

**TASAWUF ABŪYĀ DIMYĀṬĪ:
KAJIAN KONSEPTUAL DAN PRAKTIK SPIRITUAL TASAWUF
ERA KONTEMPORER DI PONDOK PESANTREN RAUḌLATUL ‘ULŪM
CIDAHU BANTEN**

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh Gelar Doktor Studi Islam



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

Oleh:

MUKHTAR HANIF ZAMZAMY

NIM. 223307030018

**PROGRAM STUDI STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN KHAS JEMBER
JULI 2025**

LEMBAR PERSETUJUAN

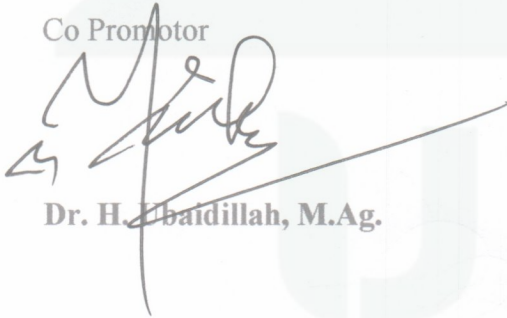
Disertasi dengan judul **“Tasawuf Abuya Dimyati : Kajian Konseptual Dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Raudlatul Ulum Cidahu Banten”** yang ditulis oleh **Mukhtar Hanif Zamzamy** NIM : 223307030018 ini telah dilaksanakan Ujian Terbuka Disertasi dan revisi untuk memenuhi persyaratan meraih gelar Doktor pada Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Jember, ~~23~~Desember 2025
Promotor,



Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag.

Co Promotor



Dr. H. Ubaidillah, M.Ag.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

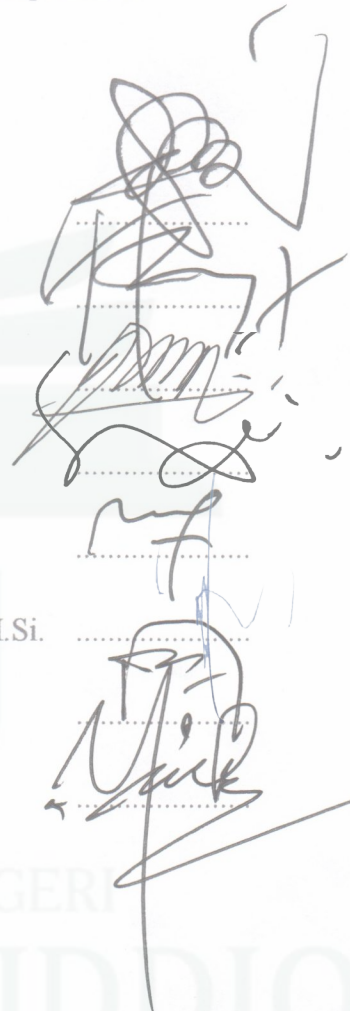
KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

LEMBAR PENGESAHAN

Disertasi dengan judul **“Tasawuf Abuya Dimyati : Kajian Konseptual Dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Raudlatul Ulum Cidahu Banten”** yang ditulis oleh **Mukhtar Hanif Zamzamy** NIM : 223307030018 ini telah dilaksanakan Ujian Terbuka Disertasi dan revisi untuk memenuhi persyaratan meraih gelar Doktor pada Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Dewan Penguji

1. Ketua Sidang : Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd.
2. Penguji Utama : Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M.
3. Penguji : Prof. Dr. H. Ahidul Asror, M.Ag.
4. Penguji : Dr. Iman Fadhilah, S.H.I., M.S.I.
5. Penguji : Dr. H. Abdul Haris, M.Ag.
6. Penguji : Dr. H. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si.
7. Promotor : Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag.
8. Co Promotor : Dr. H. Ubaidillah, M.Ag.



Jember, 13 Desember 2025

Mengesahkan

Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri
Kiai Haji Achmad Siddiq Jember



Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd.
NIP. 19720918 200501 1 003

SURAT KEASLIAN TULISAN

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : Mukhtar Hanif Zamzamy

NIM. : 223307030018

Program : Doktor (S3) Studi Islam

Institusi : Pascasarjana UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

Menyatakan dengan sebenar-benarnya bahwa disertasi dengan judul **“TASAWUF ABUYA DIMYATI: Kajian Konseptual Dan Praktek Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Raudatul Ulum Cidahu Banten”** ini secara keseluruhan adalah hasil karya saya sendiri kecuali pada bagian-bagian yang dikutip sebagai sumber rujukan

Jember, Desember 2025
Yang menyatakan,



Mukhtar Hanif Zamzamy

ABSTRAK

Mukhtar Hanif Zamzamy NIM: 223307030018. Tasawuf Abūyā Dimyāṭī : Kajian Konseptual dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten. Program Doktor Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, Promotor: Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag., co promotor : Dr. H. Ubaidillah, M.Ag.

Kata Kunci : *Tasawuf Abūyā Dimyāṭī, Konseptual, Praktik Spiritual, Era Kontemporer*

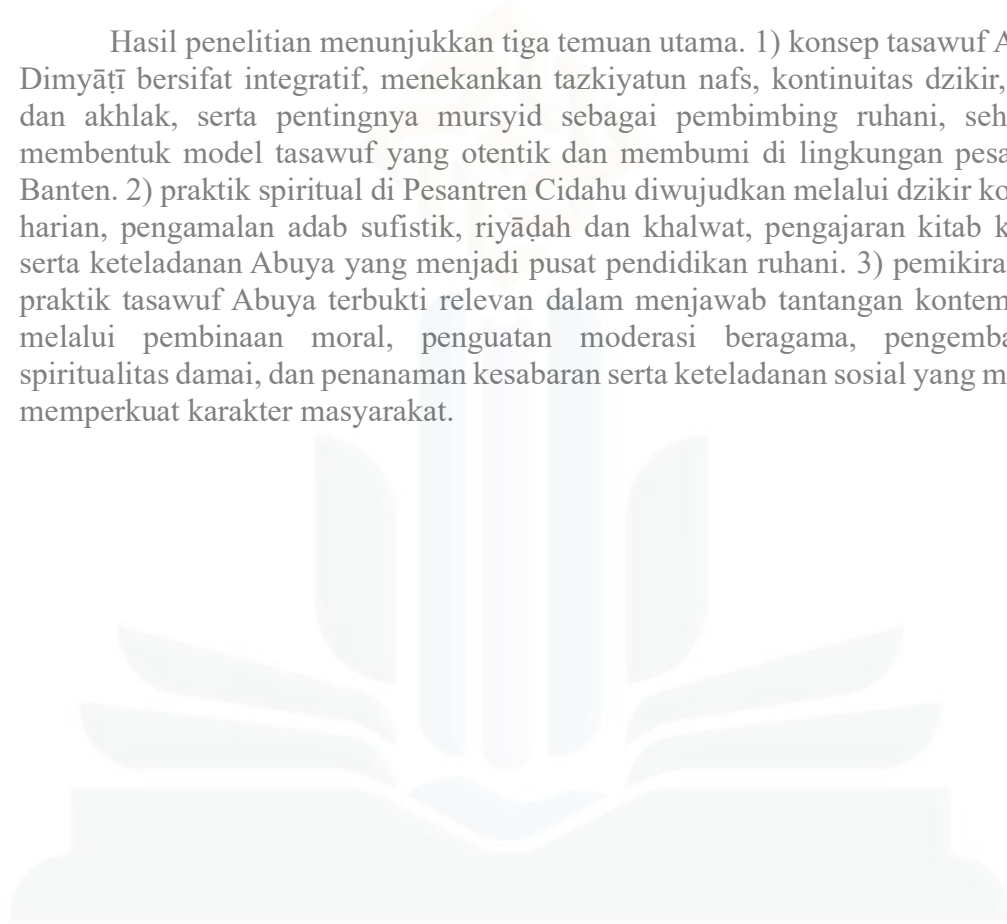
Fenomena menguatnya spiritualitas lokal dan dinamika kehidupan keagamaan masyarakat Banten menjadikan tasawuf Abūyā Dimyāṭī sebagai salah satu rujukan penting dalam memahami konstruksi sufisme Nusantara. Tasawuf yang berkembang di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu tidak hanya menampilkan dimensi ritual dan moral, tetapi juga menjadi basis pembentukan karakter dan respon sosial terhadap tantangan kontemporer seperti krisis moral, radikalisme, dan konsumerisme. Dalam konteks inilah penelitian ini dilakukan untuk memberikan pemetaan konseptual sekaligus membaca praksis sufistik yang hidup dalam tradisi pesantren Cidahu.

Penelitian ini berfokus pada tiga hal utama: (1) merumuskan konsep pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī, (2) mengidentifikasi bentuk-bentuk praktik spiritual yang diterapkan di Pesantren Cidahu sebagai pengejawantahan ajaran tersebut, dan (3) menganalisis relevansi pemikiran tasawuf Abuya dalam menghadapi tantangan sosial-keagamaan era modern. Fokus ini diarahkan untuk memahami secara holistik hubungan antara ajaran, praktik, dan konteks sosial yang membentuk sistem tasawuf Abuya serta peranannya dalam realitas keumatan kontemporer.

Tujuan penelitian ini adalah untuk membangun rekonstruksi konseptual ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī beserta fondasi epistemologisnya, menggambarkan implementasi ajaran tersebut secara nyata dalam kehidupan pesantren, serta menilai kontribusinya sebagai model spiritualitas yang adaptif dan bermakna bagi kehidupan modern. Dengan demikian, penelitian ini diharapkan memperkaya khazanah akademik tentang tasawuf pesantren dan memperluas pemahaman terhadap dinamika sufisme Nusantara.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi tokoh. Data dikumpulkan melalui wawancara mendalam dengan murid senior dan keluarga Abuya, dokumentasi manuskrip ajaran, rekaman ceramah, serta arsip pesantren, dan studi pustaka terhadap literatur tasawuf klasik dan kontemporer. Analisis dilakukan melalui analisis isi untuk mengode konsep tasawuf Abuya, analisis historis-genealogis untuk menelusuri sanad dan akar keilmuan, serta analisis hermeneutik untuk memahami makna sufistik dalam teks dan praktik. Validitas data diperkuat melalui triangulasi sumber dan member checking.

Hasil penelitian menunjukkan tiga temuan utama. 1) konsep tasawuf Abūyā Dimyāṭī bersifat integratif, menekankan tazkiyatun nafs, kontinuitas dzikir, adab dan akhlak, serta pentingnya mursyid sebagai pembimbing ruhani, sehingga membentuk model tasawuf yang otentik dan membumi di lingkungan pesantren Banten. 2) praktik spiritual di Pesantren Cidahu diwujudkan melalui dzikir kolektif harian, pengamalan adab sufistik, riyāḍah dan khalwat, pengajaran kitab klasik, serta keteladanan Abuya yang menjadi pusat pendidikan ruhani. 3) pemikiran dan praktik tasawuf Abuya terbukti relevan dalam menjawab tantangan kontemporer melalui pembinaan moral, penguatan moderasi beragama, pengembangan spiritualitas damai, dan penanaman kesabaran serta keteladanan sosial yang mampu memperkuat karakter masyarakat.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

ABSTRACT

Mukhtar Hanif Zamzamy Student ID: 223307030018. *Abūyā Dimyāṭī's Sufi Thoughts: Conceptual and Spiritual Practice of Sufism in the Contemporary Era at the Rauḍlatul 'Ulūm Islamic Boarding School in Cidahu, Banten. Doctoral Program in Islamic Studies, Postgraduate Program, Kiai Haji Achmad Siddiq State Islamic University, Jember. Promoter: Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag., Co-promoter: Dr. H. Ubaidillah, M.Ag.*

Keywords: Abūyā Dimyāṭī's Sufism, Conceptual Framework, Spiritual Practices, Contemporary Era

The growing prominence of local spiritual traditions and the dynamic religious life of the Banten community position the Sufism of Abūyā Dimyāṭī as an important reference for understanding the character of contemporary Indonesian mysticism. The Sufi tradition practiced at Raudlatul 'Ulūm Cidahu Islamic Boarding School reflects not only ritual and moral teachings, but also functions as a foundation for character building and a response to modern challenges such as moral decline, intolerance, and consumerism. Within this context, this research aims to provide a comprehensive mapping of Abūyā Dimyāṭī's Sufi thought and its living practices within the pesantren tradition.

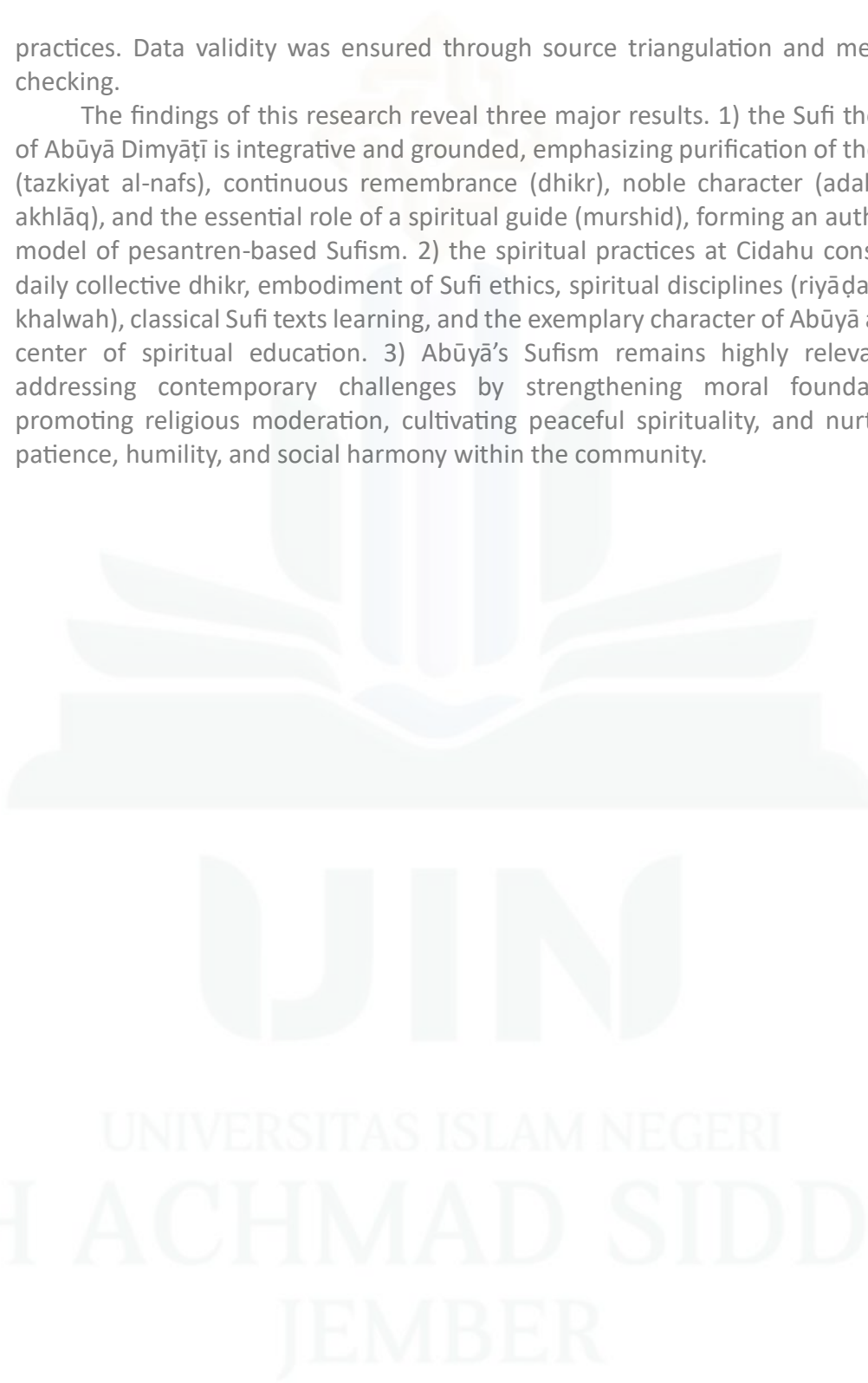
This study focuses on three main issues: (1) conceptualizing the Sufi thought of Abūyā Dimyāṭī, (2) identifying the forms of spiritual practice implemented at Cidahu as manifestations of his teachings, and (3) analyzing the contemporary relevance of Abūyā's Sufism in addressing modern socio-religious challenges. These focuses are intended to construct a holistic understanding of how doctrine, practice, and social context shape the Sufi system developed by Abūyā Dimyāṭī.

The research aims to reconstruct the conceptual framework and epistemological foundations of Abūyā Dimyāṭī's Sufism, describe how these teachings are practiced in daily pesantren life, and evaluate their contributions as an adaptive and meaningful model of spirituality for the contemporary era. Through this study, the research contributes to the broader academic discourse on Sufism in Indonesian pesantren and enriches the understanding of localized mystical traditions.

This study employs a qualitative approach with a biographical-case study design. Data were collected through in-depth interviews with senior disciples and family members, documentation of manuscripts, recorded sermons, and pesantren archives, as well as a literature review of classical and modern Sufi works. Data analysis was conducted using content analysis to identify key concepts, historical-genealogical analysis to trace the scholarly lineage of Abūyā, and hermeneutic interpretation to uncover deeper meanings within the texts and

practices. Data validity was ensured through source triangulation and member checking.

The findings of this research reveal three major results. 1) the Sufi thought of Abūyā Dimyāṭī is integrative and grounded, emphasizing purification of the soul (tazkiyat al-nafs), continuous remembrance (dhikr), noble character (adab and akhlāq), and the essential role of a spiritual guide (murshid), forming an authentic model of pesantren-based Sufism. 2) the spiritual practices at Cidahu consist of daily collective dhikr, embodiment of Sufi ethics, spiritual disciplines (riyāḍah and khalwah), classical Sufi texts learning, and the exemplary character of Abūyā as the center of spiritual education. 3) Abūyā's Sufism remains highly relevant in addressing contemporary challenges by strengthening moral foundations, promoting religious moderation, cultivating peaceful spirituality, and nurturing patience, humility, and social harmony within the community.



ملخص

مختار حنيف الزمزمي رقم القيد. ٢٠٢٢. التصوف عند أبوي دميّاطي: دراسة مفاهيمية و ممارسة روحية في زمان المعاصر بمعهد روضة العلوم بجيداهو بانتن. سلك الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، برنامج الدراسات العليا، جامعة كياهي حاج أحمد صديق الإسلامية الحكومية، جمبر. المروج: الأستاذ الدكتور ح. أمين الله، ماجستير المروج المشارك: د. ح. عبيد الله، ماجستير

الكلمات المفتاحية: تصوّف أبوي دميّاطي، النموذج المفاهيمي، الممارسات الروحية، زمان المعاصر تُعدّ المكانة المتصاعدة للتقاليد الروحية المحلية والحياة الدينية المتحوّلة في منطقة بانتن عاملاً مهماً لفهم خصائص التصوّف المعاصر في إندونيسيا، ويبرز تصوّف أبويًا دميّاطي نموذجاً حياً لذلك. ويجسد التصوّف الممارس في معهد روضة العلوم جذوه بانتن بُعديه العبادي والأخلاقي، كما يُسهم في بناء الشخصية والاستجابة للتحديات الحديثة مثل الأزمة الأخلاقية، والتطرف، والنزعة الاستهلاكية. وفي هذا السياق، يهدف هذا البحث إلى رسم خريطة شاملة للفكر الصوفي عند أبويًا دميّاطي وتحليل تطبيقاته العملية في البيئة التعليمية للمعهد.

ويركّز هذا البحث على ثلاث قضايا رئيسية: (١) إعادة بناء النموذج المفاهيمي لفكر أبوي دميّاطي الصوفي، (٢) الكشف عن أشكال الممارسات الروحية المطبّقة بمعهد جذوه بوصفها تجسيدا لتعاليمه، و(٣) تحليل مدى ملائمة هذا التصوّف لمواجهة التحديات الاجتماعية والدينية المعاصرة. ويهدف هذا التركيز إلى تقديم فهم شامل للعلاقة بين النظرية والممارسة والسياق الاجتماعي الذي يشكل النسق الصوفي الذي أسسه أبويًا.

ويهدف البحث إلى بيان الأسس المعرفية لفكر أبوي دميّاطي، ووصف كيفية تجسيد تعاليمه في الحياة اليومية للمعهد، وتقييم إسهاماته بوصفها نموذجاً روحياً متكيفاً وفعالاً في العصر الحديث. ويسهم هذا البحث في إثراء الدراسات الأكاديمية حول التصوّف بالمعاهد الإندونيسية وتعميق فهم التصوّف المحلي المعاصر.

وقد استخدم هذا البحث المنهج النوعي بالاعتماد على دراسة شخصية علمية. وجمعت البيانات من خلال مقابلات متعمقة مع كبار تلاميذ أبويًا وأسرتهم، ومن خلال الوثائق والمخطوطات والأرشيفات الخاصة بالمعهد، بالإضافة إلى مراجعة الأدبيات الصوفية الكلاسيكية والحديثة. واعتمد التحليل على منهج تحليل المحتوى لاستخراج المفاهيم الأساسية، والتحليل التاريخي النسبي لتتبع السند العلمي لأبويًا، والمنهج الهرميوطيقي لتأويل الدلالات العميقة للنصوص والممارسات. وتم التحقق من صحة البيانات عبر منهجية مثلث المصادر (triangulation) والمراجعة مع المشاركين.

وكشفت نتائج البحث ثلاثة أمور رئيسية. أولاً، يتميز التصوّف عند أبويًا دميّاطي بطابعه الشمولي والواقعي، إذ يؤكد على تزكية النفس، والمداومة على الذكر، وترسيخ الأدب والأخلاق، وضرورة وجود المرشد الروحي، مما يجعله نموذجاً أصيلاً للتصوّف في بيئة المعاهد. ثانياً، تتجسد الممارسات الروحية في معهد جذوه من خلال الذكر الجماعي اليومي، وتطبيق الأخلاق الصوفية، والرياضات والخلوات الروحية، وتعليم الكتب التراثية، مع اعتماد القوة العملية لأبويًا كمرکز للتربية الروحية. ثالثاً، يثبت فكر أبويًا وممارساته الصوفية صلاحيتهما في مواجهة تحديات العصر عبر بناء الأخلاق، وترسيخ الاعتدال الديني، وتعزيز الروحانية السلمية، وتنمية الصبر والتواضع والوثام الاجتماعي في المجتمع.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah Rabb al 'Alamin. Puji syukur kehadiran Allah SWT atas segala limpahan rahmat, nikmat, taufiq dan hidayah-Nya sehingga terselesaikannya disertasi kami yang berjudul " TASAWUF ABŪYĀ DIMYĀTĪ : KAJIAN

KONSEPTUAL DAN PRAKTIK SPIRITUAL TASAWUF ERA KONTEMPORER DI PONDOK PESANTREN RAUPLATUL 'ULŪM CIDAHU BANTEN. “ Shalawat beriring salam semoga selalu tetap tercurahlimpahkan kepada Baginda Nabi Muhammad SAW. beserta keluarga, dan sahabatnya, semoga kita semua mendapatkan syafaatnya.

Penulis menyadari bahwa dalam penulisan disertasi ini telah banyak pihak yang terlibat dalam membantu penyelesaian disertasi ini dengan arahan, dorongan, dan bimbingan baik langsung maupun tidak langsung. Dengan hati tulus dan doa yang ikhlas, penulis ingin menyampaikan ucapan *jazakullahu ahsana al-jaza'*, mudah-mudahan Allah SWT mencatatnya sebagai amal ibadah dan amal jariyah yang pahalanya terus mengalir hingga Hari Akhir kelak.

Secara khusus, ucapan terima kasih mendalam dan penghargaan setinggi-tingginya penulis sampaikan kepada:

1. Rektor Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag., M.M. Terima kasih telah memberikan izin serta membimbing, langsung maupun tidak langsung, selama menempuh studi di program doktor UIN KHAS Jember ini.
2. Direktur dan Wakil Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember, Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd. dan Dr. H. Saihan, S.Ag., M.Pd.I, yang telah memotivasi saya untuk menyelesaikan disertasi ini.
3. Ketua Program Studi S-3 Studi Islam (SI) Pascasarjana Universitas Islam Negeri KH. Achmad Shiddiq Jember, Dr. Imam Bonjol Juhari, S.Ag., M.Si. yang sudah memberikan kemudahan dalam penyelesaian disertasi ini.
4. Ibu Sofkhatin Khumaidah, M.Ed., Ph.D., Selaku Kepala UPT UINKHAS Jember, yang tidak bosan-bosannya mengingatkan peneliti tentang penyelesaian Disertasi, sejak beliau menjabat Kaprodi Pascasarjana hingga menjadi Kepala UPT.
5. Prof. Dr. H. Aminullah, M.Ag. selaku Promotor, dan Dr. H. Ubaidillah, M.Ag., selaku Co-Promotor, yang telah meluangkan waktunya memberikan bimbingan, arahan, motivasi, dan masukan dengan sabar dan telaten dalam penulisan disertasi ini hingga layak diujikan.

6. Bapak dan Ibu Dosen Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember yang telah sabar dan ikhlas melakukan transfer ilmu pengetahuan dan nilai-nilai kehidupan melalui proses pendidikan dan pengajaran yang profesional. Semoga pengabdian dan jerih payah para dosen dibalas oleh Allah SWT sebagai amal ibadah dan amal jariyah.
7. Pengasuh Pondok Raudlatul 'Ulūm Cidahu Banten, para pengurus beserta jajarannya, yang telah menerima penulis dengan tangan terbuka, memotivasi dan membantu penulis selama di lokasi penelitian, memberikan informasi serta data yang dibutuhkan dalam penyusunan disertasi ini.
8. Almarhumah Ibunda tercinta, Hj. Fatimatuzzuro Syafa'at. Beliau adalah lentera pertama yang mengenalkan penulis pada makna kesabaran dan keikhlasan. Meskipun raga beliau telah tiada, doa-doa tulusnya selama hidup adalah energi yang mengantarkan penulis hingga ke titik pencapaian gelar Doktor ini. Semoga setiap huruf yang tertulis dalam kajian tasawuf ini menjadi amal jariyah dan cahaya yang menerangi alam kuburnya, serta kelak Allah SWT mempertemukan kami kembali dalam dekapan rahmat-Nya di surga-Nya yang paling indah.
9. Orang tua sekaligus guru ruhani utama penulis, Ayahanda Abah Ali Hasan Syadzili , Abah KH. Aly Asyiqin dan Abah KH. Imam Baghowi Burhan beserta Ibuk Hj. Amirotussholihah. Beliau-Beliau bukan sekadar orang tua yang mengasuh, melainkan murabbi yang telah meletakkan fondasi keimanan, mengajarkan kemuliaan akhlak, dan menanamkan kecintaan pada ilmu pengetahuan. Setiap langkah pencapaian akademik ini, mulai dari bangku pesantren di Nusantara hingga perjalanan thalabul ilmi ke negeri Maghribi, adalah buah dari tetesan keringat, tirakat, dan doa-doa mustajab yang senantiasa beliau-beliau langitkan.
10. Teristimewa istri tercinta, 'Aliyah Wafaun Nafiah, belahan jiwa yang telah mendampingi penulis dengan segala kesabaran, cinta, dan pengorbanan yang luar biasa. Terima kasih telah menjadi 'rumah' tempat penulis pulang dari lelahnya pencarian ilmu, menjadi pendengar setia atas kegelisahan akademik, serta menjadi penguat di saat semangat penulis mulai surut. Disertasi ini bukan hanya buah karya penulis, melainkan wujud dari doa-doa tulus dan

dukungan tanpa batas yang engkau berikan selama ini. Terima kasih telah menjaga kehangatan keluarga di tengah kesibukan penulis menyelesaikan amanah ilmiah ini. Semoga kebersamaan kita senantiasa diberkahi oleh Allah SWT, menjadi keluarga yang sakinah, mawadah, warahmah, dan bersama-sama mendidik putra-putri kita menjadi generasi yang shalih-shalihah

11. Keluarga besar pondok pesantren Yasinat Kesilir Wuluhan Jember, Keluarga besar Darussalam Blokagung Banyuwangi, Keluarga besar Manbaul Ulum Berasan Muncar yang selalu mendorong, mensupport dan mendoakan saya sampai bisa selesai studi ini. Utamanya pamanda KH. Dr. Abdul Kholiq Syafa'at.
12. Segenap Murid Senior (Santri Sepuh) dan Para Informan Kunci, terutama KH. Otang Djuzrotani Hamzah, Abah Imam Bastomi Burhan, Pak Misbahul Munir yang telah meluangkan waktu di tengah kesibukan untuk berbagi pengalaman spiritual, catatan pengajian, serta ijazah amalan yang menjadi sumber primer utama dalam rekonstruksi pemikiran tasawuf dalam disertasi ini. Tanpa kearifan dan kesabaran Anda sekalian dalam memberikan penjelasan lisan (sumber lisan), kajian mengenai sanad dan praktik spiritual ini tidak akan mencapai kedalaman yang diharapkan.
13. Sahabat seperjuangan Program Studi Studi Islam kelas B jenjang Doktoral angkatan 2022, yang telah menjadi teman diskusi dan berbagi semangat dalam menghadapi semua tantangan akademik.

Akhirnya, Penulis menyadari sepenuhnya bahwa penulisan disertasi ini masih jauh dari sempurna. Dengan lapang dada dan tangan terbuka penulis menerima setiap masukan dan saran konstruktif dari para pembaca untuk kesempurnaan disertasi ini. Teriring doa, mudah-mudahan Allah SWT senantiasa melimpahkan kepada kita semua: iman yang kokoh, umur panjang, rezeki yang barokah, amal baik, dan kesehatan yang sempurna, keluarga yang samaraba, sehingga mampu menjadi hamba Allah SWT dan khalifah-Nya yang produktif dan inovatif. Semoga penyusunan disertasi ini mendatangkan manfaat bagi penulis dan pembaca sekalian yang budiman. *Aamin*

Mukhtar Hanif Zamzamy
Penulis

DAFTAR ISI

TASAWUF ABŪYĀ DIMYĀṬĪ:.....	i
PERSETUJUAN	ii
PENGESAHAN	3
PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN	4
ABSTRAK	5
ABSTRACT	7
ملخص.....	9
KATA PENGANTAR.....	9
DAFTAR ISI	14
DAFTAR TABEL.....	17
PEDOMAN TRANSLITERASI	17
BAB I	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian	1
B. Fokus penelitian	11
C. Tujuan Penelitian.....	11
D. Manfaat Penelitian	11
E. Ruang lingkup dan Keterbatasan Penelitian	15
F. Definisi Istilah.....	16
G. Asumsi dan keterbatasan Penelitian.....	19
H. Sistematika Penulisan.....	20
BAB II.....	24
KAJIAN PUSTAKA	24
A. Penelitian Terdahulu.....	24
B. KAJIAN TEORI.....	40
1. Pendahuluan Kajian Teori	40
2. Konsep Dasar Tasawuf dalam Tradisi Islam	43
3. Perkembangan Tasawuf dalam Era Modern dan Kontemporer	76
4. Tasawuf dalam Perspektif Interdisipliner.....	81

5. Teori Sosial Tentang Praktik Tasawuf.....	85
6. Kerangka Berpikir Penelitian.....	90
7. Penutup Kajian Teori.....	93
BAB III.....	97
METODE PENELITIAN.....	97
A. Pendekatan dan Jenis Penelitian.....	97
B. Lokasi Penelitian.....	99
C. Kehadiran Peneliti.....	101
D. Subjek Penelitian.....	103
E. Sumber Data.....	105
F. Teknik Pengumpulan Data	107
G. Teknik Analisis Data	108
H. Keabsahan Data.....	109
BAB IV	111
PAPARAN DATA DAN ANALISIS	111
A. PAPARAN DATA	111
1. Biografi Abūyā Dimyāṭī.....	111
2. Konsep Tasawuf Abūyā Dimyāṭī.....	129
3. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī Diimplementasikan di Pesantren Cidahu	138
4. Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer	183
B. TEMUAN PENELITIAN	198
1. Konsep Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī.....	198
2. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī Diimplementasikan di Pesantren Cidahu	202
3. Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer.....	206
BAB V.....	211
PEMBAHASAN	211
A. Konsep Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī.....	211
1. Tasawuf Sebagai Jalan Pemurnian Jiwa (<i>Tazkiyatun Nafs</i>).....	211
2. Tasawuf Harus Membumi: Menyatu dengan Realitas Sosial	214

3. Pentingnya Sanad, Adab, dan Pembimbing Rohani (Mursyid)	220
4. Tasawuf Harus Melahirkan Akhlak dan Kemanusiaan	222
5. Kontinuitas Dzikir sebagai Pondasi Kesehatan Spiritual	225
6. Tasawuf sebagai Jalan Damai dan Toleransi	229
B. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī Diimplementasikan di Pesantren Cidahu.....	232
1. Dzikir Kolektif sebagai Rutinitas Harian	233
2. Pengamalan Adab dan Akhlak Sufistik dalam Kehidupan Sehari-Hari 236	
3. Ta'lim Tasawuf melalui Kitab-Kitab Klasik	240
4. Pembinaan Ruhani melalui <i>Riyadlah</i> dan <i>Khalwat</i>	243
5. Keteladanan Abuya sebagai Sentral Pendidikan Spiritual	246
6. Tasawuf Sosial: Pelayanan dan Keterbukaan untuk Masyarakat Umum 249	
C. Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer.	253
1. Tasawuf sebagai Fondasi Moral di Era Krisis Nilai.....	253
2. Konsep Zuhud sebagai Kritik terhadap Konsumerisme.....	256
3. Pentingnya Guru Spiritual dalam Membimbing Kehidupan Modern ..	256
4. Tasawuf sebagai Sarana Menumbuhkan Toleransi dan Anti Kekerasan 256	
5. Relevansi Dzikir dan Kontemplasi dalam Menghadapi Kecemasan Mental.....	259
6. Penerapan Tasawuf Sosial dalam Kehidupan Bermasyarakat.....	260
BAB VI	262
PENUTUP	262
A. Kesimpulan	262
B. Saran dan Rekomendasi Penelitian	265
C. Implikasi Penelitian.....	267
D. Novelty Penelitian (Kebaruan Teori):	270
E. Keterbatasan Penelitian.....	270
DAFTAR PUSTAKA	273
CURRICULUM VITAE	281

DAFTAR TABEL

PEDOMAN TRANSLITERASI

No	Arab	Indonesia	Keterangan	No	Arab	Indonesia	Keterangan
1	أ	,	Koma di atas	16	ط	t}	te dg titik di bawah
2	ب	B	Be	17	ظ	z}	Zed dg titik di bawah
3	ت	T	Te	18	ع	‘	koma terbalik (di atas)
4	ث	Th	te ha	19	غ	Gh	ge ha
5	ج	J	Je	20	ف	F	Ef
6	ح	H	Ha dg titik di bawah	21	ق	Q	Qi
7	خ	Kh	ka ha	22	ك	K	Ka
8	د	D	De	23	ل	L	El
9	ذ	Dh	de ha	24	م	M	Em
10	ر	R	Er	25	ن	N	En
11	ز	Z	Zed	26	و	W	We
12	س	S	Es	27	ه	H	Ha
13	ش	Sh	es ha	28	ء	,	koma di atas
14	ص	s}	es dg titik di bawah	29	ي	Y	Ye
15	ض	d}	de dg titik di bawah				

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB I PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Penelitian dengan judul Tasawuf Abūyā Dimyāṭī: Kajian Konseptual dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten. Ini merupakan pengejawantahan dari kegelisahan akademik (*academic crisis*) yang peneliti alami. Setidaknya terdapat tiga dasar pemikiran, *pertama*; para orientalis barat banyak mempunyai pandangan tentang tasawuf, ada yang berpendapat bahwa tasawuf berasal dari sumber Persia. karena sebagian tokohnya berasal dari Persia (seperti Ma’ruf al-Kharkhi dan Abu Yazid al-Busthami)¹, sedangkan M. Horten dan R. Hartman, berpendapat bahwa tasawuf ditimba dari sumber India. Mereka cenderung merujukkan sebagian teori tasawuf, dan bentuk-bentuk tertentu dari latihan-latihan rohaniah praktisnya, kepada praktik-praktik yang serupa dalam mistisisme orang-orang India². W. H. Palmer menyebutkan bahwa tasawuf merupakan perkembangan agama kuno Bangsa Arya.³ Ada juga pendapat dari Ignaz Goldziher, Alsin Palacios, Alfred von Kremer dan Reynold Alleyne Nicholson yang memandang bahwa tasawuf berasal dari agama Kristen. Menurut mereka kependetaan agama Kristen cukup terkenal di wilayah Arab sehingga para pendeta secara sedikit banyak menginspirasi para umat muslim yang berada di Arab.⁴ padahal sufisme

¹ Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam*, (London: G. Bell and Sons, 1914), 25.

² Rihlatuz Zakiyah, “Pendapat Orientalis Tentang Tasawuf, Raudhah Proud To Be Professionals”, *Jurnal Tarbiyah Islamiyah*, Vol. 8, No. 1, (April 2023), 5.

³ Aini Rosidah, *Tasawuf dalam Pandangan Annemarie Schimmel* (Skripsi, IAIN Bengkulu, 2019), <http://repository.iainbengkulu.ac.id/id/eprint/4001>.

⁴ Rihlatuz Zakiyah, “Pendapat Orientalis....”, 6.

dalam Islam merupakan *maqāmāt* atau suluk untuk mendekatkan diri kepada Allah, dasar dari sufisme dalam islam merujuk pada ajaran yang terdapat dalam al Qur'an dan hadist sohih.

Kedua; Tasawuf masih dipertanyakan apakah keberadaannya merupakan bagian integral dari Islam, karena ada yang menganggapnya sebagai bentuk ekspresi yang menyimpang, sesat, dan menyesatkan. Dan *ketiga* bahwa sosok Abūyā Dimyāṭī, sebagai salah satu ulama besar dari Indonesia, telah memberikan kontribusi besar melalui pemikiran dan praktik tasawufnya. Ajaran beliau tidak hanya memiliki relevansi teologis, tetapi juga mencerminkan karakteristik Islam Nusantara yang kaya akan nilai-nilai lokal tanpa meninggalkan prinsip-prinsip syariat.

Sampai hari ini, dunia Barat melabeli tasawuf dengan label sufisme.⁵ Akan tetapi label ini lebih menekankan pada aspek mistisme Islam. Sedangkan dalam Islam sendiri tasawuf diartikan secara variatif oleh para ahli sufi dan juga para pemerhati tasawuf. Abdul Qadir al-Suhrawardi menyebutkan para ahli memiliki pengertian cukup beragam tentang tasawuf. Menurutnya, ada banyak sekali definisi tentang istilah tersebut, namun pada umumnya pengertian itu mencakup atau mengandung makna safa (suci), *wara'* (kehati-hatian ekstra untuk tidak melanggar batas agama), dan *ma'rifah* (Pengetahuan ketuhanan atau hakikat segala sesuatu). Semua itu tentunya mengarah kepada ajaran yang dikandung dalam al-Qur'an dan al-Hadith.⁶

⁵ Harun Nasution, *Filsafat Mistisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 57

⁶ Haidar Bagir, *Mengenal Tasawuf Spritualisme dalam Islam*, (Jakarta: Noura Books, 2019),

Syekh Abul Hasan asy-Syadzili mendefinisikan tasawuf sebagai praktik dan latihan diri melalui cinta yang dalam dan ibadah untuk mengembalikan diri kepada jalan Tuhan.⁷ Sedangkan pengertian lainnya tasawuf didefinisikan sebagai salah satu jalan yang diletakkan Tuhan di dalam lubuk Islam dalam rangka menunjukkan mungkin pelaksanannya rohani bagi jutaan manusia.⁸

Pengertian tasawuf di atas menggambarkan bahwa tasawuf bukanlah hanya sekedar sistem pengetahuan melainkan lebih pada sistem pengamalan atau sistem perilaku baik secara lahir ataupun batin. Esensi tasawuf sebenarnya telah ada sejak masa kehidupan Rasulullah, namun tasawuf sebagai ilmu keIslaman baru muncul pada abad kedua. Sebagaimana yang ditegaskan oleh, Ibnu Khaldun dalam Muqaddimah-nya, Beliau berkata, "Ilmu tasawuf adalah salah satu di antara ilmu-ilmu syari'at yang baru dalam Islam, Asal mulanya ialah amal perbuatan ulama salaf dari para sahabat, tabiin dan orang-orang sesudah mereka. Dasar tasawuf ialah tekun beribadah, memutuskan jalan selain yang menuju Allah, berpaling dari kemegahan dan kemewahan dunia, melepaskan diri dari apa yang diinginkan oleh mayoritas manusia berupa kelezatan harta dan pangkat, serta mengasingkan diri dari makhluk dan berkhalwat untuk beribadah. Yang demikian ini sangat umum dilakukan oleh para sahabat dan para ulama salaf. Lalu ketika manusia mulai condong dan terlena dengan urusan duniawi pada abad kedua dan sesudahnya, nama sufi dikhususkan bagi orang-orang yang tekun beribadah saja."⁹

⁷ Syekh Fadhlullah Haeri, *Belajar Mudah Tasawuf*, (Lentera Basritama, Jakarta, 1998), 2.

⁸ Abuddin Nata, *Metodologi Studi Islam*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2003), 241.

⁹ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, tahqiq (ed.) Khalil Shahadah (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), II, 1022.

Perkembangan tasawuf saat ini menunjukkan dinamika yang signifikan, terutama di Indonesia. Tasawuf tetap menjadi sumber spiritualitas yang vital dan relevan dalam menghadapi tantangan modern seperti materialisme dan krisis spiritual. Tasawuf memegang peran krusial di era modern karena menawarkan solusi spiritual terhadap kekosongan batin. Kekosongan ini muncul akibat dominasi pola pikir yang terlalu rasionalistik, materialistik, dan hedonistik, di mana modernisme menempatkan logika dan sains di atas segalanya, sehingga mengabaikan dimensi rohani dan menciptakan kehampaan eksistensial.¹⁰

Secara keseluruhan, tasawuf adalah ilmu dan praktik spiritual Islam yang menekankan pembersihan hati, pengendalian diri, dan pengembangan akhlak mulia untuk mencapai kedekatan dengan Allah SWT. Perkembangannya saat ini tetap relevan sebagai jalan spiritual dan sumber kekuatan moral dalam kehidupan umat Islam di berbagai belahan dunia, khususnya di Indonesia.¹¹

Tasawuf di Indonesia terbagi menjadi dua aliran besar, yaitu tasawuf sunni dan tasawuf falsafi, yang kemudian berkembang menjadi berbagai tarekat seperti Syattariyah, Qadiriyah, Naqsyabandiyah, dan Syadziliyah. Tarekat-tarekat ini menjadi media utama pembinaan spiritual dan sosial masyarakat, sekaligus instrumen dakwah yang efektif. Para mursyid tarekat berperan dalam

¹⁰ Qori Ananda Azhari Hasibuan and Syawaluddin Nasution, "Tasawuf Sebagai Solusi Krisis Spiritual Dalam Masyarakat Modern," *MUKADIMAH: Jurnal Pendidikan, Sejarah, Dan Ilmu-Ilmu Sosial* 9, no. 2 (2025): 746–52.

¹¹ Fikri Hardiyah Rahmadani dan Khairul Fahmi, "Ajaran Tasawuf: Definisi dan Sejarah Perkembangannya", *Indonesian Journal of Multidisciplinary Scientific Studies (IJOMSS)* 2, no. 6 (2024): 35 – 41.

membimbing para pengikut melalui praktik zikir, wirid, dan suluk yang menekankan pembersihan hati dan penguatan hubungan dengan Allah SWT.¹²

Fenomena tasawuf di Indonesia juga ditandai dengan integrasi antara ajaran tasawuf dan tradisi lokal, sehingga tercipta bentuk tasawuf yang khas Nusantara. Para wali dan ulama tasawuf menggunakan pendekatan yang humanis dan kontekstual, menjadikan tasawuf sebagai alat untuk mempererat solidaritas sosial dan membangun karakter masyarakat yang toleran dan religius.¹³

Secara keseluruhan, tasawuf di Indonesia bukan hanya sebagai dimensi spiritual, tetapi juga sebagai kekuatan sosial dan budaya yang berperan penting dalam pembentukan identitas Islam Nusantara serta penyebaran Islam secara damai dan berkelanjutan di seluruh kepulauan.¹⁴

Oleh karena pentingnya posisi tasawuf dalam kehidupan masyarakat serta penyebaran islam, maka mengkaji pemikiran para pakar dan ulama yang ahli dalam bidang Tasawuf tetap merupakan kegiatan yang relevan dalam upaya melestarikan budaya Islam serta menelaah konsep atau pemikiran tasawuf seorang tokoh atau ulama merupakan kajian yang selalu menarik untuk diteliti dan dibahas secara mendalam.

¹² Suherman, "Perkembangan Tasawuf Dan Kontribusinya Di Indonesia", *Jurnal Ilmiah Research Sains*, 5, no.1 (Februari 2019)

¹³ Pengertian Tasawuf, Sejarah, dan Tujuannya, *Kumparan*, 24 Mei 2023, diakses 20 Agustus 2025, <https://kumparan.com/pengertian-dan-istilah/pengertian-tasawuf-sejarah-dan-tujuannya-20SyITLVaTL>

¹⁴ Ayuni Sumiati Sri Rahayu, *Sejarah Tasawuf di Indonesia*, *Kompasiana*, 8 Desember 2023, diakses 20 Agustus 2025, <https://www.kompasiana.com/ayunisumiatirahayu2939/6573172cc57afb0ed21f3725/sejarah-tasawuf-di-indonesia>

Salah satu ulama yang layak dan relevan untuk dikaji dan diteliti secara mendalam sebagai upaya melestarikan budaya islam khususnya dibidang tasawuf di masa sekarang maupun akan datang adalah Abūyā Dimyāṭī, berasal dari Banten. Beliau layak untuk dikaji dan diteliti karena beberapa alasan. *Pertama*, dari sisi ketokohan, Beliau adalah seorang mursyid tarekat yang mengajarkan nilai-nilai tasawuf kepada para santri dan ulama. Beliau dikenal aktif dalam mengamalkan dan mengajarkan tarekat Syadziliyah¹⁵, yang berfokus pada pendekatan hati kepada Allah melalui dzikir, wirid, dan akhlak mulia. Banyak ulama dan kyai besar di Indonesia adalah murid-murid beliau, menjadikan pengaruhnya tersebar luas di Nusantara. *Kedua*, Beliau adalah tokoh kharismatik dunia kepesantrenan, penganjur ajaran Ahlusunah Wal Jama'ah dari pondok pesantren, Cidahu, Pandeglang, Banten. Beliau ulama yang sangat konsen terhadap akhirat, bersahaja, selalu menjauhi keduniawian, Wira'i (hati-hati dalam bicara, konsisten dalam perkataan dan perbuatan). Ahli sodakoh, puasa, makan seperlunya, ala kadarnya seperti yang dicontohkan Nabi Muhammad SAW, humanis, penuh kasih sesama umat manusia. Kegiatan kesehariannya hanya mengajar dan mengkaji Alquran, sunnah, salat serta menjalankan ibadah sunnah lainnya

Ada banyak ulama dan tokoh yang mengajarkan tasawuf di Indonesia, salah satunya adalah Abūyā Dimyāṭī. Beliau adalah seorang mursyid tarekat yang mengajarkan nilai-nilai tasawuf kepada para santri dan ulama. Beliau

¹⁵ Nina H Lubis, *Sejarah Perkembangan Islam di Jawa Barat*, (Bandung: Yayasan Masyarakat Sejarawan, 2011), 64.

dikenal aktif dalam mengamalkan dan mengajarkan tarekat Syadziliyah¹⁶, yang berfokus pada pendekatan hati kepada Allah melalui dzikir, wirid, dan akhlak mulia. Banyak ulama dan kyai besar di Indonesia adalah murid-murid beliau, menjadikan pengaruhnya tersebar luas di Nusantara.

Beliau adalah tokoh kharismatik dunia kepesantrenan, penganjur ajaran Ahlusunah Wal Jama'ah dari pondok pesantren, Cidahu, Pandeglang, Banten. Beliau ulama yang sangat konsen terhadap akhirat, bersahaja, selalu menjauhi keduniawian. Wirangi (hati-hati dalam bicara, konsisten dalam perkataan dan perbuatan). Ahli sodakoh, puasa, makan seperlunya, ala kadarnya seperti dicontohkan Nabi Muhammad SAW, humanis, penuh kasih sesama umat manusia. Kegiatan kesehariannya hanya mengajar dan meng kaji Alquran, sunnah, salat serta menjalankan ibadah sunnah lainnya

Sebagai pendiri dan pengasuh Pesantren Cidahu, Pandeglang, Banten, Abūyā Dimyāṭī menanamkan nilai-nilai tasawuf dalam pendidikan pesantren. Beliau mengintegrasikan kajian syariat dan tasawuf dalam kurikulum pesantrennya, sehingga santri tidak hanya mempelajari ilmu fikih dan akidah tetapi juga mengamalkan etika spiritual sebagai dasar kehidupan.¹⁷

Di pesantren Cidahu, Pandeglang, Banten, tarekat Syadziliyah muncul dan berkembang melalui Abūyā Dimyāṭī sejak 1963. Sejak menetap di Cidahu hingga wafat, Abūyā Dimyāṭī membuka pengajian dan mengijazahkan tarekat Syadziliyah kepada para santri dan masyarakat umum yang ingin berbaiat.

¹⁶ Nina H Lubis, *Sejarah Perkembangan Islam....*, 56.

¹⁷ E. Ova Siti Sofwatul Ummah, "Tarekat, Kesalehan Ritual, Spiritual Dan Sosial: Praktik Pengamalan Tarekat Syadziliyah Di Banten", *Al 'Arif, Jurnal pemikiran Islam dan Filsafat*, Vol.15, Issue 2, (December 2018), 315-334.

Sepeninggal Abūyā Dimyāṭī, aktifitas tersebut dilanjutkan oleh putra-putrinya, meski ada sedikit perbedaan. Jika pada masa Abūyā Dimyāṭī kegiatan ijazah tarekat dilaksanakan kapan saja masyarakat datang ke pesantren, tetapi di masa putra-putrinya aktifitas tersebut dilaksanakan hanya setahun sekali, pada bulan Maulud (bulan Hijriyah). Sepeninggal Abūyā Dimyāṭī juga dilaksanakan kegiatan istighatsah kubra sebulan sekali, yang di dalamnya ada serangkaian acara pembacaan syair-syair yang tertuang dalam kitab kisah sahabat dalam perang badar karya Abūyā Dimyāṭī.¹⁸

Abūyā Dimyāṭī, sebagai salah satu ulama kharismatik Nusantara, memiliki kontribusi signifikan dalam mengembangkan pemikiran dan praktik tasawuf. Namun, kajian akademis yang mendalam tentang pemikiran beliau masih sangat terbatas. Padahal, pemikiran Abūyā Dimyāṭī memiliki relevansi yang besar, tidak hanya dalam konteks pesantren, tetapi juga dalam menjawab tantangan spiritual masyarakat modern.

Kalangan yang pesimis berpendapat bahwa pondok pesantren salafiyah merupakan pendidikan tradisional yang eksklusif sehingga sulit berkembang di tengah-tengah masyarakat. Alasannya adalah bahwa selama ini pola pendidikan yang diselenggarakan terlalu lamban untuk melahirkan sosok lulusan yang diharapkan masyarakat. Pondok pesantren yang memadukan pengakaran agama dan pengajaran umum akan lebih eksis, sebab dinilai memiliki kemampuan adaptabilitas sosial. Sedangkan untuk kalangan yang optimis berpendapat sebaliknya. Pondok pesantren salafiyah sebagai lembaga pendidikan dan

¹⁸ Otang Djuzrotani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 12 April 2025.

pemberdayaan masyarakat sampai kapanpun akan tetap eksis, sebab memiliki karakteristik tradisional asli Indonesia (*indigeneous*) unik dan kehadirannya dimaksudkan untuk memenuhi kebutuhan pendidikan bagi masyarakat khususnya masyarakat pedesaan.¹⁹

Interkasi yang intens, harmonis, saling membutuhkan dan menguntungkan antara pondok pesantren salafiyah dengan masyarakat menjadikan pesantren ini semakin mantap dan kokoh. Oleh karena itu, pandangan kalangan pesimis ditolak oleh kalangan pesantren Salafiyah. Hal senada juga disampaikan oleh pimpinan pesantren Roudlotul ‘Ulum bahwa biarpun merupakan pondok tradisional yang notabene pondok kampung, tetapi pada kenyataannya banyak diminati oleh para santri terutama mereka yang ingin memperdalam ilmu nya belajar kitab kuning.

Meskipun pengasuh dan pimpinan tidak pernah membuat catatan tertulis sebagai bukti otentik kepada masyarakat, tetapi mereka yakin bahwa santri di pondoknya setiap tahun mengalami kemajuan baik dari segi kuantitas jumlah santrinya maupun kualitas pengajian yang dilakukan. Apa yang terjadi terhadap rekrutmen santri di pondok pesantren ini? Kiai mengatakan bahwa santri yang datang kesini adalah mereka yang ingin mendapatkan ligitimasi keilmuan *kitab kuning*, semakin banyak kitab yang dikuasai maka disitulah keilmuan santri merasa dirinya makin mantap. Santri yang datang di Roudlotul Ulum memiliki latar belakang pendidikan yang sudah mengantongi ijazah formal baik setara

¹⁹ Abdul Basyit, “Pembaharuan Model Pesantren: Respon terhadap Modernitas,” *Kordinat* 16, no. 2 (Oktober 2017)

Mts/SMP, Aliyah/SMA bahkan lulusan S1. Pola belajar di pesantren yang seperti ini menurut kiai mempunyai dampak yang positif karena mereka mempunyai konsentrasi yang luar biasa, tidak berbagi dengan pendidikan formal.²⁰

Disisi lain, tidak sedikit dari ilmuwan yang bersentuhan langsung dengan modernitas dan kemajuan Barat menemukan kesesuaian dan menerima secara utuh model modernitas tersebut, sehingga bagi mereka tajdid (pembaruan) dalam Islam dapat dicapai dengan usaha mewujudkan relevansi antara Islam dan pemikiran abad modern dengan meninjau kembali ajaran-ajaran Islam dan menafsirkannya dengan interpretasi baru, untuk menjadikan Islam sebagai agama modern. Sehingga kritik atas ajaran Islam (konsep wahyu, Al-Qur'an, Iman, Islam, dsb.) pun dapat dilakukan dalam usaha memperbaiki umat Islam, karena tanpa melakukan itu tidak akan tercapai maksud yang dituju.²¹

Dari pemaparan diatas, menjadi alasan peneliti untuk meneliti lebih jauh bagaimana ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭi mengisi kesenjangan dalam kajian tasawuf Nusantara, sekaligus memberikan solusi praktis terhadap tantangan spiritual kontemporer. Dengan mendokumentasikan pemikiran Abūyā Dimyāṭi dan mengeksplorasi penerapannya di pesantren, penelitian ini memperkaya literatur Islam dan menawarkan perspektif baru dalam studi tasawuf. Temuan monumental dari pemikiran Abūyā Dimyāṭi diantaranya tasawuf merupakan transformasi lokal yang pemikirannya membentuk Pendidikan karakter dan juga tasawuf berbasis sosial kultural. Maka peneliti mengambil judul

²⁰ Observasi, Pondok Pesantren Raudlatul Ulum Cidahu Banten, 15 Januari 2025,

²¹ Khansa' Azizah, Aminullah Elhady, "Tajdid dan Kebangkitan Islam dalam Perspektif Yusuf Qardhawi", *Tasfiyah, Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 8, No. 1, (Februari 2024), 103-124. <https://ejournal.unida.gontor.ac.id/index.php/tasfiyah/article/view/11491/11295>.

