doa dan terpenuhinya hajat turut pula dipanjatkan. Hal ini mengikuti sebuah hadis dari Umar bin Khattab bahwa

¹⁵ Lihat misalnya: Abu Hamid al-Ghazali, *Bidāyatul Hidāyah* (Kudus: Menara, 1384 H.), 23.

[illegible]

Suara-suara vokal yang dilagukan dalam seni hadrah, baik itu *mbawak*, dan jawaban menggunakan nada yang tinggi. Hal ini dimaksudkan untuk memberi kesan semangat (*ghirah*) dalam berhadrah. Akan tetapi didapati pula pemahaman dari jamaah bahwa suara tinggi merupakan bentuk ekspresi rasa cinta kepada Rasul. Muatan makna cinta dalam hadrah tidak hanya sekedar *hubb*, melainkan *'isyq* yang memiliki intensitas yang lebih dalam. Cinta dalam artian *'isyq* yang menggebu-gebu tentu akan melahirkan ekspresi yang menggebu pula.²³ Dengan dalamnya rasa rindu kepada Muhammad, tak heran para jama'ah meninggikan suara untuk “memanggil” rasulullah supaya beliau menjawab salam dari mereka.

Dalam unsur instrumen musik, pemaknaan suara yang dihasilkan oleh rebana hadrah mengikuti teori etimologi semu (*pseudo etimology*) atau *folk etimology*. *Folk etimology* merupakan perubahan dalam kata atau frase dari waktu ke waktu akibat penggantian bentuk kata yang asing dengan suatu kata yang familiar. Teori ini biasanya digunakan dalam penyelidikan sejarah linguistik mengenai perubahan kata yang dihasilkan dari keyakinan populer yang salah

Sementara hadis yang menceritakan kesenangan rasul pada rebana terdapat dalam sebuah hadis yang diriwayatkan oleh Ima Tirmidzi.

²³ Uthman Ḥidigh bin Umar bin Dawud, *Iqnā' al-Mu'minīn bi Tabarruki al-Ṣālīhīn* (Makdisu: tp, 1429 H.), 52.

Selain menari, petugas roddat juga bertugas melaukan *kecrek* dan sesekali melakukan jeritan. Keduanya dipahami sebagai simbol kebahagiaan atas kehadiran Nabi Muhammad dalam majlis hadrah. Sudah menjadi jamak dalam tradisi muslim, bahwa setiap pembacaan *maulid nabi*, diyakini Nabi Muhammad sendiri hadir dalam majlis itu. Penggunaan *kecrek* dan suara jeritan itu mencontoh (*tafa'ulan*) catatan sejarah mengenai ekspresi kecintaan para sahabat kepada Nabi

²⁸ Lihat: William C. Chittick, "Dhikr", dalam Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 2005), 2341.

Akan tetapi ketidak-bebasan jama'ah hadrah ini adalah suatu bentuk kebebasan tersendiri. Ia tidak serta merta menghilangkan keotentikan subyektif dirinya. Meminjam filsafat eksistensialisme Soren Aabye Kierkegaard, eksistensi manusia adalah “menjadi” dari kemungkinan menjadi kenyataan. Dengan kata lain, eksistensi manusia adalah suatu eksistensi yang dipilih dalam kebebasan. Bereksistensi berarti berani mengambil keputusan yang menentukan hidup.³² Mereka bebas untuk memilih bereksistensi secara religius, yang menurut Kierkegaard, adalah tahap final eksistensi manusia.³³

Dalam konteks jamaah hadrah, kecintaan kepada Rasulullah diekspresikan tidak hanya pada penetapan syari'at, tapi juga shalawat. Penggunaan shalawat ini kemudian dipahami sebagai sarana mendapatkan *syafaat*. Jika dipikirkan lebih lanjut, ekspresi cinta dengan shalawat berkaitan erat dengan konsep keselamatan

³² Robert C. Roberts, "Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard", dalam Alastair Hannay dan Gordon Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard* (New York: Cambridge University Press, 1998), 177.