“Tasawuf Abūyā Dimyāṭī : Kajian Konseptual Dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten.”

B. Fokus penelitian

Adapun Fokus dalam penelitian ini antara lain :

1. Bagaimana Kajian Konseptual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten ?
2. Bagaimana Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten ?
3. Bagaimana Relevansi Kajian Konseptual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari Penelitian ini untuk mendeskripsikan, menganalisis dan memberikan interpretasi dari fokus penelitian yaitu :

1. Untuk mendeskripsikan dan menganalisis Kajian Konseptual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten.
2. Untuk mendeskripsikan dan menganalisis Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten.
3. Untuk mendeskripsikan dan menganalisis Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat Teoritis

Penelitian ini memberikan kontribusi teoritis dalam pengembangan kajian tasawuf, khususnya dalam konteks pemikiran dan praktik sufistik lokal di

Indonesia. Secara teoritis, manfaat penelitian ini dapat dijabarkan sebagai berikut:

- a. Memperkaya khazanah keilmuan tasawuf dengan menghadirkan pemikiran Abūyā Dimyāṭī sebagai representasi tokoh sufi kontemporer Nusantara yang masih jarang dikaji secara akademis.
- b. Mengembangkan kerangka konseptual tentang hubungan antara konsep tasawuf dan implementasinya dalam kehidupan pesantren, sehingga dapat menjadi rujukan dalam studi spiritual Islam berbasis pesantren.
- c. Memberikan dasar bagi penyusunan model praktis tasawuf yang integratif antara dimensi teoretis (konsep) dan dimensi aplikatif (praktik), yang selama ini kerap dipisahkan dalam literatur keilmuan.
- d. Mendorong lahirnya teori baru dalam kajian tasawuf Indonesia yang tidak hanya mengacu pada tokoh Timur Tengah klasik seperti al-Ghazali atau Ibn ‘Arabi, tetapi juga pada tokoh lokal berpengaruh seperti Abūyā Dimyāṭī.
- e. Menjadi kontribusi orisinal terhadap disiplin ilmu tasawuf, studi Islam Indonesia, dan antropologi spiritual, karena mengkaji secara mendalam bagaimana pemikiran sufistik diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari di pesantren.

2. Manfaat Praktis

- a. Bagi Pesantren (Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten)

- 1) Memberikan penguatan dan dokumentasi sistematis terhadap praktik tasawuf yang telah dijalankan, sebagai warisan Abūyā Dimyāṭī.
- 2) Menjadi bahan evaluasi dan pengembangan kurikulum spiritual berbasis tasawuf.
- 3) Meningkatkan pemahaman para guru dan santri terhadap nilai-nilai sufistik yang selama ini hanya ditransmisikan secara lisan.
- 4) Menjadikan pesantren sebagai model pendidikan spiritual yang berbasis tasawuf untuk pesantren lain di Indonesia.

b. Bagi UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember

- 1) Memberikan kontribusi keilmuan dalam bidang kajian tasawuf nusantara, khususnya yang bersumber dari ulama karismatik seperti Abūyā Dimyāṭī.
- 2) Menjadi bahan rujukan untuk pengembangan kurikulum studi tasawuf, studi Islam lokal, dan penguatan nilai-nilai spiritual dalam pendidikan tinggi.
- 3) Mendorong lahirnya penelitian kolaboratif antar lembaga dan dosen dalam meneliti praktik sufistik lokal.
- 4) Menginspirasi mahasiswa untuk meneliti tokoh-tokoh ulama pesantren dalam perspektif akademik dan kontekstual.

c. Bagi Peneliti Selanjutnya

- 1) Memberikan kerangka awal dan landasan teoritis-konseptual dalam menggali lebih lanjut pemikiran Abūyā Dimyāṭī atau tokoh sufi lainnya.
- 2) Menjadi rujukan metodologis dalam mengkaji korelasi antara konsep dan praktik tasawuf di lingkungan pesantren.
- 3) Memperkaya literatur ilmiah tentang tokoh tasawuf lokal Indonesia yang masih kurang tergali.
- 4) Menjadi pijakan untuk penelitian perbandingan antar pesantren atau antar tokoh sufi nusantara.

d. Bagi Masyarakat Umum

- 1) Menumbuhkan kesadaran akan pentingnya pendidikan spiritual berbasis nilai-nilai tasawuf, terutama dalam menghadapi tantangan modern.
- 2) Menjadi sumber inspirasi dalam menerapkan nilai keikhlasan, kesederhanaan, dan kedekatan kepada Allah dalam kehidupan sehari-hari.
- 3) Membuka wawasan tentang khazanah lokal Islam Indonesia, khususnya kontribusi Abūyā Dimyāṭī dalam membina umat secara spiritual dan moral.
- 4) Meningkatkan penghargaan terhadap peran pesantren sebagai pusat peradaban dan pencerahan spiritual masyarakat.

E. Ruang lingkup dan Keterbatasan Penelitian

Ruang lingkup penelitian ini berfokus pada pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī, baik yang terdokumentasi melalui tradisi lisan, tulisan, maupun praktik yang diwariskan di Pesantren Cidahu, Banten. Sedangkan lokasi utama penelitian adalah Pesantren Cidahu, Banten, yang menjadi pusat pengajaran dan pengamalan pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Fokusnya adalah kehidupan spiritual pesantren, termasuk interaksi antara pengasuh, santri, dan alumni.

Aspek yang Dikaji meliputi 1) Konsep Pemikiran Tasawuf yaitu dengan mengidentifikasi dan menganalisis gagasan inti tasawuf Abūyā Dimyāṭī, termasuk kerangka epistemologis, ontologis, dan aksiologisnya. 2) Praktik Spiritual yaitu dengan mengeksplorasi implementasi ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam kehidupan sehari-hari di pesantren, seperti amalan ibadah, pembinaan akhlak, dan interaksi sosial. 3) Relevansi Kontemporer yaitu Kajian tentang bagaimana pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī dapat diterapkan untuk menghadapi tantangan modernitas, seperti krisis spiritual dan etika.

Sedangkan keterbatasan Penelitian ini meliputi

1. Ruang Lingkup Geografis Terbatas : Penelitian difokuskan pada Pesantren Cidahu sebagai locus utama, sehingga hasil penelitian ini mungkin tidak sepenuhnya mewakili penerapan ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī di pesantren lain atau dalam komunitas yang lebih luas.
2. Akses terhadap Sumber Data : Sebagian besar pemikiran Abūyā Dimyāṭī disampaikan secara lisan atau melalui tradisi pesantren, sehingga potensi keterbatasan dalam pengarsipan dan dokumentasi bisa menjadi kendala dalam mendapatkan data yang komprehensif.

3. Subjektivitas dalam Analisis Etnografi: Penggunaan metode observasi dan wawancara mendalam berpotensi menghadapi bias subjektivitas dari peneliti maupun informan. Hal ini dapat memengaruhi interpretasi data, terutama dalam konteks pengalaman spiritual yang bersifat pribadi.
4. Waktu dan Keterbatasan Durasi: Durasi penelitian yang terbatas dapat membatasi eksplorasi mendalam terhadap seluruh aspek praktik tasawuf di Pesantren Cidahu, terutama yang melibatkan tradisi jangka panjang atau perkembangan yang dinamis.

F. Definisi Istilah

1. Makna Semantik (Lughat) “Abuya”

Kapan istilah “Abuya” mulai populer di Banten merupakan pertanyaan menarik, terutama karena gelar tersebut memiliki fungsi sosial yang mirip dengan istilah “Kiai” dalam tradisi Jawa. Keduanya digunakan untuk menyebut ulama yang memiliki hubungan erat dengan masyarakat, menjadi figur pemersatu, serta memiliki *haibah* (kewibawaan) yang diakui oleh umat hingga para penguasa. Ulama yang memperoleh gelar seperti ini umumnya adalah mereka yang teguh menjaga independensi, tidak merendahkan diri di hadapan para pejabat (*umarā'*), dan hanya mendatangi mereka untuk tujuan memberi nasihat, menolak kemudharatan, atau membela masyarakat yang tertindas, bukan demi kepentingan duniawi.

Istilah “Abuya” berasal dari bahasa Arab dan kemudian diserap ke dalam budaya lokal, sebagaimana kata-kata lain seperti *abi*, *aba*, *ummi*, *abu*, atau *abaya*. Dalam masyarakat tertentu, padanan istilah ini juga muncul dalam bentuk panggilan “Abah.” Secara semantik, makna “Abuya”

mendekati istilah “Syaikh,” yakni figur yang dituakan karena perannya sebagai guru dan pembimbing. Jika *abi* atau “bapak” merujuk pada ayah biologis (*abu al-jasad*), maka dalam tradisi suluk dan tarekat, guru spiritual dipandang sebagai *abu ar-rūḥ*, yaitu ayah bagi jiwa murid. Karena itu, penggunaan kata “Abuya” (dengan harakat *ya’ mutakallim*) menggambarkan kedekatan relasional dan emosional antara guru dan murid, sedekat orang hidup yang memandikan jenazah.²²

2. Tasawuf Abūyā Dimyāṭī:

Yang dimaksud dengan *tasawuf Abūyā Dimyāṭī* adalah keseluruhan gagasan, nilai, prinsip, dan konsepsi spiritual yang diajarkan dan dikembangkan oleh Abūyā Dimyāṭī dalam tradisi tasawuf. Pemikiran tersebut mencakup ajaran-ajaran inti seperti *ihsan* (pendalaman kualitas ibadah), *mahabbah* (kecintaan kepada Allah), *zuhud* (orientasi hidup sederhana), *tawakkal* (penyerahan diri secara total kepada Allah), serta *ma’rifat* (pengenalan batin yang mendalam tentang Allah), beserta perangkat etika dan disiplin rohaniah lainnya yang membentuk kerangka spiritualitas beliau.

3. Kajian Konseptual

Istilah *kajian konseptual* merujuk pada analisis terhadap struktur, pola pikir, dan sistem konseptual yang menjadi fondasi pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Kajian ini menelaah bagaimana Abūyā Dimyāṭī menyusun

²² Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abuya Dimyathi*, (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011), 9-10.

kerangka teoritis mengenai penyucian jiwa, penguatan kesadaran batin, dan upaya mencapai kedekatan spiritual kepada Allah. Kerangka paradigmatis ini sekaligus menjadi landasan ajaran tasawuf yang diwariskan dan diimplementasikan dalam tradisi pendidikan di Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten.

4. Praktik Spiritual Tasawuf

Praktik spiritual tasawuf mengacu pada berbagai bentuk amaliah dan latihan rohani yang dijalankan di Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu sebagai pengejawantahan ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Praktik tersebut meliputi zikir, wirid, puasa sunah, doa-doa khusus, serta pengamalan adab dan etika sosial, yang seluruhnya ditujukan sebagai sarana pembentukan jiwa, penyucian hati, dan penguatan hubungan spiritual dengan Allah.

5. Era Kontemporer

Istilah *era kontemporer* dalam penelitian ini merujuk pada periode masa kini yang ditandai oleh dinamika sosial, religius, dan intelektual yang berkembang setelah era modern. Era ini mencakup berbagai perubahan mutakhir yang dipengaruhi oleh globalisasi, perkembangan teknologi, transformasi budaya, serta munculnya problem dan kebutuhan baru dalam kehidupan umat Islam. Dengan demikian, kontemporer dipahami tidak hanya sebagai penanda waktu kekinian, tetapi juga sebagai konteks perubahan yang menuntut pemaknaan ulang dan relevansi ajaran tasawuf dalam realitas saat ini.

Judul penelitian "Tasawuf Abūyā Dimyāṭī: Kajian Konseptual dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten" menggambarkan upaya untuk mengkaji secara mendalam pemikiran dan ajaran tasawuf yang dirumuskan oleh Abūyā Dimyāṭī, seorang ulama kharismatik dari Banten. Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis kerangka konsep tasawuf yang diajarkan oleh Abūyā Dimyāṭī, termasuk nilai-nilai spiritual yang terkandung di dalamnya, serta mengeksplorasi bagaimana konsep tersebut diterapkan secara nyata dalam kehidupan sehari-hari di Pesantren Cidahu. Selain itu, penelitian ini juga meninjau relevansi pemikiran dan praktik tasawuf tersebut dalam menghadapi tantangan spiritual masyarakat modern. Dengan fokus pada dimensi teoritis, praktik, dan konteks kontemporer, penelitian ini berkontribusi dalam memperkaya khazanah studi tasawuf lokal dan aplikasinya dalam pendidikan Islam di Indonesia.

G. Asumsi dan keterbatasan Penelitian

Penelitian ini berangkat dari beberapa asumsi dasar berikut:

1. Keautentikan Tasawuf Abūyā Dimyāṭī ; Pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī memiliki fondasi teologis dan epistemologis yang khas, yang dapat dianalisis melalui sumber-sumber primer seperti manuskrip, ceramah, dan kesaksian murid-muridnya.
2. Praktik Spiritual Sebagai Cerminan Pemikiran ; Praktik spiritual yang diterapkan di Pesantren Cidahu merupakan representasi langsung dari ajaran dan nilai-nilai tasawuf yang diajarkan oleh Abūyā Dimyāṭī, meskipun mengalami perkembangan sesuai dengan konteks pesantren dan santrinya.

3. Relevansi Tasawuf dalam Tantangan Kontemporer ; Ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī masih relevan dalam menjawab berbagai tantangan sosial-keagamaan, seperti sekularisasi, krisis moral, dan radikalisme di era modern.

Meskipun penelitian ini berusaha memberikan analisis yang komprehensif, terdapat beberapa keterbatasan antara lain:

1. Keterbatasan Akses terhadap Sumber Primer. Tidak semua tasawuf Abūyā Dimyāṭī terdokumentasi dalam bentuk tertulis, sehingga penelitian ini sangat bergantung pada sumber lisan dari murid-murid, keluarga, dan ulama yang mengenal beliau secara langsung. Hal ini dapat menimbulkan potensi subjektivitas dalam interpretasi data.
2. Konteks Spasial yang Terbatas. Studi ini berfokus pada Pesantren Cidahu di Banten sebagai lokasi utama penelitian. Padahal, ajaran Abūyā Dimyāṭī juga tersebar luas di berbagai jaringan pesantren di Indonesia, yang mungkin memiliki variasi implementasi yang berbeda.
3. Dinamika Sosial dan Budaya yang Berubah. Konteks sosial, politik, dan budaya di Banten serta Indonesia terus berkembang, sehingga relevansi ajaran Abūyā Dimyāṭī dalam menghadapi tantangan kontemporer bersifat dinamis dan mungkin perlu kajian lanjutan di masa depan.

H. Sistematika Penulisan

Sistematika Penulisan laporan penelitian Disertasi ini mengikuti sistematika dalam buku pedoman karya ilmiah Pascasarjana UIN Khas Jember tahun 2023.

Laporan penelitian berupa disertasi ini dimulai dengan bagian awal, inti, dan penutup. Pada bagian awal peneliti dapat melaporkan tentang: (1) halaman

sampul, (2) halaman judul, (3) halaman persetujuan, (4) halaman pengesahan, (5) pernyataan keaslian tulisan, (6) abstrak (termasuk versi bahasa Inggris dan bahasa Arab), (7) kata pengantar, (8) daftar isi, (9) daftar tabel, (10) daftar gambar/bagan (jika diperlukan), (11) daftar lampiran, dan (12) daftar pedoman transliterasi Arab – Latin.

Setelah bagian awal selesai, laporan dilanjutkan dengan bagian inti dan akhir dari laporan penelitian. Bagian Inti, Bab satu: Pendahuluan, terdiri atas: (1) konteks penelitian: menjelaskan latar belakang dan alasan penelitian dilakukan, (2) fokus penelitian: menyatakan pertanyaan atau masalah yang menjadi pusat penelitian, (3) tujuan penelitian: menguraikan tujuan yang ingin dicapai melalui penelitian ini, (4) manfaat penelitian: menjelaskan manfaat penelitian baik secara teoritis maupun praktis, (5) ruang lingkup dan keterbatasan penelitian: mengidentifikasi batasan penelitian dan cakupan yang akan dijelajahi, (6) definisi istilah: menyediakan definisi operasional dari istilah-istilah penting yang digunakan dalam penelitian, dan (7) sistematika penulisan: memberikan gambaran umum tentang struktur laporan penelitian.

Bab dua: Kajian Pustaka, terdiri atas: (1) penelitian terdahulu: meninjau penelitian-penelitian sebelumnya yang relevan dengan topik, (2) kajian teori: menyediakan tinjauan teori-teori yang mendasari penelitian, dan (3) kerangka konseptual: mengembangkan kerangka kerja konseptual yang digunakan untuk memandu penelitian.

Bab tiga: Metode Penelitian, terdiri atas: (1) pendekatan dan jenis penelitian: menjelaskan pendekatan metodologis dan jenis penelitian yang

digunakan, (2) lokasi penelitian: mengidentifikasi tempat di mana penelitian dilakukan, (3) kehadiran peneliti: menjelaskan peran dan keterlibatan peneliti dalam proses penelitian, (4) subjek penelitian: menentukan siapa atau apa yang menjadi subjek penelitian, (5) sumber data: menguraikan jenis dan sumber data yang dikumpulkan, (6) teknik pengumpulan data: menjelaskan teknik teknik untuk mengumpulkan data, (7) analisis data: menjelaskan bagaimana data dianalisis, (8) keabsahan data: menguraikan langkah-langkah untuk memastikan validitas dan reliabilitas data, (9) tahapan-tahapan penelitian: menyediakan urutan langkah penelitian dari awal hingga akhir.

Bab empat: Paparan Data dan Analisis, terdiri atas: (1) paparan data: menyajikan data yang telah dikumpulkan secara sistematis, dan (3) analisis data: menjelaskan bagaimana data dianalisis dan apa temuan utama dari analisis tersebut, dan (3) temuan penelitian: mengidentifikasi dan membahas temuan kunci dari penelitian.

Bab lima: Pembahasan, terdiri atas: (1) diskusi fokus penelitian: membahas hasil penelitian dalam konteks fokus penelitian dan menghubungkannya dengan teori dan penelitian terdahulu, dan (2) implikasi temuan: menjelaskan implikasi temuan penelitian terhadap teori, praktik, dan penelitian masa depan.

Bab terakhir adalah bab enam, terdiri atas penutup, mendeskripsikan tentang: kesimpulan dan saran. bagian akhir, terdiri atas: daftar rujukan, pernyataan keaslian tulisan, lampiran-lampiran, dan riwayat hidup

Dengan struktur ini, laporan penelitian yang berupa disertasi ini akan memiliki alur yang jelas dan komprehensif, memudahkan pembaca untuk memahami konteks, metode, dan keterkaitan temuan penelitian dan hasil penelitian dengan teori dan penelitian terdahulu.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB II KAJIAN PUSTAKA

A. Penelitian Terdahulu

Sebelum menguraikan kerangka teori yang menjadi landasan konseptual penelitian ini, penting untuk terlebih dahulu meninjau berbagai penelitian terdahulu yang relevan. Kajian terhadap penelitian sebelumnya berfungsi untuk memetakan sejauh mana tema tasawuf, tarekat, serta ketokohan Abūyā Dimyāṭī telah dibahas oleh para peneliti, sekaligus mengidentifikasi ruang-ruang yang belum terisi secara memadai. Penelitian terdahulu juga memberikan gambaran tentang kecenderungan pendekatan, fokus kajian, serta kontribusi akademik yang telah berkembang dalam studi-studi terkait tasawuf Banten dan pesantren tradisional. Dengan melakukan penelaahan kritis terhadap penelitian-penelitian tersebut, dapat diketahui posisi penelitian ini dalam peta keilmuan yang lebih luas. Pemahaman tersebut menjadi penting agar penelitian ini tidak terjebak pada pengulangan temuan, melainkan mampu menawarkan perspektif baru yang bersifat orisinal dan memperkaya khazanah studi tasawuf di Indonesia.

Dalam konteks tersebut, telaah penelitian terdahulu berikut disusun untuk menampilkan secara sistematis berbagai karya ilmiah yang memiliki keterkaitan langsung maupun tidak langsung dengan tema tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Penyajian dilakukan tidak dalam bentuk ringkasan semata, melainkan melalui ulasan kritis terhadap kontribusi, keterbatasan, dan ruang kosong (*research gap*) yang ditinggalkan oleh setiap penelitian. Dengan pendekatan ini, posisi penelitian disertasi dapat terlihat lebih jelas, sekaligus menegaskan urgensi

kajian baru yang berfokus pada tasawuf Abūyā Dimyāṭī baik dari sisi konseptual maupun praktik spiritualnya.

1. Abūyā Dimyāṭī's Idea in Development of Traditional Islamic Studies and Spiritualistic²³

Penelitian ini memberikan kontribusi penting dalam memetakan kerangka pendidikan tradisional yang dikembangkan Abūyā Dimyāṭī di Pesantren Cidahu. Anis Fauzi menguraikan bagaimana Abuya memadukan antara pengajaran kitab salaf dan pembinaan spiritual sehingga melahirkan model pengajaran yang khas. Meskipun demikian, penelitian ini sangat deskriptif dan lebih menekankan aspek institusional serta pola pembelajaran daripada konsepsi tasawuf itu sendiri.

Kelemahan utama penelitian ini adalah tidak adanya elaborasi mengenai bagaimana tasawuf diformulasikan sebagai epistemologi dalam sistem pendidikan Abūyā Dimyāṭī. Aspek seperti tazkiyatun nafs, adab murid-mursyid, metode suluk, dan peran sanad tidak dijelaskan dalam konteks pembentukan ilmu. Di sinilah letak research gap yang penting: penelitian ini belum menjelaskan bagaimana bangunan tasawuf Abuya bekerja sebagai sistem pengetahuan dan bukan sekadar praktik.

²³ Anis Fauzi, "ABUYA DIMYATI'S IDEA IN DEVELOPMENT OF TRADITIONAL ISLAMIC STUDIES AND SPIRITUALISTIC: STUDIES AT PONDOK PESANTREN CIDAHU PANDEGLANG," *ADDIN* 11 (May 17, 2017): 131, <https://doi.org/10.21043/addin.v11i1.1919>.

2. Abuya Dimiyathi: A Charismatic Mursyid of Tarekat Syadziliyah during the New Order Regime²⁴

Penelitian ini memberikan gambaran komprehensif tentang kharisma dan pengaruh Abūyā Dimyāṭī sebagai mursyid Tarekat Syadziliyah pada masa Orde Baru. Analisisnya menyoroti bagaimana Abuya dimaknai oleh masyarakat dan bagaimana posisinya berkelindan dengan struktur sosial-politik. Fokus pada relasi kuasa menunjukkan bahwa masyarakat memandang Abuya sebagai simbol moralitas dan stabilitas.

Namun, perhatian penelitian ini lebih tertuju pada aspek sosiologis-eksternal dan tidak mengurai bagaimana fondasi tasawuf Abuya menjadi sumber legitimasi spiritual. Tidak ada pembahasan terkait konstruksi ajaran, sistem dzikir, metodologi bimbingan, atau kerangka epistemologis yang menghasilkan kharisma itu sendiri. Penelitian ini menyisakan ruang kosong yang harus diisi: bagaimana kharisma spiritual itu terbangun melalui sistem ilmu tasawuf, bukan hanya melalui relasi sosial.

3. Tarekat, Kesalehan Ritual, Spiritual dan Sosial²⁵

Penelitian ini menyoroti praktik Tarekat Syadziliyah di Banten dan fokus pada dampaknya terhadap kesalehan ritual serta transformasi sosial masyarakat. Ova berhasil menggambarkan relasi antara dzikir kolektif dan

²⁴ J Syarif and Yon Machmudi, "Abuya Dimiyathi: A Charismatic Mursyid of Tarekat Syadziliyah during the New Order Regime (1977–1982)," 2017, 473–78, <https://doi.org/10.1201/9781315225340-66>.

²⁵ E Sofwatul Ummah, "TAREKAT, KESALEHAN RITUAL, SPIRITUAL DAN SOSIAL: PRAKTIK PENGAMALAN TAREKAT SYADZILIYAH DI BANTEN," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 15 (December 31, 2018): 315, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v15i2.1448>.

pembentukan habitus spiritual yang mengakar pada budaya lokal. Pendekatan fenomenologis memberikan pemahaman mengenai pengalaman subjektif para pengamal tarekat.

Meski demikian, penelitian ini tidak menyinggung struktur epistemologi sufistik yang menopang ritual-ritual tersebut. Tidak ada analisis mengenai makna simbolik amalan, struktur ajaran, ataupun sanad spiritual sebagai kerangka intelektual tasawuf. Karena itu, penelitian ini meninggalkan ruang bagi studi yang melihat tarekat bukan hanya sebagai praktik sosial, tetapi sebagai bangunan ilmu yang penuh konsep.

4. Ulama dan Jawara dalam Dinamika Politik Lokal Banten²⁶

Penelitian ini berfokus pada peran ulama dan jawara sebagai aktor penting dalam dinamika sosial-politik Banten. Teguh Ilham menunjukkan bagaimana jaringan kekuasaan tradisional membentuk relasi antara pemimpin agama dan lokal. Pendekatan ini membantu memahami konteks sosiopolitik tempat Abūyā Dimyāṭī berkiprah.

Namun penelitian ini tidak menyentuh aspek spiritual dan epistemologis tasawuf sebagai fondasi otoritas ulama. Peran Abuya sebagai mursyid lebih diposisikan sebagai aktor sosial daripada sebagai pewaris tradisi sufistik. Ketiadaan pembahasan tentang tazkiyah, sanad tarekat, dan metodologi spiritual menyisakan celah bagi penelitian yang menempatkan tasawuf sebagai basis kewibawaan moral.

²⁶ Teguh Ilham, "Ulama Dan Jawara Dalam Dinamika Politik Lokal Banten," *Jurnal Politikologi* 7, no. 1 (2019): 67–78.

5. Tradisi Pembacaan Zikir Asma Badar Karya Abuya Dimyathi²⁷

Penelitian ini mengupas tradisi pembacaan Asma Badar sebagai salah satu amalan khas karya Abūyā Dimyāṭī. Azmi menjelaskan makna ritual dan konteks penggunaannya di masyarakat pesantren. Pendekatan filologis dan deskriptif memberikan gambaran struktural dan performatif pembacaan teks tersebut.

Namun penelitian ini belum masuk pada level hermeneutik-sufistik yang dapat membaca Asma Badar sebagai instrumen tazkiyah dan pembentukan spiritual. Tidak ada analisis terhadap nilai epistemik teks sebagai warisan intelektual dalam tarekat Syadziliyah. Aspek inilah yang masih terbuka untuk digarap oleh penelitian disertasi ini.

6. Prosodi Nazhm Aslu al-Qadar²⁸

Kajian Rifai Fadilah mengulas aspek prosodi dalam Nazhm Aslu al-Qadar dengan pendekatan linguistik dan sastra. Penelitian ini memberikan kontribusi penting dalam memahami struktur dan estetika teks karya Abuya. Hal ini memperlihatkan kekhasan penggunaan syair dalam transmisi ajaran sufistik.

Namun analisis ini belum menghubungkan bentuk prosodik dengan substansi teologis dan sufistik teks tersebut. Belum tampak bagaimana nazm berfungsi sebagai medium epistemologi tasawuf. Aspek makna batin dan

²⁷ Ihsanul Azmi, *Tradisi Pembacaan Zikir Asma Badar Karya Abuya Dimyathi Di Pondok Pesantren Daarul Falah Ciloang Kota Serang (Kajian Living Qur'an)* (Serang: UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2024).

²⁸ Rivia Fadila, *Spiritualisme Nazam Ashlu Al-Qadr Fi Khasa'ishi Fadhaili Ahli Badar Karya Abuya Dimyathi: Kajian 'Arudl Qawafi*. (Bandung: UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022).

metodologi spiritual dalam teks tidak mendapatkan tempat, sehingga menyisakan ruang interpretasi mendalam.

7. Penelitian Tradisi Pembacaan Asma Badar di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu Pandeglang (Studi Living Hadits)²⁹

Penelitian Living Hadis yang mengkaji Asma Badar berfokus pada bagaimana teks amalan tersebut hidup dan dipraktikkan dalam keseharian masyarakat muslim Banten. Pendekatan ini mampu menggambarkan bagaimana sebuah teks yang dinisbatkan kepada Abūyā Dimyāṭī bertransformasi menjadi tradisi kolektif yang dijalankan secara rutin di berbagai majelis, baik untuk kepentingan keselamatan, ketenangan batin, maupun ritual khusus lainnya. Temuan penelitian menunjukkan bahwa Asma Badar tidak diposisikan hanya sebagai teks baca, tetapi menjadi pedoman spiritual yang dipercaya membawa barakah. Pendekatan ini juga berhasil menangkap dinamika adaptasi teks dalam konteks sosial tertentu, memperlihatkan bagaimana masyarakat menginternalisasi teks secara praktis.

Namun demikian, penelitian ini lebih kuat pada dimensi antropologis dan sosiologis sehingga mengabaikan aspek epistemologis yang justru sangat penting dalam tradisi tasawuf. Belum ada penguraian mengenai konteks kemunculan teks dalam tradisi Syadziliyah, termasuk bagaimana hubungan antara teks, mursyid, dan tarekat membentuk pemaknaan spiritual

²⁹ Sahrul Ulum dan Muhammad Alif, “Tradisi Pembacaan Asma Badar Di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu Pandeglang (Studi Living Hadits),” *AL-MUSTAQBAL: Jurnal Agama Islam* 2, no. 3 (2025): 180, <https://doi.org/10.59841/al-mustaqbal.v2i3.227>.

yang lebih dalam. Living Hadis berhenti pada level penggunaan sosial tanpa membahas bagaimana teks tersebut berfungsi sebagai instrumen pendidikan ruhani, tazkiyatun nafs, atau metode internalisasi nilai sufistik. Inilah research gap yang sangat relevan bagi disertasi ini.

8. Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī³⁰

Kajian *Jejak Spiritual Abuya Dimyathi* merupakan penelitian biografis yang menampilkan riwayat hidup Abuya, perjalanan intelektual, serta kedalaman spiritualnya. Penelitian ini mengungkap perjalanan Abuya dari masa muda, guru-guru yang membentuknya, hingga kiprahnya sebagai mursyid Syadziliyah yang berpengaruh di Banten. Narasi-narasi kesalehan, kedisiplinan riyadhah, serta keramahan spiritual Abuya menjadi fokus utama kajian ini. Penelitian tersebut sangat bermanfaat sebagai gambaran awal mengenai sosok Abuya dari perspektif historis dan budaya lokal.

Akan tetapi, penelitian biografis ini tidak mengembangkan analisis teoritis atas ajaran tasawuf Abuya. Riwayat hidup yang dipaparkan tidak dihubungkan dengan konstruksi konseptual seperti metode suluk, epistemologi tazkiyah, hirarki maqam, atau hubungan antara dzikir dan pembentukan karakter spiritual. Ajaran-ajaran tasawuf yang dijalankan Abuya hanya muncul dalam bentuk narasi kesalehan, bukan sebagai sistem keilmuan. Celah inilah yang kemudian sangat penting untuk ditindaklanjuti dalam penelitian disertasi ini.

³⁰ Murtadlo Hadi, *Jejak Spiritual Abuya Dimyati*, (Bandung: Pustaka Pesantren, 2009), 63.

9. *Manaqib Abuya Cidahu Dalam Pesona Langkah Di Dua Alam.*³¹

Manaqib Abuya Cidahu adalah bentuk hagiografi yang menggambarkan keutamaan, karamah, dan perjalanan spiritual Abūyā Dimyāṭī. Dokumen semacam ini memiliki nilai budaya dan keagamaan yang tinggi karena menggambarkan bagaimana masyarakat memaknai dan menempatkan Abuya sebagai wali dan mursyid. Narasi-narasi dalam *manaqib* memperkuat imajinasi kolektif masyarakat mengenai keteladanan dan kebesaran spiritual tokoh yang dituakan.

Namun sifat hagiografis tersebut membuat penelitian ini minim informasi mengenai isi ajaran sufistik yang sesungguhnya. Cerita-cerita karamah lebih mendominasi daripada penjelasan struktural mengenai konsep tasawuf Abuya. Tidak ada upaya untuk mengurai makna pendidikan ruhani atau epistemologi tasawuf yang terkandung dalam kehidupan dan amalan Abuya. Di sinilah penelitian akademik dapat berperan melengkapi sisi yang tidak dijelaskan oleh *manaqib*.

10. *Perjalanan Hidup Abuya Muhtadi Banten*³²

Penelitian biografis yang disusun oleh Nurcholis Azis, Wildan sahputra Siregar, Siti Maimunah Siregar, Siti Nurhasanah harahap dan Wardah Nazhifah Hasibuan tentang Abuya Muhtadi, putra Abūyā Dimyāṭī memberikan konteks mengenai kesinambungan spiritual dalam keluarga besar Cidahu. Penelitian ini menggambarkan bagaimana Abuya Muhtadi

³¹ Muhammad Murtadho Dimyathi, *Manaqib Abuya Cidahu dalam Pesona Langkah di Dua Alam* (Pandeglang: Pondok Pesantren Cidahu, 2009).

³² Nurcholis Azis dkk., "Perjalanan Hidup Abuya Muhtadi Banten," *AL-Ikhtiar : Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2024): 35.

mewarisi kharisma serta peran kepemimpinan spiritual ayahnya, termasuk dalam pengajaran kitab, amalan tarekat, serta tradisi keagamaan lokal. Sebagai rujukan historis, penelitian ini membantu memahami dinamika internal keluarga kiai yang memegang otoritas sufistik.

Namun, penelitian ini tidak menggambarkan bagaimana epistemologi tasawuf diwariskan secara metodologis antara ayah dan anak. Misalnya, bagaimana suluk, riyadhah, adab, dan dzikir tertentu dilestarikan dan dimodifikasi. Tidak ada penjelasan mengenai bagaimana kontinuitas dan transformasi ajaran terjadi secara sistematis. Ketiadaan aspek tersebut menyisakan ruang penelitian bagi kajian yang lebih konseptual.

11. Psikologi Sufi³³

Penelitian *Psikologi Sufi* menjelaskan hubungan antara ajaran sufistik dengan konsep psikologi modern. Kajian ini memperlihatkan bagaimana tahapan-tahapan spiritual seperti mujahadah, muraqabah, dan tazkiyah menjadi metode penyucian jiwa yang memiliki kesesuaian dengan teori perkembangan psikologis. Penelitian ini sangat berperan memberikan landasan teoretis untuk memaknai pengalaman batin para sālik.

Namun, penelitian ini bersifat sangat umum dan tidak menyinggung konteks tasawuf Abūyā Dimyāṭī secara spesifik. Meskipun memberikan fondasi teoretis, penelitian ini tidak memberikan pembacaan tekstual maupun kontekstual terhadap karya-karya Abuya. Dengan demikian,

³³ N. Nurhayati, "Psikologi Sufi," *An-Nuha : Jurnal Kajian Islam, Pendidikan, Budaya Dan Sosial* 1, no. 1 (2014): 90, diakses 10 Desember 2025, <https://ejournal.staimadiun.ac.id/index.php/annuha/article/view/16>.

kontribusinya terhadap studi tentang Cidahu masih bersifat tidak langsung dan memerlukan kelanjutan dalam penelitian ini.

12. Kiai dan Strukturasi Kekuasaan di Pandeglang³⁴

Penelitian ini menguraikan bagaimana struktur kekuasaan sosial di Pandeglang terbentuk melalui posisi strategis para kiai. Analisisnya memperlihatkan bahwa kiai memiliki legitimasi moral yang kuat sehingga berperan penting dalam dinamika sosial-politik. Penelitian tersebut menegaskan bahwa pesantren dan ulama adalah pusat orientasi masyarakat dalam berbagai aspek kehidupan.

Namun penelitian ini tidak membahas aspek tasawuf sebagai sumber utama legitimasi spiritual kiai, khususnya dalam konteks Abūyā Dimyāṭī. Tidak ada elaborasi tentang bagaimana tazkiyatun nafs, dzikir, sanad, dan amalan tarekat membentuk otoritas moral tersebut. Aspek keilmuan sufistik yang menjadi basis kekuatan kiai diabaikan, sehingga penelitian ini menyisakan celah penting yang harus dijabatani oleh disertasi ini.

13. Tarekat dan Perubahan Sosial di Banten³⁵

Penelitian ini mengkaji peran tarekat dalam memengaruhi dinamika sosial masyarakat Banten. Melalui pendekatan sosiologi agama, penelitian ini menemukan bahwa praktik dzikir dan riyadhah menjadi sarana membentuk karakter sosial yang lebih disiplin dan religius. Penelitian ini

³⁴ M Dian Hikmawan, M Godjali, and Ika Indriyany, "Kiai Dan Strukturasi Kekuasaan Di Pandeglang, Banten," *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 12 (April 27, 2021): 88–106, <https://doi.org/10.14710/politika.12.1.2021.88-106>.

³⁵ Zaenal Muttaqin, Hamid Nasuki, and Masri Mansoer, "Tarekat Dan Perubahan Sosial Di Banten," *Refleksi* 22 (July 14, 2023): 1–28, <https://doi.org/10.15408/ref.v22i1.27744>.

memperlihatkan bagaimana tarekat berfungsi sebagai agen perubahan sosial.

Namun, penelitian ini berhenti pada level perubahan perilaku tanpa membahas struktur konseptual tarekat yang melandasi perubahan tersebut. Aspek epistemologis seperti *maqamat*, *aḥwāl*, adab, serta teori tazkiyah tidak dijelaskan. Dengan demikian, penelitian ini memberikan ruang bagi analisis yang lebih filosofis dan mendalam sebagaimana ditawarkan oleh disertasi ini.

14. Metode Pendidikan Akhlak Mursyid Thoriqoh di Pondok Pesantren: Studi Komparasi di Pondok Pesantren TQN Al-Mubarak Cinangka-Serang dan Pondok Pesantren Roudlotul Ulum Cidahu-Pandeglang³⁶

Penelitian ini mengulas metode pendidikan akhlak yang diterapkan para mursyid tarekat dalam membimbing murid-muridnya. Terdapat penekanan pada nilai-nilai seperti kejujuran, kesederhanaan, dan kedisiplinan spiritual. Kajian ini membantu memahami bagaimana pembentukan karakter dilakukan dalam konteks pendidikan sufistik.

Tetapi penelitian ini tidak mengkaji bagaimana metode pendidikan itu terstruktur dalam tradisi Abūyā Dimyāṭī. Tidak ada pembahasan mengenai metodologi khas Cidahu atau kontribusi Abuya dalam pengembangan metode pendidikan akhlak Syadziliyah. Hal ini menunjukkan adanya ruang

³⁶ Wahyu Ardiansyah, "METODE PENDIDIKAN AKHLAK MURSYID THORIQOH DI PONDOK PESANTREN: Studi Komparasi di Pondok Pesantren TQN Al-Mubarak Cinangka-Serang dan Pondok Pesantren Roudlotul Ulum Cidahu-Pandeglang," *Jurnal Tahsinia* 5, no. 1 (2024): 130, <https://doi.org/10.57171/jt.v5i1.197>.

penelitian yang harus diisi, khususnya dalam menampilkan kekhasan epistemologi tasawuf Abuya.

15. Kitab *Ashlu al-Qadar fi Khasa'isi Fadha'ili Ahli Badar*: Tinjauan Analisis dalam Sudut Pandang Kajian Sosiologi Sastra³⁷

Penelitian ini membahas peran teks Aslu al-Qadar dalam ritual keagamaan masyarakat. Analisisnya menunjukkan bahwa syair tersebut digunakan pada momen-momen tertentu sebagai sarana pelindung dan penenang batin. Penelitian ini penting sebagai kajian performatif teks.

Namun, pendekatannya tidak menyentuh aspek sufistik yang melandasi teks tersebut. Tidak ada penguraian mengenai simbol-simbol batin, struktur spiritual syair, atau fungsi epistemologisnya sebagai bagian dari tradisi Syadziliyah. Hal ini menjadikan penelitian tersebut masih bersifat deskriptif dan belum memberi kontribusi konseptual.

16. Ensiklopedia Karya Ulama Nusantara³⁸

Buku "*Ensiklopedia Karya Ulama Nusantara*" yang ditulis oleh M. Said Hasan Basri dkk menyoroti kehidupan dan kontribusi 76 tokoh ulama Nusantara. Buku ini diterbitkan bertepatan dengan Hari Kemerdekaan Indonesia ke-76 dan menekankan aspek biografi, karya, serta relevansi karya setiap tokoh di berbagai wilayah di Indonesia, antara lain Aceh, Sumatera, Banten, DKI Jakarta, Jawa, Bali, Nusa Tenggara Barat,

³⁷ Achmad Reza Fahlepi, "Kitab Ashlu Al-Qadar Fi Khasa'isi Fadha'ili Ahli Badar : (Tinjauan Analisis Dalam Sudut Pandang Kajian Sosiologi Sastra)," *Tarikhuna: Jurnal Sejarah Peradaban Islam* 2, no. 2 (2023): 15, <https://mahadalyjakarta.com/ejournal/index.php/TARIKHUNA/article/view/27>.

³⁸ Said Hasan Basri dkk, *Insklopedia Karya Ulama Nusantara*, (Bantul: Mata Kata Inspirasi, 2021).

Kalimantan, dan Sulawesi Selatan. Beberapa tokoh menyebarkan ajaran Islam dengan menggunakan bahasa daerah seperti Sunda, Jawa, Melayu, dan Bugis, selain karya berbasis bahasa Arab, sehingga mencerminkan adaptasi ajaran Islam dalam konteks budaya lokal. Proses penulisan buku ini juga melibatkan masukan dari Ketua Umum Majelis Permusyawaratan Pengasuh Pesantren Se-Indonesia (MP3I), KH. Zaim Ahmad Syakir, untuk memastikan akurasi dan relevansi informasi.

Buku ini memberikan kontribusi signifikan dalam membangun pemahaman lintas generasi mengenai ulama Nusantara, tidak hanya sebagai figur religius, tetapi juga sebagai agen penyebaran ilmu dan pelestari kearifan lokal melalui karya-karya mereka. Namun, buku ini bersifat deskriptif dan encyclopedic, sehingga masih terbuka ruang untuk penelitian lebih mendalam mengenai analisis metodologis, epistemologis, dan praktik spiritual ulama, khususnya di wilayah Banten dan pesantren lokal. Gap ini menjadi relevan untuk dikaji dalam disertasi agar kontribusi ulama dan karya mereka tidak hanya dilihat secara deskriptif, tetapi juga dianalisis secara konseptual dalam konteks transmisi ilmu dan praktik keagamaan di masyarakat.

17. Tarekat Syadziliyah dalam Dimensi Kesalehan Individual dan Kesalehan Sosial serta Pengaruh Modernisasi dan Globalisasi³⁹

³⁹ Rosi Islamiyati, "Tarekat Syadziliyah Dalam Dimensi Kesalehan Individual Dan Kesalehan Sosial Serta Pengaruh Modernisasi Dan Globalisasi," *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 22, no. 1 (2022): 131–50, <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/ref.v22i1.3256>.

Penelitian ini menyoroti eksistensi manusia modern yang dipengaruhi arus modernisasi dan globalisasi, serta keterkaitannya dengan dimensi spiritual dalam konteks ajaran Tarekat Syadziliyah. Penelitian mencoba menjawab kegelisahan akademik terkait bagaimana ajaran Syadziliyah tetap relevan dalam menjaga keseimbangan antara dimensi lahiriah dan batiniah manusia modern. Fokus penelitian meliputi kesalehan individual dan sosial, sekaligus peran tasawuf sebagai pembimbing manusia menghadapi tekanan kehidupan kontemporer. Hasil kajian menunjukkan bahwa Tarekat Syadziliyah menawarkan alternatif penyeimbangan antara urusan dunia dan ibadah spiritual dengan menekankan prinsip-prinsip seperti tidak meninggalkan profesi dunia, tetap menjalankan syari'at Islam, memahami zuhud sebagai pengosongan diri dari selain Allah, dan tidak melarang sālik menjadi seorang miliuner.

Selain itu, penelitian ini menegaskan bahwa tasawuf merupakan latihan jiwa untuk ibadah dan menempatkan diri sesuai ketentuan Allah. Tujuan ahli tarekat dan tasawuf dapat dicapai melalui dua jalan: *Mawahib* atau anugerah Allah, dan *Makasib* atau pengetahuan yang diperoleh melalui usaha keras seperti riyadhah, mujahadah, dzikir, muladzamah wuhdu, puasa, dan shalat sunnah. Studi ini memperlihatkan bagaimana Tarekat Syadziliyah mampu menjembatani kekeringan spiritual dengan tuntutan dunia modern, menjaga kesalehan spiritual dan sosial murid, serta membimbing individu agar tetap produktif dan beriman dalam menghadapi dinamika globalisasi. Gap penelitian yang muncul adalah ketiadaan analisis mendalam tentang

hubungan epistemologis antara ajaran tasawuf Syadziliyah dengan praktik sosial dan struktur keagamaan di masyarakat Banten, khususnya kontribusi tokoh lokal seperti Abūyā Dimyāṭī.

18. Sufisme dan Perubahan Sosial: Kaum Tarekat dan Dinamika Sosial Keagamaan⁴⁰

Penelitian ini menyoroti peran tarekat dan sufisme dalam mendorong dan mengarahkan perubahan sosial di masyarakat. Perubahan sosial dianggap sebagai keniscayaan, dan agama memiliki peran signifikan dalam membentuk perilaku individu serta struktur sosial. Tarekat dan tasawuf, sebagai bagian dari kehidupan religius, berfungsi tidak hanya sebagai jalan spiritual, tetapi juga sebagai agen moral dan sosial yang membimbing pengikutnya untuk memahami nilai-nilai keagamaan sekaligus menjaga kepekaan terhadap kondisi sosial-ekonomi di sekitarnya. Metode penelitian yang digunakan bersifat deskriptif kualitatif dengan studi pustaka yang merujuk pada sumber-sumber terkait, sehingga memberikan gambaran bagaimana tarekat berperan dalam dinamika sosial keagamaan secara teoritis dan historis.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa tarekat memiliki fungsi ganda: pertama, sebagai gerakan moral-religius yang mengarahkan pengikut untuk selalu dekat dengan Tuhan; kedua, sebagai gerakan sosial-politik yang membimbing pengikut agar peduli terhadap kondisi sosial masyarakat.

⁴⁰ M. Khamim, "Sufisme Dan Perubahan Sosial: Kaum Tarekat Dan Dinamika Sosial Keagamaan," *Al-Isnad: Journal of Islamic Civilization History and Humanities* 2, no. 1 (2021): 65–81.

Penelitian ini menekankan bahwa ajaran tarekat tidak hanya membentuk kesalehan individu secara spiritual, tetapi juga menumbuhkan kepedulian sosial yang nyata dalam masyarakat. Namun demikian, studi ini bersifat umum dan tidak menyoroti peran spesifik tokoh lokal seperti Abūyā Dimyāṭī atau implementasi ajaran tasawuf secara kontekstual di Banten. Gap ini membuka peluang penelitian disertasi untuk mengeksplorasi bagaimana sufisme dan tarekat lokal membentuk struktur sosial keagamaan, identitas kolektif, dan praktik spiritual secara lebih mendalam.

Dari keseluruhan penelitian terdahulu tersebut, tampak dengan jelas bahwa belum ada satu pun penelitian yang secara langsung dan komprehensif mengkaji epistemologi tasawuf Abūyā Dimyāṭī, baik dalam bentuk konsep-konsep dasar tasawuf, konstruksi ajaran, metodologi suluk, struktur maqamat, maupun praktik spiritual yang dijalankan secara konsisten di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten. Penelitian-penelitian terdahulu hanya menyentuh sebagian aspek kehidupan Abuya, seperti sisi biografis, sosial-politik, performatif ritual, atau tradisi pesantren secara umum, tanpa menguraikan hubungan antara teks, praktik, dan konsep yang membentuk bangunan tasawuf Abuya. Oleh karena itu, disertasi berjudul “Tasawuf Abūyā Dimyāṭī: Kajian Konseptual Dan Praktik Spiritual Tasawuf Era Kontemporer Di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten” hadir untuk mengisi ruang kosong tersebut dengan memadukan analisis konseptual dan praktik spiritual tasawuf guna membuka pemahaman yang lebih utuh dan mendalam tentang tasawuf Abuya sebagai sistem ilmu dan praktik spiritual pada era kontemporer.

B. KAJIAN TEORI

1. Pendahuluan Kajian Teori

Kajian teori merupakan bagian penting dalam penyusunan karya ilmiah, khususnya pada penelitian berbasis metodologi kualitatif dengan pendekatan multidisipliner. Pada penelitian ini, kajian teori berfungsi sebagai pondasi konseptual yang menjelaskan kerangka berpikir, ruang lingkup, dan arah analisis terhadap fenomena tasawuf yang dikaji. Kehadiran kajian teori bukan sekadar kumpulan konsep akademik, tetapi menjadi perangkat analitis yang memungkinkan peneliti memahami secara sistematis hubungan antara dasar-dasar teoretis tasawuf dan perkembangan fenomenologisnya dalam konteks sosial-keagamaan masyarakat kontemporer. Dengan demikian, kajian teori dalam penelitian ini disusun secara terstruktur agar tidak hanya memperjelas landasan intelektual penelitian, tetapi juga memastikan bahwa setiap temuan empiris dapat dianalisis secara ilmiah dan argumentatif.⁴¹

a. Fungsi Kajian Teori dalam Penelitian

Secara metodologis, kajian teori berfungsi memberikan pijakan akademik dalam memahami konsep utama yang diteliti. Sugiyono menyatakan bahwa kajian teori memiliki fungsi untuk memberikan kerangka berpikir dalam proses analisis data, memperjelas variabel penelitian, serta memperkuat argumentasi ilmiah dalam penyusunan

⁴¹ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2019), 84.

laporan penelitian.⁴² Dalam tradisi penelitian keislaman, teori tidak hanya dipakai sebagai perangkat analisis ilmiah, tetapi juga sebagai bagian dari sistem epistemik yang menjelaskan posisi keilmuan, sumber validasi, dan dasar argumentasi ilmiah suatu penelitian.⁴³ Karena itu, kajian teori pada penelitian ini membantu menempatkan tasawuf sebagai disiplin akademik yang mempunyai posisi epistemologis, historis, dan metodologis yang dapat diuji secara ilmiah, bukan sekadar ekspresi spiritual personal.

b. Keterkaitan Teori dengan Fokus Penelitian

Teori yang disajikan dalam penelitian ini dipilih berdasarkan relevansinya dengan objek material dan objek formal penelitian, yaitu tasawuf dan relasi pemahamannya dengan konteks sosial-keagamaan masyarakat kontemporer. Oleh karena itu, teori yang digunakan mencakup antara lain: konsep tasawuf dalam khazanah Islam, model tasawuf kontemporer, teori psikologi spiritual dan neurosains, serta teori sosial terkait otoritas dan habitus. Pemilihan teori ini didasarkan pada kebutuhan metodologis penelitian untuk menjelaskan bagaimana tasawuf dipahami, dipraktikkan, dan dimaknai dalam dinamika modernitas. Hal ini sejalan dengan pandangan Creswell bahwa teori dalam penelitian kualitatif harus relevan dengan konteks data yang dikaji, dan tidak dipaksakan hanya karena teori tersebut populer atau

⁴² Sugiyono, *Metode Penelitian Kualitatif* (Bandung: Alfabeta, 2021), 112.

⁴³ Syamsuddin Arif, *Orientalis & Diabolisme Pemikiran* (Jakarta: Gema Insani, 2012), 47.

sering digunakan.⁴⁴ Dengan demikian, teori-teori yang dipilih memiliki relevansi langsung terhadap fokus penelitian, baik dalam tataran normatif-teologis maupun dalam konteks empiris-sosiologis.

c. Alasan Pemilihan Teori (Normatif, Sosiologis, Psikologis, dan Kontemporer)

Kajian teori dalam penelitian ini menggunakan model multidisipliner karena fenomena tasawuf tidak hanya berkaitan dengan dimensi normatif keagamaan, tetapi juga berkaitan dengan dimensi sosial, psikologis, dan perkembangan modernitas. Teori normatif diperlukan untuk menjelaskan fondasi sufistik dalam tradisi Islam, teori sosiologis digunakan untuk memahami konstruksi sosial tasawuf dalam kehidupan masyarakat dan pesantren, teori psikologi spiritual diperlukan untuk menjelaskan fenomena pengalaman batin dalam perspektif keilmuan modern, dan teori kontemporer digunakan untuk memahami transformasi bentuk tasawuf di era digital. Pendekatan integratif seperti ini selaras dengan pandangan Abdullah Saeed yang menyatakan bahwa kajian terhadap tradisi Islam kontemporer menuntut penggunaan pendekatan ilmu-ilmu sosial dan humaniora agar dapat membaca realitas keagamaan secara komprehensif.⁴⁵

d. Batasan dan Arah Analisis Teori

⁴⁴ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design* (London: Sage Publications, 2018), 97.

⁴⁵ Abdullah Saeed, *Islamic Thought: An Introduction* (New York: Routledge, 2016), 11.

Untuk menjaga konsistensi analitis, kajian teori dalam penelitian ini dibatasi pada konsep yang memiliki relevansi langsung dengan tujuan penelitian. Kajian teori tidak dimaksudkan untuk membahas seluruh perkembangan tasawuf secara historis atau epistemologis secara luas, melainkan hanya dipilih konsep yang dapat digunakan secara operasional sebagai alat analisis. Oleh karena itu, batasan teori meliputi empat ruang lingkup: (1) konsep tasawuf klasik, (2) model tasawuf modern dan kontemporer, (3) teori psikologi dan neurosains spiritual, dan (4) teori sosial tentang otoritas dan habitus keagamaan. Dengan pembatasan tersebut, arah analisis teori dalam penelitian ini menjadi lebih fokus dan tidak melebar dari tujuan penelitian akademik.⁴⁶

Dengan demikian, subbab ini menegaskan bahwa kajian teori disusun tidak semata sebagai latar pengetahuan, melainkan sebagai instrumen analisis ilmiah untuk membaca data penelitian secara metodologis, relasional, dan argumentatif.

2. Konsep Dasar Tasawuf dalam Tradisi Islam

Tasawuf merupakan salah satu disiplin penting dalam tradisi intelektual Islam yang berkembang seiring dengan kebutuhan umat Islam untuk mengintegrasikan dimensi lahiriah syariat dengan pengalaman batin yang lebih mendalam. Secara historis, tasawuf muncul sebagai respons spiritual terhadap kecenderungan formalistik dalam praktik keagamaan

⁴⁶ Neuman, W. Lawrence, *Social Research Methods* (London: Pearson, 2019), 54.

yang hanya menekankan aspek hukum tanpa memperhatikan transformasi moral dan penyucian jiwa.⁴⁷ Dalam tradisi Islam, tasawuf dipahami sebagai upaya menuju kesempurnaan spiritual yang terejawantahkan melalui kesadaran akan kehadiran Allah (*ihsān*) dan penyucian diri secara konsisten melalui berbagai metode spiritual.

a. Definisi Tasawuf

1) Etimologi dan Terminologi

Secara etimologis, istilah *tasawuf* memiliki beberapa riwayat linguistik yang dikemukakan oleh para ulama. Ada pendapat yang menyatakan bahwa kata *tasawuf* berasal dari kata *ṣafā'* yang berarti kejernihan hati; sebagian ulama menghubungkannya dengan *ahl al-ṣuffah*, yakni kelompok sahabat Nabi yang hidup sederhana dan dekat dengan masjid; dan sebagian lainnya berpendapat bahwa kata tersebut berasal dari *ṣūf* (bulu domba) yang merujuk pada pakaian sederhana para sufi awal sebagai simbol kerendahan hati dan kezuhudan. Zakaria al-Anshari berkata, "Tasawuf adalah ilmu yang di dalamnya diketahui tentang pembersihan jiwa, perbaikan budi pekerti serta pembangunan lahir dan batin, untuk memperoleh kebahagiaan yang abadi."⁴⁸

Ahmad Zaruq berkata, "Tasawuf adalah ilmu yang bertujuan untuk memperbaiki hati dan memfokuskannya hanya untuk Allah

⁴⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 5.

⁴⁸ Al-Qushayri, *al-Risālah al-Qushayriyyah* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), 41.

semata. Fikih adalah ilmu yang bertujuan untuk memperbaiki amal, memelihara aturan dan menampakkan hikmah dari setiap hukum. Sedangkan ilmu tauhid adalah ilmu yang bertujuan untuk mewujudkan dalil-dalil dan menghiasi iman dengan keyakinan, sebagaimana ilmu kedokteran untuk memelihara badan dan ilmu nahwu untuk memelihara lisan."⁴⁹ Imam Junaid berkata, "Tasawuf adalah berakhlak luhur dan meninggalkan semua akhlak tercela."⁵⁰

Di antara ulama ada yang mengatakan bahwa tasawuf secara keselu-ruhan adalah akhlak. Barangsiapa memberimu bekal dengan akhlak, maka dia telah memberimu bekal dengan tasawuf.⁵¹ Abu Hasan asy-Syadzili berkata, "Tasawuf adalah melatih jiwa untuk tekun beribadah dan mengembalikannya kepada hukum-hukum ketuhanan."⁵² Ibnu Ujaibah berkata, "Tasawuf adalah ilmu yang di dalamnya diketahui cara untuk mencapai Allah, membersihkan batin dari semua akhlak tercela dan menghiasinya dengan beragam akhlak terpuji. adalah karunia."⁵³ Dalam buku *Qawa' id at-Tashawwuf*, Ahmad Zaruq mengatakan bahwa kata tasawuf telah didefinisikan dan ditafsirkan dari berbagai aspek,

⁴⁹ Abū al-‘Abbās Ahmad Zarrūq al-Fāsī, *Qawā'id al-Taṣawwuf*, taḥqīq Nizār Ḥammādī (Kuwait: Dār al-Ḍiyā', 2018), 35.

⁵⁰ Musthafā Ismail al-Madani, *An-Nashrah an-Nabawiyyah* (Mesir: al-Amīriyyah, 1316 H), 22.

⁵¹ al-Madani, *An-Nashrah an-Nabawiyyah*..., 22.

⁵² Ḥamīd Shaqqār, *Nūr al-Taḥqīq* (Mesir: Dār al-Ta'līf, 1369 H), 93.

⁵³ Aḥmad ibn 'Ajjabah, *Mi'rāj al-Taṣawwuf ilā Ḥaqā'iq al-Taṣawwuf* (Al-I'tidāl, 1355 H), 4.

sehingga mencapai sekitar dua ribu definisi. Semua itu disebabkan karena ketulusan untuk menghadapkan diri kepada Allah, yang dapat dicapai dengan berbagai cara.⁵⁴

Pada intinya tasawuf merupakan suatu usaha dan upaya dalam rangka mensucikan diri (*tazkiyyatunnafs*) dengan cara menjauhkan dari pengaruh kehidupan dunia yang menyebabkan lalai dari Allah untuk kemudian memusatkan perhatiannya hanya ditujukan kepada Allah. Walaupun terdapat perbedaan pendapat, para peneliti sepakat bahwa istilah tersebut menggambarkan orientasi spiritual yang menekankan penyucian hati dan pembentukan karakter mulia.

2) Definisi Menurut Ulama Klasik dan Kontemporer

Definisi tasawuf berkembang sesuai konteks intelektual dan sosialnya. Al-Junayd al-Baghdādī mendefinisikan tasawuf sebagai “membersihkan hati dari segala sesuatu selain Allah.”⁵⁵ Al-Ghazālī memformulasikan tasawuf sebagai jalan untuk memperbaiki kondisi batin dan menghiasi diri dengan akhlak Nabi.⁵⁶ Sementara itu, Ibn 'Arabī menekankan aspek ma'rifah (pengetahuan intuitif) sebagai inti tasawuf.⁵⁷ Dari berbagai definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa tasawuf memiliki tiga elemen utama: dimensi moral, dimensi spiritual, dan dimensi epistemik.

⁵⁴ al-Fāsī, *Qawā'id al-Taṣawwuf*...., 24.

⁵⁵ al-Fāsī, *Qawā'id al-Taṣawwuf*...., 43.

⁵⁶ Abu Hamid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Cairo: Dar al-Ma'arif, 2014), 28.

⁵⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Beirut: Dar al-Sadir, 2007), 114.

Para ulama sufi generasi awal menegaskan bahwa tasawuf tidak dapat dipisahkan dari syariat. Imam Ahmad al-Rifa‘i menekankan bahwa segala perilaku kaum sufi dapat diterima selama tidak menyalahi syariat, sedangkan Imam al-Junaid al-Baghdadi menegaskan bahwa tasawuf harus berlandaskan al-Qur’an dan hadis.⁵⁸ Imam Abu Hamzah al-Bazzar juga menyatakan bahwa jalan menuju Allah hanya dapat ditempuh dengan mengikuti Rasulullah secara total.⁵⁹ Selanjutnya, Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa seseorang yang memasuki jalan tasawuf harus terlebih dahulu membangun fondasi ilmu agama, karena amal tanpa ilmu bagaikan mengharapkan buah tanpa menanam pohon.⁶⁰

Menurut Imam al-Ghazali, urgensi ilmu syariat dalam tasawuf setidaknya bertumpu pada dua alasan: pertama, amal yang sah adalah amal yang sesuai syariat; kedua, ilmu yang benar akan melahirkan rasa takut kepada Allah.⁶¹ Karena itu, ia menegaskan prioritas mempelajari akidah (tauhid) sebelum fikih maupun aspek amaliah lainnya. Pandangan ini sejalan dengan Imam al-Qusyairi yang menyatakan bahwa kaum sufi adalah pembela akidah Ahlussunnah, jauh dari tasybih maupun ta‘thil.⁶² Imam al-

⁵⁸ Ahmad al-Rifa‘i, *al-Burhān al-Mu‘ayyad*, ed. ‘Abd al-Qādir Ahmad ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), 112.

⁵⁹ Al-Junaid al-Baghdadi, dikutip dalam al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyairiyyah* (Beirut: Dār al-Khayr, 2002), 54.

⁶⁰ Al-Ghazali, *Minhāj al-‘Ābidīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), 7–10.

⁶¹ Al-Ghazali, *Minhāj al-‘Ābidīn*..., 11–15.

⁶² Al-Qusyairi, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, 41–50.

Kalabadzi juga menegaskan bahwa ilmu kaum sufi adalah *al-ahwāl* yang tidak dapat dicapai kecuali melalui pengamalan syariat yang benar dan pemahaman mendalam atas fikih.⁶³ Syekh Abdul Wahhab al-Sya‘rani memperkuat hal ini dengan menegaskan bahwa seluruh ilmu Ahl Allah bersumber dari syariat dan tidak pernah keluar dari ketentuannya.⁶⁴

Para tokoh sufi besar lainnya juga memberikan penegasan serupa. Imam Abu Yazid al-Bisthami memperingatkan agar tidak tertipu oleh karamah atau keajaiban seseorang sebelum melihat komitmennya pada syariat.⁶⁵ Imam Abu al-Hasan al-Syadzili menegaskan bahwa segala bentuk *kasyf*, *ilhām*, atau *musyāhadah* harus ditimbang dengan al-Qur’an dan Sunnah.⁶⁶ Imam Dzunnun al-Mishri mengkritik para ahli ibadah yang terjerumus dalam cinta dunia dan memakai simbol-simbol sufi tanpa akhlak yang benar.⁶⁷ Bahkan Ibn ‘Arabi, yang dikenal dengan kedalaman metafisiknya, menyatakan bahwa kebahagiaan hakiki hanya dapat diraih dengan berpegang teguh pada syariat.⁶⁸ Ringkasnya, seluruh otoritas sufi besar menegaskan bahwa syariat adalah fondasi tak tergantikan dalam tasawuf.

⁶³ Abu Bakr al-Kalabadzi, *al-Ta‘arruf li Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Kairo: Maktabah al-Kulliyāt al-Azhariyyah, 1969), 13–18.

⁶⁴ ‘Abd al-Wahhāb al-Sya‘rani, *al-Anwār al-Qudsiyyah* (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, n.d.), 22, 45.

⁶⁵ Ibn Khallikān, *Wafayāt al-A‘yān*, ed. Iḥsān ‘Abbās (Beirut: Dār Ṣādir, 1978), 2:121.

⁶⁶ asy-Sya‘rani, *al-Anwār al-Qudsiyyah*..., 67.

⁶⁷ al-Qusyairi, *al-Risālah*..., 98–100.

⁶⁸ Ibn ‘Arabi, *al-Tanazzulāt al-Mawṣiliyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 55.

Ulama kontemporer seperti Seyyed Hossein Nasr melihat tasawuf sebagai inti spiritualitas Islam yang menghubungkan manusia dengan realitas metafisik yang lebih tinggi melalui zikir dan kontemplasi.⁶⁹ Sedangkan menurut Fazlur Rahman, tasawuf Adalah dimensi moral dan spiritual Islam yang bertujuan merealisasikan kehadiran Tuhan dalam seluruh aspek kehidupan manusia.⁷⁰

3) Sejarah perkembangan tasawuf dalam Islam

Sejarah perkembangan Tasawuf dalam Islam telah mengalami beberapa fase, yakni: Pada abad pertama dan kedua hijriah, yaitu fase asketisme (zuhud). Sikap ini banyak dipandang sebagai pengantar kemunculan tasawuf. Pada fase ini terdapat individu-individu dari kalangan muslim yang lebih memusatkan dirinya pada ibadah dan tidak mementingkan makan, pakaian, maupun tempat tinggal.⁷¹ Pada abad ketiga hijriah, para sufi mulai menaruh perhatian terhadap hal-hal yang terkait dengan jiwa dan tingkah laku tasawuf pun berkembang menjadi ilmu moral keagamaan atau ilmu akhlak keagamaan. Pada masa ini ilmu tasawuf identik dengan akhlak⁷².

⁶⁹ Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality* (London: HarperCollins, 1991), 13.

⁷⁰ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1982),

31.

⁷¹ Muhammad Fauqi H, *Tasawuf Islam dan Akhlak* (Jakarta: Amzah, 2013), 17.

⁷² Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2015), 209.

Disisi lain, pada abad ke-3 dan ke-4 Hijriyah muncul tokoh-tokoh tasawuf seperti Al-Junaid dan Sari Al-Saqathi serta Al-Kharraz yang memberikan pengajaran dan pendidikan kepada para murid dalam sebuah bentuk jamaah. Untuk pertama kali dalam Islam terbentuk tarekat yang kala itu merupakan semacam lembaga pendidikan yang memberikan berbagai pengajaran teori dan praktik kehidupan sufistik, kepada para murid dan orang-orang yang berhasrat memasuki dunia tasawuf. Pada abad ke-5 hijriyah Imam Al-Ghazali tampil menentang jenis-jenis tasawuf yang dianggap tidak sesuai dengan Al-Qur'an dan Sunnah dalam sebuah upaya mengembalikan tasawuf kepada status semula sebagai jalan hidup zuhud, pendidikan jiwa berbentuk moral.

Pemikiran-pemikiran yang diperkenalkan Al-Ghazali dalam bidang tasawuf dan makrifat sedemikian mendalam dan belum pernah dikenal sebelumnya. Al-Ghazali menegaskan menegaskan dalam Al-Munqidz min Al-Dhalal, sebagai berikut: pertama, sejak tampilnya Al-Ghazali pengaruh tasawuf Sunni mulai menyebar di Dunia Islam. Bahkan muncul tokoh-tokoh sufi terkemuka yang membentuk tarekat untuk mendidik para murid, seperti Syaikh Akhmad Al-Rifa'I dan Syaikh Abdul Qadir Al-Jailani. Kedua, pada abad ke-6 hijriyah, sebagai akibat pengaruh kepribadian Al-Ghazali yang begitu besar, pengaruh tasawuf sunni semakin meluas ke seluruh pelosok dunia. Berkat usaha keras Al-Ghazali

perkembangan tasawuf sunni menjadi kian luar biasa. Berangkat dari pemahamannya yang memuaskan terhadap kajian.⁷³

4) Dimensi Ihsan sebagai Basis Tasawuf

Konsep ihsan dalam hadis Jibril menjadi fondasi utama dalam tasawuf, yaitu “engkau beribadah kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya.”⁷⁴ Para sufi menjadikan ihsan sebagai kerangka teologis untuk memahami pengalaman spiritual, dimana iman dan Islam diwujudkan melalui kesadaran eksistensial akan kehadiran Tuhan.

b. Epistemologi Tasawuf

1) Sumber Legitimasi

Epistemologi tasawuf bersandar pada tiga sumber utama dalam ajaran Islam: Al-Qur'an, hadis, dan ijma'. Ayat-ayat seperti Q.S. al-Syams (91): 9–10 tentang penyucian jiwa dan Q.S. al-Ra'd (13): 28 tentang dzikrullah menjadi landasan normatif tasawuf.⁷⁵ Hadis-hadis Nabi tentang keutamaan dzikir, muraqabah, dan tazkiyah juga memperkuat legitimasi tasawuf sebagai bagian integral dari ajaran Islam.⁷⁶ Selain itu, tradisi *ahl al-tasawwuf* selama berabad-abad sejak masa tabi'in menjadi basis ijma' praktik spiritual dalam Islam.

2) Tasawuf sebagai Cabang Ilmu Islam

⁷³ Fakhri Putra Tanoto, “Pemikiran Sufistik Dan Ketarekatannya,” December 9, 2021.

⁷⁴ Muslim ibn al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, n.d).

⁷⁵ Q.S. al-Syams (91): 9–10; Q.S. al-Ra'd (13): 28.

⁷⁶ Al-Nawawi, *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* (Beirut: Dar al-Fikr, 2000), 57.

Dalam kerangka epistemologi Islam, tasawuf dipandang sebagai disiplin keilmuan yang memiliki metodologi, objek kajian, dan tujuan yang jelas.⁷⁷ Menurut al-Ghazālī, ilmu tasawuf adalah ilmu tentang keadaan hati dan cara menyucikannya dari penyakit spiritual.⁷⁸ Sementara al-Qushayrī menyebut tasawuf sebagai metodologi untuk mencapai kedekatan kepada Allah melalui pembinaan moral dan latihan spiritual.⁷⁹ Dengan demikian, tasawuf tidak hanya berkaitan dengan pengalaman subjektif, tetapi juga merupakan ilmu yang dapat dipelajari, diajarkan, dan diuji melalui praktik.

c. Pembagian tasawuf

Para ahli Ilmu Tasawuf pada umumnya membagi tasawuf kepada tiga bagian: Tasawuf Akhlaki, Tasawuf Amali dan Tasawuf Falsafi.⁸⁰ Ketiga macam tasawuf ini tujuannya sama, yaitu mendekatkan diri kepada Allah SWT dengan cara membersihkan diri dari perbuatan yang tercela dan menghias diri dari perbuatan yang terpuji. Dengan demikian, dalam proses pencapaian tujuan bertasawuf seseorang harus terlebih dahulu berakhlak mulia. Ketiga tasawuf ini berbeda-beda dalam hal pendekatan yang digunakan. Namun perlu dipahami bahwa pembagian tasawuf ini hanya dalam bentuk kajian akademik, karna

⁷⁷ Muhammad Qasim Zaman, *The Ulama in Contemporary Islam* (Princeton: Princeton University Press, 2002), 88.

⁷⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā'....*, 73.

⁷⁹ Al-Qushayrī, *al-Risālah....*, 52.

⁸⁰ Rafli Kahfi dkk, "Klasifikasi Tasawuf: Amali, Falsafi, Akhlaki," *Jurnal Pendidikan dan Konseling*, 5 no.1 (2023).

dari ketiga bentuk tasawuf ini tidak dapat dipisahkan sebab praktik dari ketiga tasawuf ini saling berkaitan.

1) Tasawuf Amali

Tasawuf ‘amali sendiri, dapat dipahami sebagai ajaran tasawuf yang lebih menekankan kepada perilaku yang baik, dalam kaitannya dengan amalan ibadah kepada Allah SWT. Di dalamnya ditekankan tentang bagaimana melakukan hubungan dengan Allah melalui dzikir atau wirid yang terstruktur dengan harapan memperoleh ridha Allah Swt. Tasawuf ‘amali merupakan tasawuf yang mengedepankan mujahadah, dengan menghapus sifat-sifat yang tercela, melintasi semua hambatan itu, dan menghadap total dengan segenap esensi diri hanya kepada Allah Swt. Kemudian tasawuf amali ini lebih menekankan kepada amalan-amalan rohaniah dibandingkan teori. Maksudnya, tasawuf amali ini tidak hanya sekedar mengetahui tentang teori melainkan langsung dipraktikkan dalam ibadahnya. Seperti memperbanyak wirid serta amaliah-amaliah lainnya.⁸¹ Dalam tasawuf amali yang berkonotasikan tarekat ini mempunyai aturan, prinsip, sistem khusus, tata cara, dan amalan. Semuanya hanya merupakan jalan dan wasilah yang harus ditempuh dan diraih seorang sālik dalam mencapai tujuan untuk berada sedekat

⁸¹ Saputra, M., Nur, A. Z., Siregar, S., & dkk. (2022). *Teori Studi Keislaman*. Aceh: Yayasan Penerbit Muhammad Zaini.

mungkin dengan Rabb. Praktik amaliahnya disistemasi sedemikian rupa sehingga masing-masing tarekat mempunyai metode sendiri-sendiri sebagai ciri khusus tarekat tersebut, biasanya berdasarkan pengalaman ruhaniah dan ijtihad sang penggagas/pendiri tersebut. Janganlah engkau melaksanakan salat dalam masjid itu selama-lamanya.⁸²

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا ۚ لَمَسْجِدَ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۚ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ

Artinya : Sungguh, masjid yang didirikan atas dasar takwa, sejak hari pertama adalah lebih pantas engkau melaksanakan salat di dalamnya. Di dalamnya ada orang-orang yang ingin membersihkan diri.” (Qs. at-Taubah: 108)

Untuk mencapai hubungan yang dekat dengan Tuhan, seseorang harus mentaati dan melaksanakan Syariat atau ketentuan-ketentuan agama. Ketaatan pada ketentuan agama harus diikuti dengan amalan-amalan lahir maupun batin yang disebut Thariqah sebagai jalan menuju Tuhan. Dalam amalan-amalan lahir batin itu orang akan mengalami tahap demi tahap perkembangan ruhani. Ketaatan pada Syari’ah dan amalan-amalan lahir-batin akan mengantarkan seseorang pada kebenaran hakiki (haqiqah) sebagai inti Syariat dan akhir Thariqah.

Kemampuan orang mengetahui haqiqah akan mengantarkan pada ma’rifah, yakni mengetahui dan merasakan kedekatan dengan Tuhan melalui *qalb*. Pengalaman ini begitu jelas, sehingga jiwanya

⁸² Muyid, M. B. (2019). *Pendidikan Tasawuf: Sebuah Kerangka Proses Pembelajaran Sufistik Ideal Di Era Milenial*. Surabaya: Pustaka Idea.

merasa satu dengan yang diketahuinya itu. Sejarah dan perkembangan tasawuf ‘amali mengalami beberapa fase, yaitu yang dimulai sejak abad kesatu dan kedua Hijriyah, di mana tasawuf masih bersifat praktis (belum ada konsep-konsep tasawuf secara terpadu). Abad ketiga Hijriyah, abad keempat Hijriyah, abad kelima Hijriyah, abad keenam Hijriyah, di mana para sufi mengembangkan tasawuf dalam bentuk institusi tarekat, yang kemudian berkembang pesat sampai sekarang.⁸³

Berdasarkan penjelasan di atas dapat disimpulkan bahwa tasawuf amali memiliki ciri sebagai berikut:

- a) Mendasarkan ajarannya pada al-Qur'an dan Sunnah serta merasa puas dengan dalil naqli keduanya, sehingga tidak merasa perlu merumuskan dalil-dalil ajaran sufistiknya dengan filsafat.
- b) Menekankan pentingnya syariat, tarekat, dan hakikat dalam beribadah.
- c) Tuhan adalah sebagai yang transenden.
- d) Tidak menggunakan doktris tasawuf yang sulit dan rumit, melainkan sederhana dan dapat diakui oleh kebanyakan orang.

⁸³ T. Rahman, "Sejarah Perkembangan Tasawuf 'Amali," *Jurnal Asy-Syari'ah* 5 (2019).

- e) Menolak konsep ittihad, hulul, faham wahdatul wujudserta menerima konsep al-kasysyafdan al-musyahadah (ketersingkapan langsung dan penyaksian).
- f) Kebanyakan merupakan kelompok sunni.⁸⁴

Adapun terkait jalan atau cara mendekatkan diri kepada Allah, ada beberapa terma yang perlu diketahui, yaitu:

1) Maqām

Pembicaraan tasawuf tidak terlepas juga dengan pembicaraan tentang derajat-derajat kedekatan seseorang sufi kepada Tuhannya. Tingkatan atau derajat dimaksud dalam kalangan sufi diistilahkan dengan maqam. Semakin tinggi jenjang kesufian maka semakin dekat pla sufi tersebut kepada Allah Swt. Namun demikian, para sufi juga memiliki perbedaan pendapat tentang maqam tersebut, terutama mengenai yang mana maqam yang lebih tinggi dan yang mana maqam yang lebih rendah. Hal ini terjadi karena tidak didapati dalil yang jelas tentang hal ini, baik dari nash Alquran maupun Sunnah. Istilah Maqām di kalangan para sufi kadang kala disebut dengan ungkapan jamaknya yaitu Maqāmāt. Menurut al-Qusyairi yang dimaksud dengan maqam adalah hasil usaha manusia dengan kerja keras dan keluhuran budi pekerti yang

⁸⁴ Rafli Kahfi, Siti Nur Aisyah, Hijriyah, Dwi Rizki Nabila Nasution, Klasifikasi Tasawuf: Amali, Falsafi, Akhlaki, Jurnal Pendidikan dan Konseling Volume 5 Nomor 1 Tahun 2023

dimiliki hamba Tuhan yang dapat membawanya kepada usaha dan tuntunan dari segala kewajiban.⁸⁵

Sedangkan al-Thusi memberikan pengertian yang berbeda sebagai berikut:

مَقَامُ الْعَبْدِ بَيْنَ يَدَيِ ۖ فِيمَا يُقَامُ فِيهِ مِنَ الْعِبَادَاتِ وَالْمُجَاهَدَاتِ
وَالرَّضَاتِ وَالْإِنْقِطَاعِ إِلَى ۚ

“Kedudukan hamba di hadapan Allah yang diperoleh melalui kerja keras dalam ibadah, kesungguhan melawan hawa nafsu, latihan-latihan kerohanian serta menyerahkan seluruh jiwa dan raga semata-mata untuk berbakti kepada-Nya”.⁸⁶

Dari kedua pendapat di atas, dapat dipahami bahwa maqam adalah kedudukan seseorang yang menunjukkan kedekatannya kepada Allah Swt. Posisi tersebut tidak diperoleh begitu saja, tetapi harus melalui proses yang sungguh-sungguh. Dengan kata lain, dapat juga dipahami bahwa proses yang dilalui oleh para sufi untuk mencapai derajat tertinggi harus melalui maqammaqam yang banyak, dari maqam paling rendah sampai tertinggi.

Para ulama sufi berbeda pendapat tentang jenjang-jenjang dalam tasawuf tersebut. Begitu juga tentang berapa jumlah maqam. Menurut al-Qusyairi, ada 7 (tujuh) maqam, yang jenjangnya adalah: Taubat, Wara', Zuhud, Tawakkal,

⁸⁵ M. Jamil, *Cakrawala Tasawuf*, dikutip dari al-Qusyairī, *Risālah al-Qusyairiyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf* (Cairo: Dār al-Khayr, t.t.), 35.

⁸⁶ Abū Naṣr al-Sarrāj al-Ṭūsī, *al-Luma'* (Cairo: Dār al-Ḥadīthah, 1960), 65.

Shabar, dan terakhir Ridha.⁸⁷ Al-Thusi memiliki format lain, yaitu: Taubat, Wara', Zuhud, Faqr, Shabar, Tawakkal dan Ridha.⁸⁸

Dari dua pendapat di atas, dapat dipahami bahwa tidak ada jenjang yang dapat dikatakan makam yang baku. Dengan kata lain, pendapat-pendapat tersebut merupakan pendapat yang bukan sifatnya jumhur ulama. Menurut Harun Nasution, makam-makam yang paling populer terdiri dari: Taubat, Zuhud, Shabar, Tawakkal dan Ridha.⁸⁹ Dari uraian tersebut, dapat dipahami bahwa makam adalah sebuah posisi tertentu yang memiliki karakteristik yang saling berbeda antara satu tingkatan dan tingkatan lainnya. Karakter makam taubat merupakan sikap penyesalan terhadap segala dosa. Makam ini menunjukkan betapa pentingnya taubat, karena dengan taubat tersebut, seseorang akan dapat melangkah kepada makam-makam lainnya dalam level yang lebih tinggi. Sedangkan ridha adalah level tertinggi, yang dapat dimaknai tercapainya kondisi ideal bagi seorang Muslim. Hal ini baru dapat tercapai apabila telah melewati makam-makam lainnya seperti zuhud, shabar, dan tawakkal.

2) Aḥwāl

⁸⁷ Al-Qusyairi. *Risalah*..., 49

⁸⁸ Al-Thusi. *Al-Luma'*..., 68.

⁸⁹ Harun Nasution. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 63.

Ada ulama yang berpendapat bahwa ilmu-ilmu sufi itu adalah ilmu-ilmu mengenal keadaan-keadaan ruhani, dan bahwa keadaan-keadaan ini merupakan warisan dari tindakan-tindakan, dan hanya dialami oleh orang-orang yang tindakan-tindakannya benar. Langkah pertama menuju perbuatan yang benar adalah mengetahui ilmu yang menyangkut dengan masalah itu yaitu peraturan-peraturan yang sah yang terdiri atas prinsip-prinsip hukum (fiqih) yang mengatur cara-cara shalat, berpuasa dan tugas-tugas keagamaan lainnya, juga mengetahui ilmu-ilmu sosial yang mengatur perkawinan, perceraian, transaksi-transaksi dagang, dan masalah-masalah lain yang mempengaruhi kehidupan manusia, yang oleh Tuhan telah ditetapkan dan ditentukan sebagai hal-hal yang diwajibkan.

Semua itu merupakan ilmu-ilmu yang bisa didapatkan dengan jalan mempelajarinya; dan sudah menjadi kewajiban manusia untuk berusaha mencari ilmu ini dan aturan-aturannya, sepanjang dia mampu mencari hingga batas kemampuan akalnya sebagai manusia, setelah dia mendapat dasar yang menyeluruh dalam ilmu agama dan cara-cara memahami Alquran dan sunnah.

At-Thusi merumuskan definisi *aḥwāl* sebagai berikut:

مَا يَحُلُّ بِالْقُلُوبِ أَوْ تَحُلُّ بِهِ الْقُلُوبُ مِنْ صَفَاءِ الْأَذْكَارِ، وَقَدْ حَكِيَ
عَنِ الْجُنَيْدِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ قَالَ: الْحَالُ نَازِلَةٌ تَنْزِلُ بِالْقُلُوبِ فَلَا تَدُومُ...
وَلَيْسَ الْحَالُ مِنْ طَرِيقِ الْمَجَاهِدَاتِ وَالْعِبَادَاتِ وَالرِّيَاضَاتِ
كَالْمَقَامَاتِ.⁹⁰

Dari definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa *aḥwāl* adalah suatu kondisi jiwa yang diperoleh melalui kesucian jiwa. Hal merupakan sebuah pemberian dari Allah Swt. Bukan sesuatu yang dihasilkan oleh usaha manusia, berbeda dengan yang disebut dengan *maqāmāt*. Berbeda dengan al-Thusi, al-Qusyairy memberikan makna *aḥwāl* adalah anugerah Allah atau keadaan yang datang tanpa wujud kerja.⁹¹

Seperti halnya *maqāmāt*, dalam *aḥwāl* juga terjadi perbedaan di kalangan para ulama sufi tentang jumlah dan urutannya. Hal ini mengingat Nabi sendiri sejauh ini, tidak memberikan suatu sinyalemen tentang macam-macam dan tingkatan-tingkatan *aḥwāl* tersebut dalam hadis-hadis Beliau. Dengan kata lain, *aḥwāl* secara umum dapat ditemukan dalam ungkapan ayat Alquran maupun hadis Nabi, namun tidak dijelaskan secara rinci mana peringkat tertinggi dan terendah dari *aḥwāl* tersebut.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa antara *maqāmāt* dan *aḥwāl* memiliki perbedaan. Jika *maqāmāt*

⁹⁰ Al-Thusi. *Al-Luma'*..., 65.

⁹¹ Al-Qusyairy. *Risalah al-Qusyairiyah*..., 56.

merupakan tingkatan seorang hamba di hadapan Tuhannya dalam hal ibadah dan latihan-latihan jiwa yang dilakukannya, artinya *maqāmāt* merupakan hasil usaha manusia, sedangkan *aḥwāl* adalah suatu kondisi atau keadaan jiwa yang diberikan oleh Allah kepada seseorang hamba, tanpa harus dilakukan suatu latihan oleh orang tersebut. Meskipun jika ditelusuri terus bahwa pemberian Tuhan tersebut ada hubungannya dengan upaya-upaya yang telah dilakukan oleh seorang hamba sebelumnya.¹² Sedangkan *maqāmāt* adalah keadaan jiwa seorang hamba sebagai buah usaha latihan jiwa yang dilakukannya.

2) Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi merupakan tasawuf yang ajaran-ajarannya mengenal Tuhan (ma'rifat) dengan pendekatan rasio (filsafat) hingga menuju ke tingkat yang lebih tinggi, bukan hanya mengenal Tuhan saja melainkan yang lebih tinggi dari itu yaitu wahdatul wujud (kesatuan wujud). Bisa juga dikatakan tasawuf falsafi yakni sebagai tasawuf yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Metode pendekatan tasawuf falsafi lebih menonjol kepada segi teoritis sehingga dalam konsep-konsep tasawuf falsafi lebih mengedepankan asas rasio dengan pendekatan-pendekatan filosofis.⁹² Tasawuf falsafi ini mulai

⁹² E. S. Nurdin, *Pengantar Ilmu Tasawuf* (Bandung: Aslan Grafika Solution, 2020).

muncul dengan jelas dalam khazanah Islam sejak abad VI Hijriah, meskipun para tokohnya baru dikenal seabad kemudian.

Pada abad ini tasawuf falsafi terus hidup dan berkembang, terutama di kalangan para sufi yang juga filsuf sampai menjelang akhir-akhir ini. Pemaduan antara tasawuf dan filsafat dengan sendirinya telah membuat ajaran-ajaran tasawuf falsafi bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat di luar Islam, seperti Yunani, Persia, India, dan agama Nasrani. Namun orisinalitasnya sebagai tasawuf tidak hilang. Para tokohnya tetap berusaha menjada kemandirian ajarannya.⁹³

Kemudian ajaran-ajaran atau istilah-istilah yang sering dimunculkan ialah Waḥdat al-Wujūd, Waḥdat al-Adyān, Waḥdat ash-Shuhūd, Ḥulūl, Fanā', Liqā', Ittiṣṣāl, Ittiḥād, Isyrāqiyyah, Nur Muhammad dan cinta. Lantas, metode yang digunakan untuk mencapai tujuan tersebut, madzhab ini menggunakan metode maqamat, *aḥwāl*, *riyadhah*, *mujahadah*, dzikir, mematikan syahwat, *tazkiyat an-nafs wa al-qalb* dan lain-lainnya sebagaimana madzhab tasawuf sunni. Ibnu Khaldun berpendapat bahwa objek utama yang menjadi perhatian tasawuf falsafi ada empat perkara, yaitu:⁹⁴ pertama, latihan rohaniyah dengan rasa, intuisi, serta intropeksi diri yang timbul dari dirinya. Kedua,

⁹³ S. M. Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: AMZAH, 2012).

⁹⁴ Sahri, *Konstruksi Pemikiran Tasawuf: Akar Filosofis Upaya Hamba Meraih Derajat Sedekat-Dekatnya dengan Tuhan* (Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2017).

Iluminasi atau hakikat yang tersingkap dari alam ghaib, misalnya sifat-sifat Rabbani, ‘arasy, kursi, malaikat, wahyu kenabian, ruh, hakikat realitas segala yang wujud, yang ghaib maupun yang nampak, dan susunan kosmos, terutama tentang penciptanya serta penciptaannya.

Ketiga, Peristiwa-peristiwa dalam alam maupun kosmos yang berpengaruh terhadap berbagai bentuk kekeramatan atau keluarbiasaan. Keempat, Penciptaan ungkapan-ungkapan yang pengertiannya sepintas samar-samar (*shatahiyyāt*) yang dalam hal ini melahirkan reaksi masyarakat berupa mengingkarinya, beranggapan baik atau menginterpretasikannya. Pada fase ini telah terjadi pembagian tasawuf, paling tidak menjadi tiga kelompok besar, yakni:⁹⁵

Tasawuf murni, yaitu ajaran tasawuf yang hanya fokus tentang bagaimana seseorang mampu mensucikan hatinya kemudian berupaya semaksimal mungkin agar bisa dekat dengan Allah swt. Praktis amalan-amalan yang dilakukan adalah pada ibadah seperti salat dan zikir.

Pada fase ini juga berkembang tasawuf akhlaqi, yaitu sebuah aliran dalam tasawuf yang berisi tentang pedoman dalam melakukan perbuatan baik dan sekaligus upaya dalam menghindari

⁹⁵ M. Nadia dan L. R. Ginting, “Pembentukan dan Perkembangan Tasawuf Falsafi,” *Jurnal Bilqolam Pendidikan Islam* 2 (2021): 145.

keburukan. Mulai nampak benih tasawuf falsafi. Yaitu tasawuf yang inti pokoknya adalah tentang metafisik.

3) Taṣawwuf Akhlāqī

Tasawuf akhlaki adalah tasawuf yang berkonsentrasi pada perbaikan akhlak manusia, mencari hakikat kebenaran yang mewujudkan manusia yang dapat berma'rifat kepada Allah Swt, dengan metode-metode tertentu yang telah dirumuskan. Tasawuf akhlaki, biasa disebut juga dengan istilah tasawuf sunni, yaitu bentuk tasawuf yang memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-Hadis. Dalam diri manusia ada potensi untuk menjadi baik (akhlak mulia) dan ada potensi untuk menjadi buruk (akhlak tercela). Potensi untuk menjadi baik adalah al-'aql (akal) dan al-qalb(hati). Sementara potensi untuk menjadi buruk adalah an-nafs(nafsu) yang dibantu oleh syaithan. Sebagaimana digambarkan Allah Swt dalam firmanNya:

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

“Dan jiwa serta penyempurnaanya (ciptaannya), maka Allah mengilhamkan kepada jiwa itu (jalan) kefasikan dan ketakwaannya.” (Qs. as-Syams: 7-8)

Karaktersitik Taṣawwuf Akhlāqī ini antara lain:⁹⁶

Melandaskan diripada Al-Quran dan As-Sunnah. dalam ajaran-ajarannya, cenderung memakai landasan Qurani dan Hadis sebagai kerangka pendekatannya. Kesenambungan antara hakikat

⁹⁶ A. B. Nasution dan R. H. Siregar, *Akhlak Tasawuf* (Jakarta: PT Rajagrafindo Persada, 2013).

dengan syariat, yaitu keterkaitan antara tasawuf (sebagai aspek batiniahnya) dan fiqh (sebagai aspek lahirnya). Lebih bersifat mengajarkan dualisme dalam hubungan antartuhan dan manusia. Lebih terkonsentrasi pada soal pembinaan, pendidikan akhlak dan pengobatan jiwa dengan cara latihan mental. Tidak menggunakan terminologi-terminologi filsafat.

Adapun pokok-pokok ajaran Taṣawwuf Akhlāqī dapat dijelaskan sebagai berikut:

1) **Takhallī**

Ada beberapa pandangan orang ulama sufi terdahulu dan beberapa pandangan ulama dan sarjana kontemporer.

Menurut Abu Nasr as-Sarraj (m. 672 H) al-takhallī adalah perubahan dari segala rintangan yang menyibukkan sālik, baik secara batin mahupun zahir.⁹⁷ Sālik memilih menyendiri (khalwat) dan mengutamakan mengasingkan diri ('uzlah) serta membiasakan menyendiri manakala *tahallī* ialah meniru orang-orang yang mempunyai kejujuran (al-ṣiddiq) dengan ucapan dan menampakkan amal perbuatan.

Syaikh Muḥammad Amīn al-Kurdī (m. 1332H) dalam Tanwīr al-Qulūb, menyatakan al-takhallī ialah membersihkan jiwa daripada semua sifat mazmūmah kerana merupakan najis ma'nawiyah dan tidak dapat menghampirkan diri Allah SWT

⁹⁷ Al-Tusi, *al-Luma'*..., 440.

seperti najis zahir dalam ibadah dan menyediakan berbagai -
 berbagai sifat maḥmūdah pada diri. Tindakan membersihkan diri
 daripada sifat mazmumah dan menyempurnakan dengan
 berbagai sifat maḥmūdah bukan bermaksud menghapuskan
 sama sekali sifat mazmūmah, tetapi meletakkan sifat tersebut
 ditempat yang sewajarnya seperti sifat marah kepada perkara-
 perkara maksiyat.⁹⁸

Imam al-Qushairi (m.465 H) mengatakan al-takhallī
 ialah mengasingkan diri ('uzlah) sebab sālik tidak mampu
 mengendalikan nafsunya dan merasa lemah, sālik
 mengasingkan diri daripada nafsunya untuk menuju kepada
 tuhan. ⁹⁹

Syaikh 'Abd al-Ṣamad ibn Muhammad al-Kalantani
 mengatakan al-takhallī ialah menyucikan hati (Bait Allah) dari
 sifat cemar yang terdiri dari sepuluh sifat iaitu bersahabat
 dengan yang lain selain Allah SWT, lalai dari Allah SWT,
 syirik dengan Allah SWT, tiada mengacu pada Allah SWT,
 tiada iktibarkan bagi takdir Allah SWT, keluh kesah pada bala
 [yang diturunkan oleh] Allah SWT, bagi qadak Allah SWT,
 takabbur atas makhluk Allah SWT, tidak memelihara amanah
 Allah SWT dan mengithbatkan wujud hakiki bagi yang lain

⁹⁸ Al-Kurdi, *Tanwir al-Qulūb*..., 414.

⁹⁹ Al-Qushairi, *al-Risalah al-Qushairiyah*..., 5.

selain Allah SWT. *al-Tahallī* ialah menggambarkan hati dengan sepuluh sifat, yaitu bersyukur kepada Allah SWT, dan mengesakan perbuatan (*afal*) Allah SWT, berhadap (*tawajuh*) kepada Allah SWT, pasrah (*tawakal*) atas Allah SWT, serah pekerjaan segala kepada-Nya, sabar atas bala -Nya dan qadak-Nya, menghinakan diri bagi kebesaran-Nya, berkehendak sebenar-benar kepada-Nya, kaya dengan Allah SWT daripada makhluk-Nya, dan fana dalam *baqa'* dengan Allah SWT.¹⁰⁰

H. Aboebakar Aceh mengtakan *al-takhalli*, ialah membersihkan diri daripada kekasaran dan kekotoran¹⁰¹

Dari beberapa definisi diatas, *takhalli* berarti membersihkan diri dari sifat-sifat tercela, kotoran, dan penyakit hati yang merusak. Langkah pertama yang harus ditempuh adalah mengetahui dan menyadari betapa buruknya sifat-sifat tercela dan kotor tersebut, sehingga muncul kesadaran untuk memberantas dan menghindarinya. Apabila hal ini dapat dilakukan dengan sukses, seseorang akan memperoleh kebahagiaan. Adapun sifat-sifat tercela yang harus dihilangkan, antara *syirk*, *ḥasad*, *ghaḍab*, *riyā'*, *sum'ah*, dan *'ujb*. Untuk menghilangkan sifat-sifat tersebut, perlu dilakukan cara seperti berikut:

¹⁰⁰ Ṣāliḥ al-Kalantānī, *Jalā' al-Qulūb bi Dhikr Allāh* (Malaysia: Universiti Pendidikan Sultan Idris, 2012), 49.

¹⁰¹ H. Aboebakar Aceh, *Pengantar Ilmu Hakikat & Makrifat* (t.t.p.: Pustaka Muda, 1992), 30.

a) Menghayati segala bentuk akidah dan ibadah.

Pelaksanaan ini tidak sekadar apa yang terlihat secara lahir, tetapi lebih dari itu yaitu memahami makna secara hakiki sehingga semua bentuk akidah dan ibadah tidak hanya dilakukan sebagai formalitas.

b) Muhasabah (koreksi) terhadap diri sendiri apabila telah menemukan sifat-sifat yang tidak atau kurang baik untuk segera meninggalkan.

c) Riyāḍah (latihan) dan Mujāhadah (perjuangan). Berlatih dan berjuang membebaskan diri dari kekangan hawa nafsu, meninggalkan dan tidak memperturutkan keinginannya.

d) Berupaya mempunyai kemauan dan daya tangkal yang kuat terhadap kebiasaan buruk dan menggantinya dengan kebiasaan baik.

e) Mencari waktu yang tepat untuk mengubah sifat-sifat yang buruk.

f) Memohon pertolongan kepada Allah Swt dari godaan setan. Timbulnya sifat-sifat tercela dikarenakan dorongan hawa nafsu yang merupakan desakan setan.

2) Taḥallī

Setelah melakukan proses taḥallī sufi atau sālik (murid sufi) berupaya mengisi diri dengan sifat dan perbuatan baik,

disebut dengan *tahallī*, yakni berusaha agar setiap gerak lahir dan batin selalu berada di atas garis-garis shari'ah, terutama menyangkut kewajiban sebagai 'abid kepada ma'bud-nya, mengisi diri dengan sifat-sifat keutamaan, memperbanyak amalan-amalan sunnah, seolah menjadi kewajiban yang harus selalu dijaga. Ada dua metode yang dapat dilakukan dalam proses *tahallī*, yakni olah lahir yang dilakukan dengan badan (*jawarih*) dan olah batin yang dilakukan dengan hati (*qalb* dan '*aql*). Keduanya dilakukan secara beriringan sehingga tercipta keseimbangan antara mental dan perbuatan. Proses ini disebut pendekatan diri (*muraqabah*). Pada tahap ini juga, kalangan sufi mengenal istilah *maqāmāt* dan *aḥwāl* serta klasifikasinya. Meskipun banyak perbedaan pendapat dalam klasifikasi maqam dan hal, paling tidak ini menggambarkan kondisi spiritual sufi dalam menjalani fasenya. Di antaranya, *tawbah*, *wara'*, *zuhd*, *qanā'ah*, *tawakkul*, *riḍā*, *ḥusn*, *wajd*, *qahr wa lutf*, *khawf wa rajā'*, *qabḍ dan bast*, *uns dan haybah*, *maḥabbah*.¹⁰²

Seseorang yang mampu mentradisikan *tahallī* dan *tahallī*, tertempa kepribadiannya dalam segala praktik hidup kesehariannya berdasarkan niat yang ikhlas. Keikhlasan dalam

¹⁰² N. I. Purnamasari, "Tasawuf 'Amali sebagai Model Tasawuf Sosial," *Jurnal Kajian Keislaman* 1 (2018): 186–187.

beribadah kepada Allah Swt, ikhlas dalam mengabdikan untuk syiar agama, ikhlas bekerja untuk kepentingan masyarakat dan bangsa dan negara, ikhlas untuk berbuat kebaikan kebajikan. Keikhlasan yang tanpa pamrih, tanpa ingin balasan tetapi tertuju pada mengharap ridha Allah Swt. Dengan ridha Allah Swt seseorang akan dapat mencapai tujuan mendekatkan dirinya kepada Allah Swt.¹⁰³

3) Tajalli

Sinarnya hijab atau ujung dari sifat kemanusiaan, jelas terungkap sinar (cahaya) yang lebih dahulu tidak nampak, dan semua sesuatu akan musnah ketika tampaknya wajah Allah Swt. Kata tajalli berartikan terbuka sinar ghaib. Makna tajalli disini berbaur dan melebur dengan Allah Swt sehingga tidak ada lagi dunia dipikirkannya meskipun aktivitas dunia terlihat secara lahiriyah dan sejatinya ia berbuat karena gerakan Allah bukan dia (sebagai manusia dan hamba).

Dan seorang sufi benar-benar menanamkan dekatnya kepada Allah Swt di dalam hatinya. Tujuannya ialah agar perilaku baik dan terpuji yang telah disandarkan pada tahap *tahallī* tidak melebur begitu saja dan bisa terus berkelanjutan. Cara ritual tahap tajalli biasanya dilakukan dengan metode

¹⁰³ Hasb, A. Hakikat Kebenaran Mengkaji Tasawuf Akhlaki-Akhlak Kenabian. *Jurnal Misykat* (2016), I, 65-66.

memuja kepada Allah Swt, ialah dengan mengagungkan dan bermunajat kepada Allah Swt. Kemudian merenungi dan muhasabah akan dosa-dosa yang pernah dilakukan. Merasa jiwa selalu dipantau oleh Allah Swt (muqarabah) dan merenungi (tafakkur) dengan kekuasaan Allah sebagai sang menciptakan alam semesta dan menambah amalzikrullah.¹⁰⁴

Adapun tokoh-tokoh aliran tasawif akhlaki adalah sebagai berikut:

- 1) Hasan Bashri (21-110 H), ajaran tasawufnya adalah khauf dan raja’.
- 2) Al-Muhasibi (165-243 H), ajaran tasawufnya adalah ma’rifat, khauf, dan raja’.
- 3) Al-Qusyairi (376-465 H), ajaran tasawufnya adalah mengembalikan tasawuf ke landasan ahlussunnah wal jama’ah, kesehatan batin, dan meluruskan penyimpangan sufi.
- 4) Al-Ghazali, ajaran tasawufnya adalah ma’rifat dan as-sa’adah.¹⁰⁵

d. Praktik pengamalan tasawuf

Penamaan tasawuf belum dikenal pada awal-awal kemunculan Islam, namun ajaran-ajaran yang diusung dalam tasawuf adalah ajaran-

¹⁰⁴ Mushofa, *Nilai-Nilai Anti Korupsi dalam Ajaran Tasawuf* (Jawa Barat: CV. Adanu Abimata, 2022).

¹⁰⁵ Rafli Kahfi, “Klasifikasi Tasawuf: Amali, Falsafi, Akhlaki,” *Jurnal Pendidikan dan Konseling* 5, no. 1 (2023).

ajaran yang bersumber dari al-Qur'an dan hadits. Karena itu kita mendapati prilaku-prilaku kaum sufi hampir sepenuhnya diambil dari prilaku-prilaku Rasulullah dan para sahabatnya. Sikap zuhud yang ditradisikan oleh kaum sufi bukan sesuatu yang baharu atau sesuatu yang tidak memiliki dasar dalam Islam, Justru sebaliknya, apa-pun yang dilakukan oleh kaum sufi adalah sebagai bentuk pengamalan yang menyeluruh terhadap ajaran-ajaran Islam itu sendiri.¹⁰⁶ Dalam al-Qur'an Allah berfirman:

وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ (٤٠) فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ
(٤١)

(النازعات 40-41)

"Dan adapun orang yang takut akan tuhanNya dan ia mencegah diri dari hawa nafsunya maka surga adalah tempat kembalinya". (QS. an-Nazi'ât: 40-41).

Dalam sebuah hadits, Rasulullah berpesan kepada sahabat Mu'adz bin Jabal:

إِيَّاكَ وَالْتَنَعَمَ فَإِنَّ عِبَادَ اللَّهِ لَيَسُوءُوا بِالْمُتَنَعِمِينَ (رَوَاهُ الطَّبْرَانِيُّ)¹⁰⁷

"Hindarilah olehmu untuk bersenang-senang, karena para hamba Allah itu bukanlah orang-orang yang bersenang-senang".

(HR.ath- Thabarani)

Secara praktis prilaku-prilaku zuhud yang dilakukan oleh kaum sufi sebenarnya merupakan ajaran-ajaran yang telah dipraktikkan oleh

¹⁰⁶ Muhammad Hafiiun, "Teori Asal Usul Tasawuf", *Jurnal Dakwah* 13, no. 2 (2012)

¹⁰⁷ Ahmad bin Hanbal, *Al-Musnad*, Juz 36, hlm. 434, no. 22105; At-Tabarani, *Al-Mu'jam al-Kabir*, Juz 20, hlm. 59, no. 106. Hadis ini diriwayatkan melalui jalur sanad: Abdullah bin Yazid al-Muqri', dari Sa'id bin Abi Ayyub, dari Abu Marhum (Abdurrahim bin Maimun), dari Sahl bin Mu'adz bin Jabal, dari ayahnya (Mu'adz bin Jabal). Al-Albani menyatakan hadis ini *hasan* dalam *Silsilah al-Ahadith al-Shahihah*, no. 353.

Rasulullah sendiri di hadapan para sahabatnya. Kita mendapati gambaran tentang pribadi Rasulullah sebagai makhluk Allah yang paling mulia bahwa beliau adalah sosok yang sangat lemah lembut. kebanyakan waktunya duduk bersama orang-orang fakir, miskin, janda-janda renta dan memenuhi kebutuhan mereka, menengok orang-orang yang sakit dari mereka, mengerjakan pekerjaan rumah tangga dengan tangannya sendiri, menjahit sandal dan pakaian yang robek dengan tangan sendiri, memerah susu kambing atau binatang lainnya dengan tangan sendiri, bila menunggang unta atau tunggangan lainnya tidak segan untuk memboncengkan pembantunya atau seorang hamba sahaya bersamanya, tidak pernah menolak bila diminta darinya suatu apapun dari harta dunia, berpakaian sangat sederhana, terkadang tidur dengan hanya beralaskan tikar dari daun-daun kurma yang kasar, dan berbagai sifat zuhud lainnya. Padahal beliau adalah makhluk Allah yang paling dicintai oleh-Nya dan paling dimuliakan.

Dalam sebuah hadits diriwayatkan ketika sahabat Umar bin al-Khaththab masuk ke rumah Rasulullah, ia mendapati Rasulullah baru bangun dari tidur, sementara di bahunya terdapat bekas dari tikar kasar yang ia jadikan alas untuk tidurnya tersebut. Melihat kondisi ini sahabat Umar menangis. Ketika ditanya oleh Rasulullah apa yang membuatnya menangis, sahabat Umar menjawab: “Saya teringat Kaisar Romawi dengan segala kemewahan kerajaannya, Hurmuz dengan kebesaran kerajaannya, serta raja Habasyah dan kebesaran kekuasaannya,

sementara engkau yang padahal utusan Allah hanya tidur di atas tikar yang terbuat dari daun kurma yang kasar!". Rasulullah menjawab: "Tidakkah engkau ridla bahwa mereka memiliki dunia, sementara kita memiliki akhirat?!"¹⁰⁸

As-Sarraj menyatakan bahwa para sahabat Rasulullah adalah sebagai teladan bagi setiap pribadi muslim, baik secara zahir maupun secara batin. Teladan secara zahir jelas tersuratkan dalam beberapa hadits Rasulullah. Artinya secara kasat mata teladan dan keutamaan tersebut dapat terlihat. Salah satunya dalam sebuah hadits, Rasulullah menyatakan bahwa orang yang paling tinggi dalam sifat kasih dan sayang adalah sahabat Abu Bakr ash-Shiddiq, yang paling kuat dalam agama Allah adalah sahabat Umar ibn al-Khaththab, yang paling banyak memiliki sifat malu adalah sahabat Utsman ibn Affan, yang paling ahli dalam farâ-idl (hukum waris) adalah sahabat Zaid ibn Tsabit, yang paling mengetahui tentang hukum halal dan haram adalah sahabat Mu'adz ibn Jabal, yang paling ahli dalam qirâ'at adalah sahabat Ubay ibn Ka'ab, yang paling bijaksana dalam menentukan hukum adalah Ali ibn Abi Thalib, dan yang paling jujur adalah sahabat Abu Dzarr.¹⁰⁹

Selain teladan secara zahir, para sahabat Rasulullah tersebut juga sebagai teladan bagi setiap pribadi muslim secara batin. Artinya bahwa terdapat teladan-teladan yang merupakan rahasia-rahasia tersirat

¹⁰⁸ Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, ed. Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī (Cairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1952), Kitāb az-Zuhd, no. 4108.