³³ Tahapan eksistensi manusia menurut Kierkegaard dibagi menjadi 3 melihat bagaimana manusia mengambil keputusan yaitu; (1) estetis, yang memutuskan segala sesuatu berdasarkan keinginan hatinya (2) etis, pengambilan keputusan dengan mempertimbangkan norma-norma yang berlaku dan (3) religius, yaitu pengambilan keputusan berdasarkan titah Tuhan. Lihat: Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat 2* (Yogyakarta: Kanisius, 1980), 124-125.

Argumentasi *wuṣul* nya shalawat mengikuti konsep *rabiṭah* dalam dunia tasawwuf. *Rabiṭah* merupakan mata rantai sanad amaliyyah dan pemikiran tasawwuf yang terus bersambung sampai Nabi Muhammad selanjutnya kepada Allah. Dalam hal ini, konsep tariqah mensyaratkan adanya *waṣilah* berupa guru mursyid untuk berjamaah dengannya dan menjadikannya imam. Selain kepada mursyid, merabit juga menunjuk makna kepada Rasulullah. Munajat dan ibadah

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: لكل نبي دعوة مستجابة يدعو بها، وأريد أن أختبئ دعوتي شفاعة لأمتي في الآخرة

³⁶ Yusuf bin Isma'il an-Nabhani, *Sa'adat al-Darain fi al-Ṣalat 'alā Sayyid al-Kaunain* (Beirut: Dār al-Fikr, 1318 H.), 36.

Dalam hal ini, seni hadrah mengilhaminya untuk mengoptimalkan amaliyyah shalawat sehingga bisa lebih mudah sampai (*wushul*) kepada Allah. Hal inilah yang melandasi tradisi dalam setiap pra hadrah dan ibadah lain pada umumnya, seseorang terlebih dahulu membaca wasilah kepada guru mereka dan Nabi Muhammad berupa bacaan surat al-fatihah. Selain itu, adanya talqin dan washilah membuat ibadah hadrah akan menjadi lebih sempurna.⁴⁰ Hadrah kemudian tidak semata kesenian bershalawat yang kini banyak dikomersialisasi tetapi juga sebuah ibadah yang bersandar kepada Nabi Muhammad dan para *salaf as-salihīn*.

⁴⁰ *Ibid.*, 17.

“Di Pasuruan itu mas, ada gerakan hadrah yang sangat mirip dengan gerakan zikir Syadziliyyah. Pertama “lā” (kepala informan menoleh ke kiri), “ilā” (menoleh ke kanan) “ha” (mengangkat tangan keatas) “illa Allah” (menaruhnya ke dada sebelah kiri)”. Memang Mbah Abdurrachim itu dikatakan mengikuti tiga tariqah yaitu Syadziliyyah, Qodiriyyah wa Naqsabandiyyah dan Kholidiyyah tapi kemursyidannya di Tariqah Syadziliyyah.”⁴⁷

Dalam setiap pagelaran hadrah, diyakini bahwa Nabi Muhammad hadir dalam majelis tersebut. Memang masih menjadi perdebatan bagaimana nabi Muhammad bisa hadir dan menampakkan diri dalam majlis shalawat.⁴⁸ Akan tetapi “kehadiran” yang terpahami ini menjadi sesuatu yang penting. Pada

⁴⁷ Wawancara, M. Rozin Faza Al-Mubarak, Anggota Jama'ah ISHARI, 1 Januari 2017.

[illegible]

Kehadiran Nabi Muhammad dalam hadrah juga menjadi sebuah titik terang bagi argumen epistemologis dalam tradisi *samā'*. Dengan bermusik seorang salik bisa mendapatkan pengetahuan secara *irfani*. Jika dikaitkan dengan konsep “kehadiran nabi” dalam pengalaman religius jamaah hadrah, maka ditemukanlah kecocokan dengan konsep *hudhuri*. Teori Hudhuri adalah pengetahuan yang diperkuat dengan “kehadiran” kesadaran diri dalam bentuk *neutic* dan memiliki obyek imanen yang menjadikannya pengetahuan swa-obyek.⁵⁰ Tidak mengikuti asas korespondensi atau koherensi, ilmu Hudhuri tidak memiliki objek diluar

⁵⁰ Mehdi Ha'iri Yazdi, *Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence* (New York: State University of New York Press, 1992), 5.