¹⁰⁹ Ibn 'Abd al-Barr, *al-Istī'āb fī Ma'rīfat al-Aṣḥāb*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 275.

pada pribadi-pribadi para sahabat tersebut. Contohnya seperti yang dinyatakan oleh Abu Utbah al-Hulwani, berkata: “Maukah kalian aku beritahukan apa yang menjadi keinginan para sahabat Rasulullah di masa mereka hidup?! Pertama; Mereka lebih menyenangi untuk segera bertemu Allah dari pada menjalani hidup (artinya menyenangi kematian). Kedua; Mereka tidak pernah merasa gentar saat menghadapi musuh, baik dalam jumlah yang sedikit maupun jumlah besar. Ketiga; Mereka sedikitpun tidak memiliki kekhawatiran terhadap dunia, mereka adalah orang-orang yang penuh kepercayaan dalam masalah rizki kepada Allah. Ke empat; Jika didatangi musibah paceklik atau wabah penyakit mereka tidak bergeser sedikitpun dari tempat mereka hingga Allah menentukan apa yang telah dikehendaki-Nya atas mereka, dan mereka sama sekali tidak takut kepada kematian karenanya”.¹¹⁰

Di bawah ini kita akan melihat kehidupan al-Khulafa' ar-Rasyidîn yang merupakan para pemimpin terkemuka dalam sejarah Islam yang akan tetap berlaku sebagai teladan sepanjang masa, bahwa kehidupan mereka penuh dengan ajaran-ajaran tasawuf. Tentang keharusan bagi kita untuk menjadikan mereka sebagai teladan, Rasulullah bersabda:

عَلَيْكُمْ بِسُنَّتِي وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الرَّاشِدِينَ الْمُهَدِّينَ مِنْ بَعْدِي

"Handaklah kalian mengikuti sunnahku dan sunnah al-Khulafa' ar-Râsyidîn sesudahku yang telah mendapatkan petunjuk".

¹¹⁰ as-Sarraj, *al-Luma'*...., 166-167.

¹¹¹ Abū al-Qāsim al-Ṭabarānī, *Musnad al-Shāmiyyīn*, ed. Ḥamdī ibn ‘Abd al-Majīd al-Salafī, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1405H), 1:446.

3. Perkembangan Tasawuf dalam Era Modern dan Kontemporer

Tasawuf dalam era modern dan kontemporer mengalami berbagai transformasi yang signifikan, baik dari segi bentuk, orientasi, maupun metode transmisinya. Jika pada masa klasik tasawuf lebih identik dengan dimensi spiritual yang bersifat esoteris dan dikembangkan melalui tarekat dengan jalur sanad tertentu, maka pada masa kontemporer tasawuf berkembang menjadi fenomena multidimensional yang bersinggungan dengan modernitas, teknologi, psikologi spiritual, dan dinamika sosial global.¹¹² Para sarjana modern mencatat bahwa perkembangan tasawuf tidak hanya menunjukkan kemampuan adaptasi terhadap perubahan zaman, tetapi juga membuktikan keberlanjutan fungsi tasawuf sebagai sumber spiritualitas Islam di tengah modernitas dan sekularisasi.¹¹³

1. Neo-Sufisme

a. Karakter dan Ciri-Cirinya

Neo-sufisme merupakan istilah yang digunakan oleh Fazlur Rahman dan John O. Voll untuk menggambarkan model tasawuf yang lebih rasional, etis, dan berorientasi reformasi sosial, dibandingkan dengan tasawuf klasik yang cenderung berorientasi metafisika dan simbolik.¹¹⁴ Ciri utama neo-sufisme adalah penekanan pada dimensi etika, internalisasi nilai ihsan dalam

¹¹² Alexander Knysh, *Sufism: A New History of Islamic Mysticism* (Princeton: Princeton University Press, 2017), 201.

¹¹³ Mark Sedgwick, *Western Sufism* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 88.

¹¹⁴ John O. Voll, *Islam: Continuity and Change in the Modern World* (New York: Syracuse University Press, 1994), 112.

kehidupan sosial, dan pengurangan simbolisme ritual yang dianggap tidak relevan dalam konteks modernitas.¹¹⁵ Selain itu, neo-sufisme juga menolak pola asketisme ekstrem dan mengarahkan tasawuf sebagai energi moral yang aktif dalam kehidupan masyarakat.

b. Tokoh dan Relevansinya dalam Dunia Islam

Tokoh-tokoh neo-sufisme modern antara lain: Ahmad Syadzili, Muhammad Iqbal, Idries Shah, dan Fazlur Rahman. Iqbal misalnya, memandang tasawuf bukan sekadar kontemplasi pasif, tetapi energi kreatif untuk membangun manusia ideal (*insān kāmil*) dalam kehidupan sosial.¹¹⁶ Sementara itu, Fazlur Rahman menegaskan bahwa tasawuf harus kembali kepada semangat moral profetik, bukan sekadar ritual tarekat.¹¹⁷

2. Tasawuf Sosial

a. Tasawuf sebagai Etika Publik

Tasawuf sosial berkembang sebagai respon terhadap problem moral, krisis kemanusiaan, dan dehumanisasi akibat kapitalisme global.¹¹⁸ Model ini menempatkan tasawuf sebagai etika publik yang mempromosikan nilai keadilan, empati, persaudaraan, dan kesederhanaan dalam kehidupan sosial. Para sarjana seperti Haidar

¹¹⁵ Fazlur Rahman, *Islam and Modernity* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 41.

¹¹⁶ Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Ashraf Press, 1998), 67.

¹¹⁷ Rahman, *Islam and Modernity*...., 50.

¹¹⁸ Haidar Bagir, *Islam Tuhan Islam Manusia* (Bandung: Mizan, 2017), 122.

Bagir menyebut tasawuf sosial sebagai “fungsi kerahmatan tasawuf dalam ruang publik.”¹¹⁹

b. Relasi Tasawuf dengan Kemaslahatan Sosial

Konsep *taṣawwuf ijtīmā’ī* (tasawuf sosial) menekankan bahwa spiritualitas tidak hanya bersifat individual, tetapi harus berkontribusi terhadap kemaslahatan sosial melalui pembangunan moral, tata kelola sosial yang adil, dan pemberdayaan masyarakat yang lemah.¹²⁰ Hamka dalam *Tasawuf Modern* menekankan bahwa spiritualitas harus menjadi energi pembebas dari kemiskinan moral dan struktural.¹²¹

3. Tasawuf Perennial dan Global Spirituality

a. Tasawuf dalam Dialog Lintas Agama

Seiring intensifikasi globalisasi, tasawuf berkembang menjadi jembatan dialog spiritual antaragama. Hal ini disebabkan karakter tasawuf yang inklusif dan berbasis pengalaman spiritual universal. Seyyed Hossein Nasr dan Frithjof Schuon menyebut bahwa tasawuf merupakan bentuk *esoterisme Islam* yang dapat dikontekstualisasikan dalam kerangka *comparative mysticism*.¹²²

b. Konsep Perennial Wisdom

¹¹⁹ Bagir, *Islam Tuhan....*, 128.

¹²⁰ Masdar F. Mas’udi, *Etika Tasawuf Sosial* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009), 23.

¹²¹ Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Republika, 2018), 56.

¹²² Seyyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality* (London: HarperCollins, 1991), 19.

Perennialisme memandang bahwa semua agama memiliki inti kebijaksanaan metafisik yang sama (*philosophia perennis*).¹²³ Schuon menganggap tasawuf sebagai representasi paling radikal dari metafisika perennial dalam Islam, karena tasawuf menekankan pengalaman kehadiran Tuhan (*ḥaḍrah ilāhiyyah*) yang melampaui dogma formal.¹²⁴

4. Tasawuf Urban dan Digital

a. Majelis Dzikir Virtual dan Otoritas Digital

Fenomena terbaru dalam tasawuf adalah digitalisasi praktik spiritual. Melalui platform seperti YouTube, TikTok, dan Zoom, majelis dzikir dan kajian tasawuf dapat diakses secara global tanpa batas geografis.¹²⁵ Fenomena ini memunculkan bentuk otoritas baru: otoritas digital spiritual, yang tidak hanya berbasis sanad tradisional tetapi juga pada popularitas dan interaksi audiens.¹²⁶

b. Fenomena Popular Sufism

Tasawuf digital sering disebut sebagai *popular sufism*, ditandai dengan pendekatan populis, emosional, dan aksesibel melalui media sosial, musik islami, dan konten motivasi spiritual.¹²⁷ Walaupun fenomena ini memperluas jangkauan tasawuf, para akademisi juga

¹²³ Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Wheaton: Quest Books, 1994), 5.

¹²⁴ Schuon, *The Transcendent Unity*...., 7.

¹²⁵ Julian Millie, *Hearing Allah's Call* (Cornell: Cornell University Press, 2022), 144.

¹²⁶ Gary Bunt, *Hashtag Sufism* (London: Hurst, 2021), 29.

¹²⁷ Sedgwick, *Western Sufism*...., 101.

mengkritiknya karena berpotensi menghasilkan spiritualitas instan tanpa kedalaman metodologis.¹²⁸

5. Tasawuf Sanad Nusantara

a. Tradisi Tarekat dan Pesantren

Di Indonesia, tasawuf berkembang melalui jejaring pesantren dan tarekat. Tradisi ini dikenal sebagai *Sufisme Nusantara* yang berbasis sanad keilmuan dan transmisi guru-murid yang ketat. Azyumardi Azra menyebut jaringan ulama Nusantara sebagai bagian dari *intellectual sufi network* yang terhubung dengan Haramain sejak abad ke-17.¹²⁹

b. Legitimasi Sanad Keilmuan dan Spiritual

Sanad dalam tasawuf menjadi parameter otoritas spiritual. Sanad memastikan bahwa amalan, wirid, dan riyadhah bersumber dari tradisi otentik yang dapat dipertanggungjawabkan.¹³⁰ Dalam tradisi pesantren, sanad bukan hanya legalitas praktik tarekat tetapi juga simbol keberlanjutan tradisi keilmuan Islam.

c. Posisi Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Tradisi Ini

Tasawuf Abūyā Dimyāṭī menempati posisi dalam kerangka tasawuf sanad pesantren, terutama karena keterhubungannya dengan tradisi Syadziliyah dan jaringan ulama Banten dan Haramain.¹³¹

¹²⁸ Sedgwick, *Western Sufism*...., 103.

¹²⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2013), 51.

¹³⁰ Azra, *Jaringan Ulama*...., 67.

¹³¹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 2015),

Dengan demikian, praktik sufistik beliau menjadi bagian kontinum dari tradisi tasawuf Nusantara yang berakar kuat pada sanad keilmuan dan otoritas spiritual klasik.

4. Tasawuf dalam Perspektif Interdisipliner

Dalam perkembangan keilmuan modern, tasawuf tidak hanya dikaji sebagai disiplin spiritual dalam konteks teologi Islam, tetapi juga sebagai fenomena psikologis, antropologis, dan neurobiologis. Keterlibatan berbagai cabang ilmu ini menggambarkan bahwa tasawuf bukan sekadar pengalaman keagamaan individual, tetapi juga berkaitan dengan struktur kognitif, afektif, fisiologis, dan sosial yang dapat diteliti secara empiris.¹³² Pendekatan interdisipliner ini penting dalam konteks penelitian kontemporer karena memungkinkan tasawuf dipahami secara lebih komprehensif, melalui integrasi antara metodologi tekstual-normatif dengan pendekatan ilmiah berbasis data.

Transformasi konseptual dalam penelitian tasawuf ini diperkuat oleh tren global yang menunjukkan meningkatnya penerapan praktik spiritual, termasuk meditasi Islam, zikir, dan kontemplasi dalam bidang psikologi klinis, neuroscience, dan *mental health studies*.¹³³ Oleh sebab itu, subbagian ini berfungsi sebagai kerangka teoretis yang menjelaskan relevansi tasawuf dalam diskursus keilmuan modern non-agama.

¹³² Loriliai Biernacki & Philip Deslippe, *Spirituality in the Modern World* (London: Routledge, 2019), 12.

¹³³ Harold G. Koenig, *Religion and Mental Health* (California: Academic Press, 2018), 31.

a. Psikologi Transpersonal

Psikologi transpersonal merupakan cabang psikologi yang dikembangkan oleh Abraham Maslow, Stanislav Grof, dan Ken Wilber yang mempelajari dimensi spiritual manusia sebagai bagian dari kesadaran dan perkembangan psikologis.¹³⁴ Mazhab ini memandang spiritualitas bukan sebagai gejala patologis, tetapi sebagai fase tertinggi perkembangan jiwa.

1) Konsep Kesadaran Spiritual

Dalam psikologi transpersonal, kesadaran spiritual dipahami sebagai kondisi *expanded consciousness*, yaitu keadaan ketika individu mengalami kesatuan dengan realitas yang lebih besar daripada dirinya.¹³⁵ Wilber menyebut fase ini sebagai *nondual consciousness*, yang dalam kajian tasawuf dapat disejajarkan dengan pengalaman *fana'* dan *baqa'*.¹³⁶ Psikologi transpersonal menegaskan bahwa pengalaman mistik yang dialami sufi bukan ilusi psikis, tetapi merupakan bentuk tertinggi perkembangan eksistensial.

2) Dzikir sebagai Regulasi Emosi dan Eksistensi

Praktik dzikir dalam perspektif psikologi dapat dipahami sebagai teknik regulasi emosi yang meningkatkan pusat kesadaran dan kestabilan jiwa.¹³⁷ Penelitian klinis menunjukkan bahwa praktik

¹³⁴ Stanislav Grof, *The Transpersonal Vision* (Albany: SUNY Press, 1998), 4.

¹³⁵ Abraham Maslow, *Toward a Psychology of Being* (New Jersey: Van Nostrand, 1968), 108.

¹³⁶ Ken Wilber, *The Spectrum of Consciousness* (Wheaton: Quest Books, 1993), 144.

¹³⁷ Grof, *The Transpersonal Vision*...., 82.

repetitif seperti dzikir mampu menurunkan hormon stres *cortisol*, menstabilkan gelombang otak, dan meningkatkan perasaan damai serta koneksi spiritual.¹³⁸ Dzikir juga mempengaruhi sistem limbik yang berperan dalam pembentukan empati, kasih sayang, dan kesadaran diri.¹³⁹

b. Neurosains Spiritual

Neurosains spiritual adalah pendekatan ilmiah yang meneliti hubungan antara praktik spiritual dan aktivitas otak. Cabang ilmu ini berkembang melalui *brain imaging technology* seperti Electroencephalography (EEG), Functional MRI (fMRI), dan *hormonal biomarker analysis*.¹⁴⁰

1) Efek Dzikir terhadap Sistem Saraf dan Otak

Penelitian Andrew Newberg menunjukkan bahwa praktik spiritual seperti dzikir dan meditasi meningkatkan aktivitas prefrontal cortex—bagian otak yang bertanggung jawab atas kesadaran diri, pengambilan keputusan moral, dan stabilitas emosi.¹⁴¹ Selain itu, aktivitas pada area *parietal lobe* menurun, menghasilkan pengalaman hilangnya batas diri (*self-boundary dissolution*), kondisi yang dalam tasawuf diidentifikasi sebagai *kasyf* atau pengalaman kesatuan dengan Tuhan.¹⁴²

¹³⁸ Leslie E. Korn, *Rhythms of Recovery* (New York: Routledge, 2021), 75.

¹³⁹ Koenig, *Religion and Mental Health*..., 162.

¹⁴⁰ Mario Beauregard, *Brain Wars* (New York: HarperOne, 2012), 37.

¹⁴¹ Andrew Newberg, *How God Changes Your Brain* (New York: Ballantine Books, 2010),

112.

¹⁴² Newberg, *How God*..., 115.

2) *Evidence-Based Research* (EEG, Hormon, Psikologi Klinis)

Sejumlah penelitian berbasis EEG menyimpulkan bahwa dzikir meningkatkan gelombang alfa dan theta otak, yang berhubungan dengan relaksasi, fokus mendalam, dan kesadaran spiritual.¹⁴³ Studi lain menunjukkan peningkatan serotonin dan dopamin pada individu yang melakukan dzikir secara rutin, yang berkorelasi dengan peningkatan kebahagiaan, stabilitas emosi, dan daya tahan psikologis terhadap trauma.¹⁴⁴ Di bidang klinis, dzikir digunakan sebagai intervensi terapi depresi, kecemasan, insomnia, dan gangguan stres pascatrauma (PTSD).¹⁴⁵

c. Ilmu Kesejahteraan Spiritual (Spiritual Wellbeing)

Ilmu kesejahteraan spiritual merupakan cabang baru dalam psikologi dan *mental health science* yang mempelajari dampak spiritualitas terhadap kualitas hidup manusia.

1) Tasawuf sebagai Terapi Kecemasan Modern

Dalam konteks dunia modern yang ditandai dengan stres sosial, alienasi, dan fragmentasi makna hidup, tasawuf menawarkan paradigma penyembuhan berbasis nilai, kesadaran, dan koneksi transenden.¹⁴⁶ Praktik-praktik seperti *muraqabah*, *tafakkur*, dan dzikir terbukti meningkatkan *emotional resilience*,

¹⁴³ Fatemeh Fard et al., "EEG Analysis of Dhikr-based Meditation," *Journal of Consciousness Studies* 27, no. 3 (2020): 57–73.

¹⁴⁴ Korn, *Rhythms of Recovery*..., 91.

¹⁴⁵ Koenig, *Religion and Mental Health*..., 248.

¹⁴⁶ Haidar Bagir, *Islam sebagai Obat* (Bandung: Mizan, 2020), 66.

mengurangi kecemasan, dan memberikan makna eksistensial dalam hidup seseorang.¹⁴⁷

2) Kesadaran, Empati, dan Kesehatan Mental

Konsep *mahabbah*, *tawakkal*, dan *ridha* dalam tasawuf memiliki korelasi positif dengan empati, keseimbangan emosional, dan hubungan sosial yang sehat. Studi yang dilakukan Koenig menunjukkan bahwa spiritualitas yang terinternalisasi dengan benar meningkatkan kesehatan mental, kepuasan hidup, dan kualitas relasi interpersonal.¹⁴⁸ Dengan demikian, tasawuf berpotensi menjadi paradigma spiritual yang relevan dalam wacana psikologi integratif kontemporer.

5. Teori Sosial Tentang Praktik Tasawuf

Kajian tasawuf dalam konteks kontemporer tidak dapat hanya dibaca melalui pendekatan tekstual atau normatif, tetapi perlu dianalisis melalui pendekatan ilmu sosial untuk memahami bagaimana tasawuf bekerja dalam realitas sosial, struktur hubungan, otoritas, dan pola transmisinya.¹⁴⁹ Melalui kerangka teori sosial, tasawuf dapat dipahami bukan sebagai doktrin teologis semata, tetapi sebagai praktik sosial yang membentuk identitas, relasi kekuasaan spiritual, serta struktur makna dalam komunitas muslim. Pendekatan ini selaras dengan paradigma antropologi agama modern yang

¹⁴⁷ Bagir, *Islam....*, 72.

¹⁴⁸ Koenig, *Religion and Mental Health....*, 174.

¹⁴⁹ Talal Asad, *Genealogies of Religion* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993),

memandang agama sebagai praktik hidup (*religion as lived*), bukan sistem gagasan abstrak.¹⁵⁰

Dalam konteks penelitian ini, tiga teori sosial digunakan sebagai kerangka analitis, yaitu teori Pierre Bourdieu tentang habitus dan modal simbolik, teori performativitas ritual Catherine Bell, serta konsep *Living Islam* yang memandang tasawuf sebagai praktik keseharian.

a. Teori Habitus, Otoritas, dan Modal Simbolik (Pierre Bourdieu)

Pemikiran Pierre Bourdieu menawarkan kerangka analitis untuk memahami struktur sosial dan relasi otoritas dalam komunitas sufistik. Bourdieu menjelaskan bahwa masyarakat dibentuk oleh *habitus*, *field* (arena sosial), dan berbagai bentuk modal: ekonomi, budaya, sosial, dan simbolik.¹⁵¹ Kerangka ini relevan untuk membaca praktik tasawuf karena tarekat, pesantren, dan majelis zikir dapat dipahami sebagai arena sosial tempat otoritas spiritual dinegosiasikan, direproduksi, dan dilegitimasi.

1) Relasi Murid–Guru

Dalam perspektif Bourdieu, relasi murid-guru dalam tasawuf merepresentasikan relasi otoritas berbasis modal simbolik. Modal simbolik berupa karisma spiritual (*karāmah*), ilmu agama, sanad, dan reputasi moral menjadi sumber legitimasi guru (*murshid*), yang

¹⁵⁰ Robert Orsi, *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make* (Princeton: Princeton University Press, 2005), 18.

¹⁵¹ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), 72.

kemudian diinternalisasi murid melalui habitus religius.¹⁵² Habitus ini membentuk ketaatan, tata krama, dan sikap batin murid terhadap guru, bukan karena paksaan struktural, tetapi karena disposisi mental yang terinternalisasi melalui pendidikan spiritual jangka panjang.¹⁵³

2) Legitimasi Spiritual dan Reproduksi Tradisi

Reproduksi tradisi tasawuf dapat dijelaskan melalui mekanisme *symbolic power*, di mana otoritas spiritual dipertahankan melalui struktur pembelajaran, ritual, sanad, serta pengakuan sosial dari para murid dan komunitas.¹⁵⁴ Legitimasi spiritual tidak hanya berbasis teks agama, tetapi juga melalui *embodied practice* seperti akhlak guru, stabilitas emosional, dan keteladanan hidup yang menjadi bukti otentisitas spiritualnya.¹⁵⁵ Proses ini menciptakan kesinambungan tradisi tasawuf lintas generasi.

b. Teori Performativitas Ritual (Catherine Bell)

Teori performativitas Catherine Bell menjelaskan bahwa ritual bukan hanya tindakan keagamaan, tetapi praktik sosial yang menghasilkan makna, identitas, dan struktur komunitas.¹⁵⁶ Ritual

¹⁵² Bourdieu, *Outline of a Theory....*, 81.

¹⁵³ Pierre Bourdieu, *Language & Symbolic Power* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 124.

¹⁵⁴ Bourdieu, *Language....*, 137.

¹⁵⁵ Mark Woodward, *Islam in Java* (Tempe: Arizona State University Press, 1989), 94.

¹⁵⁶ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice* (Oxford: Oxford University Press, 1992), 74.

dipahami sebagai tindakan simbolik yang memproduksi realitas sosial melalui repetisi, bukan sekadar ekspresi keyakinan yang sudah ada.¹⁵⁷

1) Ritual sebagai Konstruksi Makna

Ritual-ritual dalam tasawuf seperti bai'at, dzikir berjamaah, tawassul, dan riyāḍah bertindak sebagai praktik performatif yang menciptakan identitas spiritual kolektif.¹⁵⁸ Melalui ritual tersebut, individu tidak hanya mengekspresikan iman, melainkan membangun pengalaman keberagamaan melalui tindakan tubuh, suara, ritme, dan keterlibatan afektif.¹⁵⁹

2) Fungsi Dzikir, Wirid, dan Riyāḍah dalam Komunitas

Dalam kerangka performativitas, praktik *dzikir*, *wirid*, dan riyāḍah berfungsi sebagai sarana pembentukan habitus religius melalui pengulangan yang terstruktur.¹⁶⁰ Repetisi ritmis dalam dzikir menciptakan keterhubungan emosional dan spiritual antarindividu dalam komunitas, memperkuat kohesi sosial, serta menginternalisasi ajaran tasawuf sebagai pengalaman embodied, bukan sekadar pemahaman intelektual.¹⁶¹

c. Living Islam dan Sufism as Lived Religion

Konsep *Living Islam* lahir dari kajian antropologi agama modern dan menekankan bahwa Islam harus dipahami dari praktik keseharian

¹⁵⁷ Bell, *Ritual Theory*...., 90.

¹⁵⁸ Bell, *Ritual Theory*...., 103.

¹⁵⁹ Victor Turner, *The Ritual Process* (New York: Pantheon, 1969), 56.

¹⁶⁰ Bell, *Ritual Theory*...., 117.

¹⁶¹ Michael Gilsenan, *Recognizing Islam* (London: I.B. Tauris, 2000), 145.

pemeluknya, bukan dari doktrin formal atau teks normatif saja.¹⁶²

Dalam pendekatan ini, tasawuf dilihat sebagai fenomena yang hidup melalui tindakan, simbol, pengetahuan tidak tertulis (*tacit knowledge*), dan praktik spiritual komunitas.

1) Tasawuf sebagai Praktik Keseharian, bukan Wacana

Tasawuf dalam kerangka ini tidak dipahami sebagai konsep abstrak, tetapi sebagai praktik keseharian berupa zikir rutin, adab, sedikit bicara, sabar, serta kesadaran ihsan dalam relasi sosial.¹⁶³ Hal ini menunjukkan bahwa tasawuf merupakan sistem etika embodied yang menjadi orientasi perilaku, bukan sekadar narasi metafisik.

2) Tradisi Pesantren sebagai Ekosistem Sufistik

Pesantren dapat dipahami sebagai ruang produksi habitus tasawuf yang memungkinkan transmisi nilai, adab, sanad, dan otoritas spiritual berjalan secara organik.¹⁶⁴ Dalam konteks ini, struktur sosial pesantren merepresentasikan bentuk konkret dari *lived sufism*, di mana tasawuf tidak hanya dipelajari tetapi dihidupi dan diwariskan melalui praktik sosial, kedisiplinan ritual, dan keteladanan guru.¹⁶⁵

¹⁶² Suha Taji-Farouki & Basheer Masri, *Islam in Everyday Life* (London: Routledge, 2014), 4.

¹⁶³ Masri, *Islam....*, 9.

¹⁶⁴ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 2015), 212.

¹⁶⁵ Azyumardi Azra, *Islam Nusantara dan Jaringan Ulama* (Jakarta: Kencana, 2013), 122.

6. Kerangka Berpikir Penelitian

Kerangka berpikir penelitian berfungsi menjelaskan bagaimana teori-teori yang telah dipaparkan sebelumnya digunakan sebagai perangkat konseptual untuk menganalisis fenomena yang diteliti.¹⁶⁶ Dalam penelitian ini, kerangka berpikir disusun secara sistematis untuk menghubungkan teori tasawuf normatif, perkembangan tasawuf kontemporer, perspektif interdisipliner, dan teori sosial sebagai alat pemaknaan data empiris. Dengan demikian, kerangka berpikir ini tidak hanya menjadi peta konseptual (*conceptual map*), tetapi juga instrumen metodologis yang memandu peneliti dalam proses interpretasi dan analisis data.¹⁶⁷

Kerangka ini dibangun berdasarkan tiga fondasi utama: (1) dimensi normatif-teologis tasawuf dalam Islam, (2) dinamika tasawuf dalam konteks modern dan kontemporer, dan (3) pendekatan psikologis dan sosial untuk memahami tasawuf sebagai praktik hidup (*lived sufism*). Ketiga fondasi ini berpadu untuk menghasilkan model analisis yang mampu menangkap realitas tasawuf baik dari dimensi ajaran maupun praktik.

a. Integrasi Teori Normatif dan Perkembangan Tasawuf

Bagian awal kerangka berpikir didasarkan pada pemahaman normatif mengenai tasawuf sebagaimana dibahas dalam teori klasik Islam tentang definisi tasawuf, epistemologinya, struktur perjalanan spiritual, serta nilai-nilai akhlak sufistik. Pemahaman ini berfungsi

¹⁶⁶ Creswell, John W., *Qualitative Inquiry and Research Design* (London: Sage Publications, 2018), 114.

¹⁶⁷ Miles, Matthew B., & A. Michael Huberman, *Qualitative Data Analysis* (London: SAGE, 2014), 67.

sebagai pijakan untuk menilai autentisitas, landasan hukum, dan legitimasi praktik tasawuf dalam tradisi Islam.¹⁶⁸ Dimensi normatif ini kemudian ditempatkan dalam konteks dinamika perkembangan tasawuf modern dan kontemporer sebagaimana diuraikan dalam teori neo-sufisme, tasawuf sosial, sufisme digital, sufisme global, dan tasawuf sanad Nusantara. Pendekatan ini memberikan bingkai historis dan sosiologis yang memungkinkan peneliti memahami transformasi tasawuf dalam menghadapi modernitas dan globalisasi.¹⁶⁹

b. Pendekatan Interdisipliner Sebagai Analisis Pengalaman Spiritualitas

Teori psikologi transpersonal, neurosains spiritual, dan konsep spiritual wellbeing digunakan untuk membaca pengalaman spiritual dalam tasawuf sebagai fenomena psikis dan biologis yang dapat dipahami melalui metodologi ilmiah modern. Pendekatan ini sangat relevan untuk menjelaskan dimensi pengalaman batin seperti ketenangan, kehadiran spiritual, fana', dan kedekatan dengan Tuhan (*taqarrub ilā Allāh*) bukan hanya sebagai pengalaman metafisik, tetapi juga sebagai fenomena psikologis dan neurofisiologis.¹⁷⁰ Pendekatan ini memungkinkan penelitian menghasilkan pembacaan yang komprehensif dan tidak terbatas pada narasi keagamaan normatif.

c. Teori Sosial sebagai Instrumen Pembacaan Praktik Tasawuf

¹⁶⁸ Al-Ghazālī, *Ihyā'....*, 34.

¹⁶⁹ Mark Sedgwick, *Western Sufism* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 89.

¹⁷⁰ Andrew Newberg, *How God....*, 102.

Kerangka berpikir penelitian ini menggunakan konsep Bourdieu tentang habitus, otoritas, dan modal simbolik sebagai perangkat analitis untuk membaca relasi murid–guru, transmisi ilmu melalui sanad, legitimasinya dalam komunitas, serta struktur afiliasi spiritual dalam komunitas sufistik.¹⁷¹ Sementara teori performativitas ritual Catherine Bell digunakan untuk menganalisis dzikir, wirid, riyāḍah, dan amalan sufistik lainnya sebagai bentuk tindakan simbolik yang membangun identitas spiritual dan kohesi sosial.¹⁷² Pendekatan *living Islam* memperkuat gagasan bahwa tasawuf tidak sekadar doktrin keagamaan, melainkan praktik yang dihidupi dengan pengulangan, pembiasaan, dan internalisasi nilai dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷³

d. Model Sintesis sebagai Framework Analisis

Gabungan dari teori normatif, teori perkembangan tasawuf kontemporer, teori psikologi-spiritual, dan teori sosial menghasilkan model sintesis analitis yang dapat digunakan untuk membaca fenomena tasawuf secara utuh. Model ini memungkinkan peneliti melakukan analisis pada tiga level:

Level Analisis	Fokus	Teori Pendukung
Level Teologis-Normatif	Keaslian ajaran tasawuf	Al-Ghazālī, al-Qushayrī, Ibn 'Arabī
Level Sosial-Kultural	Praktik tasawuf di masyarakat	Bourdieu, Bell, Living Religion

¹⁷¹ Pierre Bourdieu, *Language*, 137.

¹⁷² Catherine Bell, *Ritual Theory,*, 90.

¹⁷³ Suha Taji-Farouki, *Islam in Everyday Life* (London: Routledge, 2014), 22.

Level Psikologis-Spiritual	Dampak pengalaman sufistik pada individu	Grof, Wilber, Neurosains
-----------------------------------	--	--------------------------

Model sintesis ini memberikan jembatan metodologis antara teks keagamaan, realitas sosial, dan data empiris dalam pengalaman spiritual.

e. Arah Analisis dalam Penelitian

Arah analisis penelitian berdasarkan kerangka berpikir ini ditujukan untuk:

- 1) Mengidentifikasi posisi tasawuf dalam kerangka normatif Islam.
- 2) Memetakan bagaimana tasawuf mengalami transformasi dalam konteks kontemporer.
- 3) Menjelaskan praktik tasawuf secara empiris melalui teori sosial dan psikologi spiritual.
- 4) Menganalisis relevansi tasawuf sebagai fenomena spiritual dan sosial dalam masyarakat modern.

Dengan demikian, kerangka berpikir ini menjaga validitas teoretis penelitian sekaligus mengarahkan proses analisis agar tetap selaras dengan fokus penelitian.

7. Penutup Kajian Teori

Kajian teori dalam penelitian ini telah menguraikan landasan konseptual yang diperlukan untuk memahami tasawuf sebagai fenomena spiritual, sosial, dan intelektual dalam tradisi Islam serta dinamika perkembangannya pada era modern dan kontemporer. Teori-teori yang

disajikan dalam bab ini mencakup tiga dimensi utama: pertama, fondasi normatif tasawuf sebagaimana tertanam dalam al-Qur'an, hadis, dan literatur klasik; kedua, perkembangan model tasawuf dalam konteks modernitas dan globalisasi; dan ketiga, pendekatan interdisipliner dan teori sosial sebagai perangkat analitis dalam membaca praktik sufistik dalam konteks empiris.¹⁷⁴

Kajian mengenai konsep dasar tasawuf menunjukkan bahwa tasawuf pada dasarnya bertumpu pada orientasi *iḥsān*, pembersihan jiwa, disiplin spiritual, dan internalisasi nilai-nilai moral melalui proses maqām dan aḥwāl.¹⁷⁵ Konsep ini menjadi kerangka esensial yang membedakan tasawuf dari dimensi fikih dan teologi dalam Islam, sekaligus menjadi fondasi analitis dalam menilai praktik tasawuf yang berkembang di masyarakat.

Selanjutnya, telaah mengenai perkembangan tasawuf dalam era modern dan kontemporer menunjukkan transformasi signifikan dalam cara tasawuf dipraktikkan, ditransmisikan, dan diterima masyarakat. Neo-sufisme, tasawuf sosial, tasawuf digital, sufisme global, hingga tasawuf sanad Nusantara menunjukkan kemampuan tasawuf untuk beradaptasi dengan dunia modern tanpa kehilangan fondasinya.¹⁷⁶ Hal ini memperlihatkan bahwa tasawuf bukan warisan statis, tetapi tradisi yang hidup dan terus mengalami penafsiran ulang sesuai konteks zaman.

¹⁷⁴ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry and Research Design* (London: Sage Publications, 2018), 109.

¹⁷⁵ al-Ghazālī, *Iḥyā'....*, 43–55.

¹⁷⁶ Mark Sedgwick, *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 77–103.

Pendekatan interdisipliner melalui teori psikologi transpersonal, neurosains spiritual, dan spiritual wellbeing memberikan perspektif ilmiah modern atas pengalaman mistik dalam tasawuf. Pendekatan ini memungkinkan tasawuf dipahami tidak hanya sebagai doktrin metafisik tetapi juga sebagai fenomena psikis dan biologis yang dapat dianalisis melalui metode ilmiah empiris.¹⁷⁷

Sebagai instrumen analisis, teori sosial Pierre Bourdieu tentang habitus, otoritas, dan modal simbolik; teori ritual Catherine Bell; dan kerangka *Living Islam* membantu membaca tasawuf sebagai praktik sosial yang direproduksi melalui struktur relasi guru–murid, ritual kolektif, serta internalisasi nilai dalam kehidupan sehari-hari.¹⁷⁸ Dengan demikian, teori sosial tidak hanya menjadi pelengkap kajian normatif, tetapi berfungsi sebagai alat untuk membaca fenomena tasawuf secara empiris dan kontekstual.

Melalui penyusunan teori secara terintegrasi, bab ini memberikan landasan konseptual yang kokoh dan relevan untuk memasuki bab analisis dan pembahasan data. Kerangka teori yang telah dirumuskan memastikan bahwa analisis dalam bab selanjutnya tidak berjalan secara deskriptif atau intuitif, melainkan didasarkan pada struktur teori ilmiah yang argumentatif, metodologis, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.

¹⁷⁷ Newberg, *How God*, 110–125.

¹⁷⁸ Bourdieu, *Language*, 123–152; Bell, *Ritual Theory....*, 83–119; Farouki, *Islam*, 4–

Dengan demikian, kajian teori ini menutup fondasi epistemik penelitian dan menjadi dasar bagi pembahasan temuan pada bab berikutnya.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB III METODE PENELITIAN

A. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis studi tokoh (*character study* atau *intellectual biography*) yang menekankan penelusuran mendalam terhadap jejak intelektual, pengalaman spiritual, dan konstruksi pemikiran seorang tokoh secara komprehensif.¹⁷⁹ Pendekatan kualitatif dipilih karena orientasi utama penelitian ini bukan sekadar menggambarkan fenomena empiris, tetapi untuk memahami makna, nilai, dan struktur pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī secara lebih substantif. Pendekatan ini memungkinkan peneliti menafsirkan data yang bersumber dari teks, pengajaran lisan, manuskrip, serta narasi murid-murid Abuya secara holistik dalam konteks historis, sosial, dan kultural yang melingkupinya.

Sebagai sebuah studi tokoh, penelitian ini diarahkan untuk merekonstruksi gagasan, konsep, dan metodologi tasawuf Abūyā Dimyāṭī melalui empat fokus utama. Pertama, penelitian ini berupaya menggali dan mengonstruksi kembali pemikiran tasawuf yang diajarkan Abuya berdasarkan karya-karya yang dinisbatkan kepadanya, catatan murid, ijazah amalan, dan penuturan lisan para murid senior. Kedua, penelitian dilakukan untuk menelusuri latar belakang historis, sosial, dan kultural yang

¹⁷⁹ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif: Aktualisasi Metodologis ke Arah Ragam Varian Kontemporer*, cet. ke-8 (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2022), 3–5. Buku ini menjelaskan ragam dan aktualisasi pendekatan kualitatif dalam penelitian sosial-kemanusiaan, termasuk untuk studi tokoh.

membentuk corak sufisme Abuya, termasuk jejaring intelektual Banten, tradisi pesantren, pengaruh guru-guru sebelumnya, dan lanskap keagamaan masyarakat tempat beliau berinteraksi. Ketiga, penelitian ini berusaha menafsirkan struktur epistemologi dan metodologi spiritual yang diajarkan Abuya, meliputi prinsip-prinsip tazkiyah al-nafs, adab sufistik, praktik zikir, serta konsep keilmuan yang diwariskan dalam jalur tarekat dan pendidikan pesantren. Keempat, penelitian ini bertujuan mengidentifikasi relevansi ajaran tasawuf Abuya bagi era kontemporer, terutama dalam konteks pencarian spiritual, penguatan moralitas, dan kebutuhan manusia modern terhadap pendekatan keberagamaan yang menekankan keseimbangan batin.

Penggunaan studi tokoh sebagai jenis penelitian ini mengikuti tradisi penelitian tasawuf yang telah lazim digunakan dalam mengkaji pemikiran ulama klasik dan modern, seperti al-Ghazālī, al-Qusyairī, Ibn ‘Aṭā’illah, Jalaluddin Rumi, hingga ulama Nusantara seperti Syekh Nawawī al-Bantani.¹⁸⁰ Pendekatan studi tokoh memberikan ruang untuk menelaah secara sistematis gagasan sentral, perangkat konseptual, serta dinamika spiritual seorang ulama melalui pembacaan mendalam terhadap teks dan narasi, bukan melalui observasi perilaku empiris di lapangan. Dengan demikian, analisis terhadap pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī ditempatkan dalam kerangka akademik yang berorientasi pada penggalian makna, interpretasi hermeneutik, dan penelusuran genealogi intelektual,

¹⁸⁰ Oman Fathurrahman, *Filologi Indonesia: Teori dan Metode* (Jakarta: Kencana, 2015), 145–150. Bab mengenai penelitian naskah keagamaan membahas bagaimana studi terhadap ulama (seperti Syekh Nawawi al-Bantani) dilakukan melalui pendekatan filologi dan intelektual biography.

sebagaimana lazim dalam penelitian sejarah intelektual dan pemikiran keagamaan.¹⁸¹

B. Lokasi Penelitian

Karena penelitian ini berbasis pada wawancara mendalam dan studi dokumentasi, lokasi penelitian tidak berfokus pada tempat observasi langsung terhadap praktik ritual, tetapi merujuk pada ruang-ruang yang menjadi sumber data otoritatif mengenai ajaran dan pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Lokasi pertama yang menjadi pusat perhatian adalah Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu, Pandeglang Banten, yaitu tempat Abūyā Dimyāṭī mengajar, membimbing murid-muridnya, dan menanamkan tradisi tasawuf yang kemudian diwariskan secara turun-temurun. Pesantren ini bukan hanya institusi pendidikan, tetapi juga merupakan pusat transmisi spiritual (*spiritual transmission center*) di mana ajaran tasawuf Abuya dipraktikkan, dipelajari, dan disebarluaskan.¹⁸² Tradisi pesantren seperti yang berkembang di Banten memiliki karakteristik khas berupa perpaduan antara pendidikan fikih, akhlak, dan tasawuf, sehingga menjadikannya lingkungan epistemik yang tepat untuk menelusuri corak sufisme lokal.¹⁸³

¹⁸¹ Ismatu Ropi, *Religion and Regulation in Indonesia* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2022), 21–25. Meski konteksnya regulasi, buku ini memberikan contoh metodologis tentang penelusuran genealogi pemikiran keagamaan dalam konteks Indonesia.

¹⁸² Samsul Ma’arif, “Tarekat, Pesantren, dan Gerakan Sosial-Keagamaan di Banten,” *Journal of Indonesian Islam* 14, no. 2 (2020): 350–352. Artikel ini secara spesifik membahas peran pesantren Banten (termasuk kemungkinan yang diasuh Abuya Dimiyati) sebagai pusat transmisi spiritual.

¹⁸³ Moch. Syafi’i, “Corak Pendidikan Tasawuf di Pesantren Banten: Studi atas Pemikiran dan Praktik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah,” *Tasawuf dan Pemikiran Islam* Vol.10, No. 1 (2021): 85–88. Artikel ini menguraikan karakteristik khas integrasi fikih, akhlak, dan tasawuf di lingkungan pesantren Banten.

Lokasi penelitian berikutnya adalah tempat tinggal para informan kunci, yang terdiri dari murid-murid senior, keluarga Abuya, dan individu yang memiliki hubungan historis dengan beliau. Tempat tinggal mereka menjadi lokasi wawancara karena di sanalah tersimpan narasi ingatan kolektif, pengalaman spiritual, dan pengetahuan langsung mengenai ajaran Abūyā Dimyāṭī. Sebagian murid menyimpan catatan, ijazah amalan, dan dokumen pribadi yang tidak tersedia secara publik, sehingga wawancara di ruang privat ini memungkinkan peneliti mendapatkan data yang lebih autentik dan mendalam.

Selain itu, penelitian ini juga memanfaatkan arsip pribadi, manuskrip, naskah, rekaman, dan dokumentasi yang dapat diakses melalui murid-murid Abuya. Arsip tersebut memuat catatan pengajian, petikan nasihat, ijazah wirid, serta teks-teks tasawuf yang menjadi rujukan utama dalam rekonstruksi pemikiran beliau. Dalam studi tokoh, keberadaan arsip seperti ini sangat penting karena memberikan gambaran langsung mengenai konstruksi pemikiran, metode pengajaran, serta dinamika spiritual seorang ulama.¹⁸⁴

Ketiga lokasi tersebut dipilih karena menyediakan sumber data yang paling otentik dan kredibel dalam memahami corak tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Melalui kombinasi wawancara di lingkungan murid, akses terhadap arsip pribadi, serta konteks pesantren sebagai basis sosial-keilmuan beliau,

¹⁸⁴ Achmad Murtafi Haris, “Arsip Pribadi dan Penulisan Sejarah Lokal Islam di Indonesia,” *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol.18, No. 2 (2020): 315–318. Artikel ini membahas signifikansi arsip pribadi (seperti catatan murid dan ijazah) sebagai sumber primer untuk rekonstruksi sejarah pemikiran Islam.

penelitian ini mampu menyusun gambaran pemikiran tasawuf Abuya secara utuh, historis, dan akademik.

C. Kehadiran Peneliti

Dalam penelitian ini, kehadiran peneliti bersifat non-partisipatif, karena penelitian tidak melakukan observasi langsung terhadap praktik amaliah, ritual tarekat, maupun kegiatan pesantren yang biasanya menjadi objek penelitian etnografis. Sebaliknya, posisi peneliti lebih diarahkan pada peran sebagai pengumpul, pembaca, dan penafsir data tekstual yang bersumber dari wawancara serta dokumentasi yang terkait dengan pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī. Dengan demikian, hubungan peneliti dengan lingkungan sosial para informan berlangsung secara terbatas pada konteks interaksi ilmiah dan pertukaran pengetahuan, bukan dalam bentuk keterlibatan aktif dalam praktik keagamaan atau pengamatan partisipatif.

Dalam kapasitas ini, kehadiran peneliti mencakup beberapa bentuk aktivitas. Pertama, peneliti melakukan wawancara mendalam (*in-depth interview*) dengan murid-murid senior, keluarga, serta santri yang memiliki pengetahuan langsung mengenai ajaran dan pengalaman spiritual bersama Abūyā Dimyāṭī.¹⁸⁵ Wawancara tersebut dilakukan dengan pendekatan semi-terstruktur agar tetap fleksibel mengikuti alur narasi informan, tetapi tetap terarah pada fokus penelitian.

¹⁸⁵ Nurdin, “Wawancara Mendalam sebagai Metode Pengumpulan Data dalam Penelitian Kualitatif: Tinjauan Teoritis dan Praktis,” *Jurnal Ilmiah Kependidikan*, 12 no. 2 (2023): 112–115. Artikel ini membahas teknik dan prosedur pelaksanaan wawancara mendalam dalam konteks penelitian Indonesia.

Kedua, peneliti mengakses dokumen dan manuskrip, termasuk naskah ajaran, catatan murid, ijazah amalan, dan arsip pribadi yang disimpan oleh para murid senior. Dokumen-dokumen tersebut menjadi sumber utama untuk menelusuri struktur epistemologi dan metode spiritual yang diajarkan Abuya. Ketiga, peneliti melakukan klarifikasi dan verifikasi data (member check) kepada informan kunci untuk memastikan keakuratan informasi, terutama terkait penafsiran teks, transliterasi, maupun konteks historis ajaran Abuya.¹⁸⁶

Keempat, peneliti berkonsentrasi pada pengumpulan dan penafsiran data tekstual, yang dilakukan melalui pembacaan mendalam (close reading), analisis isi (content analysis), dan pendekatan hermeneutik terhadap dokumen dan narasi lisan. Fokus penelitian ini tidak pada perilaku empiris, melainkan pada konstruksi makna, sistem gagasan, dan struktur intelektual yang membentuk corak tasawuf Abūyā Dimyāṭī.

Karena orientasi penelitian adalah studi tokoh, posisi peneliti lebih dekat dengan tradisi penelitian teks dan sejarah intelektual, bukan penelitian lapangan yang menuntut observasi partisipan.¹⁸⁷ Pendekatan ini lazim digunakan dalam kajian pemikiran keagamaan, biografi intelektual ulama tasawuf, dan studi manuskrip, terutama ketika tokoh yang diteliti telah wafat dan ajarannya direkonstruksi melalui jejak tekstual, sanad lisan, dan memori murid-muridnya.

¹⁸⁶ Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, edisi revisi (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2021), 330–332.

¹⁸⁷ Kuntowijoyo, *Metodologi Sejarah*, edisi ke-3 (Yogyakarta: Tiara Wacana, 2020), 65–70.

D. Subjek Penelitian

Subjek penelitian dalam studi tokoh ini ditentukan berdasarkan prinsip kedekatan epistemik dan otoritas keilmuan para informan terhadap sosok dan ajaran Abūyā Dimyāṭī. Karena penelitian tidak melakukan observasi empiris tetapi bertumpu pada narasi lisan dan dokumen, subjek penelitian dipilih secara sengaja (*purposive sampling*) agar informasi yang diperoleh benar-benar bersumber dari pihak yang memiliki pengetahuan autentik, kredibel, dan dapat dipertanggungjawabkan secara akademik.¹⁸⁸

1. Informan Kunci (Murid Senior Abuya)

Kelompok informan ini terdiri dari murid-murid senior yang pernah berinteraksi langsung dengan Abūyā Dimyāṭī dalam jangka waktu panjang, menerima ijazah amalan, mengikuti pengajian rutin, serta menyimpan catatan-catatan yang berkaitan dengan ajarannya.

Mereka antara lain:

- Otang Djuzrotani Hamzah
- Ratu Elis
- Siti Masyitah

Informan-informan ini memiliki kedekatan spiritual dan intelektual dengan Abuya sehingga dapat memberikan data primer berupa ingatan pengalaman, penjelasan konsep ajaran, serta dinamika pengajaran Abuya yang tidak terekam dalam dokumen tertulis.

¹⁸⁸ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R&D*, edisi ke-3 (Bandung: Alfabeta, 2022), 124–127.

2. Informan Pendukung

Informan pendukung adalah santri dan jamaah yang mengenal ajaran Abuya melalui jalur pengajian dan praktik keagamaan yang diwariskan para murid senior. Mereka mencakup:

- Siti Zulfa Sidiq
- Debi Gunawan
- Jali, serta beberapa santri lainnya.

Meskipun tidak setingkat dengan informan kunci dalam garis sanad keilmuan, informan pendukung memberikan gambaran tentang internalisasi ajaran Abuya di tingkat komunitas dan bagaimana pemikiran tasawuf beliau dipraktikkan dalam kehidupan keseharian pesantren.

3. Informan Akademik

Kelompok ini terdiri dari dosen, peneliti, atau ahli tasawuf Nusantara yang memahami konteks sufisme Banten dan tradisi pesantren. Peran mereka bersifat verifikatif, yaitu membantu menilai keakuratan, konsistensi, dan relevansi akademik data yang diperoleh dari informan kunci dan pendukung. Dengan demikian, triangulasi konseptual dapat dilakukan lebih kuat.¹⁸⁹

¹⁸⁹ Imam Suprayogo dan Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2015), 178–180.

E. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini dibagi ke dalam dua kategori besar, yaitu sumber primer dan sumber sekunder, sesuai dengan tradisi penelitian tokoh dan sejarah intelektual dalam studi keislaman.

1. Sumber Data Primer

Sumber data primer merupakan data utama yang digunakan untuk merekonstruksi pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī, meliputi:

a. Wawancara Mendalam

Dilakukan dengan murid senior dan anggota keluarga Abuya sebagai narasumber utama. Wawancara ini menghasilkan data mengenai konsep ajaran, metode tazkiyah, adab sufistik, sanad keilmuan, serta pengalaman pribadi mereka dalam menerima pengajaran langsung dari Abuya.

b. Dokumentasi Primer

Dokumentasi terdiri dari:

- manuskrip ajaran yang dinisbatkan kepada Abuya,
- catatan murid berupa nasihat atau ijazah amalan,
- naskah pesantren,
- arsip pribadi yang memuat amalan wirid atau petikan pengajian.

Dokumen primer ini penting untuk memastikan keberadaan teks otoritatif yang menjadi basis rekonstruksi pemikiran tasawuf Abuya.

c. Teks dan Narasi Lisan

Teks lisan (verbal tradition) meliputi cerita, kisah teladan, atau pengalaman spiritual yang diwariskan dari murid ke murid. Dalam studi sufisme, narasi lisan seperti ini sering menjadi bagian integral dalam menafsirkan maqāmāt, adab guru-murid, dan pemahaman sisi batin ajaran.

2. Sumber Data Sekunder

Sumber data sekunder berfungsi sebagai kerangka teoritis dan penopang analitis, meliputi:

a. Literatur Tasawuf Klasik

Karya al-Qusyayrī, al-Ghazālī, dan Suhrawardī digunakan untuk memetakan posisi ajaran Abuya dalam tradisi besar tasawuf.

b. Literatur Modern dan Kontemporer

Karya tokoh modern seperti Seyyed Hossein Nasr, Syed Muhammad Naquib al-Attas, Annemarie Schimmel, dan Trimingham digunakan sebagai perspektif konseptual dalam membaca relevansi ajaran Abuya pada era modern.

c. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang Abūyā Dimyāṭī, pesantren Banten, dan sufisme Nusantara membantu memetakan konteks historis dan akademik.

d. Arsip dan Sejarah Lokal

Termasuk biografi ulama, catatan lokal, dan arsip pesantren yang memberikan informasi pendukung mengenai lingkungan intelektual Abuya.

F. Teknik Pengumpulan Data

Karena penelitian ini merupakan studi tokoh, teknik pengumpulan data difokuskan pada tiga metode utama:

1. Wawancara Mendalam

Wawancara dilakukan secara semi-terstruktur agar informan dapat menyampaikan narasi secara natural, sementara peneliti tetap memiliki arah pertanyaan yang sesuai kebutuhan penelitian.

Wawancara bertujuan menggali:

- corak pemikiran tasawuf Abuya,
- sanad keilmuan dan transmisi ajaran,
- metode tazkiyah dan amaliah tasawuf,
- interpretasi murid terhadap konsep-konsep kunci,
- konteks sosial dan keseharian pesantren.

Pendekatan ini mengikuti standar wawancara dalam penelitian kualitatif sebagaimana dikembangkan oleh Kvale dan Brinkmann.¹⁹⁰

2. Dokumentasi

Dokumentasi mencakup:

- manuskrip, kitab ajaran, dan catatan pengajian,

¹⁹⁰ Steinar Kvale and Svend Brinkmann, *InterViews: Learning the Craft of Qualitative Research Interviewing*, 2nd ed. (Thousand Oaks: Sage Publications, 2009), 27–31.

- rekaman ceramah Abuya,
- foto atau arsip pesantren,
- dokumen tertulis mengenai amalan atau nasihat spiritual.

Teknik dokumentasi penting dalam studi tokoh karena memberikan data objektif yang dapat diverifikasi.

3. Studi Pustaka

Studi pustaka digunakan untuk memahami kerangka teori tasawuf, sejarah intelektual Banten, dan metodologi penelitian tokoh. Literatur menjadi dasar membandingkan ajaran Abuya dengan tradisi tasawuf lainnya.

G. Teknik Analisis Data

Teknik analisis data dilakukan melalui tiga pendekatan analitis yang umum digunakan dalam penelitian tokoh dalam tradisi studi sufisme:

1. Analisis Isi (Content Analysis)

Analisis ini digunakan untuk:

- mengode isi manuskrip dan narasi wawancara,
- mengidentifikasi istilah kunci tasawuf,
- memetakan struktur ajaran,
- menemukan tema-tema besar dalam pemikiran Abuya.

Content analysis membantu menata data secara sistematis agar dapat dibaca dalam struktur logis.

2. Analisis Historis–Genealogis

Metode ini digunakan untuk menelusuri:

- akar keilmuan Abuya,
- hubungan dengan guru-guru pendahulu,
- tradisi tarekat dan pesantren yang membentuk corak tasawuf beliau,
- konteks sosial Banten sebagai ruang perkembangan pemikiran.

Genealogi intelektual penting untuk memahami kontinuitas dan inovasi dalam pemikiran Abuya.

3. Analisis Hermeneutik (Penafsiran Makna)

Ajaran tasawuf mengandung banyak simbol, isyarat, dan kata-kata hikmah yang memerlukan pendekatan penafsiran mendalam.

Analisis hermeneutik digunakan untuk:

- menafsirkan makna batin dari konsep tasawuf,
- memahami relasi antara teks, murid, dan praktik spiritual,
- menghubungkan ajaran Abuya dengan konteks kehidupan modern.

Analisis ini mengikuti pendekatan yang lazim digunakan dalam membaca karya sufistik klasik seperti *Ihyā' al-Ghazālī* atau *al-Hikam* Ibn 'Aṭā'illah.