Tidak lagi menjadi penting bagaimana realitas eksternal terejawantahkan. Salik hanya mendengar kalam-kalam ilahi dan menjadikan dirinya “mengetahui” kehadiran Muhammad dalam dirinya sendiri.⁵² Seseorang yang mendapat anugerah melihat Rasulullah, hatinya akan dilimpahi Nur Muhammad yang dengannya, Allah menuntun siapa saja menuju pada Nya.⁵³ Maka disinilah seorang salik mencapai derajat *mukasyafah* dimana tiada lagi hijab antara dirinya dengan Tuhan dengan perantara Nur Muhammad. Dalam kondisi ini, seorang salik mendapatkan kesadaran yang mampu melihat realitas dirinya sendiri (*mushāhadah*) sebagai objek yang diketahui. Dalam posisi ini, seorang salik diibaratkan seperti mendapatkan *samā‘ ilāhī* (musik Tuhan). Ia adalah *samā‘* dari, dalam, dan dengan segala sesuatu. Baginya, kehidupan adalah kalimat-kalimat Allah yang tiada pernah habis untuk diuraikan.⁵⁴

⁵⁴ Siradj, *Samāʾ*., 376.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Simbol-simbol dalam seni hadrah yang memiliki makna multivok (bermakna ganda) berhasil menimbulkan pemikiran makna sebagaimana telah dipaparkan dalam bab sebelumnya. Dalam hal ini, penulis mengikuti Paul Ricoueur bahwa penafsiran pertama kali diberikan oleh simbol itu sendiri. Maka jalan keluar untuk menemukan makna pemberian simbol itu adalah dengan menggunakan cara pandang fenomenologi. Dengan usaha ini, diupayakan menemukan makna yang apa adanya dari simbol yang dalam konteks penelitian ini adalah pemahaman subyek peneliti (jama'ah hadrah) terhadap hadrah.

Dari pemaknaan pertama ditemukan bahwa Kesenian Hadrah memiliki penggunaan (*use*) dalam waktu dan ruang yang sakral dan berfungsi (*function*) sebagai sarana penyampai doa. Dilihat dari teks yang dibaca dan bagaimana membawakannya, hadrah bermakna sebuah ekspresi rasa cinta jama'ah hadrah kepada Nabi Muhammad. Makna ini juga didapatkan dari bagaimana petugas roddat melakukan *kecrek* dan jeritan yang meniru (*tafa'ulan*) bagaimana para sahabat mengekspresikan rasa cintanya kepada Rasul. Makna selanjutnya yang ditemukan adalah bahwa jama'ah hadrah memahami tabuhan rebana dan gerakan roddat sebagai dzikir. Pemikiran ini muncul karena kedekatan fonetik irama

Kemudian dari makna yang ditemukan dari pemaknaan fenomenologis direfleksikan kembali oleh peneliti untuk menemukan makna yang lebih mendalam. Makna ini kemudian menjadi makna eksistensial yang sifatnya ontologis dan erat kaitannya dengan kehidupan subyek penelitian. Maka dalam seni hadrah, ditafsirkan bahwa hadrah yang berisi shalawat kepada nabi adalah sarana mencapai *wushul* kepada Allah tidak hanya terkait dengan do'a, tapi juga diri. Kemudian hadrah juga mengandung muatan statemen eksistensi religius jama'ah hadrah yang menggadaikan kebebasannya untuk mengikuti petunjuk Nabi Muhammad dengan landasan cinta. Dengan demikian, hadrah bukan sekedar kesenian bershalawat yang oleh sebagian dikomersialisasi, tetapi juga ibadah karena ada aspek talqin dan wasilah yang harus dipenuhi sebelum ber-hadrah.

[illegible]

dengan epistemologi *ḥuḍūri*. Hal ini identik dengan hadrah yang diyakini “dihadiri” oleh Nabi Muhammad sehingga jamaah hadrah yang mengalaminya bisa mendapatkan pencerahan spiritual.

B. Catatan Kritis

Mengkaji dan membaca tradisi seni hadrah membuat kita menyadari bahwa dalam tradisi, terdapat jejaring makna yang penting dalam kehidupan. Sistem kesenian dalam hadrah juga memuat makna religius yang saling berpadu dalam kebudayaan. Maka dengan merawatnya, kita akan merawat dua eksistensi sekaligus yaitu tradisi dan agama. Leluhur pencetus hadrah mengajarkan bahwa agama sifatnya akomodatif dan merangkul; baik itu tradisi lokal, kreatifitas kemanusiaan dan individualitasnya yang unik. Mengilhami hal itu, membawa kita menjadi manusia yang bersikap moderat, *tawasuf*, *tasammuh*, dan toleran dalam bersikap dan bertindak dengan dilandasi rasa cinta; kepada Allah, Nabi Muhammad, umat manusia dan alam semesta.

Dalam proses penelitian ini juga ditemukan bahwa banyak sekali relung-relung kosong yang menarik untuk dikaji lebih lanjut. Dengan sejarah, kita bisa menelusuri sanad hadrah itu sendiri. Dengan sufisme, bisa dikonsepsikan bagaimana ritual tarekat dikonversi secara jenius menjadi kesenian hadrah dan masih banyak lainnya. Maka, direkomendasikan untuk meneliti lebih lanjut mengenai hadrah untuk menemukan lebih banyak lagi kekayaan Indonesia.

otul. “Living Hadis Dalam Tradisi Malam Mustofa”, dalam *Ar-Raniry: International Journal*, Vol. 2, No.1. Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2017.

Hamid. *Bidāyatul Hidāyah*. Kudus: Menara, 2017.

fa’atun dan Syahiron Syamsuddin (ed.), *Estetik dalam Kajian Qur’an dan Hadis*. Banda Aceh: Lembaga Penerbitan UIN Sunan Kalijaga, 2017.

imi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.

ni”, dalam Oliver Leaman (ed.), *The Biographical Philosophy*. New York: Bloomsbury, 2006.

Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018.

- otul. “Living Hadis Dalam Tradisi Malam Mustofa”, dalam *Ar-Raniry: International Journal*, Vol. 2, No.1. Banda Aceh: UIN Ar-Raniry, 2017.
- Hamid. *Bidāyatul Hidāyah*. Kudus: Menara, 2017.
- fa’atun dan Syahiron Syamsuddin (ed.), *Estetik dalam Kajian Qur’an dan Hadis*. Banda Aceh: Lembaga Penerbitan UIN Sunan Kalijaga, 2017.
- imi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan*. Jakarta: Rineka Cipta, 1996.
- ni”, dalam Oliver Leaman (ed.), *The Biographical Philosophy*. New York: Bloomsbury, 2006.
- Islam Nusantara: Jaringan Global dan Lokal*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2018.

- Budianto, Irmayanti Meliono. *Ideologi Budaya*. Jakarta : Kota Kita, 2004.
- Bungin, Burhan. *Analisis Data Penelitian Kualitatif*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2010.
- Campbell, Lyle. *Historical Linguistics: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998.
- Chaer, Abdul. *Pengantar Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Rineka Cipta, 2013.
- Chittick, William C. “Dhikr”, dalam Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 2005.
- Dewi, Saras. “Sejarah Seksualitas dalam Agama Timur”, Makalah untuk seri kuliah umum “Seksualitas Dalam Sejarah Agama” di *Our Voice*, 21 April 2013.
- Dharmo Budi Suseno, *Lantunan Shalawat dan Nasyid*. Yogyakarta: Media Insani, 2005.
- Dhavamony, Mariasusai. *Fenomenologi Agama*, terj. A. Sudiarja dkk. Yogyakarta: Kanisius, 1995.
- Durkheim, Emile. *Elementary Forms Of Religious Life: Sejarah Bentuk-Bentuk Agama Yang Paling Dasar*, Terj. Inyik Ridwan Muzir. Yogyakarta: IRCiSoD, 2011.
- Eliade, Mircea. *Patterns in Comparative Religion*. New York: Sheed & Ward, 1958.
- _____. *Sakral dan Profan*, terj. Nuwanto. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Foucault, Michael. *The History of Sexuality II: The Use of Pleasure*. New York: Vintage, 1990.
- Furchman, Arif. *Pengantar Metodologi Kualitatif*. Surabaya: Usaha Nasional, 1922.
- Gourlay, K.A. “Perumusan Kembali Peran Etnomusikolog di dalam Penelitian”, dalam Rahayu Supanggah (ed.), *Etnomusikologi*. Yogyakarta: Bentang Budaya, 1995.
- Ḥidigh, Uthman bin Umar bin Dawud. *Iqnā’ al-Mu’minīn bi Tabarruki al-Ṣāliḥīn*. Makdisu: tp, 1429 H.