H. Keabsahan Data

Untuk menjamin validitas dan kredibilitas penelitian, beberapa teknik digunakan sebagai berikut:

1. Triangulasi Sumber

Peneliti membandingkan data dari:

- murid senior,

- murid pendukung,
- dokumen primer,
- arsip atau catatan lain.

Triangulasi memastikan bahwa data tidak berasal dari satu sumber saja.

2. Member Checking

Peneliti mengonfirmasi hasil wawancara dan interpretasi kepada informan kunci agar tidak terjadi kekeliruan dalam penafsiran ajaran tasawuf.

3. Kecukupan Referensial

Dokumentasi literatur yang relevan dijadikan tolak ukur untuk menilai konsistensi temuan penelitian.

4. Diskusi Sejawat

Diskusi dengan akademisi dan pembimbing dilakukan untuk menjaga objektivitas dan menghindari bias personal.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

BAB IV PAPARAN DATA DAN ANALISIS

A. PAPARAN DATA

1. Biografi Abūyā Dimyāṭī

a. Latar Kehidupan Pribadi

Muhammad Dimyathi dilahirkan di desa Kalahang dari pasangan suami istri KH. Muhammad Amin dan Nyai Hj. Ruqayyah. Beliau lahir pada hari Sabtu tanggal 27 Sya‘ban 1347 H yang bertepatan dengan bulan Juni 1920 M.¹⁹¹

Selama mengandung Abuya, Hj. Ruqayyah juga sering bermimpi tengah berada di sebuah taman bunga yang sangat indah dan semerbak keharumannya. Namun, di tengah-tengah taman bunga yang indah itu terdapat seekor harimau yang sedang duduk santai dan sesekali berjalan sambil mengibas-ngibaskan ekornya, sedangkan mata harimau tersebut selalu menatap kepada beliau. Suatu ketika mimpi tersebut diceritakan kepada suaminya, KH. Muhammad Amin, dan beliau menjawab: “*Mudah-mudahan kita mempunyai anak yang gagah dan berani seperti harimau, dan kelak menjadi anak yang saleh.*”¹⁹²

Semasa hidupnya, Abūyā Dimyāṭī dikenal sebagai gurunya dari para guru dan kiainya dari para kiai, sehingga tak berlebihan kalau disebut sebagai tipe ulama *Khas al-Khas*. Masyarakat Banten

¹⁹¹ Terkait dengan tahun kelahiran Abuya Dimyathi terdapat beberapa perbedaan dalam beberapa sumber yang ada. Ada yang menyebut beliau lahir tahun 1920, ada yang menyebut tahun 1925 M.

H. M. Murtadlo, *Manaqib Abuya Cidahu; Dalam Pesona Langkah di Dua Alam* (Pandeglang: Ahli Bait Alm Abuya Dimyathi, 2008, 2-3

¹⁹² H. M. Murtadlo, *Manaqib Abuya Cidahu....*, 7-8

menjuluki beliau juga sebagai pakunya daerah Banten, di samping sebagai pakunya negara Indonesia. Di balik kemasyhuran nama Abuya, beliau adalah orang yang sederhana dan bersahaja. Dibanding dengan ulama kebanyakan, Abūyā Dimyāṭī ini menempuh jalan spiritual yang unik. Beliau secara tegas menyeru: *“Thariqah aing mah ngaji!”* (Jalan saya adalah ngaji).¹⁹³ Sebab, tinggi rendahnya derajat keulamaan seseorang bisa dilihat dari bagaimana ia memberi penghargaan terhadap ilmu. Sebagaimana yang termaktub dalam surat al-Mujadilah ayat 11, *bahwa Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman dan orang-orang yang diberi ilmu pengetahuan*. Dipertegas lagi dalam hadits nabi, al-Ulama’u waratsatul anbiya’, para ulama adalah pewaris para nabi. Ngaji sebagai sarana pewarisan ilmu. Melalui ngaji, sunnah dan keteladanan Nabi diajarkan. Melalui ngaji, tradisi para sahabat dan tabi’in diwariskan. Semenjak beliau wafat keberlangsungan pondok pesantren dipegang oleh putera-puteri beliau yaitu: Dari istri yang bernama Hj. Amah: KH. Ahmad Muhtadi Dimyati, KH. Murtadho Dimyati, KH. Abdul Aziz (kang Ade), Hj. Musfiroh, KH. Muntaqo Dimyati, dan KH Aceng Pandeglang. Sedangkan dari Istri yang bernama Hj. Dalalah yaitu: Hj. Qoyimah dan KH.Mujtaba Dimyati.

b. Perjalanan Keilmuwan

Sejak kecil Abūyā Dimyāṭī sudah menampakan kecerdasannya dan keshalihannya, beliau belajar dari satu pesantren ke

¹⁹³ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abuya Dimyati* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009), 14.

pesantren lainnya¹⁹⁴ mulai dari Pesantren Cadasari, Kadupeseng Pandeglang, Plamunan hingga ke Plered Cirebon. Beberapa pesantren yang pernah beliau datangi untuk belajar dan mengajar adalah *pertama*, PP Kadupeusing pimpinan seorang kyai mukhlis yaitu Al “Alim Al “Allamah Abuya KH Tubagus Abdul Halim bin KH Tubagus Muhammad Amin yaitu pada tahun 1942 di wilayah Kelurahan Kabayan, Kec. Pandeglang. Beliau mondok di pesantren ini selama bertahun-tahun.¹⁹⁵ Beliau banyak ber-Muthola’ah (mengkaji dan mempelajari sendiri) dan dilakukan setiap malam dan mengajarkan *Kitāb al-Alfiyyah*, mengkaji *Fath al-Mu’in*. Dan karena kehasyafannya Abuya Abdul Halim menilai Dimiyati sebagai orang yang cerdas dan mukhlis dan akhirnya beliau mengijazahi *Tarīqah al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandiyyah*

Kedua, PP di Ciomas, Serang selama 4 bulan. Di pondok inilah Abuya mempelajari kitab dari KH. ‘Aliyuddin yaitu Kitab Jāmi‘ al-

¹⁹⁴ Sahrul Ulum dan Muhammad Alif, “Tradisi Pembacaan Asma Badar Di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu Pandeglang (Studi Living Hadits),” *AL-MUSTAQBAL: Jurnal Agama Islam* 2, no. 3 (2025): 180, <https://doi.org/10.59841/al-mustaqbal.v2i3.227>.

¹⁹⁵ Pernah pada suatu ketika, Abuya bercerita kepada putra keduanya, H. Muhammad Murtadlo tentang kesan beliau ketika berada di pesantren Kadupeusing:

Babah., ketika masih menuntut ilmu di pondok Kadupeusing, Alhamdulillah tidak pernah merasakan susah ataupun sedih dalam menjalani hidup sebagai santri yang dha’if dan tidak memiliki apa-apa, sehingga tidak pernah tebersit dalam pikiran Babah untuk mencari uang demi memenuhi dan mencukupi semua biaya dan kebutuhan di pesantren, baik dengan cara bekerja dan usaha, apalagi kalau harus meminta-minta kepada orang lain. Walaupun..... Babah hanya memiliki sehelai pakaian dan sehelai kain sarung yang babah pakai, rasanya sudah merasa cukup dan itu yang harus babah syukuri. Dengan hanya memiliki sehelai pakaian dan sarung saja sudah terasa berat untuk mensyukurinya, apalagi jika banyak pakaian yang dimiliki. Ketika baju dan sarung yang Babah pakai hendak dicuci, Babah harus merendamkan seluruh tubuh di dalam kali (sungai) sambil menunggu pakaian babah kering yang sedang dijemur di batu-batu besar”. Lihat: H. M. Murtadlo, *Manaqib Abuya Cidahu....*, 60

Jawāmi‘, Mantīq, ‘Uqūd al-Jumān, Tafsīr al-Jalālayn serta Tawhīd. Selain itu juga belajar berbagai Chizib dan Sholawat kepada KH. Abdul Chamid bin Suqya.

Ketiga, PP Mama Bakri (Sempur) di Purwakarta. Yang dipimpin oleh TB, Ahmad Bakri. Di pondok ini abuya banyak melakukan mutholaah untuk kitab Showi/Tauhid. Karena kemantapan aqidah yang dimilikinya dan keistimewaannya maka Mama Sempur menganugerahkan ilmu khusus, yaitu mengijazahkan *Ṭarīqah al-Khalwatīyah* dan ilmu yang disebut *‘Ilm al-Sulūk*, cara *Muṣāfahah* dan *Musyābakah*. Lalu diperintahkan untuk menulis Hizib-hizib yang ditandatangani oleh Mamam Sempur.

Keempat, PP di Magelang pimpinan Mbah Sirodj selama 3 hari dilanjutkan ke Watucongol Muntilan pimpinan Ahmad Nahrawi bin Abdul Rahman bin Abdul Rauf atau Mbah Dalhar. Di Watucongol Dimyati dikenal sebagai *Kitab Banyak* atau Ilmu-ilmu yang telah dimiliki oleh Muhammad Dimyati. Di pondok ini Abuya mengaji *Kitāb Ḥadīṣ al-Bukhārī* dan *Kitāb Ḥadīṣ Muslim*, sampai akhirnya diberi ijazah *Aṭ-Ṭarīqah as-Syādziliyyah*. Kemudian pada tanggal 17 Muharram 1377 H /13 Agustus 1957 Abdul Halim mengijazahi kembali kepada abuya anugrah Khalifah dan *‘Ilm al-Ṭarīqah al-Qādiriyyah wa an-Naqsyabandiyyah (Taṣawwuf)*. Beliau menghatamkan kitab-kitab seperti *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn* karangan *al-Imām al-Ghazālī*, *Fath al-Wahhāb*, kemudian diberi ijazah oleh Mbah

Abdul Malik bin Muhammad Ilyas berbagai *Chizib*, *Ṣalawāt al-Ismu al-A'zam*, *Ṣalawāt Basyā'iru al-Khayrāt*, dan *ṣalawāt* yang tersusun dalam kitab *Afaḍḍaluṣ Ṣalawāt* yang disusun oleh Syaikh Yūsuf bin Ismā'īl an-Nabḥānī.¹⁹⁶

Kelima, PP Bendo Pare Kediri, Jawa Timur, sekitar tahun 1958, pimpinan KH. Khozin (Mbah Muhājir). Di Bendo ini Abuya diberi gelar *Sulṭānu al-Awliyā'*. Abuya membuka pengajian kitab *Tafsīr al-Munīr* dan kitab *Jam'u al-Jawāmi'*, *Qaṭru al-Ghayth* karangan Syaikh Muḥammad Nawawī al-Bantanī, dan juga kitab *al-Asybah wa an-Nazā'ir*, kitab *al-Hikam ad-Dasūqī 'alā Umm al-Barāhīn*, *Fath al-Wahhāb*, dan *Tafsīr al-Jalālayn*. Beberapa kitab yang dibacakan kepada santri adalah *Dalā'il al-Khayrāt*, *Tafsīr al-Munīr*, walaupun belum khatam.

Keenam, PP. Gontor pimpinan KH. Zarkasy. Di pondok tersebut Abuya diminta untuk mengelilingi seluruh lokasi pondok dari pagi sampai menjelang maghrib.

Ketujuh, PP di Lasem, pimpinan Mbah Maksum dan bertemu dengan seorang Waliyullah yaitu KH. Baidlowi. Dalam kesempatan tersebut Mbah Dim mendapatkan ijazah *Thoriqoh As Syadziliyyah* dan selama mondok di Lasem ini Abuya dapat menghafal Alquran hanya dalam waktu 4 bulan. Kitab yang diajarkan kepada santri di

¹⁹⁶ Sahrul Ulum and Muhammad Alif, "Tradisi Pembacaan Asma Badar Di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu Pandeglang (Studi Living Hadits)," *AL-MUSTAQBAL: Jurnal Agama Islam* 2, no. 3 (2025): 180, <https://doi.org/https://doi.org/10.59841/al-mustaqbal.v2i3.227>.

Lasem adalah *Al Itqon* tentang ilmu al Quran karangan Al Imam As Suyuthi selama 3 bulan sampai tamat.¹⁹⁷

Kedelapan, PP Bangkalan Madura, disana beliau menghafal Al Quran, dan dianggap telah memiliki Maqom Al-Arif Billah sehingga banyak berdatangan para kyai untuk ber-Mushofachah dan Muwajahah dengan Abuya. *Kesembilan*, Tahun 1967 – 1968, Abuya berangkat ke Pondok Kaliwungu (KH Rukyat) bersama dengan anaknya yaitu Achmad Muhtadi dengan tujuan agar anaknya mengenal pondok pesantren dan mempeka hari serta mennghayati kehidupan masyarakat di luar daerah Banten. Di sana ia mengajarkan *Kitāb Mughnī al-Muhtāj*. *Kesepuluh*, PP di Yogyakarta selama 3 tahun dengan menghatamkan kitab sebanyak 49 kitab kuning.

Kesebelas, perjalanan dari Jogja ke Cidahu, singgah di Pekalongan tahun 1974 M, selama 2 hari dan mengijazahkan *Sholawat Al Ismul A'zom*. Semua guru-guru beliau bermuara pada Syech Nawawi al Bantany. Dan menurut beliau, para kiai sepuh tersebut adalah memiliki kriteria kekhilafahan atau mursyid sempurna, dan setelah Abuya berguru, tak lama kemudian para kiai sepuh wafat.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Sahrul Ulum dan Muhammad Alif, “Tradisi Pembacaan Asma Badar Di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu Pandeglang (Studi Living Hadits),” *AL-MUSTAQBAL: Jurnal Agama Islam* 2, no. 3 (2025): 180, <https://doi.org/10.59841/al-mustaqbal.v2i3.227>.

¹⁹⁸ Ulum and Alif, “Tradisi Pembacaan Asma Badar Di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu Pandeglang (Studi Living Hadits).”

c. Hidup Dan Ibadah

Membicarakan secara gamblang tentang kehidupan dan ibadah Abuya sehari-hari dapat terlihat dari ibadah puasa, wirid, mengaji kitab-kitab, membaca Al Qur an, juga aktivitas sehari-hari, termasuk tidur dan makannya. Dalam kesehariannya Abuya selalu berpuasa kecuali 5 hari yang dilarang setiap tahun. Ibadah ini sudah dilakukannya selama 51 tahun, yaitu sejak sekitar tahun 1952 M sampai wafatnya thn 2003 M. Mengingat, bahwa sejak kecil Abuya terbiasa tidak makan, dan apabila makan pun hanya sedikit, ini menunjukkan bahwa sejak kecil Abuya sudah tidak tertarik pada kenikmatan duniawi. Abuya memiliki postur tubuh yang tegap dan terlihat selalu dalam keadaan sehat jasmani, memiliki tatapan mata yang tajam dan suara yang lantang, begitu pula dengan pendengarannya. Abuya menggunakan tongkat bukan semata-mata sakit akibat lanjut usia, akan tetapi demi menjalani sunnah Nabi SAW.

Abuya hidup bersama dengan macam macam wirid dan dzikir, beraneka sholat sunnah dan Tafakkur, juga sibuk dengan mendidik, hampir tidak ada waktu untuk hal-hal lain selain dari pada mendidik dan beribadah. Makannyapun hanya beberapa suap, begitu pula dengan istirahat, Abuya tidur dimalam hari hanya sekitar 10 menit saja, hal ini dilakukan karena harus melaksanakan sholat tahajjud.¹⁹⁹

¹⁹⁹ H. M. Murtadlo, *Manaqib Abuya Cidahu....*, 284

d. Sholat Sunnah Dan Dzikir

Sepanjang hidupnya, Abuya selalu melakukan Sholat Isyroq (2 rak'at), Sholat Dluha (8 rak'at), Sholat Tasbich (4 rak'at), Sholat Awwabin (20 rak'at), Sholat Hadiyah/Sholat Unsi (yaitu sholat sunnah yang lazim dilakukan oleh ahli tashawwuf dengan tujuan agar pahala sholat tersebut senantiasa disampaikan oleh Allah SWT kepada seseorang atau kaum muslimin atau siapa saja yang dikehendaki) sebanyak 2 rak'at, Abuya melakukannya $4 \times 2 =$ pahalanya disampaikan untuk; 1. Ayahandanya, 2. Ibundanya, 3. Istri pertamanya dan ke 4. kaum muslimin, Sholat tetap Iman 2 rak'at (mempertahankan ke Imanan), Sholat agar dimudahkan dalam Sakaratul Maut (2 rak'at), Sholat Tahajjud (8 rak'at), Sholat Hajat (2 atau 4 rak'at) dan Sholat Witir (11 rak'at), khusus pada bulan Ramadhan ditambah dengan Tarawih sebanyak 20 rak'at.

Sekitar tahun 1970-an, Abuya melaksanakan Sholat Tarawih sendirian dengan membaca Qur'an pada setiap rak'atnya, kemudian setiap tahun Juz demi Juz Al Qur'an selalu ditambah, sehingga sejak sekitar tahun 1980-an Abuya selalu meng-khatamkan Al Qur'an setiap sholat Tarawihnya, ini dilakukan Abuya setiap tahun sampai wafat.²⁰⁰

Dalam hal Aurod (wirid), Abuya berdzikir dengan menggunakan Thariqoh Al-Qodiriyah, An-Naqsyabandiyah, Al-Khalwatiyah, dan Asy-Syadziliyah, ketika membicarakan hal tersebut,

²⁰⁰ H. M. Murtadlo, *Manaqib Abuya Cidahu*..., 285

thariqoh-thariqoh tersebut yang bisa dibicarakan kepada H. Muhammad Murtadlo, selain itu masih ada wirid-wirid tertentu yang tidak layak dibicarakan bersama H. Muhammad Murtadlo, demikian penuturan Abuya. Selain thoriqoh, juga berbagai Chizib dan Sholawat, termasuk Shalawat yang telah disusun oleh Asy Syaikh Al Imam Abu Abdillah Muchammad Bin Sulaiman Al Jazuli yang di sebut Dala ilul Khoirot, Tadarrus Al Qur an. Khusus dalam acara ritual malam Jum'at, keluarga dan segenap santri mengalunkan syair-syair marchaba/Addiba'i, Abuya selalu membaca Manaqib Asy Syaikh Abdul Qodir Al Jilani, yang diberi nama Lujainud Dani, ketika ritual marchaba dilaksanakan berdiri sebagai takhzim kepada Junjungan Nabi SAW, Abuya pun berdiri pula.

e. Wafatnya Abuya Dimyathi

Abuya Dimyathi wafat pada malam Jumat pahing, 3 Oktober 2003 M/07 Sya'ban 1424 H, sekitar pukul 02.50 Wib dalam usia 78 tahun. Beliau dimakamkan di pemakaman keluarga di lingkungan pesantren Cidahu berdampingan dengan istri pertamanya, Nyai Hj.

Ashmah.²⁰¹

f. Karya-Karya Abūyā Dimyāṭī

Abūyā Dimyāṭī dikenal sebagai ulama produktif yang menghasilkan banyak karya tulis dalam berbagai disiplin keilmuan, khususnya tasawuf, akidah, dan amalan wirid. Sebagian karya beliau

²⁰¹ H. M. Murtadlo, *Manaqib Abuya Cidahu*, 367

telah dicetak, sementara sebagian lainnya masih berbentuk manuskrip dan banyak pula yang musnah akibat musibah kebakaran rumah beliau pada tahun 1987. Secara sistematis, karya-karya beliau dapat diklasifikasikan sebagai berikut.

1) Karya-Karya Abūyā Dimyāṭī yang Sudah Dicitak

Beberapa karya Abuya yang berhasil dicetak dan disebarakan di lingkungan Pesantren Raudlatul 'Ulūm Cidahu di antaranya adalah:²⁰²

a) *Manhaj al-Istifā' fī Khaṣā'is Hizb an-Naṣr wa Hizb al-Ikhfā'.*

Karya ini merupakan uraian tentang *Hizb an-Naṣr* dan *Hizb al-Ikhfā'*, ditulis pada bulan Rajab 1379 H/1959 M.

b) *Asl al-Qadr fī Khaṣā'is Faḍā'il Ahl Badr.* Karya ini menguraikan keutamaan para sahabat dalam perang Badar, ditulis pada bulan Rabi'ul Awwal 1385 H/4 Juli 1965 M.

c) *Roshnul Qoṣhr (Rasn al-Qadr) fī Khaṣā'is Hizb an-Naṣr.* isi kitab ini menjelaskan tentang *Hizb an-Naṣr*, disusun pada bulan Rabi'ul Akhir 1388 H/21 Juli 1968 M.

d) *Rachbul Qofr I.* kitab ini berisi dan menguraikan tentang *Hizb al-Baḥr.*

e) *Roshnul Qoṣhr II.* Karya lanjutan yang juga menguraikan *Hizb an-Naṣr.*

²⁰² M. Dimyathi, *Manaqib Abuya*, 277-278.

f) *Bahjatul Qalā'id fī 'Ilm al-'Aqā'id*. Kitab akidah yang ditulis pada bulan Jumadil Awal 1393 H/16 Juni 1973 M. *Nazham Tījān ad-Darārī* (Ilmu Tauhid) Berupa nazam tauhid yang diajarkan di pesantren.

2) Karya-Karya yang Musnah karena Kebakaran ²⁰³

Pada tahun 1987, kediaman Abuya mengalami musibah kebakaran yang menyebabkan sejumlah karya penting beliau hilang. Di antara karya yang musnah adalah:

- 1) Kitab *Madad al-Ḥakam al-Matīn*. Memuat penjelasan mengenai sanad kitab *al-Ḥikam*, Al-Qur'an, ilmu fikih, ilmu tasawuf, serta talqin zikir. Karya ini tidak sempat diselesaikan karena musnah sebelum proses penyalinan akhir.
- 2) Naskah al-Qur'an tulisan tangan Abuya. Abuya sempat menulis mushaf al-Qur'an pada tahun 1950-an, namun mushaf tersebut turut musnah dalam kebakaran.
- 3) Berbagai manuskrip lain yang belum diterbitkan dan tidak terselamatkan, sehingga informasi mengenai isinya hanya dikenal melalui penuturan murid-murid beliau.

3) Karya Lain Terkait Dzikir dan Tarekat Syadziliyah

Selain karya-karya di atas, Abuya juga menulis sebuah kitab penting mengenai praktik zikir, yaitu: *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah fī at-Taṭrīqah asy-Syādziliyyah*. Kitab ini membahas praktik zikir dan

²⁰³ M. Dimyathi, *Manaqib Abuya*, 278

amalan dalam tarekat Syadziliyah, ditulis sekitar tahun 1405 H/1975 M.

4) Buku-Buku yang Membahas Sosok Abūyā Dimyāṭī

Beberapa penulis telah menulis karya akademik dan biografis mengenai Abūyā Dimyāṭī, di antaranya:

- 1) Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).
- 2) Ahmad Ja'farul Musadad, *Mursyid Tarekat Nusantara: Biografi, Jaringan, dan Kisah Teladan* (Yogyakarta: Global Press, 2023).
- 3) H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*, (Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010).

Pesantren Raudlatul 'Ulūm mengajarkan²⁰⁴ tauḥīd meliputi: Matan Tiḡānuddīrārī, Syarḡ Tiḡānuddīrārī, 'Aqīdatul 'Awām, Umul Barāhīn, Sanūsiyyah, Syu'bun Īmān, Qaṭrul Gais, Qāmi'ut Tughyān, Kifāyatul 'Awām, Bahjatul Wasā'il, Nūruz Ḥulum, Daqā'iqul Akhbār, Kharīdatul Bahiyyah, Faṭḡul Majīd, Dasūqī, Hudhud, Syarqāwī, Uṣūluddīn. Dalam bidang taṣawwuf diajarkan: Ḥikam/Syarḡ, Iḡyā 'Ulūmuddīn, Risālah Mu'āwanah, Naṣā'iḡuddīniyyah, Sīrājut Ṭālibīn, Bidāyatul Hidāyah, Tanwīrul Qulūb, Salālimul Fuḡalā', Irsyādul 'Ibād, Kasyfus Sajā, Dalīlul Khairāt, Hidāyatul Adzkiya', Sairus Sālikīn,

²⁰⁴ Faiqoh, "Pengajaran Kitab Kuning di Pondok Pesantren Roudlotul 'Ulum Cidahu Pandeglang", *MIMBAR*. 28, no. 2 (Desember, 2012): 219-227.

Hidāyatus Sālikīn, Tanbīhul Ghāfilīn, Mudrajuṣ Suhūd, Irsyād al-Fuḥūl, Zurratun Nāṣiḥīn, Sabīlul Idzkār, Mau‘izatul Mu‘minīn, Insān Kāmil, Al Maftūḥah ‘Arabī, Faṭḥ Rabb Al Bāriyyah. Dan dalam bidang akhlak diajarkan: Matan/Syarḥ Ta‘līmul Mu‘ta‘allim, Akhlāq lil Banīn, Akhlāq lil Banāt, Munāḍaratul Wālidīyyah, Waṣāyā, ‘Idotu n-Nāsi’īn, Is‘ādur Rafīq, Tafrīḥatul Wīldān, Waṣāyā, Naṣā’iḥul ‘Ibād, Qāmi‘ut Tughyān, Taisīrul Khalāq, Naẓmul Maṭlab, Naẓmul Akhlāq, Taḥliyah, Makārimul Akhlāq, Waṣiyyah Al Muṣṭafā.

Di antara kitab-kitab tersebut yang diajarkan oleh kyai tidak semuanya dibaca oleh santri, atau sebaliknya apabila kyai tidak mengajarkan sebuah kitab namun santri merasa membutuhkan maka mereka akan melakukan Muṭāla‘ah. Pesantren Raudlatul ‘Ulūm menyelenggarakan muṭāla‘ah kitab antara lain²⁰⁵: dalam bidang fiqih antara lain: I‘ānah Aṭ-Ṭālibīn, Tarsyīḥ al-Mustafīdīn, Kifāyatul Akhyār, Iqnā‘, Ḥāsiyyah Bajūrī, Busyrā al-Karīm, Tausyīkh Ibnu Qāsim, Murāqah Su‘ūdit Taṣdīq, Mawāhib aṣ-Ṣamad, Kifāyah al-Mubtadi‘īn, Inārātuf Fujā, Riyāḍ al-Badī‘ah, Bughyah al-Mustarsyidīn, Tarīḥ Tasyri‘, Mīzān Al Kubrā, Muḥaḍḍab, Fiqh al-Wāḍiḥ, Faṭḥ at-Jawwād, Bahjat al-Wasā’il, Tuḥfatut Ṭullāb, Safīnat aṣ-Ṣalāh. Dalam bidang uṣūl fiqih antara lain: Zubad, Bidāyatul Uṣūl, Bidāyat al-Mujtahid. Nahwu antara lain: ‘Awāmil, Jāmi‘u ad-Durūs, Al Kawākib ad-Duriyyah, Alfīyyah Khuḍārī, Syudūr ud-Dahab. Balāghah antara

²⁰⁵ Faiqoh, “Pengajaran Kitab Kuning....”, 219-227.

lain: Al Balāghah Jauharul Maknūn, Al Lubāb Al Maṣūn, ‘Uqūduz Zumān, Syudūr az-Zahab, Al Bayān. Tafsīr antara lain: Ṣāwī, Ibnu Kaṣīr, Baidāwī, Jāmi‘ul Bayān/Ṭabarī, Al Khāzin. Ilmu tafsīr antara lain: Tibyān fī Ādābi Ḥamalati al-Qur’ān, Asbābun Nuzūl, Al Itqān. Ḥadīṣ dan ilmu ḥadīṣ antara lain: Taṣhīlul Ṭuruqāt, Tanqīḥul Qaul, Minhāj Żawīn Naẓar, Alfiyyah Suyūṭī, ‘Ilmu Dirāyah, Subulus Salām, Ibānatul Aḥkām, Sunan Tirmizī, Sunan Nasā’ī, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibnu Mājah, Faṭḥul Bārī, Al Jāmi‘ Aṣ-Ṣaghīr. Tauḥīd antara lain: Nūruz Żulum, ‘Aqā’idu Dīniyyah, Kharīdatul Bahiyyah, Ḥuṣnul Ḥamīdiyyah, Hudhud, Syarqāwī, Uṣūluddīn. Taṣawwuf antara lain Tanwīrul Qulūb dan akhlak antara lain: Waṣāyā, ‘Idotu n-Nāsi’īn, ‘Uṣfūriyyah.²⁰⁶

Bidang tafsīr diajarkan Jalālain, Munīr, Ibnu Kaṣīr, Tafsīr Yāsīn, Al Taḥbīr, Baidāwī, Jāmi‘ul Bayān/Ṭabarī, Al Khāzin. Dalam ilmu tafsīr terdiri atas: Tibyān fī Ādābi Ḥamalati al-Qur’ān, Asbābun Nuzūl, ‘Ilmut Tafsīr, Al Burhān fī ‘Ulūmil Qur’ān, Al Itqān, Itmāmu Dirāyah. Dalam bidang ḥadīṣ dan ilmu ḥadīṣ adalah: Arba‘īn Nawāwī, Tanqīḥul Qaul, Riyāḍuṣ Ṣāliḥīn, Aḍkār an-Nawāwī, Ṣaḥīḥ Bukhārī, Durratun Nāṣiḥīn, Syarḥ Naẓm Baiqūniyyah, Minhāj Żawīn Naẓar, Alfiyyah Suyūṭī, Al Muwaṭṭa’, ‘Uṣfūriyyah, Majālisus Saniyyah, Tanqīḥul Qaul, Sunan Tirmizī, Sunan Nasā’ī, Sunan Abī Dāwūd, Sunan Ibnu Mājah, Ṣaḥīḥ Muslim, Al Jāmi‘ Aṣ-Ṣaghīr.

²⁰⁶ Faiqoh, “Pengajaran Kitab Kuning....”, 219-227.

Dalam bidang fiqih, pesantren mengajarkan kitab-kitab berikut: Nihāyat az-Zain, Safīnah an-Najāh, Faṭḥul Mu‘īn, Kāsyifāt as-Sajā, Taqrīb, Faṭḥ al-Qarīb, Kifāyatu al-Akhyār, Iqnā‘, Ḥāsiyyah Bajūrī, Minhāj aṭ-Ṭālibīn, Minhāj aṭ-Ṭullāb, Mughnī al-Muḥtāj, Nihāyah al-Muḥtāj, Faṭḥ al-Wahhāb, Minhāj al-Qawīm, Sullam at-Tauḥīq, Syarḥ Sittīn, Zubad, Mawāhib aṣ-Ṣamad, Riyāḍ al-Badī‘ah, Raḥabiyyah, Bughyah al-Mustarsyidīn, Bidāyah Al Hidāyah, Al Maḥallī, Taḥrīr, Sulām al-Munājāt, ‘Uqūd al-Lujain, Muḥaḍḍab, Fiqh al-Wāḍiḥ, Tuḥfatut Ṭullāb, Nailu al-Auṭār, Safīnat aṣ-Ṣalāh, Sulām aṣ-Ṣafīnah. Dalam bidang uṣūl fiqih meliputi Waraqāt/Syarḥ Al Waraqāt, Laṭā’iful Isyārah, Ghāyatul Wuṣūl, Jam‘ul Jawāmi‘, Lubb al-Uṣūl, Al Luma‘, Al-Asybah wa An-Nazā’ir. Dalam bidang Naḥwu terdiri dari: Matan/Syarḥ Jurūmiyyah, Mukhtaṣar Jiddan, Mulḥatul I‘rāb, Imrīṭī, Alfīyyah Ibnu Mālik, Mutammimah, Qawā‘idul I‘rāb, ‘Awāmil, Faṭḥ Rabb al-Bariyyah, Al Kawākib ad-Duriyyah, Qaṭrun Nadā, Alfīyyah Khuḍārī, Syudūr ud-Dahab. Dalam bidang Ṣaraf diajarkan kitab-kitab: Naẓm Maqṣūd, Kitāb at-Taṣrīf, Kailānī, Matan Kailānī, Al Binā’ wal Asās, Taṣhīlul Amānī, Kafrāwī, Mughnī Labīb. Dalam bidang Balāghah meliputi: Matan Jauharul Maknūn, Syarḥ Jauharul Maknūn, dan ‘Uqūduz Zumān.²⁰⁷

²⁰⁷ Faiqoh, “Pengajaran Kitab Kuning....”, 219-227.

g. Sanad Tarekat Abuya Dimyathi

Sanad *ṭarīqah* Abuya Dimyāṭī dalam Syādziliyyah adalah sebagai berikut:²⁰⁸

- *Ḥizb Naṣr*
 - 1) Syekh ‘Abd al-Ḥalīm bin Muḥammad Amīn Banten
 - 2) Syekh al-Muqri’ ‘Abd al-Ḥamīd bin Suqya Banten
 - 3) Keduanya mengambil dari Sayyid Muḥammad ‘Abd al-Muḥsin
 - 4) Sayyid Muḥammad Amīn Riḍwān al-Madānī
 - 5) Syekh ‘Abd al-Ghanī
 - 6) Syekh Ismā‘īl bin Idrīs ar-Rūmī al-Madānī
 - 7) Syekh Ṣāliḥ al-Fullānī
 - 8) Syekh Ṣāliḥ bin Sinnah
 - 9) Mawlāy Syarīf Muḥammad bin ‘Abd Allāh ad-Daulatī
 - 10) Syekh Sa‘īd Quddūrah
 - 11) Syekh Sa‘īd bin Aḥmad al-Muqri
 - 12) Syekh ‘Abd al-Raḥmān ‘Alī (atau Bisūqain)
 - 13) Syekh al-Burhān al-Qalqasyandī
 - 14) Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad bin Abū Bakr al-Wāsiṭī
 - 15) Muḥammad bin Muḥammad al-Mā’idūmī

²⁰⁸ Abuya Dimyathi, *Minḥāj al-Istifā’ fī Hizb al-Naṣr wa al-Ikhfā’*, (Banten: Pondok Pesantren Raudlatul ‘Ulum, 1379H), 12–19.

16) Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar al-Anṣārī al-Mursī

17) al-Qutb ar-Rabbānī Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Abd Allāh bin
‘Abd al-Jabbār asy-Syādzilī al-Ḥasanī.

- Hizb al-Khafā’

- Jalur pertama

1) Syekh Muḥammad Nahrawī al-Jāwī (KH. Dalhar
Magelang)

2) Syekh Aḥmad Nahrawī Muḥtārām al-Jāwī (KH.
Muḥtārām Banyumas)

3) Muftī Syekh Muḥammad Ṣāliḥ al-Makkī

4) Syekh ‘Alī al-Madānī

5) al-‘Allāmah Aḥmad Minnatullāh al-Azharī

6) Syekh Muḥammad al-Buhaitī

7) al-‘Allāmah Yūsuf asy-Syabbāsī

8) al-‘Allāmah al-Ustādz as-Sakandarī aṣ-Ṣabbāgh

9) Sīdī Muḥammad az-Zarqānī

10) Sīdī ‘Alī al-Ajhūrī

11) al-‘Allāmah Nūr al-Qarāfī

12) Syekh Burhān al-Qalqasyandī

13) al-‘Allāmah Abū al-‘Abbās Aḥmad bin Muḥammad bin
Abū Bakr al-Wāsiṭī

14) al-‘Allāmah Muḥammad bin Muḥammad al-Midāwī

15) Sīdī Abū al-‘Abbās Aḥmad bin ‘Umar al-Anṣārī al-Mursī

- 16) al-Qutb al-Wāṣilīn Sīdī Abū al-Ḥasan asy-Syādzilī
 - 17) Sayyid ‘Abd al-Salām bin Mashīsy
 - 18) Sayyid ‘Abd al-Raḥmān al-Ḥasanī al-Madānī
 - 19) al-Qutb Taqiyy al-Dīn al-Fuqair aṣ-Ṣūfī
 - 20) Syekh Fakhr al-Dīn
 - 21) al-Qutb Nūr al-Dīn ‘Alī
 - 22) al-Qutb Tāj al-Dīn Muḥammad
 - 23) al-Qutb Syams al-Dīn Muḥammad
 - 24) al-Qutb Zayn al-Dīn al-Qazwīnī
 - 25) al-Qutb Ibrāhīm al-Baṣrī
 - 26) al-Qutb Abū al-Qāsim Aḥmad al-Marwānī
 - 27) Syekh Sa‘īd
 - 28) al-Qutb Fatḥu as-Su‘ūdī
 - 29) al-Qutb al-Qazwīnī
 - 30) al-Qutb Abū Jābir Muḥammad
 - 31) Sayyid Ḥasan bin ‘Alī bin Abī Ṭālib dan Fāṭimah binti
Rasūlillāh SAW
 - 32) Sayyidinā ‘Alī RA
 - 33) Rasūlullāh Muḥammad SAW
- Jalur kedua
- 1) Syekh Muḥammad Baidlāwī, Lasem
 - 2) Syekh Idrīs Solo
 - 3) Muftī Syekh Muḥammad Ṣāliḥ al-Makkī

4) Selanjutnya sama seperti jalur pertama

2. Konsep Tasawuf Abūyā Dimyāṭī

Abuya Dimyathi (selanjutnya disebut Abuya) mengajarkan sebuah paradigma integral yang menggabungkan ketatnya penuntutan ilmu (*ngaji*), kepatuhan mutlak pada syariat (*syara'*), dan pendalaman spiritual (*thariqah*) dalam satu kesatuan jalan hidup. Bagi Abuya, ketiga elemen ini tidak terpisahkan; masing-masing saling menguatkan dan mengarahkan seorang hamba menuju kesempurnaan ubudiyah di hadapan Allah. Pemikiran-pemikirannya yang tercatat dalam kitab-kitab karyanya dan diajarkan kepada santri serta putra-putrinya, menunjukkan konsistensi yang kuat antara teori dan praktik.

a. Ngaji Sebagai Poros Kehidupan Dan Thariqah

1) Kedudukan Sentral “Ngaji” dalam Pendidikan dan Spiritual

Abuya menempatkan aktivitas *ngaji*, yakni belajar ilmu agama secara mendalam dan kontinu sebagai aktivitas utama yang tidak boleh ditinggalkan dalam kondisi apa pun, “meskipun dunia runtuh seribu kali”.²⁰⁹ Menurutny, *ngaji* adalah jalan keselamatan karena ia menghilangkan kegelapan nalar dan meraih cahaya ilmu.²¹⁰ Ilmu yang diperoleh melalui *ngaji* bukan hanya sekadar pengetahuan, tetapi petunjuk (*hidāyah*) yang merupakan cahaya (*nūr*) untuk mencapai keluasan surga.²¹¹

²⁰⁹ H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa* (Yogyakarta : Pustaka Pesantren, 2010), 25.

²¹⁰ Hadi, *Tiga Guru...*, 26.

²¹¹ Hadi, *Tiga Guru...*, 27.

2) “Ngaji” sebagai Manifestasi Syukur dan Kewajiban Agama

Abuya mengajarkan bahwa *ngaji* adalah wujud syukur atas nikmat akal (*ni ‘mah al-‘aql*) dan kesehatan badan (*ni ‘mah shihhat al-badan*), sekaligus upaya untuk menghilangkan kebodohan (*li izālah al-jahli*).²¹² Lebih dari itu, *ngaji* memiliki status *masyru ‘iyyah* (diperintahkan) sehingga kedudukannya setara dengan ibadah-ibadah wajib seperti salat dan puasa.²¹³ Seorang penuntut ilmu (*thālib al-‘ilm*) bahkan disebut sebagai kekasih Allah (*habīb Allāh*), suatu maqam yang belum tentu dicapai melalui ibadah lain.²¹⁴

3) “Thāriqah Aing Mah Ngaji”: Pernyataan Filosofis dan Praktis

Pernyataan Abuya yang terkenal, “Thāriqah Aing mah ngaji” (Jalan hidupku adalah ngaji), mengandung dua makna mendalam:

a) Makna Vertikal-Spiritual:

Ngaji memiliki derajat (*maqām*) yang lebih tinggi dibanding praktik ibadah lain karena ia merupakan fondasi ilmu yang mengesahkan seluruh amal. Ilmu adalah syarat mutlak agar ibadah sah dan bersih dari *āfāt* (penyakit amal).²¹⁵ Tanpa ilmu, seorang hamba mudah menjadi bulan-bulanan

²¹²Hadi, *Tiga Guru...*, 28.

²¹³Hadi, *Tiga Guru...*, 29.

²¹⁴Hadi, *Tiga Guru...*, 30.

²¹⁵ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abuya Dimyathi*, (Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011), 20.

setan dan hawa nafsu, terutama dalam situasi *syubhāt* (keraguan).²¹⁶

b) Makna Horizontal-Sosial:

Ngaji adalah wujud *tawadhu* ‘(kerendahan hati) seorang alim. Abuya mengancam keras sikap seorang kiai atau panutan yang berhenti belajar karena merasa sudah cukup ilmu atau sibuk dengan popularitas.²¹⁷ Sikap seperti itu adalah bentuk kesombongan (*takabbur*) dan kecintaan pada kedudukan (*hubb ar-riyāsah*). Dengan terus *ngaji* dan mendatangi ulama yang lebih alim, seorang hamba masuk ke dalam *maqām tawadhu* ‘.²¹⁸

4) Kritik terhadap Dikotomi Ilmu dan Spiritualitas

Abuya mengkritik tren yang memisahkan antara praktik dzikir dengan *ngaji*. Menurutnya, dzikir tanpa landasan ilmu yang kuat sangat rentan menyesatkan. Praktik dzikir kolektif yang emosional tapi tidak diiringi pemahaman syariat hanya menjadi “wisata spiritual” yang tidak membekas saat seorang sendiri. *Ngaji* (pemahaman syariat) adalah penjaga dari tipu daya setan yang bisa menghalalkan yang haram.²¹⁹

5) Istiqamah dalam Ngaji Lebih Utama daripada Karamah

²¹⁶ H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi*..., 31.

²¹⁷ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual*..., 38.

²¹⁸ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual*..., 39.

²¹⁹ H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi*..., 30.

Abuya menegaskan bahwa “Istiqamah lebih utama daripada seribu kekeramatan”.²²⁰ Mencapai karamah mungkin relatif “mudah”, tetapi istiqamah dalam proses *ngaji* yang membutuhkan kesabaran dan perjuangan bertahun-tahun adalah sesuatu yang “sulit” dan lebih bernilai. Karamah yang diperoleh tanpa ilmu bisa jadi adalah *istidrāj* (tipu daya Allah yang menyesatkan).²²¹

b. Syariat sebagai dasar dan pengukur tunggal

1) Kepatuhan Mutlak pada Syariat

Abuya menegaskan bahwa parameter utama kesalehan dan kedekatan dengan Allah adalah kepatuhan pada syariat (*mulāzamah asy-syar‘ī*).²²² Syariat telah jelas (*ma‘lūm wa masyhūr*); siapa pun yang menyimpang darinya adalah tercela (*madmūm*) dan tertipu (*maghrūr*).²²³ Setiap keraguan atau “ganjalan” dalam hati harus ditimbang dengan “kacamata syara’”.²²⁴

2) Syariat sebagai Ziyādah (Tambahan Keutamaan) bagi Para Wali

Bagi Abuya, syariat bukanlah beban, bahkan bagi para wali ia adalah *ziyādah al-auliya’* (tambahan keutamaan) yang menjadi tangga menuju maqam-maqam tinggi.²²⁵ Ia membedakan antara *ifādah asy-syar‘ī* (faedah dasar syariat) dan *ziyādah al-*

²²⁰ H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi*..., 37.

²²¹ H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi*..., 37.

²²² Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

²²³ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

²²⁴ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

²²⁵ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

auliya’. Menggabungkan keduanya adalah kesempurnaan. Namun, mengabaikan syariat, sekecil apa pun, membawa kerugian dunia dan akhirat.²²⁶

3) Hakikat Dzikir dan Doa dalam Bingkai Ubudiyah

Abuya menekankan bahwa esensi dzikir dan doa adalah *ubudiyah* (penghambaan), bukan alat untuk mengubah takdir (*qadar*) atau ketetapan Allah (*qadha*’). Doa dan dzikir yang ikhlas justru memberikan kekuatan, kelembutan dalam menerima keputusan Allah, dan kesejukan hati.²²⁷

c. Thariqah: jalan spiritual yang luas dan berporos pada syuhud

1) Thariqah yang Bukan Sekadar Lembaga

Abuya menjelaskan bahwa *thariqah* (jalan menuju Allah) jumlahnya sangat banyak, “sebanyak bilangan napas”. Yang ia maksud bukanlah organisasi atau aliran tertentu, tetapi berbagai cara yang sah untuk mencapai *musyāhadah al-‘uzhmā* (penyaksian agung) kepada Allah. Jalan itu bisa melalui bimbingan mursyid, *jadzbah* (tarikan langsung dari Allah), atau melalui kesetiaan pada syariat dengan mujahadah melawan nafsu.²²⁸

2) Kritik terhadap Pemujaan Karamah

Abuya mengingatkan agar tidak terpesona oleh penampilan karamah. Manusia sempurna (*al-kāmil*) bukanlah yang penuh

²²⁶ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

²²⁷ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

²²⁸ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

kekeramatan, melainkan yang hidup normal di tengah masyarakat tetapi hatinya tidak pernah lalai dari mengingat Allah.²²⁹ Kesempurnaan lahir dalam *tasyabbuh* (keserupaan dengan manusia biasa), dan kesempurnaan batin dalam *syuhud* (penyaksian) dan dzikir yang kontinu.

3) Tahapan dan Adab Perjalanan Spiritual

Abuya merumuskan empat tahapan (*marātib ath-tharīq*): (1) Tobat, (2) Istiqamah dalam ketaatan, (3) Penyucian diri (*at-tahdzīb*) dengan menyedikitkan pergaulan, bicara, makan, dan tidur, (4) Pendekatan diri (*taqarrub*) dengan melanggengkan dzikir. Kunci menempuhnya adalah rasa hina (*dzull*), prihatin (*inkisār*), dan takut yang mendalam di hadapan Allah. Ia juga mengutip tiga “sunnah” dalam thariqah: menyimpan rahasia (Sunnatullah), bergaul baik dengan manusia (Sunnah Rasul), dan sabar menanggung penderitaan (Sunnah al-Auliya’).²³⁰

d. Pendidikan keluarga dan keteladanan praktis

1) Prioritas Mutlak pada Jadwal Ngaji dan Jamaah

Abuya mempraktikkan pemikirannya dengan ketat. Ia tidak segan menolak tamu bahkan pejabat tinggi yang datang pada waktu *ngaji* atau jamaah, dengan mengatakan “Pulang saja! Saya mau kerja.”²³¹ Bagi Abuya, “kerja” sejati adalah

²²⁹ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5.

²³⁰ Abuya Dimiyathi, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 6.

²³¹ H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi*..., 32-33.

mengajar *ngaji* dan membimbing jamaah, suatu pengabdian kepada Allah, bukan kepada makhluk.²³²

2) Putra-Putri sebagai Santri Utama

Abuya menerapkan disiplin kuat pada putra-putrinya. *Ngaji* tidak dimulai sebelum semua putranya hadir. Ia menganggap mereka bukan hanya anak kandung, tetapi juga santri yang harus dididik langsung olehnya, mengkritik fenomena “*keramat gandu*”, dianggap suci hanya karena anak kiai tanpa dasar ilmu yang memadai.²³³

3) Spiritualisasi Amal Harian

Abuya mengajarkan bagaimana mengubah amal mubah menjadi bernilai ibadah dengan ilmu dan niat. Misalnya, tidur siang dengan niat agar kuat qiyamul lail, atau bergurau untuk menghilangkan kecemberutan. Seorang hamba sejati menjadikan semua amalnya sebagai *maqāshid* (tujuan ibadah itu sendiri), bukan sekadar *wasā'il* (sarana) untuk mencapai keinginan duniawi.²³⁴

e. Kitab Nazham Ashlu Al-Qadar: Karya Sastra-Spiritual Dan Media

Istighāṣah Abuya Dimyathi

Sebagai ulama yang produktif, Abuya Dimyathi tidak hanya mewariskan pemikiran melalui lisan dan pengajaran, tetapi juga melalui

²³² H. Murtadho Hadi, *Tiga Guru Sufi...*, 33.

²³³ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual...*, 17.

²³⁴ Abuya Dimyāṭī, *al-Hadiyyah al-Jalāliyyah...*, 5.

karya tulis yang memadukan unsur sejarah, sastra, dan spiritualitas. Salah satu karyanya yang penting adalah kitab نظم أهل بدر (*Nazham Ahli Badr*), dengan judul lengkap أصل القدر في خصائص فضائل أهل بدر (*Ashlu al-Qadar fī Khaṣā'is Faḍā'il Ahl Badr*), yang disusun pada 4 Juli 1965 M. Kitab ini berisi 148 bait syair nazham yang merangkum nama-nama sahabat Nabi yang ikut serta dalam Perang Badar, disusun dengan wazan qabliyah dan bahar syamil.²³⁵

Secara historis, penyusunan kitab ini merujuk pada signifikansi Perang Badar (17 Ramadhan 2 H) sebagai titik balik perjuangan Muslim awal, di mana 314 pasukan Muslim berhasil mengalahkan sekitar 1.000 pasukan Quraisy. Para sahabat yang terlibat (*Ahl al-Badr*) diyakini memiliki kedudukan khusus di sisi Allah. Secara keilmuan, Abuya banyak mengutip karya جالية القدر (*Jāliyyah al-Qadar*) karya Sayyid 'Alī bin Ḥasan al-Barzanji (w. 1785 M), dan karyanya sejalan dengan karya ulama Nusantara lain seperti Habib Salim bin Jindan dan KH Mahmud Mukhtar Bode yang juga menulis tentang keutamaan Ahl al-Badr.

Kitab ini berfungsi ganda: sebagai catatan sejarah dan sebagai medium *istighāṣah* (memohon pertolongan) serta *wasīlah taqarrub ilā Allāh* (sarana mendekatkan diri kepada Allah). Di Pesantren Raudatul 'Ulum Cidahu, pesantren yang didirikan Abuya,

²³⁵ Abuya Dimyāṭī, *Ashlu al-Qadar fī Khaṣā'is wa Faḍā'il Ahl Badr* [Manuskrip tidak diterbitkan]. Pesantren Raudlatul 'Ulum Cidahu, (1965).

kitab ini rutin dibaca dengan keyakinan akan memperoleh keberkahan (*barakah*) melalui *tawassul* dengan kehormatan para syuhada Badar. Beberapa baitnya secara eksplisit menyebutkan faedah membacanya, seperti menolak takdir buruk (*daf' al-qadā*), mengangkat musibah (*raf' al-balā*), menyembuhkan penyakit (*syifā' al-marīḍ*), serta mendapatkan penjagaan (*hifẓ*) dan keberanian. Secara sosial-kultural, karya ini merupakan respons terhadap masyarakat Banten yang memiliki ketertarikan pada dimensi spiritual-magis, dengan menghubungkan kebutuhan pragmatis masyarakat dengan pengenalan sejarah Islam yang otoritatif.

Karya ini merefleksikan konsistensi pemikiran Abuya yang mengintegrasikan syariat, sejarah, dan spiritualitas. *Ashlu al-Qadar* bukan sekadar karya sastra, tetapi ekspresi keimanan yang berlandaskan kepatuhan pada syariat (dengan *tawassul* yang sesuai akidah Ahlussunnah), pendidikan sejarah kepahlawanan sahabat, serta spiritualitas terukur yang tetap berporos pada nilai *ubudiyah* dan keikhlasan. Dengan demikian, kitab ini merupakan bukti produktivitas Abuya dalam mewariskan karya sastra-spiritual yang fungsional, menjaga tradisi pesantren, sekaligus merespons kebutuhan masyarakat dengan tetap berpegang pada koridor agama.

Pemikiran Abuya Dimyathi menawarkan sebuah sintesis yang padu antara intelektualitas keislaman (*ngaji*), ketundukan pada hukum (*syara'*), dan pendalaman hati (*thariqah*). Baginya, ketiganya adalah

satu kesatuan jalan (*thariqah*) yang mengantarkan seorang hamba kepada Allah. *Ngaji* adalah jantung dari perjalanan ini, karena ia memberikan cahaya ilmu yang menjadi prasyarat sahnya amal, penjaga dari kesesatan, sekaligus wujud kerendahan hati seorang pencari ilmu. Pemikiran ini tidak hanya tertuang dalam wejangannya, tetapi tercermin dalam keteladanan hidupnya yang memberikan prioritas mutlak pada pendidikan, disiplin spiritual, dan pengabdian kepada Allah di atas segala urusan duniawi.²³⁶

3. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭi Diimplementasikan di Pesantren Cidahu

Pandeglang, merupakan salah satu Kabupaten di wilayah provinsi Banten yang dikenal sebagai Kota Santri. Mengingat, di daerah inilah lembaga pendidikan Islam, seperti pesantren kobong²³⁷, majlis taklim, madrasah, dan lembaga sejenis lainnya, banyak tumbuh dan berkembang. Selain itu, di daerah ini pula terdapat satu kampung yang selalu ramai pengunjung. Tidak hanya dari masyarakat sekitar Kabupaten Pandeglang, tetapi juga dari luar Provinsi Banten, bahkan tidak sedikit yang datang dari luar pulau Jawa. Kehadiran mereka adalah untuk mengikuti rangkaian acara tahunan, berupa pemberian ‘ijazah’ tarekat Syadziliyah, yang berlokasi di pondok pesantren Raudlatul ‘Ulūm, atau oleh masyarakat setempat lebih dikenal dengan sebutan pesantren Cidahu.

²³⁶ Abuya Dimyathi, *Ashlu al-Qadar fī Khaṣā’is wa Faḍā’il Ahl Badr* [Manuskrip tidak diterbitkan]. Pesantren Raudlatul ‘Ulum Cidahu, (1965).

²³⁷ Sebutan untuk Pondok Pesantren tradisional, yang kegiatan di dalamnya lebih banyak mengkaji kitab-kitab klasik secara berkala, oleh seorang Kiai.

Selain ramai karena acara tahunan tersebut, pesantren Cidahu ini dalam kesehariannya juga tidak sepi dari berbagai aktifitas, seperti pengajian (majelis taklim) kitab kuning yang diisi oleh seorang Kiai (mursyid)²³⁸ tarekat. Mereka yang hadir dalam kegiatan rutin ini tidak hanya para santri, tetapi juga masyarakat umum, baik laki-laki maupun perempuan. Sesuai dengan jadwal yang sudah ditentukan. Ada pengajian yang dikhususkan untuk para santri, dan ada pula yang sifatnya umum.

a. Praktik Pengamalan Tarekat Syadziliyah

Dilihat dari kitab pegangan para santri yang sudah berbaiat, praktik pengamalan tarekat *Syadziliyah* di pesantren Cidahu, dapat dilihat dari kebiasaan mereka dalam menjaga bacaan (*wirid*) mulai dari bacaan *istighfar*, shalawat, dzikir, do'a, dan *washilah* dengan jumlah masing-masing seratus kali. Bacaan ini diamalkan setiap habis shalat Maghrib dan Subuh secara rutin.