- Hadi, Abdul. "Meister Eckhart dan Rumi: Antara Mistisisme Makrifah dan Mistisisme Cinta", dalam *Jurnal Universitas Paramadina*, Vol.1 No. 3. Jakarta: Paramadina, 2002.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat 2*. Yogyakarta: Kanisius, 1980.
- Hardiman, Budi F. *Seni Memahami: Hermeneutik dari Schleiermacher sampai Derrida*. Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Harun, Mohammad Amir Wan. "Persoalan Melihat dan Bertemu Rasulullah SAW secara *Yaqadzah*". Dalam *Jurnal Ushuluddin*. http://icmsm2009.um.edu.my/filebank/published_article/9933/Jurnal.Usuluddin.43.2016-03.Amir.Yaqazah.pdf, diakses pada 27 Desember 2016.
- Helm, Bennett. "Love", dalam *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/love/>, diakses pada 27 Maret 2016.
- Hendaypoor, Mahnaz. *Cinta dalam Kristen dan Islam*, terj. Fauzi Iqbal dan Asep Kusnaedi. Surabaya: Pustaka Eureka, 2002.
- Hendrarso, Emy Susanti. "Penelitian Kualitatif: Sebuah Pengantar", dalam Bagong Suyanto dan Sutinah (ed.), *Metode Penelitian Sosial*. Jakarta: Kencana, 2010.
- Hendrick. "Cinta, Seks dan Pernikahan", dalam *Kemenag Sulut*. <http://sulut.kemenag.go.id/file/file/BimasBuddha/siqr1365116155.pdf>, diakses pada 14 Mei 2016.
- Hodgson, Marshal GS. *The Venture of Islam Volume II: The Expansion of Islam in The Middle Period*. Chicago: University of Chicago Press, 1977.
- Hornby, AS. (ed). *Oxford Advanced Learner's Dictionary*. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- Huda, Sokhi. *Tasawuf Kultural: Fenomena Shalawat Wahidiyah*. Surabaya: Imtiyaz, 2015.
- Janan, Jandra Bin Mohd dan Muhammad Nazzri Ahmad, "SENI DAN ISLAM Polemik Antara Teks dan Konteks" dalam *Universitas Malaya*. <http://repository.um.edu.my/7703/1/4-Seni%20dan%20Islam%20polemik%20%20antara%20teks%20dan%20konteks%20-%20Copy.pdf>.

- Kambouchner, Denis. "Cartesian Subjectivity and Love" dalam Gabor Boros (ed), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Brussel: Leuven University Press, 2007.
- Kant, Immanuel. *Critique of Practical Reason*. New York : The Liberal Art Press, 1956.
- Khan, Muhammad Aamir. "Seeing Prophet While Awake", dalam *Ahlus-Sunna*. http://www.ahlus-sunna.com/index.php?option=com_content&view=article&id=80&Itemid=14 4. diakses pada 4 Januari 2017.
- _____. "The Sufi Raqs (dance) in Light of Shariah", dalam *Ahlus-Sunna*. http://www.ahlus-sunna.com/index.php?option=com_content&view=article&id=92&Itemid=15 4. diakses pada 4 Januari 2017.
- Khuḍoiri (al), Abdullah bin Shaliḥ dan Abd al-Laṭif bin Muḥammad al-Ḥasan, *Maḥabbah an-Nabi wa Ta'zimuhu*. Riyadh: Majalat al-Bayān, 2007.
- Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short Hystory*. Leiden: Brill, 2010.
- Kurdi (al), Muhammad Amin. *Tanwir al-Qulūb fī Mu'amalati 'Ulūm al-Ghuyūb*. Beirut: Dār al-Fikr, tt.
- Leaman, Oliver. *Eastern Philosophy: Key Reading*. New York: Routledge, 2000.
- Machacek, David W. dan Melissa M.Wilcox. *Sexuality and The World's Religion*. California: ABC Clio, 2003.
- Martono. "Mengenal Estetika Seni dalam Islam", dalam *FBS Universitas Yogyakarta*. <http://staff.uny.ac.id/sites/default/files/131662616/ESTETIKA%20ISLAM.pdf>.
- Masyhuri, Aziz. *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat*. Surabaya: Imtiyaz, 2014.
- Merriam, Alan P. *Anthropology of Music*. Northwestern: Northwestern University, 1964.
- Misrawi, Zuhairi. *Hadratus Syaikh Hasyim Asy'ari: Moderasi, Keumatan dan Kebangsaan*. Jakarta: Kompas, 2010.

- Moeloeng, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1955.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996.
- Munawir dan Sholeh Bahrudin. *Sabilus Sālikin: Ensiklopedi Ṭariqah dan Taṣawwuf*. Pasuruan: PP. Ngalah, 2012.
- Munawwir, Ahmad W. *Kamus al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Proresif, 1997.
- Mustofa, Samirah Ahmad. *Maḥabbah Allah fi al-Qur'an wa al-Hadith*. Nablus: An-Najah National University, 2007.
- Nabhani (al), Yusuf bin Isma'il. *Sa'ādat al-Dārāin fi al-Ṣalāt 'alā Sayyid al-Kaunāin*. Beirut: Dār al-Fikr, 1318 H.
- Nasr, Sayyed Husein. *Living Sufism*. London: Unwin Paperbacks, 1980.
- _____. *God in Islamic Spirituality*. London: SCM Press, 1989.
- _____. *Intelegensi dan Spiritualitas Agama-Agama*, terj. Suharsono dkk. Jakarta: Inisiasi Press, 2004.
- Nasution, Harun. *Falsafah dan Mistisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1983.
- Nurbakhsh, Javad dan Seyyed Hossein Nasr. *Sufisme Persia Awal*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Nuruddin, Muhammad. *Al-Iqd ad-Durori*. Surabaya: PW. ISHARI Jawa Timur, 2015.
- Nygren, A. *Agape and Eros*. Philadelphia: Westminster Press, 1953.
- O'Donnell, Patrick S. "Rabi'a", dalam Oliver Leaman (ed.), *The Biographical Encyclopedia of Islamic Philosophy*. New York: Bloomsbury, 2006.
- Palmer, Donald. *Looking at Philosophy: The Unbearable Heaviness of Philosophy Made Lighter*. New York: McGraw-Hill, 2006.
- Pax, Clyde. *An Existential Approach to God: A Study of Gabriel Marcel*. Leiden: Martinus Nijhoff, 1972.
- Prawirasumantri, Abud dkk. *Semantik Bahasa Indonesia*. Jakarta: Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, 1998.