Debi Gunawan, salah satu santri yang sudah berbaiat menuturkan bahwa

“sebelum berbaiat, selain tidak mengetahui tentang tarekat *Syadziliyah* dan wiridnya, ia tidak mengetahui adanya ‘pintu’ yang terbuka lebar bagi umat manusia untuk menuju Allah. Baru setelah berbaiatlah ia mulai dapat merasakan manfaat dari praktik *wirid* atau amalan yang diberikan oleh guru *mursyid* secara rutin dan disiplin.²³⁹ Kedisiplinan dan rutinitas di sini, dipahami selain demi menjaga *sanad* juga sebagai bentuk ikatan persaudaraan antar guru dan murid, atau sesama murid hingga akhir jaman.”

²³⁸ Mursyid adalah sebutan untuk seorang guru pembimbing dalam dunia tarekat yang telah memperoleh ijazah dari guru mursyid di atasnya, bersambung sampai kepada guru mursyid pendiri, hingga bersambung sampai Rasulullah Saw. untuk men-*talqin* zikir atau wirid kepada orang yang datang meminta bimbingan.

²³⁹ Debi Gunawan, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

Sebagaimana diakui oleh Jali:

“Dalam Tarekat *Syadziliyah*, wiridan mencakup membaca *istighfar*, *sholawat nabi*, *tahlil*, *tasbih*, *tahmid*, dan berdo’a untuk pribadi dan seluruh *mukminin* dan *mukminat*. Terakhir itu *tawassul* dari mulai Nabi Muhammad Saw., Syaikh Asy-Syadzily, sampai *sanad* guru terakhir yang ijazah tarekat sama kita. Membaca *tawassul* itu tujuannya untuk mengenal gutu-guru kita dari pendiri tarekat sampe guru terakhir kita *ijazah*.”²⁴⁰

Selain itu, kedisiplinan dalam berzikir dan membaca *hizb* amalan tarekat, juga dapat menjadi media terapi jiwa, yang tujuan akhirnya adalah untuk mendapatkan ketenangan hati. Jika praktik ini dilakukan secara rutin dapat menjadi pendekatan intuisi dan spiritual para *sālik* (pelaku/penganut tarekat) untuk mendapat kebahagiaan, dan berada lebih dekat dengan Allah.²⁴¹ Pasalnya, sebelum memulai berdzikir para *sālik* terlebih dahulu harus meluruskan niat disertai dengan keikhlasan hati. Keberadaan niat di sini sangatlah penting, karena ia menjadi penentu sebuah nilai *amaliah* dihadapan Allah Swt.²⁴²

Sebagaimana hasil wawancara Djuzrotani Hamzah menyampaikan bahwa:

“Ketenangan hati menjadi tujuan para pengamal tarekat *Syadziliyah*, mengingat segala apa yang dijalani itu bukanlah semata demi pencarian hal-hal duniawi tetapi juga demi kehidupan di akhirat. Akhirat menjadi tujuan utama, sementara dunia hanyalah persinggahan yang sifatnya sementara. Untuk itulah dalam menjalani hidup ini, seseorang itu menjaga prinsip keseimbangan, antara pencarian dunia dan akhirat.”²⁴³

²⁴⁰ Jali, Wawancara, Cidahu Banten, 11 Januari 2025.

²⁴¹ Afif Ansori, *Dimensi-Dimensi Tasawuf: Buku Daras Jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin*, Cet. 1. (Lampung: IAIN Raden Intan, 2016), 246.

²⁴² Sari Hairunnufus dkk., *Ensiklopedi Tasawuf* (Bandung: Angkasa, 2008), 86.

²⁴³ Otang Djuzrotani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

Pengalaman spiritual orang atau santri sebelum memutuskan untuk berbaiat sangat terkait erat dengan kondisi hati atau kejiwaannya. Jika jiwanya gersang, hidupnya pasti akan terasa sempit dan sulit. Hati akan senantiasa berorientasi kepada dunia, dan tidak merasa memiliki kedekatan dengan Allah Swt. Sebagaimana hasil wawancara dengan Otang Djuztoani Hamzah bahwa:

Kegersangan jiwa ini bermula dari kurangnya rasa syukur, baik di dalam hati maupun lisan. Dengan berbaiatlah jiwa dapat merasakan ketenangan, sehingga muncul komitmen pribadi untuk terus menjaga kedisiplinan dalam mengamalkan ajaran dari sang *mursyid*.²⁴⁴ Sehingga seseorang atau santri itu dapat menuju jalan kedamaian yang sesungguhnya, merasa lebih dekat dengan Allah, serta menggantungkan segala kebutuhan dan keadaan hidupnya hanya kepada Allah.²⁴⁵

Selain sisi spiritual, berbaiat menjadi pengikut tarekat *Syadziliyah* juga akan berdampak pada dimensi ritual seseorang. Ini terlihat dari semakin meningkatnya kesadaran orang yang bersangkutan dalam beragama (*religious consciousness*) menjadi lebih meningkat. Orang tersebut akan menjadi lebih giat dalam menjalankan segala kewajiban dan menjauhi segala larangan Allah Swt. Sehingga pada akhirnya, dari pelaksanaan ritual itulah orang tersebut akan lebih taat dalam beragama. Sebagaimana diakui oleh Siti Zulfa Shidiq:

“Perbedaan sebelum dan sesudah mengikuti tarekat *Syadziliyah* itu, sebelum saya ikut tarekat *Syadziliyah* jarang sekali memegang tasbeih dan kurang bersemangat melaksanakan sholat sunnah. Setelah mengikuti ijazah tarekat *Syadziliyah* dan

²⁴⁴ Otang Djuzrotani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

²⁴⁵ Makmun Gharib, *Syekh Abu Alhasan Alsyadzili: Kisah Hidup Sang Wali dan Pesan-Pesan yang Menghidupkan Hati* (Jakarta: Zaman, 2014), 78.

mengamalkan amalannya, saya merasa tidak tenang jika tidak melaksanakan ibadah seperti shalat duha dan shalat tahajud.”²⁴⁶

Hal ini menunjukkan bahwa setelah berbaiat, seorang penganut tarekat Syaridziliyyah akan berusaha untuk terus memperbaiki diri melalui latihan, dengan secara rutin, disiplin, dan ikhlas membaca zikir dan *hizb*. Dengan kata lain, semua *amaliyah* yang dijalankan bukan lagi karena berharap akan memperoleh pahala dan atau agar dijauhkan dari siksa api neraka, tetapi semata demi menghambakan diri kepada Allah Swt. secara lahir dan batin.

Dari sinilah terlihat bahwa tarekat *Syadziliyah* ini memiliki pengaruh terhadap kesalehan para pengikutnya, baik secara spiritual maupun ritual. Artinya, melalui proses baiat inilah seorang pengikut tarekat akan mendapatkan ketenangan batin, yang itu juga secara kasat mata dapat dilihat melalui peningkatan kadar disiplin dan rutinitas mereka dalam menjalankan ibadah/amalan (dimensi ritual). Secara lebih ringkas dampak dari baiat tarekat *Syadziliyah* dapat dilihat dari tabel (1), yang menggambarkan sisi kedisiplinan mereka dalam mempraktikkan berbagai amalan pasca baiat:

1) Amalan *Istighfar*

Melafalkan *istighfar* sebanyak seratus kali menjadi salah satu *wirid* wajib yang harus dilakukan secara rutin oleh semua pengikut tarekat *Syadziliyah*.²⁴⁷ *Wirid* ini diamalkan sebanyak dua

²⁴⁶ Siti Zulfa Sidiq, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

²⁴⁷ Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu Tarekat: Uraian tentang Mistik*, (Semarang: Penerbit Ramadhani, 1985), 53.

kali dalam sehari, yaitu setelah shalat Subuh dan Maghrib secara individual.²⁴⁸ Membaca *istighfar* diibaratkan sebagai usaha untuk mendekatkan diri dengan Allah, dengan terlebih dahulu membersihkan diri dan memohon ampunan atas segala dosa yang telah diperbuat.

Dampak amalan *istighfar* ini terhadap kesalehan spiritual seseorang dapat dikategorikan menjadi dua pandangan: *pertama*, yang meyakini pengaruhnya tidak begitu berarti, karena adanya keyakinan bahwa saleh atau tidaknya seseorang tidak hanya dipengaruhi oleh pengamalan tarekat *Syadziliyah* semata, tetapi oleh karena amalan lain dalam kescharian seseorang. Dengan kata lain, amalan *istighfar* merupakan pelengkap dari amalan-amalan lainnya.²⁴⁹ *Kedua*, amalan *istighfar* sangat berdampak baik untuk peningkatan kesalehan spiritual individu. Melalui amalan ini secara rutin, setiap individu dapat menjaga diri dari perbuatan dosa dan meningkatkan kualitas ketakwaannya. Melalui amalan ini setiap individu akan selalu mengingat segala perbuatan dosa yang pernah dilakukan, dan membuat diri merasa kecil di hadapan Allah.

Sebagaimana diakui oleh Otang Djuztoani Hamzah:

“Ketika lagi *istighfar* saya inget semua dosa yang pernah saya lakukan. Maka di hati saya (berucap) ya Allah tolong bimbing supaya saya tidak lagi melakukan dosa itu lagi. *Umi* sering menyampaikan, bahwa kalian itu lidah Alqur’an dan hidup dalam lingkungan Alqur’an. Mengapa harus

²⁴⁸ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

²⁴⁹ Debi Gunawan, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

melakukan dosa (meskipun) kecil yang lama-lama mah bakalan banyak *ceunah*. Terus inget, ya Allah tiap hari baca Alqur'an, ditambah amalan *istighfar*, shalawat, bimbing ya Allah, walaupun sebenarnya diri kitalah yang bisa ngerubah diri kita sendiri, tolong bimbing jangan sampai seperti itu lagi....”²⁵⁰

Perbedaan pandangan ini terjadi karena adanya perbedaan pola dan model pengajaran. Para santri putra biasanya memiliki kesempatan yang lebih untuk mengaji secara langsung bersama kiai, berinteraksi dengan lingkungan di luar pesantren, mengikuti acara ijazah atau baiat untuk mendapat legalitas pengamalan *wirid*, *hizb*, dan amalan lainnya di dalam maupun di luar pesantren. Sehingga muncul pemahaman bahwa yang mempengaruhi kepribadian dan kesalehan para santri itu bukan semata pengamalan tarekat *Syadziliyah*, tetapi juga amalan *wirid* atau *hizb* lainnya. Sementara para santri putri ruang geraknya relatif terbatas. Mereka tidak memiliki akses ‘sebebas’ santri putra untuk keluar atau berinteraksi dengan lingkungan luar pesantren, termasuk untuk mengikuti agenda ijazah *wirid* atau *hizb* lain di luar pesantren.

Hal ini contoh nyata dari salah satu karyanya Kitab Nazham Ahli Badr memiliki nama lengkap *Ashlu Al Qadar Fi Khasa'isi Fadha'ili Ahli Badar*.²⁵¹ Kitab ini dihimpun pada tanggal 4 Juli 1965 M oleh Abūyā Dimyāṭī atau lengkapnya KH Muhammad Dimiyati (w. 2003). Kitab ini berisi nama-nama sahabat ahli Badar

²⁵⁰ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025

²⁵¹ Abuya Dimyāṭī, *Ashlu al-Qadar fi Khasā'is wa Faḍā'il Ahl Badr* [Manuskrip tidak diterbitkan]. Pesantren Raudlatul 'Ulum Cidahu, (1965).

menggunakan sistematika tulisan berbentuk syair nazham. Ahli Badar sendiri, adalah sekelompok sahabat Nabi yang mengikuti peperangan yang terjadi di wilayah Badr. Jumlah bait nazham dalam kitab ini adalah 148 bait. Bentuk bait nazamnya berbentuk pola dasar (*wazan*) qobliyah dan berirama (*bahar*) *syamil*. Dalam banyak riwayat dan literatur sejarah Islam Klasik dijelaskan, peperangan Badar merupakan perang yang sangat menegangkan. Sebab, Nabi dan para sahabat yang hanya berjumlah 314 orang, harus berhadapan dengan pasukan Quraisy dari Makkah yang berjumlah 1.000 orang. Dengan semangat berjuang dan kepasrahan utuh, Nabi beserta para sahabat dapat memenangkan perlawanan ini. Kitab Ashlu al Qadar ini adalah kitab khas yang selalu dibaca di Pesantren Raudatul ‘Ulum Cidahu, yang didirikan oleh Abuya Dimyathi. Secara isi, kitab ini Abūyā Dimyāṭī banyak menuqil Kitab Jaliyatul Kadar yang ditulis oleh Sayyid Ali bin Hasan al-Barzanji (w. 1785).²⁵²

2) Amalan Shalawat Ummi

Amalan ini berupa rutinitas pembacaan *sholawat* dan salam kepada Rasulullah Saw. yang tersimpan dalam lafal atau kalimat tertentu, sebagai bagian dari ibadah.²⁵³ Amalan ini dilakukan setiap setelah shalat Subuh dan Maghrib sebanyak seratus kali.²⁵⁴

²⁵³ Abu Bakar Aceh, *Pengantar Ilmu....*, 273

²⁵⁴ Observasi, 15 januari 2025 di Pondok Pesantren Raudlatul Ulum Cidahu Banten

Pengaruh yang tampak menonjol dari amalan *shalawat Ummi* ini dapat dilihat dari munculnya rasa gelisah para santri putri setelah menerima ijazah tarekat *Syadziliyah*.²⁵⁵

Berbeda dengan para santri putra yang menganggap bahwa amalan *shalawat ummi* dan kebiasaan melaksanakan ibadah *sunnah* bukanlah hal yang tiba-tiba ingin dilaksanakan setelah *bai'at* tarekat *Syadziliyah*, tetapi lebih karena sebagai kebiasaan yang harus dilaksanakan, dengan tujuan mendapatkan pahala *sunnah* dan sebagai penyempurna ibadah shalat wajib.²⁵⁶

Perbedaan pengaruh amalan ini salah disebabkan oleh karena rutinitas pengajian yang berbeda. Santri putra memiliki waktu lebih panjang dibanding santri putri.

3) Amalan Kalimah Tauhid

Selain menjadi amalan dalam tarekat *Syadziliyah*, bacaan *kalimah tauhid* juga menjadi amalan mulia dalam ajaran Islam.

Yang membedakan adalah bahwa bagi para pengikut tarekat *Syadziliyah*, bacaan ini dilakukan secara *sirri* (samar), sebagaimana bacaan *tahlil*, dan bacaan lain yang menjadi amalan wajib. Bacaan ini memiliki pengaruh terhadap kesalehan spiritual santri, terutama dalam hal keyakinan akan kehadiran Allah SWT. dalam kehidupan sehari-hari, dan meyakini bahwa segala yang terjadi dalam kehidupan ini atas kehendak-Nya. Tarekat diyakini sebagai salah satu cara manusia dalam berusaha atau *tawakkal* kepada Allah SWT.²⁵⁷

Selain itu, dengan bacaan kalimat tauhid ini diyakini dapat menenangkan hati dan mendekatkan diri kepada Allah SWT.²⁵⁸

²⁵⁵ Ratu Elis, Wawancara, Cidahu Banten, 11 Januari 2025.

²⁵⁶ Jali, Wawancara, Cidahu Banten, 11 Januari 2025.

²⁵⁷ Siti Masyitoh, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025.

²⁵⁸ Debi Gunawan, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025

4) Amalan Do'a

Berdo'a berarti mengungkapkan isi hati, baik berupa permintaan, rasa syukur, keluh-kesah, ataupun ampunan kepada Allah Swt. Do'a adalah amalan yang menonjol dalam pengamalan setiap tarekat, bukan hanya tarekat *Syadziliyah*. Para Sufi pun biasa memanjatkan do'a dengan cara menyebut nama dan sifat Allah Swt. Pengaruh dari amalan *do'a* terhadap kesalehan spiritual santri adalah kemantapan hati dalam memohon pertolongan, perlindungan, permintaan hanya kepada Allah Swt., serta tertanamnya keyakinan bahwa do'a yang dipanjatkan akan dikabulkan. Keyakinan ini merupakan bentuk nyata dari pentingnya berbaik sangka (*husnudzan*) kepada Allah Swt. Sebagaimana diakui oleh Ratu Elis:

“Sama siapa lagi kita mau bergantung, berharap, dan berdo'a selain sama Allah? Kita minta sama Allah buat dijauhkan dari sifat-sifat tercela dan minta dibimbing untuk jadi orang yang baik, *husnudzon* lewat do'a-do'a kita sama Allah, kita harus yakin, bakal dikabulin do'a-do'anya.”²⁵⁹

5) Amalan Wasilah dan Rabithah

Wasilah dan *rabithah* merupakan bentuk perantara dalam menyampaikan do'a dan harapan. Dasar dari amalan ini diambil dari Q.S. Almaidah: 5, dan kisah *isra'* dan *mi'raj* Rasulullah Saw. Dari sinilah para sufi meyakini, bahwa dalam berdo'a dan untuk menuju Allah Swt. diperlukan adanya perantara, yaitu para guru. Selain menjadi ciri khas, amalan ini juga sekaligus menjadi perekat dan

²⁵⁹ Ratu Elis, Wawancara, Cidahu Banten, 11 Januari 2025.

pengikat bagi para penganut tarekat. Di dalam amalan inilah terkandung unsur kekerabatan, atau persambungan antara seorang murid dan guru. Hubungan ini diyakini akan abadi sampai hari kiamat.

Sementara *rabithah* diartikan sebagai bersahabat, atau sesering mungkin bersama dengan *mursyid* atau guru yang pandai dan selalu mengingat Allah Swt. Amalan ini bukan berarti bahwa para penganut tarekat menghambakan diri kepada sang *mursyid*, tetapi dalam rangka memperkuat tali persaudaraan dan meyakinkan bahwa do'a yang dipanjatkan akan sampai kepada Allah Swt. dengan perantara para *mursyid* yang senantiasa dekat dengan Allah Swt. Melalui amalan ini para penganut tarekat meyakini, bahwa apa yang disampaikan seseorang kepada Allah Swt. melalui perantara kepada orang shalih yang dekat dengan Allah, akan tersampaikan kepada Allah Swt.²⁶⁰

Praktik pengamalan tarekat melalui berbagai rutinitas amalan tersebut di atas, selain berimplikasi pada kesalehan ritual dan spiritual, juga berimplikasi kepada dimensi sosial penganut tarekat *Syadziliyah*. Amalan *Wasilah* dan *Rabithah* ini menunjukkan pentingnya menjaga para penganut tarekat *Syadziliyah* untuk selalu hubungan kekerabatan atau kekeluargaan, baik kepada guru (*mursyid*) mereka, juga kepada sesama pengamal lainnya. Tali

²⁶⁰ Otang Djuzrotani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025

silaturahmi yang terbentuk inilah yang menjadikan dan mendorong diri mereka untuk tidak hanya melulu menekankan pada kegiatan ritual keagamaan (dimensi akhirat), tetapi juga dimensi sosialnya. Hal ini tampak nyata pada saat pengajian rutin tahunan (proses baiat) berlangsung, semua orang dengan tanpa mengharap imbalan apapun akan berbondong-bondong untuk membantu, baik dalam bentuk tenaga, materi, maupun tempat demi lancarnya kegiatan tersebut. Selain itu, sikap ramah pun tampak nyata dipraktikkan para penganut tarekat, baik oleh santri, warga, ataupun aparat desa dalam menyambut dan memberikan pelayanan kepada pihak yang membutuhkan.²⁶¹

b. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī

Berdasarkan hasil wawancara dengan narasumber kunci, terungkap bahwa praktik spiritual tasawuf Abūyā Dimyāṭī tidak terpisahkan dari aktivitas keilmuan, pendidikan, dan kehidupan sehari-hari di Pesantren Cidahu. Pemahaman dan implementasi tasawuf beliau bersifat kontekstual, aplikatif, dan berorientasi pada pembentukan karakter.

1) Hakikat Tarekat sebagai Aktivitas Ngaji dan Keilmuan

Bagi Abūyā Dimyāṭī, esensi tarekat adalah “ngaji”, sebuah penekanan bahwa jalan spiritual harus berlandaskan penguatan

²⁶¹ Observasi, 15 januari 2025 di Pondok Pesantren Raudlatul Ulum Cidahu Banten.

ilmu dan konsistensi dalam belajar. Beliau sering menyampaikan pesan sederhana dalam bahasa Sunda:

“Ngaji aja, jangan memperlihatkan diri, ngaji aja yang istiqomah.”²⁶²

Pesan ini mencerminkan prinsipnya bahwa istiqamah (konsistensi) dalam menuntut ilmu lebih utama daripada mengejar karomah atau kesaktian. Abuya memilih Tarekat Syadziliyah karena kesederhanaannya dan tidak memberatkan pengamalnya. Proses baiat dilaksanakan secara rutin setiap Sabtu di bulan Maulud, dan setelahnya amalan dapat diamalkan secara mandiri. Menurut penuturan putranya, Abah Mur, tarekat ini tidak mensyaratkan kesempurnaan diri terlebih dahulu, melainkan justru dengan mengamalkannya, seseorang akan mengalami perubahan positif secara bertahap.

2) Metode Pengajaran, Pendidikan Karakter, dan Keteladanan

Abuya menjadikan pengajian sebagai aktivitas utama dengan jadwal yang padat, dimulai ba'da Ashar hingga malam hari. Beliau mengajar langsung tanpa sistem madrasah formal, sebuah metode yang dipertahankan sebagai ciri khas salaf.

Prinsip Abuya adalah beliau memprioritaskan ngaji dengan putra putranya dan santri hanya ikut saja. tidak masalah ketika terdapat santri yang terusir dari pondok beliau... jadi ketika Abuya

²⁶² Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 12 April 2025.

hendak mengaji akan tetapi salah satu putra atau keluarganya ada yang belum hadir beliau akan marah bila ada yang telat 1 menit saja.²⁶³

Dalam menerapkan pendidikan kepada para santri, Abuya akan menyampaikan ilmu yang tepat dan benar sesuai ajaran salaf dalam artian beliau menyampaikan ilmu tersebut sesuai dhohir dan batin. Ketika ditanya tentang tasawuf, maka beliau menyampaikan; “Tasawuf itu ada pada diri kita sendiri”.²⁶⁴

Abuya memiliki konsep pemikiran bahwa pengamalan itu lebih baik dibandingkan hanya sekedar pengetahuan saja. oleh karena itu Konsep tasawuf dari Abuya adalah mengamalkan semua isi al-Qur'an. Contohnya Dalam alquran Allah berfirman surat at tahrir ayat 6

قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا

“Peliharalah dirimu dan keluargamu dari api neraka.”²⁶⁵

Dari ayat diatas Abuya tidak hanya sekedar memahami saja namun praktiknya jelas terlihat sekali yaitu sifat wirai Abuya. Contohnya Setiap awal bulan anak Abuya pasti digaji (disangoni) dan tidak menginginkan anaknya mendapatkan uang dari luar karena beliau takut anaknya mengharapkan uang dari orang lain

²⁶³ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 12 April 2025.

²⁶⁴ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025.

²⁶⁵ At-Tahrīm 66:6, terj. Kementerian Agama Republik Indonesia.

yang belum jelas kehalalannya sambil menasihati kalau anaknya cukup ngaji aja jangan berfikir tentang rizqi.

Abuya pernah didatangi salah satu tamu langganan beliau, namun suatu saat tamu tersebut sudah jarang sowan padahal aslinya Abuya senang kalau jarang disowani ... namun walau jarang sowan tamu itu sering ngobrol dengan putra putranya Abuya yaitu abah muh dan abah mur lewat handphone lantas Abuya kaget mengetahui kalau putra putranya sekarang punya handphone.

Lalu suatu ketika beliau mendatangi kamar putranya dan menemukan handphone putranya lalu beliau ambil. Lalu waktu maghrib setelah itu Abuya dawuh ke santri santrinya “ki boga saha? (ini milik siapa)? Itu yang tidur dikamarmu anak anak pasar? Udah jangan suka tidur sama anak anak pasar?”

Anak anak pasar merupakan istilah beliau terhadap handphone jaman itu... setelah itu Abuya membahas tentang handphone dan suruh ngembalikan ke pemiliknya karena beliau tidak percaya kalau putranya punya handphone ... waktu sidak ke kamar abah aceng, Abuya menemukan kaleng susu kemudian Abuya marah karena menemukan putranya menerima pemberian orang dan hal ini beliau awasi agar putranya jangan suka menerima pemberian orang lain karena Abuya sudah berusaha memberikan rizqi yang paling baik dan bersih untuk putra putranya.²⁶⁶

²⁶⁶ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 12 April 2025.

3) Ketegasan dan Kepedulian dalam Pendidikan

Abuya dikenal tegas, terutama dalam mendisiplinkan keluarga dan santri. Sikap tegas dan tak mudah dipengaruhi ini ditunjukkan dalam setiap harinya kepada putra-putrinya, seperti akan melakukan sholat berjamaah dan mengaji. Abuya tidak akan memulai dua amaliyah tersebut apabila semua putranya yang sedang dalam pendidikan belum hadir. Ini dimaksudkan semata-mata menciptakan kepatuhan dan disiplin anak terhadap orang tua atau murid terhadap guru, yang mana hal tersebut merupakan suatu kewajiban bagi kehidupan manusia.

Beliau melarang penggunaan handphone (yang disebutnya “anak-anak pasar”) dan menerima pemberian dari luar tanpa sepengetahuannya. Ketegasan ini beriringan dengan kepeduliannya yang tinggi terhadap kesejahteraan santri dan masyarakat sekitar. Meski dianggap “terkurung”, Abuya aktif menanyakan keadaan tetangga, menyantuni janda dan anak yatim, serta memedulikan hewan ternak.²⁶⁷

4) Spiritualitas yang Membumi: Sosial, Nasionalisme, dan Karya

Abuya memandang tasawuf tidak hanya sebagai laku individual, tetapi juga memiliki dimensi sosial dan kebangsaan. Beliau memiliki rasa nasionalisme yang kuat, yang tercermin dari

²⁶⁷ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025.

doa khusus yang diimplakannya untuk keselamatan dan kesejahteraan Indonesia. Doa ini disebarkan kepada sejumlah tokoh nasional sebagai bentuk keprihatinan dan ikhtiar spiritual bagi negeri.

Di tingkat pesantren, pola kepemimpinannya bersifat sentralistik dengan sistem yang oleh narasumber disebut seperti “kerajaan”. Semua kebijakan ada di tangannya, termasuk dalam menertibkan santri yang melanggar aturan. Namun, di balik ketegasannya, Abuya dikenal sangat produktif menulis, teliti dalam mengkaji teks, dan menghafal Al-Qur’an dalam waktu singkat dengan motivasi mendalami ilmu Al-Itqan.

Dari seluruh penuturan narasumber, tergambar jelas bahwa tasawuf Abūyā Dimyāṭī adalah tasawuf yang membumi, mengintegrasikan disiplin spiritual dengan kehidupan nyata, keilmuan, pendidikan karakter, dan tanggung jawab sosial. Spiritualitasnya tidak terpisah dari keseharian, melainkan justru hidup dan dihidupi dalam setiap interaksi, pengajaran, dan kepeduliannya terhadap sesama dan bangsa.

Abuya mengaggap thoriqoh itu mengaji karena beliau tidak bisa lepas dari ngaji. Hal ini dibuktikan dengan praktik beliau yang berbeda dari kebanyakan orang. Misal dalam hal mengaji Alquran, Ada perbedaan yang sepertinya sepele namun ternyata besar pengaruhnya.

Seperti contoh: umum diketahui bahwa membaca Alquran per huruf itu ada pahalanya baik diniati atau tidak. namun lain yang dilakukan oleh Abuya. Beliau melakukan Amalan baca quran itu dengan tetap ada niatnya serta dilafadzkan karena beliau memiliki konsep pemikiran yang mana bila kita mengaji alquran dengan diniati akan lebih merasuk serta mendorong untuk mengamalkan isi kandungan dalam alquran tersebut.²⁶⁸

Proses kegiatan mengaji Abuya yaitu beliau mengaji dengan memakai bahasa daerah sendiri bahkan menasihati para santri pun dengan bahasa daerah sendiri, beliau jarang memakai maqolah maqolah arab seperti contoh nasihat beliau:

“Ngaji aja, jangan memperlihatkan diri, ngaji aja yang istiqomah”

Beliau tidak memakai maqolah

الاستقامة خير من الف كرامة

“Istiqamah itu lebih baik daripada seribu karomah”²⁶⁹

Pak Misbah mengatakan hampir setiap pondok di banten itu sama metodenya yaitu tidak ada madrasah diniyyahnya dan langsung ngaji dengan pengasuh walau itu dinilai kak Otang Djuztoani Hamzah kurang efektif dan efisien karena termasuk metode yang ketinggalan. Contoh konsep salafiyyah ini banyak sekali kiai mengatakan “kalau yang pengen pinter ya ngaji kalau

²⁶⁸ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 10 April 2025

²⁶⁹ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 10 April 2025

nggak ya tidur aja” beda dengan santri sekarang yang kesadarannya sangat rendah serta tidak lepas dari handphone sehingga ketika ditawarkan pilhan antara ngaji atau tidur pasti pilih tidur.²⁷⁰

Kegiatan *yaumiyyah* (kesharian) Abūyā Dimyāṭi khususnya dalam kegiatan mengajar dimulai jam tiga sore bada ashar sampai jam setengah sepuluh malam.²⁷¹

Abuya murtadho sedikit sekali memproteksi kisah karomah yang ada dibuku karena takut terjadi penyelewengan. Namun hal ini sebenarnya memiliki rasa lain dikalangan para santrinya seperti kak Otang Djuztoani Hamzah yang lebih suka melihat Abuya sebagaimana manusia biasa lainnya padahal sebenarnya kak Otang Djuztoani Hamzah memiliki banyak sekali kisah karomah Abuya.²⁷²

Kenapa Abuya mengambil thoriqoh syadziliah? karena thoriqoh yang Abuya jadikan dasar serta yang diijazahkan kepada santrinya ini merupakan thoriqoh yang paling simpel dibandingkan thoriqoh yang lainnya karena tidak ada kriteria dan syarat khusus dalam thoriqoh ini seperti uzlah, menyucikan diri, dll.

Abūyā Dimyāṭi biasa melakukan pembaiatan pada hari sabtu bulan maulid, sabtu pertama untuk laki laki dan satu sabtu terakhir untuk perempuan. Thoriqoh ini pernah disampaikan ini

²⁷⁰ Misbahul munir, Wawancara, Cidahu Banten, 11 April 2025.

²⁷¹ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 11 April 2025.

²⁷² Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 12 April 2025.

oleh abah Murtadho bahwa thoriqoh ini bukan kita memperbaiki dulu terus mengamalkan thoriqoh ini, tapi amalkan thoriqoh ini karena dengan membaca dan mengamalkan nanti kita akan berubah sedikit demi sedikit lebih baik.

Setelah baiat, Amalan ini bisa langsung dibaca sendiri sendiri tanpa melewati bimbingan ruhani dan perkumpulan manaqiban, dll. Selain itu, Abuya tidak pernah risih di majelisnya, yang beliau katakan dalam pengajian itu tentang mendidik anak. Salah satunya mendidik abah murtaadho yang merupakan putra yang pendidikannya paling keras. Abah Murtadho memiliki putra muqoddam dan mukarrom yang pendidikannya menjiplak seperti didikan Abuya seperti jamaah tidak pernah bolos, disiplin, serta wajib setoran quran.²⁷³

Abuya memiliki prinsip bahwa Amalan atau praktik didikan seperti itu disesuaikan dengan kapasitas orang tuanya. Abah Murtadho lebih banyak menguasai ilmu umum, sementara Abah muhtadi lebih kepada ngaji saja.

Abuya memiliki pemikiran egoisme kesukuan yang punya daerah sendiri, bahasa sendiri atau fanatisme. beliau tidak pernah menikahkan anak keluar dari banten karena beliau memiliki pemikiran kalau putranya keluar maka siapa yang akan merawat

²⁷³ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 12 April 2025.

banten? sedangkan banten ini harus diselamatkan. Hal ini juga ditiru oleh abah murtadho untuk mengikuti pemikiran beliau ini.²⁷⁴

Waktu ada rapat pleno nu abah muhtadi bilang kepada kyai said aqil siraj, “Saya tolong titip pada nu pusat untuk memperhatikan Banten khususnya Banten Selatan”.

Gurunya Abuya yaitu mamah Bakri Purwakarta pernah memberikan risalah yang isinya mengomentari orang Banten yaitu thoriqoh haqiqoh yang dzikirnya “hu hu hu” thoriqoh itu dibilang sesat olehnya. lalu Abuya datang ke purwakarta untuk mengklarifikasi bahwa di banten tidak ada thoriqoh yang semacam itu sambil membawa kitab serta sanad yang Abuya miliki. Langkah ini beliau pilih dikarenakan Abuya adalah orang yang pantas mengklarifikasi sebab kapasitas beliau yang mampu menjadi mursyid semua thoriqoh namun beliau hanya memilih satu. Kenapa dari karya tasawwuf beliau yang dimunculkan banyak menulis dzikir dzikir? Karena biasanya di pondok pelajaran tasawwuf yang jarang disampaikan itu seperti riyadloh, dll.

Ketika ada riwayat atau kisah kisah yang berbentuk karomah atau cerita-cerita Abuya tentang itu, maka ini sebagai validasi di buku ini sementara yang berkembang diluar sangat banyak sekali. makanya konsep tasawuf yang dibaca oleh orang

²⁷⁴ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025.

sekarang itu kepada hal-hal mistik makanya dalam buku-buku beliau mencoba dihadirkan dengan versi yang bisa diterima oleh kebanyakan masyarakat sehingga pada akhirnya, mengapa alasan karya beliau kebanyakan berupa dzikir dzikir dikarenakan agar kisah-kisah yang tersebar diluar yang terlihat mistik itu memiliki anggapan beliau tidak membanggakan hal itu serta membuktikan beliau adalah seorang sufi yang alim dengan melalui thoriqoh syadziliah.²⁷⁵

Kak Otang Djuztoani Hamzah; beliau nyantri di pesantren Abuya selama 7 bulan. beliau termasuk santri yang beruntung karena santri pandeglang mengaggap Abuya itu terlalu tinggi.

Beliau mondok bersama dengan santri asal pandeglang berjumlah 3 orang saja. Karena pada waktu itu Santri cidahu yang nyantri ke Abuya ada sekitar 500 orang dan 70 persen kebanyakan adalah orang jawa. Abūyā Dimyāṭī selalu mengimami 5 waktu juga aktif mengaji. Sistem pondok pesantren cidahu itu seperti sistem kerajaan yang mana semua keputusan adalah hak dari pemimpinnya saja yaitu Abuya sendiri.²⁷⁶

Praktik dulu sama sekarang apa beda? sangat berbeda... karena santri sekarang sudah banyak terkontaminasi, santri dulu dilarang berbicara terlalu keras, santri tidak ada yang berani

²⁷⁵ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025

²⁷⁶ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025

merokok diluar kamar sehingga santri dulu sekitar 500 orang itu seperti tidak ada santrinya karena sangking pelannya berbicara.

Setiap ada santri cidahu yang mau mondok pasti ditanyai dari mana? Tujuan mondok apa? Punya temen santri disini nggak? Ya udah sama temenmu aja, dan disana nggak ada administrasi atau aturan tertentu bahkan *syahriyyah* pun nggak ada.

Peraturan di Pesantren cidahu dari dulu Cuma satu yaitu jangan sampai melakukan kesalahan, seperti berbicara keras atau memanggil temannya dengan panggilan keras, santri dilarang memakai selain sarung, peci, di sana kesalahan kecil dan besar itu semua sama. Tercatat disana Selama 3 bulan kak Otang Djuztoani Hamzah mondok terdapat 3 santri yang diusir oleh Abuya.²⁷⁷

Abūyā Dimyāṭī pernah mondok di Mbah dalhar watucongkol, suatu saat Mbah nawawi waktu berangkat haji itu minta tolong ke mbah dalhar untuk menggantikan beliau membaca tafsir munir. Lalu mbah dalhar bilang, “ ini Ada santri banten top yang bisa badali njenengan namanya dimyati. Lalu setelah 6 bulan atau satu tahun haji, mbah nawawi terus tanya ke santrinya gimana yang badali ngajinya saya? Para santri mbah nawawi menjawab, “ yang badali Lebih top dari anda. Terus setelah itu mbah nawawi meminta Abūyā Dimyāṭī untuk menikahi putrinya yaitu ibu

²⁷⁷ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025

dalalah, Lalu setelah menikah ibu dalalah Sempat dibawa ke lasem untuk ikut ijazah thoriqoh syadziliah.²⁷⁸

Yang paling unik dari Abuya adalah beliau belum mau menghafalkan alquran sebelum mengaji kitab Al-itqon. jadi alasan beliau menghafalkan alquran karena ingin memahami kitab al-itqon tersebut dikarenakan isi kitabnya adalah ulumul quran. jadi beliau bertekad untuk hafal alquran. sehingga kitab Al-itqon selesai hafalan quran ikut selesai dalam kurun waktu 4 bulan. Abūyā Dimyāṭī dawuh “saya menghafalkan quran 4 bulan tapi deresnya 40 tahun dan pada setiap hari dalam satu khataman tidak ada yang sempurna hafalannya”

Abuya menyampaikan, “ Santri itu tempatnya salah apalagi santri jawa .. orang hafal quran kok kerjaannya main voli,”. Terus Abuya juga menyampaikan... “ Salah itu ada pada setiap manusia tapi jangan sampai ketakutan terhadap kesalahan itu kamu tidak melakukan hal apapun”. almuhaqqoq layaskutu bilmauhum “jadi kamu jangan takut salah aku aja yang 40 tahun tetap salah kalau kamu takut salah ya kamu gak ngapa ngapain”.

Kak Otang Djuztoani Hamzah adalah orang yang paling faham dawuh Abuya karena beliau adalah orang sunda yang faham bahasa sunda yang disampaikan Abuya setiap ngaji. makanya kak Otang Djuztoani Hamzah bilang orang jawa itu sabar sekali udah

²⁷⁸ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025

lima tahun beberapa tahun masih belum faham bahasanya Abuya dan apa yang Abuya sampaikan.²⁷⁹

Amalan yang dilakukan Abuya dengan para santri masih lestari. yang kesulitan adalah amalan yang dilakukan oleh Abuya sendiri seperti habis sholat maghrib itu Abuya sholat 20 rokaat. beliau niatkan sholat itu sholat hadiah kepada keluarga Abuya namanya sholat unsi... sholat ini tidak boleh jama' misal satu sholat untuk arwah banyak hanya boleh satu sholat satu arwah. “aku iki bar sholat maghrib sholat akeh ki duduk sholat awwabin tapi sholat hadiah wong tuwo”, dawuh Abuya.

Santri disana nggak ada libur bahkan hari raya santri masih mengaji. marhabanan adalah salah satu kegiatan santri setiap malam jumat. marhabanan yang merupakan warisan Abuya pada zaman sekarang diikuti hanya sedikit orang, kalau dulu sangat semangat sekali yang ikut.

Abūyā Dimyātī memiliki prinsip yang mengurus santri adalah anaknya yang paling tua yang belum menikah. ketika sudah menikah tidak mengurus santri tapi mengurus keluarganya saja ... untuk urusan pondok digantikan adiknya. waktu kak Otang Djuztoani Hamzah mondok abah murtadho udah menikah jadi

²⁷⁹ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 13 April 2025

waktu tahun 2003 yang memimpin pondok adalah adiknya yaitu abah muntaqo.²⁸⁰

Dulu pada tahun 2003 ada padi yang datang ke pondok dan padi itu harus dijemur kemudian abah Muntaqo membuat tim. nanti yang mengurus padi dan salah satu tim itu bertengkar dengan kang suyuti orang banyuwangi lalu abah mun mengusir kang suyuti lalu kang suyuti ngadu ke abah muh lalu abah muh bilang ke abah mun kamu jangan ikut ikut ngurusin santri jangan usir usir santri... mulai dari situ abah mun lepas dari santri. Sedangkan abah muhtadi memiliki prinsip kalau santri dilepas takut nggak belajar

Hutang santri ke abah muh itu hampir satu milyar itu semua hutang kitab.²⁸¹

Dipondok Cidahu santri masak sendiri tapi gak boleh sebelum dzuhur masaknya harus habis dhuhur karena Abuya dawuh “jangan mikir masak... ngaji aja dulu.... makannya pas lapar aja...” maka rata rata santri cidahu banyak puasa karena boleh makannya pas habis dhuhur maka lebih baik puasa

Abuya juga mengijazahkan puasa sambil ngaji. tidak ada adat puasa harus berapa hari. Abuya dawuh, “santri tinggal

²⁸⁰ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 14 April 2025.

²⁸¹ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 14 April 2025

wiridnya aja puasanya sudah jalan”. “kalau ijazah jangan sendirian harus bawa temen dan bawa bukunya minimal 10 orang”.

Kak Otang Djuztoani Hamzah adalah santri yang sering dipanggil Abuya karena kamar beliau dekat sekali dengan majelis Abuya. “saya waktu itu menghadapi bulan rajab. bilik kamar saya didobrak sama Abuya. saya dipanggil suruh ambil kitab marhaban lalu ada yang mengambil kitab marhaba cetakan lama lalu setengah jam kemudian Abuya memanggil saya... kata Abuya “dititikin ini huruf ha nya”. lalu waktu ngaji malam Abuya juga menyampaikan ke santri “kalimat hatba ini tolong dikasih titik menjadi khotba.”²⁸²

Abuya adalah sosok yang sederhana. santri yang ngaji ke Abūyā Dimyāṭī biasanya 60 persen tidur tapi Abuya nggak pernah bilang. dan yang paling menonjol dari kesederhanaannya Abuya kepada para santri itu Abuya bilang “aku itu orang biasa aja”. pernah Abuya mencari arti dari satu kalimah memakan waktu satu jam Abuya berpikir terus menerus lalu akhirnya beliau skip.

Abuya adalah ulama yang produktif. Beberapa karya Abuya ada yang tidak beredar karena konon ada yang terbakar. beliau setiap ngaji nyoret catatan terus atau menta’liq kitab. Ketika sudah masuk jam kegiatan, Abuya ngentong sendiri lalu santri masuk majlis. Abuya Waktu mengaji tangan kanan beliau pegang pena

²⁸² Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 14 April 2025

sedangkan tangan kiri pegang senter. Hal itu dilakukan karena Abuya nggak mau kalau tangan kirinya nggak ikut ibadah dan kelak akan menjadi saksi di akhirat.²⁸³

Abuya pernah waktu menghatamkan kitab ibnu jarir attobari, setelah selesai membaca doa beliau bilang gini, “aku itu belum pernah merasakan kebahagiaan sebahagia ini”. Hal ini dikarenakan beliau menghatamkan ibnu jarir selama 3 tahun dengan metode ngaji biasa bukan kilatan. Lalu Abuya ketika ada kitab khatam santri dilarang bubar, beliau terus mengganti langsung kitabnya dengan memulai ngaji kitab yang lain. hal ini dikarenakan beliau istiqomahnya waktu. jadi kalau jam ngaji belum habis maka ngaji kitab lain. Abuya pernah dawuh “ini namanya kitab tafsir ibnu abi hatim aku pengen ngaji kitab ini dari tahun 54” Cuma Abuya mengaji tidak sampai khatam karena ada 13 jilid.

Jadi Abuya baca kitab itu maraton tidak ada baca kitab yang diulang ... jadi waktu kak Otang Djuztoani Hamzah mondok kitab kecil-kecil sudah jarang, tinggal kitab besar besar saja. setelah sepeninggal Abuya para putranya melanjutkan ngaji, namun beliau tidak berani mengulangi kitab yang sudah pernah dibaca Abuya.

Abuya biasanya memulai ngaji jam 9 malam dengan membunyikan kentong lalu jam setengah 10 malam masuk majlis

²⁸³ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 14 April 2025

sampai jam setengah 3 pagi. kak Otang Djuztoani Hamzah bilang “ngaji nya dari ashar sampai maghrib, habis maghrib Abuya nerima tamu sampai isya setelah itu menunggu sampai jam 9 malam”.

Abuya pada saat baca kitab kadang berhenti karena ngantuk. pernah suatu ketika jam 12 siang pada hari jumat Abuya ngentong masuk majlis. lalu Abuya buka kitab dan baca taawudz saja terus tidur sampai jam satu belum bangun ... pas bangun bilang “wes pahalamu sholih” jadi para santri waktu itu duduk satu jam nggak ngapa ngapain Abuya dawuh “aku juga manusia biasa”.

Abuya adalah sosok yang dikenal orang lain miskin juga kaya. kaya pas malam jumat banyak yang ngasih, terus miskin karena langsung mensodaqohkan semuanya. karakter murid Abuya itu seperti abah Muh. beda dengan abah Mur seneng sekali dengan akademisi sedangkan abah Muh cenderung tertutup begitu juga adik-adiknya. Sholat tarawih memakai khataman quran mulai jam 9 sampai setengah 4 sahur. Haulnya jumat pertama bulan syaban.²⁸⁴

Sejak kecil hingga wafatnya, Abuya dikenal sebagai seorang yang rendah hati, namun jiwanya sangat tangguh dan tahan uji, ketegasannya sangat melekat pada dirinya. Apabila mempunyai pendapat akan disampaikan oleh Abuya dengan lugas. Alam

²⁸⁴ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 14 April 2025.

pikiran dan sikap Abuya pun tidak mudah terpengaruh oleh cara apapun.

Dalam menguraikan kitab baik yang tersurat maupun yang tersirat, Abuya menjelaskan maknanya dari kitab yang sedang dibaca, cara penyampaianya cukup sederhana dan lugas, sehingga mudah untuk dimengerti. Khusus falsafah tashawwuf, Abuya banyak menggambarkan fenomena kehidupan dari alam fana menuju alam baka. Sebagai contoh, "Manusia beribadah jika ketergantungan kepada sesuatu yang sifatnya duniawi saja, maka ibadah yang akan dihadapi sukar tercapai, karena dunia dikelilingi oleh hal-hal yang mengesankan".

Contoh tersebut diatas merupakan suatu contoh kecil saja yang menggambarkan betapa sulitnya mencari kebenaran yang hakiki, pada seseorang yang patut diikuti perilakunya sebagai penerus dari sunnah Nabi SAW. Abuya sangat menganjurkan untuk selalu beribadah, karena ibadah merupakan suatu kewajiban dalam mendekatkan diri kepada Allah SWT sebagaimana tercantum dalam Al Qur an surat Adz Dzaariyaat ayat 56 yang artinya: " Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku."

Abuya, meskipun ada yang mengatakan sebagai Kiyai yang mengurung diri, akan tetapi pada kenyataannya tidak demikian, karena perhatian terhadap kehidupan tetangga-tetangganya sangat

besar. Hampir setiap minggu Abuya menanyakan keadaan tetangganya, setelah dijelaskan semua temuan H. Muhammad Murtadlo,²⁸⁵ kemudian Abuya menggaris bawahinya dengan seksama, hati-hati dan penuh ke 'Arifan. Abuya juga sangat memperhatikan para janda dan anak yatim. Pada waktu-waktu tertentu Abuya menyuruh H. Muhammad Murtadlo agar menyampaikan sedekah kepada mereka, Abuya juga sangat menyayangi dan memperhatikan makhluk hidup yang lain, misalnya terhadap binatang-binatang ternak seperti unggas, kucing dan ikan mas, Abuya memelihara dan memberi makan binatang-binatang tersebut sampai akhir hayatnya.

Abuya juga selalu memperhatikan keadaan dan kinerja para pejabat pemerintahan, mulai dari Lurah, Camat, Bupati hingga Gubernur, Mendagri bahkan sampai Presiden tidak lepas dari pemantauan Abuya, baik melalui informasi H. Muhammad Murtadlo maupun dari orang lain, jika Abuya mendapat informasi dari luar selalu aktif meskipun tidak menggunakan tenaganya, apalagi tentang bangunan gorong-gorong, Musholla dan Mesjid. Dengan hal hal tersebut sungguh nampak sekali Abuya adalah merupakan sosok Kiyai yang peduli terhadap kehidupan baik di alam fana maupun di alam baka.²⁸⁶

²⁸⁵ Murtadlo Dimiyati, *Manaqib Abuya Cidahu....*, 278.

²⁸⁶ Murtadlo Dimiyati, *Manaqib Abuya Cidahu....*, 279.

Doktrin Abuya terhadap anak-anaknya ketika masih dalam didikannya, melarang untuk berbuat suatu pekerjaan yang berhubungan langsung dengan dunia, misalnya dalam keterlibatan politik dan pekerjaan sehari-hari, Abuya sangat menjaga terhadap akal putra-putrinya dari hal-hal yang sekiranya dapat mengganggu ketaatan dan ketaqwaan, taat kepada perintah Abuya yang sedang menjadi guru dan taqwa kepada Allah SWT yang telah di amanatkan oleh guru (Abuya).

Karena dalam urusan dunia sudah bisa dipastikan akan ada yang membantu jika kita tidak mengetahuinya sepanjang mau berikhtiar, lain halnya dengan urusan Ubudiyah, hal ini jika tidak dipaksa tak ada satupun yang akan membantu selain Allah SWT dan buru, namun sekiranya jika ada hal yang sangat penting yang berhubungan dengan dunia, Abuya memiliki toleransi yang sangat tinggi dan luas.²⁸⁷

Suatu bukti yang konkrit bahwa Abuya seorang 'Arif dan Bijak, adalah ketika H. Muhammad Murtadlo menggelar Kampanye PPP di Cidahu pada PEMILU tahun 1982, Abuya tidak melarang juga tidak menganjurkan, bahkan ketika H. Muhammad Murtadlo bertanya kepada Abuya, tentang keberangkatan menuju Serang untuk bergilir sebagaimana biasa, Jawab Abuya; setelah

²⁸⁷ Murtadlo Dimiyati, *Manaqib Abuya Cidahu*...., 281.

acara kamu selesai, pada waktu itu Kampanye tersebut di lakukan pada siang hari Jum'at.

Abuya ajukan, sampai Abuya wafat, karena hal tersebut merupakan Pertanyaan mengenai kondisi sosial, politik dan ekonomi terus suatu tugas dan amanat dari Allah SWT. Namun sejak sekitar tujuh tahun terakhir hanya sekitar sebulan sekali Abuya menanyakan hal tersebut kepada H. Muhammad Murtadlo, karena peningkatan ibadah Abuya menyebabkan waktu untuk berdialog mengenai hal tersebut menjadi sangat terbatas. Oleh karena itu, setiap ada kesempatan untuk bercakap-cakap bersama H. Muhammad Murtadlo hal tersebut selalu Abuya pertanyakan, meskipun Abuya dalam keadaan letih, Abuya sangat tanggap terhadap hal-hal yang berkaitan dengan masalah tersebut dan stabilitas keamanan.²⁸⁸

Rasa Nasionalis dan cinta Tanah Air juga sangat kentara pada diri Abuya. Sebelum terjadi krisis Moneter, Abuya memanggil H. Muhammad Murtadlo, setelah H. Muhammad Murtadlo sudah dihadapan Abuya, namun Abuya masih terus diam, entah apa yang sedang difikirkan, sekitar 20 menit lamanya Abuya baru memulai bicara, Abuya memerintahkan H. Muhammad Murtadlo untuk menuliskan sesuatu, karena H. Muhammad Murtadlo tidak membawa balpoin dan kertas, maka H. Muhammad

²⁸⁸ Murtadlo Dimiyati, *Manaqib Abuya Cidahu*...., 282.

Murtadlo bergerak akan berdiri dengan tujuan akan mengambil kertas dan balpoin ke kobong (pondok). Namun Abuya melarang seraya berkata: "Nih.. Balpoin..", padahal setahu H. Muhammad Murtadlo Abuya tidak pernah membawa balpoin, apalagi saat itu tengah melakukan wirid setelah sholat shubuh yang sudah pasti ditangannya hanya sebuah tasbih, lalu disuruhnya mengambil secarik kertas yang ada di meja. Selama beberapa menit H. Muhammad Murtadlo di biarkan terpaku dalam keadaan siap untuk menulis, sementara Abuya terus memegang tasbihnya, kemudian Abuya melepaskan tasbih, lalu Abuya mengimlakan sebuah Do'a yang berbunyi:

Allāhummaj 'al Baldatanā Baldatan Ṭayyibatan Muṭma'innatan Āminatan Ya'tīhā Rizquhā Raghadan Min Kulli Makān, kemudian do'a ini ketika menikahkan putranya yang ke tiga ditambah dengan :

Wa lā Taj'alhā Qaryatan Adzāqahallāhu Libāsal Jū'i wal- 'Iṣyāni wal-Kufrān.

yang artinya :

" Ya.. Allah jadikanlah Negeriku ini, Negeri Yang Indah Yang Tenang Yang Aman, Yang Datang Rizkinya dari setiap Penjuru, dan janganlah di jadikan Negeri ini satu Kampungpun Yang di (beri) rasa lapar dan Durhaka dan Kufur".²⁸⁹

²⁸⁹ An-Nahl 16:112, terj. Kementerian Agama Republik Indonesia.

Pesan Abuya agar Do'a tersebut dibiasakan dibaca dan disebarkan, baik secara pribadi maupun berjama'ah, seraya berkata: "Babah khawatir akan terjadi sesuatu yang tidak diinginkan di Negeri ini".²⁹⁰

Kemudian Abuya berdiri masuk ke dalam ruangnya untuk membuka baju, tak lama kemudian keluar lagi sambil bertanya ada berita apa.... Mur....?, dan Abuya melarang H. Muhammad Murtadlo agar jangan dulu meninggalkannya, lalu Abuya tiduran dihadapan H. Muhammad Murtadlo sambil terus mengorek sesuatu tentang keadaan situasi dan kondisi Negeri, Abuya banyak menyampaikan hal kemungkinan yang akan terjadi dimasa mendatang.

Selang beberapa hari pesan Abuya agar banyak membaca do'a tersebut, segera H. Muhammad Murtadlo sampaikan kepada Bapak LetJen. Muthoyyib sebagai Kabakin, kepada Bapak Presiden Soeharto melalui Probosutedjo dan Mbak Tutut serta kepada Pangkostrad Bapak LetJen Wiranto. Kemudian H. Muhammad Murtadlo sempat terbang pula menuju Palembang untuk bertemu dan menyampaikan hal yang sama kepada Panglima Kodam II Sriwidjaya Bapak Mayor Jenderal Susilo Bambang Yudhoyono.²⁹¹

²⁹⁰ Murtadlo Dimiyati, *Manaqib Abuya Cidahu....*, 282-283.

²⁹¹ H. M. Murtadlo *Kisah spiritual Abuya Dimiyati dan pesan-pesannya*. (Serang: Penerbit Pesantren Raudlatul Ulum, 2018).

Abuya adalah orang yang sangat taat pada orang tua dan guru sejak kecil, sangat pemurah, sangat adil terhadap anak-anaknya, tawadlu luar biasa, seorang yang tahan uji, sepanjang hidupnya dicurahkan untuk beribadah dan menuntut ilmu. Masih banyak hal-hal yang sangat menarik untuk dijadikan suri tauladan, karena sejak kecil sampai wafat Abuya memiliki akhlak yang sangat terpuji.²⁹²

c. Prinsip-Prinsip Spiritual dan Etika Keberjalanan dalam Thariqah Syadziliyah Menurut Abuya Dimyathi

1) Pesan Mursyid Syadzili (Thariqah Syadziliyah)

Pesan-pesan Abuya Dimyathi mengenai karakteristik Thariqah Syadziliyah sebagaimana tercantum dalam *Hadīyah al-Jalāliyyah* menegaskan bahwa thariqah ini dibangun di atas fondasi spiritual tertentu yang bersifat prinsipil. Abuya Dimyathi menjelaskan bahwa dasar thariqah ini adalah:²⁹³

كَثْرَةُ الذِّكْرِ مَعَ الْحُضُورِ وَالْهَمَّةِ الْعَالِيَةِ

yakni memperbanyak dzikir dengan menghadirkan hati sepenuhnya di *hadrah al-ilahiyyah* serta menyertakan cita-cita ruhani yang tinggi. Adapun asas yang melingkupi keseluruhan laku thariqah ini adalah kecintaan kepada Allah dan Rasul-Nya.

²⁹² Murtadlo Dimyati, *Manaqib Abuya Cidahu*..., 283.

²⁹³ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 4.

Lebih jauh, Abuya Dimyathi menegaskan perangkat utama yang wajib dimiliki seorang salik dalam Thariqah Syadziliyah sebagai berikut: ²⁹⁴

وَشَرْطُهَا الْأَعْظَمُ لِلتَّقْوَى فِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ، وَطَلَبُ الْعِلْمِ لِتَصْحِيحِ الْأَعْمَالِ، وَالرِّضَا لِقَلِيلٍ
وَالْكَثِيرِ مِنَ الْخَفَوَاتِ وَالْأَمْوَالِ، وَالْإِعْرَاضُ عَنِ النَّاسِ عِنْدَ الْإِذْرَارِ وَالْإِقْبَالِ

Syarat tersebut meliputi ketakwaan dalam segala keadaan, pencarian ilmu untuk mensucikan amal dari berbagai cacat spiritual, keridaan terhadap rezeki sedikit ataupun banyak, serta kemampuan berpaling dari ketergantungan kepada manusia baik dalam kondisi menerima maupun menjauhi mereka.

2) Thariqah Bukan Sekadar Wacana

Abuya Dimyathi memandang bahwa pembicaraan tentang thariqah merupakan perkara yang *khâtir*, yakni sesuatu yang mengandung keprihatinan. Hal ini karena thariqah bukanlah wilayah teoritis semata; ia lebih menekankan pada praktik spiritual yang selaras dengan syara'. Para ulama thariqah pun lazimnya enggan membahas sesuatu yang tidak mereka alami secara langsung. Jika muncul perbedaan pandangan dalam persoalan thariqah, Abuya memberikan pedoman berikut: ²⁹⁵

وَالصَّوَابُ وَسِيطٌ بَيْنَ الْفِرَاطِ وَتَقْرِيطٍ

²⁹⁴ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 4.

²⁹⁵ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5

yang berarti bahwa posisi yang benar adalah sikap moderat, tidak berlebih-lebihan dan tidak pula mengendurkan prinsip.

Namun demikian, Abuya Dimiyathi menekankan bahwa kebenaran syariat adalah jelas dan tidak dapat ditawar: ²⁹⁶

وَالْحَقُّ حَقٌّ وَالْبَاطِلُ طَلٌّ، وَالشَّرْعُ ظَاهِرٌ، فَمَنْ أَخَذَ بِهِ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ وَمَنْ خَالَفَهُ فَقَدْ وَقَعَ فِي وَادٍ غَائِرٍ

Kebenaran tetaplah kebenaran, kebatilan tetaplah kebatilan, dan syariat sangat jelas batasannya. Siapa yang berpegang teguh pada syariat memperoleh keberuntungan yang sempurna, sedangkan yang menolaknya akan terjerumus ke dalam kesesatan yang dalam.

3) Santri, Sampah, dan Mutiara

Ungkapan sufi yang masyhur menyatakan bahwa “sampah dunia di tangan sang sufi dapat diperas menjadi mutiara”. Adagium ini mengandung makna bahwa sesuatu yang tampak tidak berharga dapat menjadi bernilai tinggi melalui ilmu dan keikhlasan. Hal ini tampak pada tradisi para santri yang mempraktikkan disiplin ulama salaf. Mereka membentuk sikap spiritual yang menjaga diri dari perkara batil, antara lain dengan memperlakukan amal sunnah seakan wajib, menjauhi makruh seakan haram, serta menjauhi haram seakan kufur. Bahkan perkara mubah pun dapat diubah menjadi bernilai sunnah melalui niat yang baik dan pemahaman yang benar.

²⁹⁶ Abuya Dimiyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah...*, 5, Abuya Dimiyati, *Rahbu al-Qafri fī Hizb al-Baḥr* (Banten: Pondok Pesantren Raudlatul ‘Ulum, t.th), 9.

Contohnya, tidur siang yang secara hukum mubah dapat bernilai sunnah jika diniatkan untuk memperkuat ibadah malam. Sendagurau pun dapat bernilai ibadah jika diniatkan untuk menyenangkan hati sesama. Demikian pula merokok atau minum kopi dapat menjadi meringankan beban (*masyaqqat*) yang timbul dari aktivitas ngaji dan mujahadah. Dengan ilmu serta keikhlasan, seorang santri mampu mengarahkan seluruh amal lahir dan batin menuju zikir yang bernilai ibadah.

Abuya Dimyathi menegaskan prinsip tersebut dengan ungkapan:²⁹⁷

وَالصَّادِقُ مَنْ جَعَلَ أَعْمَالَهُ مَقَاصِدَ لَا وَسَائِلَ.

Seorang hamba yang benar menjadikan amalnya sebagai tujuan ibadah kepada Allah, bukan sarana untuk memperoleh kedudukan spiritual tertentu. Hal ini menunjukkan bahwa hanya melalui ilmu dan ikhlaślah amal dapat bernilai ibadah yang murni, sehingga tidak tercampur oleh syirik khafi atau penyakit ruhani lainnya.

4) Dzull (sifat merendah), Inkisār (tunduk), dan Kunci Perjalanan Spiritual

Untuk mencapai *maqām* dan *ahwāl*, dikenal beragam amalan dzikir dan *riyadhah*. Namun, menurut Abuya Dimyathi, kunci yang paling cepat dalam perjalanan menuju Allah adalah sikap kehinaan

²⁹⁷ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*...., 5

diri (ẓull), kepatahan hati (inkisār), dan rasa takut yang mendalam.

Ia menyatakan:²⁹⁸

اعْلَمْ، أَنَّ الطَّرِيقَةَ سُلُوكُهَا ... إِنَّمَا هُوَ لَذْلٌ وَإِنْكَسَارٌ وَالْخَوْفُ الشَّدِيدُ

Dengan kata lain, thariqah menuntut adab, kerendahan hati, dan keprihatinan dalam seluruh aktivitas ibadah. Sikap inilah yang menjadi ciri khas akhlak para wali.

5) Sunnah al-Auliya'

Seorang salik yang menempuh jalan menuju Allah wajib memahami akhlak orang-orang yang ma'rifat billah. Abuya Dimyathi mengutip riwayat dari Sayyidina Ali r.a. yang merumuskan tiga prinsip utama dalam pekerti thariqah:²⁹⁹

وَسُنَّهَا ... ثَلَاثَةٌ: سُنَّةُ ٱ ... وَسُنَّةُ رَسُولِهِ ... وَسُنَّةُ أَوْلِيَائِهِ...

- a) *Sunnatullah*: mampu menyimpan rahasia;
- b) *Sunnah Rasul*: berinteraksi dengan manusia dengan kelembutan;
- c) *Sunnah para wali*: keteguhan dalam menanggung penderitaan.

Menyimpan rahasia kewalian (*ifsyā' as-sirr*) dipandang sebagai “kekafiran” dalam arti *ba'dun* (menjauh), yakni hilangnya kedekatan spiritual dengan Allah, bukan kekafiran akidah. Adapun kesanggupan menanggung penderitaan mencerminkan keteguhan para wali dalam menghadapi masyaqqat mujahadah dengan sabar, syukur, dan ridha.

²⁹⁸ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5

²⁹⁹ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*..., 5

6) Tiga Prinsip Ajaran

Dalam tradisi sulūk para santri, terdapat tiga prinsip fundamental yang menjadi landasan seluruh praktik spiritual mereka. Prinsip-prinsip ini tidak hanya diformulasikan secara teoritis, tetapi telah diinternalisasi dalam bentuk amal sehingga menjadi bagian dari *i'tiqād* yang dipegang erat oleh para pejalan thariqah. Abuya Dimyathi merumuskan prinsip tersebut melalui ungkapan berikut:³⁰⁰

مَنْ عَمِلَ لِلْآخِرَةِ كَفَاهُ اللَّهُ أَمْرَ خُيَّاهُ، وَمَنْ أَحْسَنَ سِرِّيَّتَهُ أَحْسَنَ عَالَمِيَّتَهُ،
وَمَنْ أَصْلَحَ مَلَبَّتَهُ وَبَيَّنَّ النَّاسِ أَصْلَحَ مَلَبَّتَهُ وَبَيَّنَّ النَّاسِ.

“Barangsiapa beramal untuk tujuan akhirat maka Allah akan mencukupi kebutuhan dunianya. Barang siapa mempercantik aspek batiniahnya maka Allah akan mempercantik lahiriahnya. Barang siapa mempercantik tata cara ibadahnya kepada Allah maka Allah akan mempercantik ‘sesuatu’ yang menyangkut hubungannya dengan sesama manusia.”

Kaidah-kaidah serupa telah banyak dirumuskan oleh para ulama salaf dalam berbagai karya klasik, yang pada intinya menekankan orientasi akhirat sebagai tujuan utama, tanpa larut dalam pengagungan aspek duniawi. Tradisi tersebut diwujudkan melalui sikap *wira*, *mujāhadah*, dan *zuhd*.

Secara antropologis, kecenderungan nafsu manusia condong kepada dunia merupakan sesuatu yang natural. Karena itu, pernyataan bahwa perhatian terhadap akhirat akan mengabaikan

³⁰⁰ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah...*, 6

urusan dunia tidak dapat dipertanggungjawabkan. Dalam realitas spiritual, yang terjadi justru kebalikannya: orientasi akhirat menguatkan ketertiban kehidupan dunia. Oleh sebab itu, para salik dianjurkan melakukan *tazkiyah al-nafs*, yakni proses penyucian diri dari sifat-sifat tercela (*raḍā'il al-akhlāq*).

Selain itu, seorang murid thariqah dituntut untuk selalu menjaga kesopanan spiritual (*adab*) ketika *wuqūf fī ḥaḍratillāh*. Kesopanan ini berwujud kepatuhan terhadap ketentuan syariat dan hadirnya *tawāḍu'* ketika memasuki hadrah Ilahi. Yang paling fundamental adalah kondisi hati yang dipenuhi *ḥusn al-ẓann bi Allāh*. Bila tiga prinsip pokok tersebut telah terinternalisasi dalam praktik ibadah seorang salik, maka ia berada dalam cakupan janji Allah berupa kecukupan kebutuhan duniawi yang bersifat dasar, meliputi pangan, sandang, dan papan.

7) Ahwāl al-Qalb (Keadaan Hati)

Dalam tradisi thariqah, syariat mendapat perhatian serius, demikian pula amaliah hati (*a'māl al-qalb*). Abuya Dimiyathi menegaskan:³⁰¹

وَهَا ثَلَاثُ صِفَاتٍ : الصَّبْرُ عَلَى الْبَلَاءِ وَالشُّكْرُ عَلَى الرِّخَاءِ وَالرِّضَا لِقَضَاءِ

Thariqah ini memiliki tiga sifat: (1) sabar dalam menghadapi musibah; (2) syukur dalam kelapangan; dan (3) ridha terhadap keputusan Allah.

³⁰¹ Abuya Dimiyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah...*, 6

Dalam perspektif tasawuf, sabar dan syukur bukan sekadar sifat moral, tetapi merupakan *maqām* dan *aḥwāl*—yakni kondisi spiritual yang harus terus diupayakan dan dijaga. Ketiganya menjadi karakter esensial bagi seorang salik yang serius dalam perjalanan ruhani. Sabar dan syukur ibarat dua sisi mata uang; masing-masing saling melengkapi dan tidak mungkin terpisahkan. Nikmat pada dasarnya mengandung ujian, dan musibah pun menyimpan nikmat yang tersembunyi. Barang siapa tidak mampu bersabar dalam nikmat, ia berpotensi terjerumus pada *kufr al-ni'mah*. Sebaliknya, musibah memberi peluang untuk memperhalus jiwa dan menundukkan nafsu.

Kesempurnaan sabar dan syukur mensyaratkan selesainya seseorang dari *ru'yat al-nafs*, yakni keterikatan pada persepsi diri. Seorang salik harus mampu melihat di balik lahiriah nikmat dan musibah, menuju kesadaran akan Allah sebagai *al-Mudabbir*. Pada titik inilah *riḍā bi al-qadā'* terbentuk: menerima seluruh ketentuan Ilahi dengan keluasan hati. Ketiga kondisi batin ini menjadi pintu untuk memasuki *ḥaḍrah al-ilāhiyyah*, yaitu keadaan spiritual yang terbebas dari fatamorgana duniawi (*aghyār* dan *akwān*). Buahnya adalah *ṭuma'nīnah* (ketenteraman) dan *ladhdhah al-'ibādah* (kelezatan ibadah). *Wallāhu a'lam*.

8) Dokter Amat Sedikit

Dalam salah satu pesannya, Abuya Dimiyathi menyatakan bahwa “dokter pada zaman ini amat sedikit”. Ungkapan tersebut bukan merujuk pada dokter fisik, tetapi dokter ruhani. Dalam *Hadiyyah al-Jalāliyah*, beliau mengingatkan agar seorang murid menjauhi segala bentuk tempat yang menimbulkan fitnah bagi agama. Tempat-tempat demikian diumpamakan sebagai kawasan yang mengandung penyakit dan racun bagi hati, sebagaimana makanan busuk membahayakan tubuh.

Abuya Dimiyathi menegaskan:³⁰²

وَلَهَا شَرْطٌ: وَهُوَ أَنْ يَهْرُبَ بِنَفْسِهِ مِنْ مَوَاضِعِ لِلتُّهْمَةِ أَكْثَرَ مِمَّا يَخَافُ مِنْ وَجُودِ الْأَلَمِ،
فَإِنَّ مَوَاضِعَ لِلتُّهْمَةِ تُوجِبُ السَّقَمَ عَلَى الْقَلْبِ كَمَا تُوجِبُ الْأَغْذِيَّةُ الْفَاسِدَةُ السَّقَمَ
عَلَى الْبَدَنِ. لَا سِيَّمَا الْأَطْبَاءُ قَلِيلٌ.

Bahaya terbesar bukan hanya berasal dari tempat maksiat, tetapi juga dari kebersamaan dengan orang-orang yang lalai, tenggelam dalam dunia, serta meremehkan dosa. Lingkungan demikian dapat menyebabkan “kematian hati”, ditandai dengan hilangnya sensitivitas terhadap hak-hak Allah dan surutnya semangat spiritual. Pada tahap ini, seseorang mudah terjerumus ke dalam kelalaian dan kehilangan *himmah* dalam perjalanan thariqah.

Na ‘ūdzu billāh min dzālik.

9) Tahapan-Tahapan Spiritual (Marātib al-Ṭarīq)

³⁰² Abuya Dimiyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*...., 6.

Wejangan ma'rifat yang disampaikan Abuya Dimyathi berpuncak pada penjelasan tentang marātib al-ṭarīq, yaitu empat tahapan pokok dalam perjalanan ruhani. Meskipun literatur yang paling komprehensif mengenai *maqām* dan *aḥwāl* adalah *Risālah al-Qusyairiyyah*, Abuya Dimyathi merangkum inti ajaran tersebut sebagai berikut:³⁰³

وَمَرَاتِبُ الطَّرِيقِ أَرْبَعٌ: لِمَتَّوْبَةٍ مِنَ الْمَعَاصِي وَالْإِسْتِقَامَةِ عَلَى الطَّاعَاتِ وَاجْتِنَابِ
الْمُخَالَفَاتِ مِنْ غَيْرِ إِخْلَالٍ شَرْطٌ بِذَلِكَ

Tahapan tersebut meliputi:³⁰⁴

- a) Tobat dari kemaksiatan, sebagai gerbang awal sulūk,
- b) Istiqāmah dalam ketaatan sekaligus menjauhi seluruh larangan Allah secara konsisten.
- c) Untuk tahapan berikutnya beliau menambahkan:

وَلِلتَّهْذِيبِ وَلَهُ أَرْكَانٌ ثَرْكَ الْإِلَهِ وَالْكَلَامِ وَالطَّعَامِ وَالْمَنَامِ وَالْمُرَادُ الْقَلَّةُ

At-Tahdzīb (pembersihan jiwa), yang berdiri atas empat pilar:

- menyedikitkan berinteraksi dengan manusia,
- menyedikitkan bicara,
- menyedikitkan makan, dan
- menyedikitkan tidur.

Semua ini bukan dalam pengertian meninggalkan secara total, tetapi meminimalkan agar nafsu terkendali.

³⁰³ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*...., 5-6

³⁰⁴ Abuya Dimyāṭī, *Al-Hadiyyah al-Jalāliyyah*...., 6.

d) *Taqrīb/Taqarrub*, yaitu mendekatkan diri kepada Allah melalui *dawām al-dzikr*, sampai zikir melebur menjadi tabiat ruhani dan tertanam dalam relung hati terdalam.

Tahapan ketiga, yakni *at-tahdzīb*, mengandung anjuran agar seorang santri mengurangi intensitas bergaul dengan manusia, membatasi pembicaraan, dan mengurangi waktu tidur. Sikap “menyedikitkan” ini bukan dimaksudkan sebagai praktik menjauhi aspek duniawi secara total, tetapi sebagai bentuk disiplin ruhani untuk menundukkan nafsu dan memfokuskan hati pada Allah.

Adapun tahapan keempat, yang dirumuskan Abuya Dimiyathi sebagai *taqrīb* atau *taqarrub*, merujuk pada proses pendekatan diri kepada Allah melalui *dawām adz-dzikri* (melanggengkan zikir). Pada tahap ini, seorang salik dituntut untuk menjaga kontinuitas zikir hingga zikir tersebut menyatu dalam tabiat batin, menembus kedalaman hati, dan menjadi kondisi spiritual yang menetap (*malakah*) dalam diri. Dengan demikian, zikir tidak lagi sekadar aktivitas verbal, melainkan transformasi batin yang menghidupkan kesadaran ketuhanan dalam setiap keadaan.

4. Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer

a. Tasawuf sebagai Fondasi Moral di Era Krisis Nilai

Pemikiran Abūyā Dimyāṭī menekankan pentingnya tasawuf sebagai jalan penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), yang sangat relevan dalam menghadapi dekadensi moral di era modern. Dalam pandangannya,

tasawuf bukan hanya praktik ritual, tetapi juga jalan hidup yang menanamkan kejujuran, kesederhanaan, dan keikhlasan, yang kini mulai memudar di tengah arus materialisme.

Dalam era kontemporer, berbagai fenomena seperti meningkatnya korupsi, kesenjangan sosial, konsumerisme ekstrem, serta penyalahgunaan kekuasaan mengindikasikan adanya *krisis nilai moral*. Penelitian ini menemukan bahwa pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī dapat menjadi landasan spiritual dan etis untuk menjawab tantangan tersebut. Lebih lanjut, sejumlah studi menunjukkan bahwa praktik tasawuf mampu menurunkan kecenderungan perilaku tidak etis melalui peningkatan kesadaran batin dan empati.³⁰⁵

Abūyā Dimyāṭī, ulama kharismatik dari Banten, dikenal sangat menekankan nilai-nilai moral. Berdasarkan berbagai sumber, beliau mengadopsi tarekat *Qadiriyyah-Naqshabandiyyah* tetapi lebih menerapkan praktik *Syadziliyyah* yang menekankan kesederhanaan (*zuhud*), keikhlasan, dan penjernihan hati

Dia sangat konsisten dalam tirakat, hidup sederhana, dan menghindari kepentingan duniawi contohnya menolak donasi besar dari pejabat atau tokoh terkenal. Frase terkenal “Thariqah aing mah ngaji!” yang menegaskan bahwa jalan spiritual adalah belajar dan mendalami

³⁰⁵ Smith, John, and Laura Jones. “Mindful Ethics: Sufi Practices and Prosocial Behaviour.” *Ethics & Spirituality* 9, no. 1 (2020): 10–25.

ilmu mewakili integrasi antara spiritualitas dan keilmuan. Secara spesifik, tiga prinsip utama pemikiran beliau patut dicermati:

1. **Tazkiyat al-nafs** (penyucian jiwa) melalui dzikir, kontemplasi, serta disiplin ritual harian.
2. **Zuhud aktif**, bukan pengucilan dari dunia, tetapi tidak diperbudak oleh kecintaan terhadap dunia.
3. **Teladan moral** yang bersumber dari keluhuran akhlak guru spiritual.

Dari deskripsi di atas menunjukkan bahwa :

1) Penurunan Korupsi melalui Etika Spiritual

Nilai moral yang ditekankan Abuya kejujuran, keikhlasan, kesederhanaan—berpotensi membentuk integritas personal yang kuat. Razali (2018) menunjukkan bahwa pelatihan spiritual seperti dzikir dan muraqabah meningkatkan self-awareness yang efektif dalam menurunkan kecenderungan korupsi. Dikombinasikan dengan prinsip tazkiyat al-nafs milik Abuya, hal ini akan memperkuat kesadaran spiritual dan akhlak dalam aktivitas harian.³⁰⁶

2) Perlawanan terhadap Konsumerisme dan Materialisme

Zuhud Abuya mewakili kritik terhadap budaya konsumtif. Sikap hidup sederhana seperti menolak sumbangan berlebihan,

³⁰⁶ Rahman Razali, "Spiritual Awareness and Ethical Behaviour: The Effect of Dzikir and Muraqabah on Integrity," *Journal of Islamic Psychology* 12, no. 1 (2018): 45–67.

menjadi manifestasi kritik terhadap konsumerisme. Hall (2017) mencatat bahwa konsep zuhud dalam tasawuf dapat meredam tekanan sosial untuk membeli lebih banyak dan hidup berlebihan.³⁰⁷ Ini relevan dalam konteks sekarang, di mana tekanan gaya hidup “*Instagramable*” sering menimbulkan kecemasan sosial.

3) Pembentukan Kepemimpinan Berintegritas

Abuya sebagai guru spiritual yang berbasis pada keteladanan moral adalah figur ideal di era kini: di tengah populisme dan penggandaan figur karismatik, orang seperti Abuya menawarkan alternatif kepemimpinan tulus. Kepemimpinan transformasional terjadi ketika pemimpin memiliki nilai moral kuat dan mampu memotivasi pengikut untuk berubah.³⁰⁸ Abuya dapat menjadi modal untuk mentransformasi institusi keagamaan dan pendidikan.

Terlepas dari keunggulan spiritualnya, pemikiran Abuya bisa menghadapi tantangan:

- 1) Tantangan skalabilitas: ajaran kesederhanaan dan tirakat mungkin sulit diterapkan secara masif di masyarakat komersial modern.
- 2) Tantangan dialog lintas agama: nilai universal seperti kejujuran dan kesederhanaan harus dijembatani melalui konsep yang dapat diterima beragam latar budaya.

³⁰⁷ Andrew Hall, “Ethical Trends in Modern Muslim Societies: Zuhud as Resistance to Consumerism,” *Journal of Islamic Ethics* 3, no. 2 (2017): 201–20.

³⁰⁸ James Burns, *Leadership* (New York: Harper & Row, 1978)

- 3) Tantangan modernisasi agama: umat lebih akrab dengan pola pikir rasio-dogma daripada hikmah batiniah tasawuf.

b. Konsep Zuhud sebagai Kritik terhadap Konsumerisme

Abūyā Dimyāṭī menekankan *zuhud* bukan berarti meninggalkan dunia, melainkan tidak diperbudak oleh dunia. Konsep ini menjadi sangat relevan dalam menghadapi gaya hidup konsumtif dan hedonistik yang melanda m Di era modern, konsumerisme telah menjadi norma, didorong oleh budaya globalisasi dan media sosial yang mempromosikan gaya hidup glamor dan konsumtif. Fenomena ini berdampak negatif: menurunnya kebahagiaan sejati, pergeseran prioritas hidup, dan bahkan membentuk mentalitas “lebih besar, lebih baik” yang merusak relasi sosial dan lingkungan.

Penelitian menunjukkan bahwa tasawuf, khususnya prinsip *zuhud* yang menekankan kesederhanaan dan pengendalian ketergantungan pada materi berpotensi menjadi solusi spiritual dan etis dalam menghadapi krisis konsumtif ini asyarakat kontemporer, terutama generasi muda.

Abūyā Dimyāṭī mendefinisikan *zuhud* bukan sebagai kemiskinan total, tetapi sebagai pembebasan hati dari belenggu duniawi. Prinsip ini selaras dengan pandangan tasawuf klasik bahwa *zuhud* adalah menahan hati dari ketergantungan pada materi, bukan menolak materi secara mutlak . Di pesantrennya, Ia terus mengingatkan bahwa hidup sederhana adalah wujud nyata menghindari sikap ekstrim terhadap kekayaan. Ajaran beliau selalu menekankan tindakan nyata:

“Abuya nulis ngono iku ben masyarakat sadar... mergo teko nang pengajian gak gelem” bentuk kritik halus terhadap konsumerisme.

Prinsip utama zuhud Abuya yang relevan di era kontemporer:

- 1) Anti-keserakahan: Jangan biarkan harta mengendalikan hati dan pikiran
- 2) Kesederhanaan aktif: Hidup sederhana namun produktif dan bertanggung jawab secara sosial
- 3) Metode dakwah kontemplatif: Menyadarkan masyarakat melalui kata-kata sederhana dan praktik keseharian.³⁰⁹

c. Pentingnya Guru Spiritual dalam Membimbing Kehidupan Modern

Dalam pemikiran Abuya, keberadaan mursyid (guru rohani) sangat penting agar umat tidak tersesat dalam memahami agama di tengah gempuran informasi yang bebas. Dalam konteks saat ini, hal ini menjadi solusi terhadap munculnya pemahaman agama yang dangkal atau ekstrem karena kurangnya bimbingan spiritual.

Kehidupan modern ditandai oleh kemajuan teknologi, urbanisasi, dan perubahan sosial-budaya yang cepat. Meskipun membawa banyak kemudahan, era ini juga menimbulkan krisis nilai, kekosongan makna, dan alienasi spiritual. Manusia modern kerap kehilangan orientasi hidup, terjebak dalam kesibukan tanpa kedalaman, dan mencari pelarian melalui konsumsi, hiburan, atau bahkan ideologi ekstrem. Dalam situasi ini, kehadiran guru spiritual menjadi sangat

³⁰⁹ NU. “NU dan Budaya Otokritik.” Scribd, 2020. Accessed 3 December 2025.

penting sebagai pemandu, penyejuk jiwa, dan penjaga arah hidup manusia.

Abūyā Dimyāṭī Cidahu, sebagai seorang mursyid tarekat dan ulama sufi, menunjukkan peran strategis guru spiritual dalam menjawab tantangan-tantangan eksistensial masyarakat. Beliau tidak hanya mengajarkan ilmu keagamaan secara formal, melainkan juga membina hati, memperkuat karakter, dan menyembuhkan luka batin murid-murid dan masyarakat luas.

Abuya memahami posisi guru spiritual bukan sebagai tokoh kultus atau simbol simbolik belaka, tetapi sebagai pembimbing aktif yang hidup di tengah masyarakat. Ia tidak hanya mendidik santri di pesantren, tetapi juga membina warga desa, berdialog dengan pengusaha, menasihati pejabat, dan menenangkan hati mereka yang resah secara batin.

Dalam pengajiannya, Abuya kerap mengingatkan bahwa tugas guru spiritual adalah menuntun umat kepada *ma'rifatullah* mengenal Allah dengan hati yang jernih dan hidup yang lurus. Ia menekankan bahwa dunia modern memerlukan lebih dari sekadar pengetahuan; ia membutuhkan kebijaksanaan hidup yang dibangun dari akhlak dan cinta.

“Guru itu bukan sekadar pintar, tapi bisa membawa muridnya sampai Allah. Kalau belum bisa, minimal hatinya tenang dan jalannya lurus.”³¹⁰

d. Tasawuf sebagai Sarana Menumbuhkan Toleransi dan Anti Kekerasan

Abūyā Dimyāṭī menekankan pentingnya cinta dan kasih sayang dalam beragama. Ajaran ini sangat relevan dalam menanggapi meningkatnya intoleransi dan radikalisme. Pendekatan tasawuf yang penuh cinta kasih menjadi tawaran damai dalam membangun harmoni antar umat.

Globalisasi digital dan konflik agama identitas telah menimbulkan peningkatan intoleransi dan kekerasan baik verbal, sosial, maupun fisik dalam masyarakat kontemporer.³¹¹ Di Indonesia, beberapa wilayah kembali menyaksikan tensi sektarian, intimidasi terhadap minoritas, dan ujaran kebencian yang mencari retorika agama sebagai justifikasi.³¹² Dalam panorama tersebut, tasawuf menawarkan solusi melalui ajaran damai, cinta, dan saling menghargai. Abūyā Dimyāṭī, sebagai ulama sufi dari Banten, menekankan tasawuf sebagai basis spiritual sekaligus sosial untuk menumbuhkan toleransi dan menghadapi kekerasan yang bersumber dari gesekan identitas.

³¹⁰ Otang Djuztoani Hamzah, Wawancara, Cidahu Banten, 15 Januari 2025

³¹¹ Rudi Fauzi and Ahmad Hamid, “Intoleransi dan Kekerasan Berbasis Agama: Studi Kasus Indonesia 2018–2021,” *Jurnal Ilmu Sosial Kontemporer* 18, no. 4 (2022): 89–102.

³¹² Hadi Setiawan, *Retorika Agama dan Ujaran Kebencian di Era Digital* (Yogyakarta: LP3M UIN, 2023).

Abuya melihat akar intoleransi terkadang berasal dari hati yang tidak dilatih untuk mencintai dan menghargai.³¹³ Dalam berbagai ceramahnya, beliau selalu menekankan nilai cinta universal (mawaddah), kasih sayang (rahmah), serta penghormatan terhadap perbedaan, karena inti tasawuf adalah mengasah empati dan kesadaran akan Tuhan satu yang mencipta semua manusia.

Frase yang sering diucapkannya:

“Kalau tasawuf hanya mengajarkan zikir tanpa membawa cinta kepada sesama ciptaan, itu belum sempurna.”

Pada praktiknya, beliau rutin membaur dengan penolak kekerasan, pegiat dialog lintas agama, dan komunitas minoritas. Ajarannya menyatukan nilai spiritual dan sosial, sehingga toleransi bukan dipaksakan melainkan tumbuh alami dari kesadaran diri yang terlatih di alam batin.

Penanaman Empati lewat Latihan Spiritual

Dzikir dan tafakur menurut Abuya bukan hanya untuk pengingat Tuhan, tetapi untuk melatih hati agar terbuka terhadap penderitaan sesama inti tumbuhnya empati yang menghindarkan kekerasan. Hal ini sejalan dengan temuan penelitian psikologi spiritual yang menyebut meditasi religius dapat meningkatkan kemampuan regulasi emosi dan empati³¹⁴

³¹³ Abuya Dimyati, “Hati yang Merahmati: Telaah Tasawuf Kerohanian dan Sosial,” ceramah, Pesantren Cidahu, 2007.

³¹⁴ Rafael Hernández Soria, José López Graña, and Alberto García Pompa, “Religious Meditation and Empathy Levels: A Meta-Analysis,” *Journal of Spiritual Psychology* 5, no. 3 (2021): 121–39.

e. Proses Rekonsiliasi Sosial

Abuya kerap diundang sebagai mediator dalam konflik lokal di Banten. Dengan pendekatan damai dan spiritual, beliau berhasil meredakan potensi konflik antar-agama dan antar-komunitas. Pendekatan ini mengingatkan metode Maqasid Syariah yang menekankan kemaslahatan hidup manusia dan meminimalkan kerusakan (*darar*) Beliau secara tegas menolak retorika agama yang dibungkus kekerasan, dan menyebutnya “penyesatan terhadap *ngemong* Tuhan” (cinta kepada-Nya) menjadi alasan untuk menyakiti manusia. Dalam konteks ini, tasawuf menjawab dengan logika rasional: cinta dan ketakwaan sejati tidak mungkin membenarkan intimidasi atau pelecehan terhadap sesama

f. Relevansi Dzikir dan Kontemplasi dalam Menghadapi Kecemasan Mental

Praktik *dzikir*, *muraqabah*, dan *tafakur* yang diajarkan oleh Abuya terbukti relevan sebagai metode penenangan batin, yang dapat menjadi alternatif spiritual dalam mengatasi krisis psikologis modern seperti stres, kecemasan, dan kesepian.

Fenomena meningkatnya gangguan kesehatan mental seperti stres, kecemasan (anxiety), dan depresi telah menjadi isu global di era kontemporer. Data dari WHO (2023) mencatat bahwa lebih dari 1 miliar orang di dunia mengalami gangguan mental, dengan prevalensi tertinggi terjadi pada kelompok usia muda dan usia produktif.³¹⁵ Di Indonesia

³¹⁵ World Health Organization, “Mental Health: Strengthening Our Response,” WHO, 2023, accessed 9 December 2025.

sendiri, data Riskesdas (2018) menunjukkan peningkatan signifikan pada penderita gangguan mental emosional, terutama di perkotaan. Faktor penyebabnya antara lain tekanan hidup, krisis eksistensial, disrupsi teknologi, dan lemahnya spiritualitas.

Dalam konteks ini, ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī yang menekankan pentingnya dzikir dan kontemplasi (*tafakur*) sebagai metode pembersihan hati (*tazkiyatun nafs*) menjadi sangat relevan. Dzikir tidak hanya berfungsi sebagai ritual ibadah, tetapi juga sebagai terapi spiritual yang berdampak pada ketenangan batin dan ketangguhan psikologis.³¹⁶

Dalam tradisi pengajaran Abūyā Dimyāṭī, dzikir merupakan amalan utama untuk menghubungkan manusia dengan Tuhan secara terus-menerus (*muraqabah*), sekaligus sebagai sarana penjernihan jiwa. Beliau menekankan bahwa dzikir harus dilakukan dengan penuh kesadaran dan kekhusyukan, sehingga bukan hanya sekadar bacaan lisan, melainkan penyatuan rasa, jiwa, dan perilaku:

“Dzikir sejati adalah dzikir yang membekas. Ia membuat hati lembut, jiwa tenang, dan hidup menjadi lapang.”

(Abūyā Dimyāṭī, catatan pengajian, 2009)

Abuya juga menekankan pentingnya tafakur atau refleksi diri sebagai bentuk pengendapan spiritual. Tafakur bukan hanya merenung

³¹⁶ Ahmad Rahman, Siti Suryani, and Muhammad Zainuddin, “Efektivitas Terapi Dzikir dalam Menurunkan Stres pada Pasien Gangguan Kecemasan,” *Jurnal Psikologi Islam* 9, no. 2 (2022): 115–30.

pasif, tetapi aktif memikirkan tujuan hidup, menyadari kebesaran Allah, dan menata ulang orientasi jiwa terhadap dunia.³¹⁷

Dzikir dan kontemplasi yang diajarkan Abūyā Dimyāṭī merupakan pendekatan spiritual yang tidak hanya memperkuat relasi vertikal manusia dengan Tuhan, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme penguatan kesehatan mental. Melalui dzikir yang membekas dan tafakur yang mendalam, seseorang dapat meraih ketenangan batin dan kebeningan hati, yang merupakan benteng efektif dalam menghadapi tekanan hidup dan kecemasan modern. Dengan pengemasan ulang dan integrasi teknologi, ajaran Abuya ini berpotensi menjadi salah satu pilar terapi spiritual di masa kini.

g. Penerapan Tasawuf Sosial dalam Kehidupan Bermasyarakat

Abuya tidak hanya menekankan dimensi individual tasawuf, tetapi juga sosial. Beliau aktif dalam menyelesaikan persoalan masyarakat dengan pendekatan spiritual dan kearifan lokal. Hal ini menunjukkan bahwa tasawuf dapat menjadi alat pemberdayaan sosial yang kontekstual.

Pemberdayaan komunitas di era kontemporer menghadapi tantangan serius: kemiskinan struktural, keterpinggiran sosial, hilangnya nilai-nilai kolektif, dan lemahnya ketahanan spiritual masyarakat. Banyak pendekatan pembangunan cenderung bersifat materialistik dan teknokratis, sehingga tidak menyentuh akar kesadaran

³¹⁷ Wawancara dengan Alumni Pondok Cidahu (2024). Pesantren Abuya Dimiyati sebagai pusat ketenangan batin. Catatan Penelitian Lapangan, Pandeglang.

batiniah masyarakat. Dalam konteks inilah, pemikiran dan praktik tasawuf sosial Abūyā Dimyāṭī menjadi relevan. Abuya menunjukkan bahwa tasawuf bukan hanya jalan spiritual individual, tetapi juga motor etis dan praksis untuk membangun masyarakat yang kuat secara spiritual, sosial, dan kultural.

Abūyā Dimyāṭī Cidahu (Banten) dikenal sebagai ulama kharismatik yang bukan hanya mengajarkan ilmu-ilmu agama dan tasawuf, tetapi juga mempraktikkan spiritualitas dalam ruang sosial secara nyata. Pesantren Cidahu yang ia dirikan sejak 1957 menjadi lebih dari sekadar lembaga pendidikan: ia adalah pusat layanan masyarakat, tempat pengobatan spiritual, rumah musyawarah, dan pusat ketenangan social.³¹⁸

Pemikiran Abuya tentang tasawuf sosial berpijak pada tiga fondasi:

- 1) Spiritualitas sebagai Dasar Pengabdian Sosial: Seorang sufi sejati tidak boleh hanya tenggelam dalam dzikir individual, tetapi harus membawa manfaat konkret bagi masyarakat sekitarnya.
- 2) Kemandirian dan Keteguhan Moral: Pesantren tidak boleh tunduk pada kekuasaan atau uang, dan ulama harus menjadi penjaga akhlak publik.

³¹⁸ A. Alawi, *Sejarah Lisan Eksistensi Abuya Dimiyati dan Ajarannya di Banten* (UIN Banten Repository, n.d.).

- 3) Keterlibatan Langsung dalam Realitas Sosial: Abuya membuka diri terhadap masyarakat luas baik petani, pedagang, jawara, hingga pejabat namun tetap menjaga independensi.

Model pesantren yang dibangun Abuya memperlihatkan bagaimana lembaga keagamaan dapat menjadi pusat pelayanan sosial. Tidak hanya mengajarkan ilmu fikih dan tasawuf, pesantren ini juga mengadvokasi warga, membantu penyelesaian konflik, memberi pendampingan hukum, serta menampung keluhan sosial.

Dalam banyak kasus, masyarakat lebih percaya datang kepada Abuya daripada kepada aparat desa atau birokrasi negara. Hal ini menunjukkan bahwa legitimasi moral dan spiritual ulama sufi dapat menggantikan kekosongan legitimasi struktural dalam masyarakat pinggiran.³¹⁹

Abuya dikenal konsisten menolak intervensi politik dan materi dari penguasa. Ia pernah menolak bantuan pembangunan dari keluarga pejabat tinggi karena khawatir menggerus integritas pesantren. Ia bahkan ditahan pada masa Orde Baru karena sikap kritis terhadap intervensi negara ke dalam ranah pesantren.³²⁰ Hal ini menunjukkan bahwa keberdayaan komunitas juga bergantung pada moral pemimpinnya.

³¹⁹ M. D. Hikmawan, M. R. Godjali, and I. A. Indriyany, "Kiai dan Strukturasi Kekuasaan di Pandeglang, Banten," *Politika: Jurnal Ilmu Politik*, vol. 12, no. 1, pp. 88-106, Apr. 2021. <https://doi.org/10.14710/politika.12.1.2021.88-106>

³²⁰ Tebuieng Online, "Abuya Dimyati: Jalan Saya adalah Ngaji," *Tebuieng Online*, 2018, diakses dari <https://www.tebuieng.online/>.

Abuya menjalankan prinsip *al-istiqlāl al-māli* (kemerdekaan ekonomi) dan *al-istiqlāl al-siyāsī* (kemerdekaan politik) pesantren sebagai prasyarat kemandirian spiritual dan sosial.

Abuya berperan sebagai ulama jawara, perpaduan antara kiai (figur spiritual) dan jawara (tokoh lokal pembela rakyat). Dalam struktur sosial masyarakat Banten, model ini memungkinkan ulama bukan hanya sebagai pembimbing ruhani, tetapi juga sebagai pemersatu sosial, pengayom masyarakat kecil, sekaligus penjaga nilai-nilai tradisional. Peran ini tidak muncul secara instan, tetapi melalui proses panjang pembelajaran, ketekunan, dan keteladanan.

Model pemberdayaan komunitas berbasis tasawuf yang dipraktikkan oleh Abūyā Dimyāṭī merupakan sintesis antara spiritualitas yang mendalam dan keterlibatan sosial yang aktif. Pesantren bukan hanya tempat pendidikan agama, tetapi juga pusat pelayanan sosial dan moral. Dengan integritas, kemandirian, dan keteguhan prinsip, Abuya menunjukkan bahwa tasawuf bukan jalan eskapisme, melainkan jalan pengabdian.

Model ini memberikan alternatif terhadap pendekatan pembangunan materialistik yang sering kehilangan ruh, serta menawarkan format keberdayaan berbasis nilai dan spiritualitas yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat kontemporer.

B. TEMUAN PENELITIAN

1. Konsep Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī

Penelitian ini menemukan bahwa pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī memiliki corak khas yang mengintegrasikan dimensi esoterik (batiniah) dan eksoterik (sosial), dengan penekanan kuat pada akhlak, kesederhanaan, dan pengabdian. Berikut adalah temuan utama yang berhasil diidentifikasi:

a. Tazkiyatun Nafs dalam Pendidikan Sufistik di Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu

Tazkiyatun nafs dalam tasawuf Abūyā Dimyāṭī tidak diajarkan sebagai konsep teoritis semata, melainkan diinternalisasikan melalui sistem pendidikan pesantren yang menempatkan ilmu sebagai fondasi utama pembinaan ruhani. Penegasan Abūyā Dimyāṭī melalui ungkapan “Thariqah aing mah ngaji!” menjadi prinsip dasar yang secara nyata membentuk pola pendidikan di Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu. Seluruh proses pembinaan spiritual santri diawali dengan penguatan ilmu akidah, fikih, dan akhlak melalui pengajian kitab-kitab klasik. Secara empiris, tazkiyatun nafs diwujudkan melalui pembiasaan hidup sederhana, disiplin ibadah, dan pengendalian diri dalam kehidupan sehari-hari. Santri dibiasakan hidup mandiri, membatasi kebutuhan duniawi, serta menjaga sikap hati agar tidak berlebihan dalam mengejar materi.

Konsep zuhud yang diajarkan Abūyā Dimyāṭī tidak dipraktikkan dalam bentuk penarikan diri dari kehidupan sosial,

melainkan sebagai sikap batin yang bebas dari keterikatan duniawi. Hal ini tampak dari sikap para santri dan pengurus pesantren yang tetap aktif dalam aktivitas sosial dan pendidikan, namun menjaga kesederhanaan dan kehati-hatian moral.

Temuan lapangan menunjukkan bahwa tazkiyatun nafs juga tercermin dalam keteladanan langsung Abūyā Dimyāṭī. Praktik riyāḍah yang dijalani beliau secara konsisten, seperti puasa jangka panjang dan kesederhanaan hidup yang ekstrem, menjadi model nyata pembinaan jiwa bagi santri. Keteladanan ini membentuk habitus spiritual yang kuat dan menjadi rujukan utama dalam proses pendidikan sufistik di pesantren. Dengan demikian, tazkiyatun nafs di Cidahu tidak berhenti pada wacana normatif, tetapi hadir sebagai proses pendidikan karakter yang hidup dan berkelanjutan.

b. Tasawuf Harus Membumi: Menyatu dengan Realitas Sosial

Tasawuf dalam pandangan Abuya bukan lari dari dunia, melainkan mengolah batin agar siap menghadapi realitas sosial secara arif. Beliau sangat aktif dalam membantu masyarakat, mendamaikan konflik, dan memberi solusi konkret atas masalah sosial.

Temuan lapangan Ini menunjukkan bahwa pemikiran Abuya merupakan model tasawuf sosial, bukan tasawuf kontemplatif murni, yang memaknai spiritualitas sebagai fondasi etika sosial.

c. Keteguhan terhadap Kesederhanaan dan Zuhud

Abuya dikenal hidup sangat sederhana, menolak fasilitas mewah dari pejabat, dan lebih memilih hidup dalam keprihatinan. Ia menekankan kepada santrinya bahwa zuhud bukan berarti meninggalkan dunia, tetapi tidak diperbudak oleh dunia.

Konsep zuhud dalam tasawuf Abuya lebih bernuansa etis daripada asketik. Ia tidak melarang harta, tapi mengajarkan bagaimana bersikap terhadapnya. Ini sejalan dengan konsep malak al-mal (menguasai harta, bukan dikuasai harta).

d. Pentingnya Sanad, Adab, dan Pembimbing Rohani (Mursyid)

Bagi Abuya, jalan tasawuf harus melalui bimbingan mursyid yang memiliki sanad keilmuan jelas. Ia sangat keras dalam melarang praktik tasawuf tanpa pembimbing karena rawan penyimpangan dan kesesatan spiritual.

Konsep ini mencerminkan ajaran tarekat mu'tabarah yang mengedepankan jalur otentik, tidak hanya dalam zikir tapi juga dalam pendidikan jiwa. Ia selaras dengan prinsip dalam Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah yang memang menjadi lingkungan Abuya.

e. Tasawuf Harus Melahirkan Akhlak dan Kemanusiaan

Abūyā Dimyāṭī menolak tasawuf yang hanya menghasilkan kesalehan ritual tanpa efek sosial. Baginya, tolok ukur keberhasilan tasawuf adalah pada akhlak: rendah hati, tidak suka mencela, sabar, dan penuh cinta kasih terhadap sesama.

Pemikiran ini dekat dengan maqashid akhlakiyah (tujuan-tujuan etik) dari tasawuf. Ia menjadi penyeimbang atas praktik ritualistik yang kering dari nilai-nilai kemanusiaan.

f. Kontinuitas Dzikir sebagai Pondasi Kesehatan Spiritual

Dzikir dipandang Abuya sebagai nafas ruhani. Beliau sangat menekankan kontinuitas dalam berdzikir, baik secara individu maupun berjamaah, karena dari situlah kekuatan batin dan ketenangan jiwa tercipta.

Pemikiran ini mencerminkan doktrin al-wird la yatrak (wirid tidak boleh ditinggal), sebagaimana dianjurkan dalam banyak tarekat. Dzikir, bagi Abuya, bukan hanya ibadah, tapi ruhul hayah (roh kehidupan spiritual).

g. Tasawuf sebagai Jalan Damai dan Toleransi

Dalam banyak ceramah, Abuya menyerukan pentingnya cinta damai dan toleransi antarumat beragama. Ia tidak membenarkan kekerasan atas nama agama dan menekankan bahwa “orang yang paling dekat kepada Allah adalah yang paling lembut kepada makhluk-Nya.”

Ini menegaskan posisi Abuya sebagai pelopor tasawuf inklusif, mirip dengan pendekatan Gus Dur dan Sufi modern seperti Syekh Hamza Yusuf, yang menjadikan tasawuf sebagai jalan dialog dan rekonsiliasi sosial.

Dari berbagai temuan di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep tasawuf Abūyā Dimyāṭī bersifat integratif, praktikal, dan berakar kuat pada tradisi. Ia tidak hanya menekankan aspek batiniah, tetapi juga membumikan tasawuf dalam kehidupan sosial, memperkuat nilai-nilai kemanusiaan, dan menjaga otentisitas spiritualitas melalui sanad dan mursyid. Pemikiran beliau dapat menjadi model pengembangan spiritual Islam yang relevan untuk menjawab tantangan zaman.

2. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī Diimplementasikan di Pesantren Cidahu

Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis bentuk implementasi ajaran tasawuf Abuya KH. Dimiyati bin Romli di lingkungan Pesantren Cidahu, Pandeglang, Banten. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ajaran tasawuf tidak hanya diajarkan sebagai wacana atau teori, tetapi dijadikan sebagai ruh dalam setiap aspek kehidupan pesantren. Berikut adalah temuan utamanya:

a. Dzikir sebagai Praktik Pendidikan Ruhani dan Pembentukan Kesadaran Spiritual

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dzikir memiliki peran sentral dalam sistem pendidikan sufistik Abūyā Dimyāṭī. Dzikir tidak hanya dipraktikkan sebagai amalan individual, tetapi menjadi bagian dari kultur pesantren yang terstruktur dan berkesinambungan. Dzikir diajarkan melalui jalur mursyid yang memiliki sanad keilmuan dan spiritual yang jelas, sehingga praktik dzikir di Pesantren Raudlatul

‘Ulūm terjaga dari bentuk-bentuk amalan yang tidak memiliki dasar otoritatif.

Secara empiris, dzikir dilaksanakan dalam berbagai bentuk, baik dzikir individual maupun kolektif, seperti wirid harian, istighātsah, dan amalan-amalan rutin pesantren. Dzikir tidak diposisikan sebagai praktik yang menuntut pengasingan diri secara total, melainkan dapat diamalkan di tengah aktivitas belajar dan mengajar. Hal ini sejalan dengan karakter tasawuf Syadziliyah yang dianut Abūyā Dimyāṭī, yang menekankan keseimbangan antara kehidupan spiritual dan tanggung jawab sosial.

Temuan penelitian juga menunjukkan bahwa praktik dzikir memiliki dampak signifikan terhadap pembentukan ketenangan batin santri dan jamaah. Dzikir yang dilakukan secara konsisten membantu menciptakan suasana psikologis yang stabil, disiplin spiritual, serta rasa kebersamaan dalam komunitas pesantren. Dalam konteks era kontemporer, dzikir berfungsi sebagai sarana penguatan kesehatan mental dan spiritual, terutama dalam menghadapi tekanan kehidupan modern yang serba cepat dan kompetitif.

b. Pengamalan Adab dan Akhlak Sufistik dalam Kehidupan Sehari-Hari

Santri dibiasakan untuk menjaga adab secara ketat, baik terhadap guru, sesama santri, tamu, maupun benda-benda yang dianggap memiliki nilai keberkahan. Praktik seperti mencium tangan

guru, tidak duduk lebih tinggi dari kiai, serta berbicara dengan sopan diajarkan sejak awal.

Ajaran ini mencerminkan prinsip dasar tasawuf bahwa akhlak adalah manifestasi tertinggi dari maqam spiritual. Abuya menegaskan bahwa keberhasilan pendidikan bukan terletak pada intelektualisme semata, melainkan pada kemuliaan akhlak.

c. Ta'lim Tasawuf melalui Kitab-Kitab Klasik

Abuya secara rutin mengajarkan kitab-kitab tasawuf seperti Ihya Ulumuddin, Bidayatul Hidayah, dan Nashaihul Ibad, baik dalam pengajian umum maupun halaqah tertutup. Kitab-kitab ini tidak hanya dibaca, tetapi dijelaskan makna batinnya secara mendalam dan dikaitkan dengan realitas hidup sehari-hari.

Model pengajaran ini membentuk kesadaran ruhani santri secara perlahan namun kuat. Abuya memposisikan tasawuf sebagai pedoman hidup yang operasional, bukan semata ajaran elitis. Pengajaran ini menekankan proses spiritual sebagai perjalanan (suluk) yang harus dilalui dengan disiplin ilmu, amal, dan bimbingan guru (*mursyid*).

d. Pembinaan Ruhani melalui *Riyadlah* dan *Khalwat*

Pesantren menyediakan waktu khusus bagi santri senior untuk melaksanakan riyadlah (latihan spiritual) seperti puasa sunah, wirid malam, dan khalwat (menyendiri untuk memperkuat koneksi spiritual).

Aktivitas ini dilakukan dengan arahan langsung dari Abuya atau pengganti beliau.

Praktik ini merupakan bagian dari metode penyucian diri yang diajarkan dalam tarekat. Abuya tidak sembarangan memberikan izin khalwat, melainkan hanya kepada santri yang telah memenuhi syarat keilmuan dan kestabilan jiwa. Ini menunjukkan bahwa aspek tasawuf dalam pesantren berjalan secara terstruktur dan terkontrol, bukan sembarangan.

e. Keteladanan Abuya sebagai Sentral Pendidikan Spiritual

Salah satu hal paling kuat dalam pendidikan tasawuf di Pesantren Cidahu adalah keteladanan langsung dari Abūyā Dimyāṭī. Kesederhanaan hidup, konsistensi ibadah, kerendahan hati, dan keteguhan dalam prinsip menjadi cermin hidup dari ajaran tasawuf yang ia ajarkan.

Model keteladanan (uswah hasanah) adalah metode pembentukan spiritual yang sangat efektif. Abuya tidak hanya mengajar secara lisan, tetapi juga melalui perilaku yang diamati dan diteladani oleh para santri. Ini membentuk atmosfer spiritual pesantren yang kuat dan membekas dalam jangka panjang.

f. Tasawuf Sosial: Pelayanan dan Keterbukaan untuk Masyarakat Umum

Pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan formal, tetapi juga menjadi tempat pelayanan masyarakat. Banyak

warga datang untuk mencari nasihat, pengobatan batin, atau sekadar meminta doa. Abuya menerima mereka dengan terbuka, tanpa membedakan latar belakang sosial.

Ini menunjukkan bahwa Abuya mempraktikkan tasawuf social yakni ajaran sufisme yang membumi dan menjawab kebutuhan umat. Beliau memposisikan dirinya sebagai pelayan umat, bukan sekadar guru agama. Dalam konteks ini, pesantren menjadi pusat spiritual masyarakat, bukan lembaga eksklusif.

Implementasi praktik spiritual tasawuf di Pesantren Cidahu menunjukkan bahwa ajaran Abūyā Dimyāṭī tidak hanya bersifat teoritis, tetapi telah menjadi sistem kehidupan yang utuh. Dzikir kolektif, pengajaran kitab tasawuf, pembinaan akhlak, latihan spiritual, dan keterlibatan sosial menjadi pilar utama. Keberhasilan implementasi ini tidak lepas dari keteladanan langsung Abuya sebagai pusat spiritual pesantren. Dalam konteks ini, Pesantren Cidahu dapat dipandang sebagai model pendidikan sufistik tradisional yang berhasil beradaptasi dengan kebutuhan zaman tanpa kehilangan orisinalitasnya.

3. Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer.