- Pujileksono, Sugeng. *Pengantar Antropologi*. Malang: UMM Press, 2009.
- Qayyum, Ibnu. *Madārij al-Sālikin*. ttp: Dār al-Ḥadis, tt.
- Qomar, Mujamil. *NU Liberal: dari Tradisionalisme Ahlussunnah ke Universalisme Islam*. Bandung: Mizan, 2002.
- Rahimah. “Rabi’ah Adawiyah: Mencapai Ḥubb al-Ilāh” dalam *Library Universitas Sumatera Utara*, <http://library.usu.ac.id/download/fs/arab-rahimah5.pdf>, diakses pada 14 Mei 2016.
- Ricoueur, Paul. *Hermeneutika Ilmu Sosial*. Yogyakarta: Kreasi Wacana, ?.
- Roberts, Robert C. “Existence, Emotion and Virtue: Classical Themes in Kierkegaard”, dalam Alastair Hannay dan Gordon Marino, *The Cambridge Companion to Kierkegaard*. New York: Cambridge University Press, 1998.
- Russell, Bertrand. *Sejarah Filsafat Barat*. Terj. Agung Prihantoro dkk. Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2007.
- Saputro, Rohmat. “Filsafat Cinta Muhammad Iqbal” dalam *Teologia*, Volume 25, Nomor 1. Semarang: UIN Walisongo, 2014.
- Schimmel, Annemarie. *Dunia Rumi: Hidup dan Karya Penyair Besar Sufi*, terj. Saut Pasaribu. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2001.
- Schmaltz, Tad M. “Malebranche on Natural and Free Loves”, dalam Gabor Boros (ed.), *The Concept of Love in 17th and 18th Century Philosophy*. Brussel: Leuven University Press, 2007.
- Sedgwick, Mark. *Islam and Muslim: A Guide to Diverse Experience in a Modern World*. Boston: Intercultural Press, 2006.
- Sharma, Arvind. “Ecstasy” dalam Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*. New York: Macmillan, 2005.
- Siradj, Said Aqil. “Samā’ dalam Tradisi Taṣawwuf”, dalam *Islamica*, Vol. 7, Nomor 2. Surabaya: Pascasarjana UIN Sunan Ampel, 2013.
- Soemardjan, Selo. *Budaya Sastra*. Jakarta: Rajawali Press, 1998.
- Sternberg, R. J. "A Triangular Theory of Love". Dalam *Psychological Review*, Volume 93, 2, 1986: 119–135.

- Syafaq, Hamisy. *Islam Populer dalam Masyarakat Perkotaan*. Yogyakarta: Kanisius, 2010.
- Syarif, M. M. *Iqbal Tentang Tuhan dan Keindahan*. Bandung: Mizan, 1984.
- Taliaferro, Charles dan Elsa J. Marty (ed.), *A Dictionary of Philosophy of Religion*. New York: Continuum, 2010.
- Thohir, Ajid. *Gerakan Politik Kaum Tarekat: Peran dan Dinamika Tarekat Qodiriyyah Naqsabandiyyah di Pulau Jawa*. Tasikmalaya: Hilmi Inti Perdana, 2015.
- Uthman, ‘Abd Rauf Muhammad. *Maḥabbat ar-Rasūl: Bain al-Ittiba’ wa al-Ibtida’*. Riyadh: Mamlakah al-Arabiyyah as-Su’udiyyah, 1414 H.
- Vatsyayana, Mallanaga. *Kamasutra*, terj. Wendy Doniger dan Sudhir Kakar. New York: Oxford University Press, 2002.
- Wagoner, Robert E. *The Meaning of Love: an Introduction to Philosophy of Love*. Westport: Greenwood, 1997.
- Winangun, YW. Wartaya. *Masyarakat Bebas Struktur*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Woodward, Mark. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif Versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Yahşabi (al), Abu al-Faḍal. *al-Shifa bi Ta’rīfi Ḥuquqi al-Muṣṭafa*. Beirut: Dār al-Kutub, tt.
- Yamani, Muhammed Abdu. *Teach Your Children to Love The Prophet Muhammad*. London: Dar al-Taqwa, 1995.
- Yazdi, Mehdi Ha’iri. *Principle of Epistemology in Islamic Philosophy: Knowledge by Presence*. New York: State University of New York Press, 1992.
- Zada, Khamim (ed.). *Nahdlatul Ulama: Dinamika Ideologi dan Politik Kenegaraan*. Jakarta: Kompas, 2010.
- Zamzami, Mukhammad. “Nilai Sufistik Pembudayaan Musik Shalawat Emprak Pesantren Kalioprak Yogyakarta”, dalam *Jurnal Maraji*, Vol. 2 No. 1, 2015.