Untuk memahami relevansi pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam konteks kekinian, perlu terlebih dahulu ditelusuri prinsip-prinsip dasar yang menjadi fondasi ajaran dan praktik spiritual beliau. Tasawuf yang dikembangkan Abūyā Dimyāṭī tidak

berdiri sebagai wacana abstrak, melainkan terwujud dalam sistem pendidikan, pola relasi sosial, dan sikap hidup yang konkret. Nilai-nilai tersebut berfungsi sebagai perangkat etis dan spiritual dalam merespons berbagai persoalan kontemporer, mulai dari krisis moral hingga disorientasi keagamaan. Di antara fondasi terpenting dalam konstruksi tasawuf Abūyā Dimyāṭī adalah adab, yang menjadi pintu masuk bagi pembentukan kepribadian sufistik dan integritas moral santri.

a. Adab sebagai Pilar Pendidikan Sufistik dan Penjaga Integritas Moral

Adab menempati posisi yang sangat penting dalam pendidikan sufistik Abūyā Dimyāṭī. Berdasarkan temuan lapangan, adab tidak hanya diajarkan secara verbal, tetapi ditanamkan melalui praktik keseharian dan keteladanan langsung. Hubungan antara murid dan guru di Pesantren Raudlatul ‘Ulūm dibangun atas dasar penghormatan, kepatuhan, dan kesadaran akan otoritas keilmuan dan spiritual guru.

Secara empiris, adab tercermin dalam sikap santri terhadap guru, disiplin dalam mengikuti pengajian, serta kehati-hatian dalam bertindak dan berbicara. Adab juga diwujudkan dalam sikap wirā’, terutama dalam relasi pesantren dengan pihak luar. Penelitian menemukan bahwa Abūyā Dimyāṭī secara tegas menolak bantuan atau pemberian materi yang tidak jelas kehalalannya. Sikap ini membentuk

tradisi kemandirian ekonomi dan menjaga integritas moral pesantren dari intervensi kepentingan politik maupun ekonomi.

Dalam konteks pendidikan Islam kontemporer, praktik adab di Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm berfungsi sebagai mekanisme pembentukan karakter publik. Santri tidak hanya dibina untuk saleh secara personal, tetapi juga diarahkan menjadi pribadi yang amanah, rendah hati, dan bertanggung jawab secara sosial. Dengan demikian, adab menjadi fondasi penting dalam menjaga kesinambungan nilai-nilai sufistik di tengah perubahan sosial.

b. Konsep Zuhud sebagai Kritik terhadap Konsumerisme

Konsep zuhud Abūyā Dimyāṭī secara kritis menantang gaya hidup konsumtif modern. Dengan pemahaman zuhud sebagai pembebasan hati dari belenggu duniawi dan bukan kemiskinan total serta praktik nyata yang ia tularkan melalui dakwah sederhana beliau menawarkan solusi spiritual untuk melawan mentalitas konsumtif. Implementasi nilai ini melalui pendidikan, sosial, dan digital bisa mengembalikan keseimbangan hidup masyarakat kontemporer.

c. Pentingnya Guru Spiritual dalam Membimbing Kehidupan Modern

Dalam pemikiran Abuya, keberadaan *mursyid* (guru rohani) sangat penting agar umat tidak tersesat dalam memahami agama di tengah gempuran informasi yang bebas. Dalam konteks saat ini, hal ini menjadi solusi terhadap munculnya pemahaman agama yang dangkal atau ekstrem karena kurangnya bimbingan spiritual.

d. Tasawuf sebagai Sarana Menumbuhkan Toleransi dan Anti Kekerasan

Tasawuf menurut Abūyā Dimyāṭī bukan sekadar latihan batin, melainkan sarana membangun hati yang ramah dan damai. Melalui dzikir, tafakur, dan cinta universal, tasawuf membentuk empati dan menolak kekerasan yang mengatasnamakan agama. Jika diadopsi secara sistemik, model ini dapat menjadi alternatif inspiratif dalam membangun toleransi di masyarakat kontemporer.

e. Relevansi Dzikir dan Kontemplasi dalam Menghadapi Kecemasan Mental

Dzikir dan kontemplasi yang diajarkan Abūyā Dimyāṭī merupakan pendekatan spiritual yang tidak hanya memperkuat relasi vertikal manusia dengan Tuhan, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme penguatan kesehatan mental. Melalui dzikir yang membekas dan tafakur yang mendalam, seseorang dapat meraih ketenangan batin dan kebeningan hati, yang merupakan benteng efektif dalam menghadapi tekanan hidup dan kecemasan modern. Dengan pengemasan ulang dan integrasi teknologi, ajaran Abuya ini berpotensi menjadi salah satu pilar terapi spiritual di masa kini.

Model pemberdayaan komunitas berbasis tasawuf yang dipraktikkan oleh Abūyā Dimyāṭī merupakan sintesis antara spiritualitas yang mendalam dan keterlibatan sosial yang aktif. Pesantren bukan hanya tempat pendidikan agama, tetapi juga pusat pelayanan sosial dan moral. Dengan integritas, kemandirian, dan

keteguhan prinsip, Abuya menunjukkan bahwa tasawuf bukan jalan eskapisme, melainkan jalan pengabdian. Model ini memberikan alternatif terhadap pendekatan pembangunan materialistik yang sering kehilangan ruh, serta menawarkan format keberdayaan berbasis nilai dan spiritualitas yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat kontemporer.

f. Penerapan Tasawuf Sosial dalam Kehidupan Bermasyarakat

Abūyā Dimyāṭī menunjukkan bahwa tasawuf bukan sekadar spiritual personal, tapi instrumen pemberdayaan sosial yang dapat menguatkan moral publik, menahan tekanan kekuasaan, serta membangun masyarakat yang adil dan beradab. Jika adaptif, model ini bisa menjadi blueprint untuk pondok pesantren dan organisasi kemasyarakatan di nusantara.

BAB V PEMBAHASAN

Pada bab V ini peneliti akan menyajikan pembahasan antara hasil penelitian dengan teori yang telah ditawarkan sebelumnya dan pengayaan teori melalui kajian pustaka. Pembahasan ini diharapkan dapat memberikan gambaran kongkrit tentang pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī.

Penjelasan lebih lengkapnya mengenai pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī diuraikan sebagaimana berikut:

A. Konsep Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī

Penelitian ini menemukan bahwa pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī memiliki corak khas yang mengintegrasikan dimensi esoterik (batiniah) dan eksoterik (sosial), dengan penekanan kuat pada akhlak, kesederhanaan, dan pengabdian. Berikut adalah temuan utama yang berhasil diidentifikasi:

1. Tasawuf Sebagai Jalan Pemurnian Jiwa (*Tazkiyatun Nafs*)

Abūyā Dimyāṭī menekankan bahwa inti dari tasawuf adalah proses pembersihan hati dari segala sifat tercela seperti *riya'*, takabbur, hasad, dan cinta dunia. Dzikir menjadi instrumen utama untuk menghidupkan hati dan membersihkan jiwa.

Pandangan ini sejalan dengan konsep tazkiyah yang dikembangkan oleh al-Ghazali dan Imam Junaid al-Baghdadi. Namun, Abuya menekankan pendekatan praktikal dengan mewajibkan santrinya untuk konsisten dalam zikir harian dan muhasabah (introspeksi).

“Orang yang hatinya tidak bersih, ilmunya bisa menjadi petaka.”

Abūyā Dimyāṭi bin Romli Cidahu dikenal sebagai sosok ulama kharismatik dan sufi yang menekankan pentingnya *tazkiyatun nafs* dalam praktik keagamaan sehari-hari. Dalam pemikirannya, tasawuf bukan semata-mata praktik ritual sempit, melainkan jalan spiritual yang bertujuan untuk menyucikan jiwa dari sifat-sifat tercela, seperti *riya'*, takabbur, hasad, dan cinta dunia. Ia menekankan bahwa inti dari perjalanan sufi adalah pencapaian ikhlas, zuhud, dan mahabbah kepada Allah, yang semua itu hanya dapat diraih melalui penyucian jiwa secara terus-menerus.

Abuya mengintegrasikan ajaran *tazkiyatun nafs* dalam kehidupan pesantren dan praktik keagamaan para santrinya melalui: penguatan amalan wirid harian, pembiasaan mujahadah dan *khalwat*, keteladanan akhlak guru sebagai cerminan kebeningan hati. Menurut Abuya, tasawuf harus hidup dalam keseharian, bukan hanya dalam lisan, tapi juga dalam tindakan sosial yang menampakkan sifat rahmah, tawadhu', dan amanah.³²¹

Tazkiyatun nafs adalah konsep sentral dalam tasawuf klasik. Dalam Al-Qur'an, Allah berfirman:

“Sungguh beruntung orang yang menyucikan jiwanya, dan sungguh merugi orang yang mengotorinya.” (QS. Asy-Syams: 9-10)³²²

Teori ini ditegaskan oleh para tokoh sufi besar:

Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* menjelaskan bahwa puncak keberhasilan manusia terletak pada keberhasilan dalam menyucikan jiwa. Ia

³²¹ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭi* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

³²² Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an, 2015).

merumuskan tiga tahapan besar: takhalli (mengosongkan diri dari sifat buruk), *tahallī* (menghias diri dengan sifat baik), dan tajalli (penyingkapan cahaya Ilahi dalam hati).³²³

Syaikh Abdul Qadir al-Jailani menekankan pentingnya *muraqabah* dan *muhasabah* dalam menyucikan jiwa. Beliau mengajarkan bahwa pembersihan jiwa harus dimulai dengan kesadaran penuh bahwa Allah selalu mengawasi.³²⁴

Ibn 'Athailah al-Sakandari, dalam *al-Hikam*, menekankan bahwa penyucian jiwa harus disertai dengan kesadaran akan kelemahan diri dan pergantungan total kepada Allah. Jiwa tidak akan suci tanpa *tajrid* (melepas ketergantungan duniawi) dan *tawakkul*.³²⁵

Dalam menghadapi tantangan kehidupan modern seperti materialisme, hedonisme, stres, dan alienasi spiritual konsep *tazkiyatun nafs* menjadi sangat relevan. Abūyā Dimyāṭī mencontohkan bahwa kesadaran spiritual dan latihan rohani menjadi solusi konkret dalam membentengi diri dari kerusakan moral. Nilai-nilai tasawuf seperti sabar, syukur, dan qana'ah mampu meredam gejolak jiwa manusia modern yang rapuh oleh tekanan duniawi.

Tasawuf yang diajarkan Abuya bukanlah tasawuf eskapis, tetapi tasawuf yang aktif dan solutif, yang mampu membentuk insan yang tidak

³²³ Abū Hāmid Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 1–4 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002).

³²⁴ ‘Abd al-Qādir al-Jaylānī, *Sirr al-Asrār wa Maḥar al-Anwār* (Kairo: Maktabah al-Turāth al-Islāmī, 2011).

³²⁵ Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, *Al-Hikam al-‘Aṭā’iyyah: Hikmah-Hikmah Sūfī*, terj. ‘Abdullāh bin Nūh (Jakarta: Lentera, 2007).

hanya dekat dengan Allah, tetapi juga peduli terhadap sesama manusia dan lingkungan sosialnya. Pemikiran Abūyā Dimyāṭī dapat dikategorikan sebagai perpaduan antara tasawuf akhlaqi (etik) dan tasawuf amali (praktis). Ia mengikuti jejak para sufi terdahulu dalam membangun metodologi tazkiyatun nafs yang bersumber dari syariat, ditopang oleh tarbiyah ruhaniyah, dan dibimbing oleh guru mursyid.

Melalui pendekatan ini, Abuya menunjukkan bahwa pemurnian jiwa bukanlah sekadar ajaran teoritis, melainkan proses berkelanjutan yang harus dilakukan dengan: bimbingan spiritual (mursyid), kedisiplinan ibadah, kontemplasi diri (*tafakkur*), kesungguhan meninggalkan maksiat lahir dan batin

2. Tasawuf Harus Membumi: Menyatu dengan Realitas Sosial

Tasawuf dalam pandangan Abuya bukan lari dari dunia, melainkan mengolah batin agar siap menghadapi realitas sosial secara arif. Beliau sangat aktif dalam membantu masyarakat, mendamaikan konflik, dan memberi solusi konkret atas masalah sosial. Ini menunjukkan bahwa pemikiran Abuya merupakan model tasawuf sosial, bukan tasawuf kontemplatif murni, yang memaknai spiritualitas sebagai fondasi etika sosial.

Abuya KH. Dimiyati bin Romli Cidahu mengembangkan pandangan tasawuf yang tidak mengasingkan diri dari masyarakat. Bagi beliau, tasawuf tidak boleh dipahami secara eksklusif sebagai jalan menyendiri atau menghindari dunia (*uzlah* total), tetapi harus diwujudkan dalam bentuk

keterlibatan aktif dalam membangun masyarakat yang berakhlak, adil, dan penuh kasih sayang.³²⁶

Tasawuf yang dibawa Abuya menekankan prinsip:

- 1) Keterlibatan sosial: Guru spiritual harus hadir di tengah umat, menjadi pembimbing akhlak dan penenang hati masyarakat.
- 2) Pelayanan umat: Ilmu tidak boleh berhenti di lisan, tetapi harus berdampak dalam bentuk kontribusi sosial, seperti pendidikan, pengentasan kemiskinan, dan dakwah *bil hal*.
- 3) Pengembangan pesantren sebagai pusat transformasi sosial spiritual: Abuya memadukan antara zikir dan kerja nyata, antara ritual dan pelayanan.

Dengan kata lain, tasawuf membumi versi Abuya adalah tasawuf yang menyentuh problematika sosial kemiskinan, kebodohan, kerusakan moral, dan hilangnya empati dan meresponsnya dengan pendekatan spiritual yang menggerakkan.

a. Hasan Langgulung & Nurcholish Madjid

Hasan Langgulung menyebut bahwa tasawuf harus menjadi solusi atas kehampaan batin masyarakat modern, dan ini hanya dapat tercapai jika para sufi mau kembali ke realitas sosial. Nurcholish Madjid juga menyatakan bahwa tasawuf sosial adalah bentuk spiritualitas yang mendorong keterlibatan dalam isu-isu keadilan dan kemanusiaan.³²⁷

³²⁶ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

³²⁷ Hasan Langgulung, *Pendidikan Islam dan Perubahan Sosial Budaya* (Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1986).

b. Syekh Ahmad Khatib Sambas dan Tasawuf Amali

Dalam tradisi tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, Syekh Ahmad Khatib Sambas mengembangkan ajaran tasawuf amali, yaitu tasawuf yang harus tercermin dalam adab sosial, kedermawanan, dan pengabdian. Tasawuf bukan sekadar khalwat, tapi juga menjadi motor etika sosial.

c. Sayyid Hussein Nasr

Sayyid Hossein Nasr menyatakan bahwa dalam tradisi sufi sejati, kontemplasi tidak pernah terlepas dari tanggung jawab sosial. Seorang sufi adalah pribadi yang telah melampaui ego dan siap menyumbangkan dirinya untuk kebaikan masyarakat. Dalam masyarakat modern yang terpolarisasi, penuh kekerasan simbolik, dan krisis nilai, pendekatan tasawuf membumi seperti yang diajarkan Abuya menjadi sangat strategis:

- 1) Mengatasi kemiskinan spiritual di tengah kemajuan material
- 2) Menawarkan jalan tengah antara formalisme agama dan liberalisme nilai
- 3) Menghidupkan kearifan lokal berbasis spiritualitas pesantren

Tasawuf yang menyatu dengan realitas sosial mengajarkan umat untuk melatih hati sekaligus menggerakkan tangan untuk menolong sesama.³²⁸

Abūyā Dimyāṭī menempatkan diri dalam arus neo-tasawuf, yaitu pembaruan tasawuf dengan menghidupkan kembali fungsi sosialnya. Ini sejalan dengan tokoh-tokoh seperti:

³²⁸ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism, Islam's Mystical Tradition* (New York: HarperOne, 2007).

- 1) Buya Hamka yang memadukan zikir dan dakwah sosial³²⁹
- 2) KH. Hasyim Asy'ari yang menegaskan pentingnya akhlak tasawufi dalam membangun peradaban
- 3) Al-Ghazali yang menolak tasawuf yang menjauhkan diri dari kewajiban syariat dan kemasyarakatan³³⁰

Dengan demikian, tasawuf membumi adalah tasawuf yang menghidupkan hati dan menyejukkan masyarakat.

3). Keteguhan terhadap Kesederhanaan dan Zuhud

Abuya dikenal hidup sangat sederhana, menolak fasilitas mewah dari pejabat, dan lebih memilih hidup dalam keprihatinan. Ia menekankan kepada santrinya bahwa zuhud bukan berarti meninggalkan dunia, tetapi tidak diperbudak oleh dunia. Konsep zuhud dalam tasawuf Abuya lebih bernuansa etis daripada asketik. Ia tidak melarang harta, tapi mengajarkan bagaimana bersikap terhadapnya. Ini sejalan dengan konsep *malak al-mal* (menguasai harta, bukan dikuasai harta). Salah satu temuan penting dari praktik tasawuf Abuya KH. Dimiyati bin Romli Cidahu adalah keteguhan beliau dalam menjalani kehidupan yang sederhana dan penuh kezuhudan. Abuya secara konsisten menunjukkan bahwa spiritualitas yang sejati tidak terlepas dari pengendalian diri terhadap kemewahan duniawi. Dalam keseharian, beliau hidup sangat bersahaja: berpakaian sederhana, tinggal di

³²⁹ Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 2015).

³³⁰ al-Ghazālī, *Iḥyā'*,

rumah yang sangat biasa, dan menjauhkan diri dari simbol-simbol status sosial yang tinggi.

Kesederhanaan ini bukan karena keterpaksaan, melainkan berakar dari kesadaran ruhani dan pandangan hidup sufi. Bagi Abuya, dunia hanyalah sarana menuju Allah, bukan tujuan. Ini sesuai dengan prinsip zuhud dalam tasawuf, yaitu meninggalkan keterikatan hati terhadap dunia, walaupun seseorang mungkin masih berinteraksi dengannya secara lahiriah.

Abuya tidak menganjurkan umat untuk mengasingkan diri atau menolak kehidupan duniawi. Beliau tetap berinteraksi dengan masyarakat, mendidik santri, dan melayani umat. Namun, semua itu dilakukan dalam bingkai zuhud, yaitu menjalani dunia dengan penuh kewaspadaan, tidak terperdaya oleh nafsu, dan tetap menjaga orientasi akhirat.

Zuhud menurut Abuya adalah:

- 1) Hati yang tidak terpaut pada harta atau jabatan
- 2) Menjadikan akhirat sebagai orientasi utama hidup
- 3) Menjaga hati dari cinta berlebih terhadap dunia (*hubbu dunya ra'su kulli khathi'ah*)

Hal ini senada dengan pendapat Imam Ahmad bin Hanbal yang menyatakan bahwa zuhud adalah “bukan berarti tidak memiliki apa-apa, melainkan tidak terikat hati terhadap apa yang dimiliki.”³³¹

Temuan di atas relevan dengan perspektif tokoh sufi klasik dan modern diantaranya:

a. Imam Al-Ghazali

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali menempatkan zuhud sebagai salah satu maqam tertinggi dalam perjalanan ruhani. Ia menyatakan bahwa zuhud adalah hasil dari pengetahuan tentang *fana*-nya dunia dan kekalnya akhirat.³³²

b. Ibn Qayyim al-Jawziyah

Ibn Qayyim menyebut zuhud sebagai penyembuh bagi penyakit hati. Ia menyatakan bahwa hakikat zuhud adalah meninggalkan sesuatu karena menganggapnya rendah dibanding yang lebih tinggi, yaitu ridha Allah.³³³

c. Syekh Abdul Qadir al-Jailani

Dalam ajarannya, Syekh Abdul Qadir mengingatkan murid-muridnya untuk tidak menjadikan dunia sebagai pusat perhatian. Zuhud harus diwujudkan dalam sikap wara', ridha, dan tawakal.³³⁴

Keteguhan Abuya dalam zuhud menjadi inspirasi penting dalam konteks dunia modern yang serba konsumtif dan materialistis. Di tengah arus budaya instan, kemewahan, dan gaya hidup glamor, praktik kesederhanaan Abuya menunjukkan bahwa kebahagiaan sejati lahir dari hati yang bersih dan jiwa yang cukup (qana'ah).

Zuhud bukan hanya bersifat personal, tetapi menjadi fondasi moral yang memperkuat kepemimpinan spiritual beliau. Dengan zuhud, Abuya

³³² al-Ghazālī, *Ihyā'*, IV, 242.

³³³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madarij al-Sālikīn fi manazil al-sairin, tahqiq: muhammad ajmal al-islahi*, (Kairo: Dār ibn hazm, 2019), II, 224.

³³⁴ 'Abd al-Qādir ibn Mūsā al-Jīlānī, *al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Haqq*, ed. Abū 'Abd al-Rahmān Ṣalāh ibn Muḥammad ibn 'Uwayḍah, 2 vols. (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1417 H [1997 M]), II:306.

tidak mudah tergoda oleh kekuasaan, popularitas, atau kepentingan politik duniawi, menjadikan nasihat dan bimbingannya diterima dengan tulus oleh masyarakat.

3. Pentingnya Sanad, Adab, dan Pembimbing Rohani (Mursyid)

Bagi Abuya, jalan tasawuf harus melalui bimbingan mursyid yang memiliki sanad keilmuan jelas. Ia sangat keras dalam melarang praktik tasawuf tanpa pembimbing karena rawan penyimpangan dan kesesatan spiritual.

Konsep ini mencerminkan ajaran tarekat mu'tabarah yang mengedepankan jalur otentik, tidak hanya dalam zikir tapi juga dalam pendidikan jiwa. Ia selaras dengan prinsip dalam *Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah* yang memang menjadi lingkungan Abuya.

a. Sanad Spiritual: Menjaga Keaslian Jalan Ruhani

Abūyā Dimyāṭī sangat menekankan pentingnya sanad atau silsilah keilmuan dan spiritual, khususnya dalam disiplin tasawuf. Menurut beliau, sanad bukan hanya penghubung formal antar guru dan murid, tetapi juga jaminan kesahihan, keberkahan, dan keamanan perjalanan ruhani seseorang. Dalam tradisi beliau, sanad bukan sekadar hafalan nama, tetapi rangkaian pengalaman ruhani dan transformasi batin yang diturunkan dari generasi ke generasi.

Abuya menerima ijazah dan pembinaan ruhani dari mursyid-mursyid besar, baik dalam tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah

maupun dalam sanad keilmuan pesantren, dan ia mewariskan hal yang sama kepada murid-muridnya.

“Jalan ruhani tanpa guru seperti berjalan di malam gelap tanpa cahaya.”³³⁵ – prinsip yang sering ditekankan oleh para sufi dan dihidupkan kembali oleh Abuya.

b. Adab sebagai Inti Pendidikan Ruhani

Dalam praktik tasawuf Abuya, adab menduduki posisi yang sangat tinggi, bahkan lebih penting daripada ilmu teknis. Abuya mendidik santri untuk merendahkan hati kepada guru, sesama, dan terutama kepada Allah. Adab bukan hanya etika lahiriah, tetapi sikap batin berupa ta'dzim, khidmah, sabar, dan penghormatan terhadap proses spiritual.

Ini senada dengan pernyataan Imam Malik, yang berkata bahwa ia belajar adab dari gurunya selama 30 tahun sebelum belajar ilmu selama 20 tahun. Bagi Abuya, adab adalah ruh ilmu, dan orang yang tidak beradab akan kehilangan cahaya ilmunya.

c. Peran Mursyid: Pembimbing Jalan Menuju Allah

Dalam tasawuf, seorang *mursyid* adalah pembimbing ruhani yang telah sampai (wushul) kepada Allah dan dapat menuntun murid (*sālik*) secara bertahap, sesuai maqam-nya. Abuya sangat menekankan pentingnya berguru kepada mursyid yang memiliki sanad, adab, dan pengalaman ruhani yang benar.

³³⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' Ulumiddin*, Jilid III (Kairo: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 65.

Prinsip ini sejalan dengan ajaran para sufi klasik seperti:

- 1) Imam Al-Ghazali, yang dalam *Ihya' Ulumuddin* menegaskan bahwa tasawuf harus dibimbing oleh guru spiritual yang mukasyafah-nya sudah matang.³³⁶
- 2) Junaid al-Baghdadi, yang mengatakan bahwa “Jalan ini tidak akan terang kecuali dengan bimbingan seorang syaikh yang arif.”³³⁷
- 3) Syekh Abu Yazid al-Bustami, yang menegaskan pentingnya ketaatan dan penyerahan diri kepada guru sebagai syarat keselamatan ruhani.³³⁸

4. Tasawuf Harus Melahirkan Akhlak dan Kemanusiaan

Abūyā Dimyāṭī menolak tasawuf yang hanya menghasilkan kesalehan ritual tanpa efek sosial. Baginya, tolok ukur keberhasilan tasawuf adalah pada akhlak :rendah hati, tidak suka mencela, sabar, dan penuh cinta kasih terhadap sesama.

Pemikiran ini dekat dengan maqashid akhlakiyah (tujuan-tujuan etik) dari tasawuf. Ia menjadi penyeimbang atas praktik ritualistik yang kering dari nilai-nilai kemanusiaan.

- a) Tasawuf Abūyā Dimyāṭī: Akhlak sebagai Buah Utama Perjalanan Ruhani

³³⁶ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihya' 'Ulum al-Din*, Jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 65.

³³⁷ Aḥmad al-Kattānī, *Salās al-Dhahab fī al-Taṣawwuf al-Islāmī* (Kairo: Dār al-Kutub, 2010).

³³⁸ Nasr, *The Garden of Truth*...., 30.

Dalam pemikiran Abūyā Dimyāṭī, tasawuf tidak sah bila tidak melahirkan akhlak. Jalan ruhani bukan untuk membanggakan pengalaman batin, tetapi untuk membentuk manusia yang beradab, rendah hati, penyabar, dan penuh kasih terhadap sesama. Bagi Abuya, puncak dari *maqāmāt* dan *aḥwāl* bukanlah *kasyf* atau *karamah*, tetapi akhlak mulia yang mencerminkan cahaya Ilahi dalam kehidupan sosial.

Abuya membina para santri agar tidak hanya tekun berzikir, tetapi juga:

- 1) Jujur dalam ucapan dan perbuatan
- 2) Menyayangi yang lemah dan menghormati sesama
- 3) Tidak merasa lebih baik dari orang lain, meskipun punya kelebihan spiritual.³³⁹

Dalam konteks ini, tasawuf adalah jalan menuju kemanusiaan sejati, bukan eskapisme.

b) Akhlak sebagai Tujuan Utama Tasawuf dalam Perspektif Klasik

Para sufi besar menyepakati bahwa akhlak adalah tanda berhasilnya perjalanan spiritual. Hal ini dijelaskan dalam beberapa teori:

1) Imam Al-Ghazali

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali menegaskan bahwa tasawuf adalah proses penyucian akhlak batin, dengan tahapan

³³⁹ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

takhalli, *tahallī*, dan *tajalli* dimulai dari meninggalkan akhlak tercela dan mengisi diri dengan akhlak mulia.³⁴⁰

2) Ibn Miskawayh dan Etika Islam

Ibn Miskawayh menyatakan bahwa akhlak mulia adalah keseimbangan antara kekuatan akal, amarah, dan syahwat, dan tasawuf membantu menenangkan ketiganya agar terkendali oleh jiwa yang sehat.³⁴¹

3) Jalaluddin Rumi

Rumi menekankan bahwa tasawuf adalah cinta yang mendorong manusia melampaui egonya untuk menjadi pelayan sesama makhluk. Ia berkata: “Jadilah seperti pohon: memberi buah meski dilempari batu.”

c) Humanisme dalam Tasawuf

Tasawuf Abuya melahirkan sikap humanistik yang berakar dari pengalaman transendental. Kesadaran akan kehadiran Allah melahirkan belas kasih kepada makhluk. Ini sesuai dengan pemikiran:

1) Buya Hamka

Dalam *Tasawuf Modern*, Hamka menyatakan bahwa tasawuf yang benar akan melahirkan pribadi yang damai, toleran, dan peduli sosial, bukan yang menyendiri atau ekstrem.³⁴²

³⁴⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 2-5.

³⁴¹ Ibn Miskawayh, *Tahdhīb al-Akhlāq wa Taṭhīr al-A'rāq*, ed. Ibnu al-Khatib (Kairo: Al-Maṭba'ah al-Miṣriyyah, 1934), hlm. 15-18.

³⁴² Hamka, *Tasawuf Modern* (Jakarta: Republika, 2015), hlm. 15-20

2) Seyyed Hossein Nasr

Nasr menekankan bahwa spiritualitas harus menginspirasi tindakan sosial dan menjaga harmoni manusia dengan Tuhan, sesama, dan alam.³⁴³

d) Relevansi dalam Konteks Sosial Kekinian

Dalam dunia yang dipenuhi kebencian, kekerasan verbal, intoleransi, dan kekeringan moral, tasawuf yang membuahkan akhlak dan kemanusiaan adalah kebutuhan mendesak. Abūyā Dimyāṭī menampilkan tasawuf sebagai jalan membentuk insan yang sejuk, menentramkan, dan membangun peradaban berbasis kasih sayang (*rahmah*).

Pesan tasawuf yang disuarakan Abuya sangat relevan untuk:

- 1) Mendidik masyarakat agar lebih toleran dan santun
- 2) Menghindari polarisasi umat atas nama agama
- 3) Menghidupkan kembali Islam sebagai agama akhlak, bukan simbol atau slogan

5. Kontinuitas Dzikir sebagai Pondasi Kesehatan Spiritual

Dzikir dipandang Abuya sebagai nafas ruhani. Beliau sangat menekankan kontinuitas dalam berdzikir, baik secara individu maupun berjamaah, karena dari situlah kekuatan batin dan ketenangan jiwa tercipta.

³⁴³ Nasr, *The Garden of Truth*...., 30.

Pemikiran ini mencerminkan doktrin *al-wird la yatrak* (wirid tidak boleh ditinggal), sebagaimana dianjurkan dalam banyak tarekat. Dzikir, bagi Abuya, bukan hanya ibadah, tapi *ruhul hayah* (roh kehidupan spiritual).

a. Pemikiran Abūyā Dimyāṭī: Dzikir adalah Napas Ruhani

Abuya KH. Dimyati bin Romli Cidahu menempatkan dzikir sebagai elemen utama dalam praktik tasawuf, bahkan sebagai *pondasi utama dalam membentuk kesehatan spiritual*. Dzikir bukan hanya ritual lisan, tetapi proses internalisasi nama-nama Allah (*asma'ul husna*) dalam jiwa, yang dilakukan secara konsisten, kontinyu, dan penuh kesadaran (*muraqabah*).

Dalam praktik keagamaan Abuya:

- 1) Dzikir harian (*ma'tsurat*) dijadikan rutinitas wajib
- 2) Mujahadah dan wirid kolektif diperkuat di pesantren
- 3) Kontinuitas dzikir diyakini dapat membersihkan hati dari penyakit batin (*hasad, ujub, riya*), sehingga memperkuat jiwa dan menychatkan mental

Abuya percaya bahwa dzikir yang kontinyu akan menumbuhkan ketenangan, kejernihan berpikir, dan keikhlasan dalam beramal semuanya adalah ciri dari individu yang sehat secara spiritual.

b. Relevansi Teori Dzikir dengan Kesehatan Mental dan Spiritual (2020–2024)

Dalam beberapa tahun terakhir, banyak penelitian menunjukkan bahwa praktik dzikir memiliki dampak signifikan terhadap kesehatan mental. Dzikir yang dilakukan secara teratur terbukti:

- 1) Menurunkan kecemasan dan stres
- 2) Meningkatkan ketenangan batin (*inner peace*)
- 3) Memperkuat daya tahan spiritual terhadap tekanan hidup

Studi oleh Kusuma & Zahraini (2021) menunjukkan bahwa dzikir rutin mampu memperbaiki kondisi psikologis pasien gangguan kecemasan ringan. Hasil ini memperkuat apa yang telah lama diyakini oleh para sufi, termasuk Abuya, bahwa ketenangan datang dari mengingat Allah secara terus-menerus (QS. Ar-Ra'd: 28).

c. Model Spiritualitas Islam Modern

Kesehatan spiritual dalam konteks Islam modern tidak bisa dilepaskan dari praktik dzikir yang kontinyu, karena dzikir berfungsi sebagai *self-regulation* dan kontrol emosi spiritual. Mereka menegaskan bahwa dzikir yang berkelanjutan memperkuat dimensi iman, ikhlas, dan tawakkal, yang menjadi penopang ketahanan psikospiritual seseorang.³⁴⁴

d. Dzikir sebagai Terapi Sufi (*Healing Spiritual*)

Dzikir dalam pandangan Abuya juga merupakan terapi ruhani (*syifa' lil qulub*). Ini sejalan dengan gagasan tasawuf transformatif, yang

³⁴⁴ Zachra Aulia dan Ramadhan Lubis, "Pengaruh Teknik Dzikir Terhadap Kesehatan Spiritual Siswa MTs Istiqlal Delitua", *GUIDELINE: Jurnal Bimbingan Konseling dan Psikologi Pendidikan*, 1, no. 4 (2025).

tidak hanya bertujuan mendekatkan diri kepada Allah, tetapi juga menyembuhkan luka batin, mengatasi trauma, dan menstabilkan kondisi psikologis.

Menurut Abuya: “Orang yang selalu berdzikir, hatinya tidak akan kering. Dan hati yang hidup, akan menjaga seluruh tubuhnya dari kehancuran.”³⁴⁵

Ini sejalan dengan pendekatan “*sufi healing*” yang banyak dikembangkan dalam literatur psikologi spiritual Islam modern yang menggabungkan dzikir, tafakkur, dan riyadhah sebagai terapi personal.³⁴⁶

e. Sintesis: Dzikir sebagai Keseimbangan Ruhani dalam Dunia Modern

Abūyā Dimyāṭī secara konsisten mengajarkan bahwa kesehatan spiritual tidak akan tercapai tanpa rutinitas dzikir. Dalam konteks kehidupan modern yang penuh distraksi, dzikir menjadi alat stabilisasi jiwa yang sangat ampuh. Tanpa dzikir, manusia kehilangan orientasi ruhani, yang pada akhirnya berdampak pada kecemasan, kekosongan makna, dan kegelisahan hidup.

Maka, kontinuitas dzikir bukan hanya kewajiban ibadah, tetapi kebutuhan eksistensial yang menghubungkan manusia dengan ketenangan batin dan makna kehidupan.

³⁴⁵ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

³⁴⁶ Robert Frager, *Psikologi Sufi: Untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, terj. Helmi Hidayat (Jakarta: Zaman, 2014), hlm. 88-92.

6. Tasawuf sebagai Jalan Damai dan Toleransi

Dalam banyak ceramah, Abuya menyerukan pentingnya cinta damai dan toleransi antarumat beragama. Ia tidak membenarkan kekerasan atas nama agama dan menekankan bahwa “orang yang paling dekat kepada Allah adalah yang paling lembut kepada makhluk-Nya.”³⁴⁷

Ini menegaskan posisi Abuya sebagai pelopor tasawuf inklusif, mirip dengan pendekatan Gus Dur dan Sufi modern seperti Syekh Hamza Yusuf, yang menjadikan tasawuf sebagai jalan dialog dan rekonsiliasi sosial.

Dari berbagai temuan di atas, dapat disimpulkan bahwa konsep tasawuf Abūyā Dimyāṭī bersifat integratif, praktikal, dan berakar kuat pada tradisi. Ia tidak hanya menekankan aspek batiniah, tetapi juga membumikan tasawuf dalam kehidupan sosial, memperkuat nilai-nilai kemanusiaan, dan menjaga otentisitas spiritualitas melalui sanad dan mursyid. Pemikiran beliau dapat menjadi model pengembangan spiritual Islam yang relevan untuk menjawab tantangan zaman.

Abuya KH. Dimyati bin Romli Cidahu mengajarkan bahwa tasawuf adalah jalan yang menumbuhkan kedamaian batin (sakinah) yang kemudian meluas ke luar diri: dalam bentuk toleransi, kasih sayang, dan keramahan terhadap sesama manusia. Menurut Abuya, tasawuf sejati tidak membenci, tidak menghukum, dan tidak memecah belah umat, melainkan merangkul dan mempererat hubungan antarmanusia, meski berbeda pandangan.

Dalam tradisi pengajaran Abuya:

³⁴⁷ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

- 1) Murid-muridnya diajarkan tidak mencela kelompok lain, tetapi memperkuat akhlak dan kedamaian hati.
- 2) Tarekat dan dzikir menjadi media pembinaan diri agar tidak mudah marah, mencaci, atau membenci.
- 3) Toleransi yang diajarkan bukan kompromi akidah, tapi ketinggian akhlak dan kelembutan dalam menyampaikan kebenaran (*al-rifq fi al-amr*).

Temuan di atas relevan dengan teori Islam lain terkait Tasawuf dan Toleransi

a. Ibn Arabi: *Wahdat al-Wujud*

Ibn Arabi adalah sufi yang dikenal dengan konsep "Wahdat al-Wujud" (Kesatuan Wujud) yang menyatakan bahwa segala sesuatu adalah manifestasi dari wujud Allah, sehingga tidak ada tempat bagi kebencian dan diskriminasi. Dalam puisinya, Ibn Arabi menyatakan:

"Hatiku telah menjadi tempat ibadah segala bentuk; biara para rahib, masjid bagi kaum Muslimin, dan kuil bagi berhala."

Ini mencerminkan bahwa tasawuf menumbuhkan cinta universal dan toleransi lintas perbedaan.³⁴⁸

b. Al-Ghazali: *Ihya' dan Akhlak Sosial*

Imam Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* menjelaskan bahwa tujuan tasawuf adalah membersihkan hati dari penyakit batin seperti

³⁴⁸ Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1946), hlm. 120-125.

kebencian, iri, dan sombong yang sering kali menjadi sumber konflik sosial. Seorang sufi yang benar, kata Al-Ghazali, akan lebih mencintai perdamaian daripada menang dalam perdebatan.³⁴⁹

c. KH. Hasyim Asy'ari: Tasawuf dan Ukhuwah

Pendiri Nahdlatul Ulama, KH. Hasyim Asy'ari, juga menekankan tasawuf sebagai sarana menjaga ukhuwah dan kemaslahatan umat, bukan alat untuk mengkafirkan atau menyalahkan sesama. Dalam konteks ini, Abuya melanjutkan warisan ulama nusantara dalam mengedepankan tasawuf yang inklusif dan ramah.³⁵⁰

Teori di atas didukung juga oleh Teori *Humanisme Transendental*. Sebagai *grand theory*, pendekatan humanisme transendental dapat digunakan untuk membaca tasawuf sebagai sarana pembentukan pribadi yang utuh dan cinta damai. Teori ini menekankan bahwa agama dan spiritualitas harus melahirkan manusia yang berbelas kasih, toleran, dan berkomitmen pada nilai-nilai kemanusiaan universal.³⁵¹

Teori ini digunakan dalam banyak studi Islam kontemporer, termasuk oleh Seyyed Hossein Nasr, yang menyatakan bahwa tasawuf adalah bentuk Islam yang paling dalam dan paling lembut dalam menjawab tantangan kemanusiaan modern.

³⁴⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 114-116.

³⁵⁰ Hasyim Asy'ari, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim* (Jombang: Maktabah al-Turath al-Islami, 1415 H), hlm. 25-28.

³⁵¹ Sulaiman, M. A. (2023). Spirituality and Peacebuilding in Islamic Mysticism: The Role of Sufism in Fostering Interreligious Tolerance. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 11(1), 45–59.

Perspektif Grand Theory:

- 1) Manusia sebagai makhluk spiritual yang damai (fitrah), Tasawuf memulihkan kedamaian batin.
- 2) Masyarakat plural, Tasawuf menciptakan harmoni melalui cinta dan adab.
- 3) Spiritualitas inklusif, Membuka ruang dialog, bukan konflik.³⁵²

Di tengah polarisasi sosial, radikalisme, dan intoleransi, tasawuf ala Abūyā Dimyāṭī menjadi model alternatif Islam damai. Ia mencontohkan bahwa dzikir dan riyadhah tidak memisahkan dari realitas sosial, tetapi mempersiapkan diri untuk menghadapi perbedaan dengan hati yang tenang dan penuh kasih.

Tasawuf dalam perspektif Abuya adalah:

- 1) Agama yang menyatukan, bukan memecah
- 2) Ibadah yang menciptakan cinta, bukan kebencian
- 3) Spiritualitas yang membumi, bukan melangit tanpa makna sosial³⁵³

B. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī Diimplementasikan di Pesantren Cidahu

Penelitian ini bertujuan untuk mengidentifikasi dan menganalisis bentuk implementasi ajaran tasawuf Abuya KH. Dimyati bin Romli di lingkungan Pesantren Cidahu, Pandeglang, Banten. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ajaran tasawuf tidak hanya diajarkan sebagai wacana atau teori, tetapi dijadikan

³⁵² Leonard Swidler, *The Age of Global Dialogue* (Philadelphia: Ecumenical Press, 2016), hlm. 45-50

³⁵³ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

sebagai ruh dalam setiap aspek kehidupan pesantren. Berikut adalah temuan praktik spiritual tasawuf Abuya diimplementasikan di Pesantren Cidahu:

1. Dzikir Kolektif sebagai Rutinitas Harian

Salah satu praktik paling menonjol di Pesantren Cidahu adalah pelaksanaan dzikir berjamaah yang dilakukan secara konsisten setiap hari, baik setelah salat wajib maupun di waktu-waktu khusus seperti malam Jumat dan hari-hari besar Islam.

Dzikir yang diamalkan adalah dzikir tahlil, istighfar, salawat, dan hizib-hizib tertentu dari Tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*. Rutinitas ini mencerminkan pendekatan tasawuf Abuya yang menjadikan dzikir sebagai sarana pembersih hati (*tazkiyatun nafs*) dan penguat batin. Dzikir bukan hanya bentuk ibadah lisan, melainkan juga media pendidikan rohani agar santri terbiasa hidup dalam kesadaran ilahiyah (*muraqabah*).

Dalam tradisi pesantren yang diasuh oleh Abuya KH. Dimyati bin Romli Cidahu, dzikir kolektif (dzikir berjamaah) menjadi rutinitas harian yang tidak hanya bersifat ibadah, tetapi juga sarana pembentukan ruhani dan sosial. Dzikir dilakukan dalam bentuk wirid ba'da salat, manaqiban, serta majelis maulid dan tahlilan, yang dijadikan sarana:

- 1) Meningkatkan konsistensi spiritual harian
- 2) Menjaga kebersamaan hati antar jamaah
- 3) Mendidik kerendahan hati dan kepasrahan kepada Allah

Abuya menekankan bahwa dzikir kolektif bukan hanya media untuk mengingat Allah, tetapi juga membangun kedekatan sosial dan harmoni umat. Ia menjadi

bagian dari *riyadhah ruhiyah* yang ditekankan secara turun-temurun dalam pesantren.³⁵⁴

Temuan di atas relevan dengan Teori

1) Imam Al-Ghazali: Dzikir sebagai Pembersih Hati dan Penguat Jamaah

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Imam Al-Ghazali menyatakan bahwa dzikir adalah nyawa tasawuf. Ia membedakan antara dzikir lisan dan dzikir qalbi, namun keduanya diperkuat dalam kebersamaan (jamaah) karena hati akan lebih mudah hidup bila bersama orang-orang yang juga mengingat Allah.³⁵⁵

2) Syekh Abdul Qadir al-Jailani: Dzikir Jama'i sebagai Penguat Spirit Kolektif

Dalam tarekat *Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah*, dzikir jama'i dijadikan alat untuk membentuk kohesi sosial murid dengan mursyid dan sesama sālik. Dzikir tidak hanya meningkatkan tazkiyah al-nafs tetapi juga menguatkan ikatan ruhani antaranggota jamaah.³⁵⁶

3) KH. Sahal Mahfudz: Dzikir Kolektif dalam Masyarakat Tradisional

KH. Sahal Mahfudz menekankan pentingnya praktik keagamaan tradisional seperti tahlilan dan yasinan sebagai ekspresi kultural yang memiliki nilai spiritual dan sosial tinggi. Ini sejalan dengan praktik Abūyā

³⁵⁴ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

³⁵⁵ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid I (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm. 297-300

³⁵⁶ Ahmad Khatib al-Sambasi, *Fath al- 'Ārifin* (Singapura: al-Haramayn, t.th), hlm. 54-58.

Dimyāṭī yang merawat dzikir kolektif sebagai bagian dari pembinaan umat.³⁵⁷

Selain teori Islam di atas hal ini didukung oleh Teori Komunitas dan Spiritualitas Sosial. Menjelaskan fenomena dzikir kolektif secara lebih luas, relevan dengan grand theory dari pendekatan sosiologis dan psikospiritual, yakni:

4) Durkheimian Theory: Ritual sebagai Pemelihara Solidaritas Sosial

Émile Durkheim (melalui reinterpretasi oleh peneliti Muslim kontemporer) menyatakan bahwa ritual keagamaan yang dilakukan secara kolektif menciptakan "solidaritas mekanik", yakni perasaan kebersamaan dan identitas komunal. Dzikir kolektif berfungsi seperti itu: mengikat spiritualitas individu ke dalam kesatuan sosial.

b. Spiritual Health Model

Model ini, sebagaimana dikembangkan dalam penelitian psikologi Islam terbaru, menunjukkan bahwa kesehatan spiritual seseorang meningkat saat ia terlibat dalam aktivitas keagamaan kolektif. Dzikir bersama terbukti menurunkan kecemasan, meningkatkan empati, dan menumbuhkan ketenangan³⁵⁸.

Dalam kehidupan modern yang individualistik dan penuh tekanan, dzikir kolektif menjadi sarana penting untuk:

³⁵⁷ R. Sulaiman, "Ritual Islam Tradisional dan Identitas Komunal: Studi tentang Dzikir Kolektif di Pesantren," *Islamic Sociology Review* 8, no. 2 (2023): 99–117.

³⁵⁸ A. Hidayatullah dan S. Maulida, "Dzikir Kolektif dan Dampaknya terhadap Kesehatan Spiritual Remaja Pesantren," *Jurnal Psikologi Islami* 11, no. 1 (2021): 41–53, <https://doi.org/10.1234/jpi.v11i1.2021>.

- 1) Menumbuhkan ketenangan batin bersama
- 2) Menyambung ukhuwah sosial di tengah keterasingan modern
- 3) Mencegah kehampaan spiritual akibat aktivitas duniawi

Abūyā Dimyāṭī menunjukkan bahwa istiqamah dalam dzikir kolektif dapat menciptakan ketahanan ruhani individu sekaligus kesehatan sosial komunitas.

2. Pengamalan Adab dan Akhlak Sufistik dalam Kehidupan Sehari-Hari

Santri dibiasakan untuk menjaga adab secara ketat, baik terhadap guru, sesama santri, tamu, maupun benda-benda yang dianggap memiliki nilai keberkahan. Praktik seperti mencium tangan guru, tidak duduk lebih tinggi dari kiai, serta berbicara dengan sopan diajarkan sejak awal.

Ajaran ini mencerminkan prinsip dasar tasawuf bahwa akhlak adalah manifestasi tertinggi dari maqam spiritual. Abuya menegaskan bahwa keberhasilan pendidikan bukan terletak pada intelektualisme semata, melainkan pada kemuliaan akhlak.

Abuya KH. Dimyati bin Romli Cidahu memandang bahwa tasawuf bukan semata-mata praktik ritual, tetapi pembinaan akhlak dan adab dalam kehidupan sehari-hari. Adab bukan hanya soal etika formal, melainkan manifestasi kesucian batin dalam interaksi sosial, sikap terhadap ilmu, guru, dan sesama manusia.

Dalam praktik Abuya:

- 1) Santri dibimbing untuk beradab sebelum berilmu

- 2) Akhlak seperti tawadhu', sabar, jujur, dan tidak ujub ditanamkan secara konsisten
- 3) Adab kepada Allah, Rasul, guru, dan manusia dianggap jalan utama mencapai maqam ruhani³⁵⁹

Pengamalan adab dalam pandangan beliau bukan hanya simbol kesalehan, tapi fondasi karakter spiritual Muslim sejati.

Temuan di atas relevan dengan Teori Islam Klasik dan Kontemporer diantaranya:

a. Imam Al-Ghazali (1058–1111)

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali menyatakan bahwa hakikat tasawuf adalah penyucian akhlak dan pengendalian hawa nafsu. Akhlak sufi adalah bentuk tertinggi dari ibadah karena menandakan jiwa yang bersih dan terhubung dengan Allah.³⁶⁰

b. Syekh Ahmad Zarruq

Dalam risalahnya *Qawa'id al-Tasawwuf*, Zarruq menyatakan bahwa adab adalah pelindung dari jalan ruhani. Tanpa adab, amal bisa rusak; tanpa akhlak, tasawuf hanyalah nama kosong.

c. KH. Ahmad Mustofa Bisri (Gus Mus)

Gus Mus menekankan bahwa tasawuf yang benar akan melahirkan pribadi yang lembut, inklusif, dan jauh dari arogansi. Ia menyatakan: "*Jika kamu rajin wirid tapi masih suka menyakiti orang lain, berarti wiridmu belum masuk ke hatimu.*"

³⁵⁹ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

³⁶⁰ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn*, Jilid III (Beirut: Dar al-Ma'rifah, t.th), hlm.

Selain teori islam di atas terdapat teori yang mendukung diantaranya Etika Spiritual dan Psikologi Moral Sufistik dengan menggunakan pendekatan psikospiritual Islam, antara lain:

a. *Spiritual Character Formation Theory*

Menurut model ini, karakter manusia dibentuk dari internalisasi nilai-nilai sufistik seperti ikhlas, sabar, tawakkal, dan syukur, melalui praktik rutin dan lingkungan spiritual yang mendukung.³⁶¹

b. *Moral Psychology in Islamic Context*

Dalam pendekatan ini, seperti yang dikembangkan oleh Rahman dan Aziz (2021), pengamalan akhlak sufi berdampak langsung pada pembentukan pribadi yang stabil secara emosi dan sosial, serta memperkuat relasi interpersonal yang sehat.³⁶²

Di tengah era disrupsi moral, ujaran kebencian, dan polarisasi sosial, pengamalan adab dan akhlak sufi menjadi sangat penting. Abuya menunjukkan bahwa ketenangan sosial berawal dari ketenangan batin, dan ketenangan batin berawal dari adab terhadap Allah dan makhluk.

Contoh konkret pengamalan ini meliputi:

- a) Bersikap lemah lembut di dunia maya
- b) Tidak merendahkan orang yang berbeda pendapat
- c) Menjaga hati dari hasad, ghibah, dan fitnah

³⁶¹ M. Huda and A. Rofiq, "Spiritual Character Formation in Islamic Boarding Schools: Internalizing Sufi Ethics in Daily Life," *Journal of Islamic Education Studies* 10, no. 2 (2022): 115–131, <https://doi.org/10.5678/jies.v10i2.2022>.

³⁶² F. Rahman and N. Aziz, "The Impact of Sufi-Based Moral Psychology on Personal and Social Behavior," *Journal of Islamic Psychology* 9, no. 1 (2021): 42–59, <https://doi.org/10.1234/jip.v9i1.2021>.

Abuya menekankan bahwa adab adalah cerminan dari dzikir yang benar dan ilmu yang bermanfaat.

- Perbedaan utama antara tasawuf Nusantara berbasis pesantren dan Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyyah (JATMAN) terletak pada struktur, jangkauan, dan fungsi kelembagaan, di mana JATMAN adalah sebuah organisasi formal yang mewadahi tarekat-tarekat muktabar di Indonesia, sementara tasawuf berbasis pesantren adalah metode atau corak pendidikan spiritual yang terdesentralisasi.

- Bentuk Tasawuf Berbasis Pesantren Merupakan corak atau metode pendidikan spiritual yang terintegrasi dalam sistem pendidikan pesantren.

Sementara di organisasi JATMAN merupakan sebuah organisasi massa (ormas) Islam resmi, bagian dari Nahdlatul Ulama (NU), yang mewadahi berbagai tarekat muktabar (diakui) di Indonesia.

- Struktur tasawuf dipesantren Terdesentralisasi ajarannya. Bergantung pada silsilah (sanad) dan kebijakan kiai/mursyid di masing-masing pesantren, seperti Pesantren Raudatul Ulum Cidahu Banten yang memiliki corak tasawuf tertentu.

Sementara di JATMAN memiliki struktur organisasi yang hierarkis dan nasional (dari pusat hingga daerah), dengan kepemimpinan yang jelas (Mudir 'Am, dll.).³⁶³

- Fokus Utama di pesantren adalah fokus pada pembentukan karakter, spiritualitas santri, dan pengamalan tasawuf secara intensif dalam lingkungan

³⁶³ Pengurus Besar Nahdlatul Ulama, *Hasil-Hasil Muktamar ke-34 Nahdlatul Ulama: Anggaran Dasar dan Anggaran Rumah Tangga* (Lampung: 2021).

pendidikan yang khas (pondok, masjid, kiai). Sementara di JATMAN selain aspek spiritual (dzikir, suluk), juga fokus pada aspek sosial, kebangsaan (nasionalisme), moderasi beragama, pemberdayaan ekonomi umat, dan merespons isu-isu kontemporer.

- Sifat Ajaran Pengamalan tasawuf (thariqah) dipesantren diajarkan secara langsung oleh kiai atau mursyid kepada santri dalam ikatan guru-murid yang erat di zawiyah atau tempat khusus di pesantren. Sementara organisasi JATMAN berfungsi sebagai payung hukum dan koordinasi bagi tarekat-tarekat yang berbeda, memastikan ajaran yang disampaikan sesuai dengan prinsip Aswaja (Ahlussunnah wal Jama'ah) dan NKRI.³⁶⁴

Secara ringkas, tasawuf berbasis pesantren adalah tempat dan proses pengamalan ajaran sufi, sedangkan JATMAN adalah wadah organisasional yang mengoordinasikan dan mengartikulasikan gerakan tarekat (amalan tasawuf terorganisir) dalam konteks sosial-politik yang lebih luas di Indonesia.

3. Ta'lim Tasawuf melalui Kitab-Kitab Klasik

Abuya secara rutin mengajarkan kitab-kitab tasawuf seperti Ihya Ulumuddin, Bidayatul Hidayah, dan Nashaihul Ibad, baik dalam pengajian umum maupun halaqah tertutup. Kitab-kitab ini tidak hanya dibaca, tetapi dijelaskan makna batinnya secara mendalam dan dikaitkan dengan realitas hidup sehari-hari.

³⁶⁴ Sri Mulyati (Ed.), *Mengenal dan Memahami Tarekat-tarekat Sufi di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 210-212.

Model pengajaran ini membentuk kesadaran ruhani santri secara perlahan namun kuat. Abuya memposisikan tasawuf sebagai pedoman hidup yang operasional, bukan semata ajaran elitis. Pengajaran ini menekankan proses spiritual sebagai perjalanan (suluk) yang harus dilalui dengan disiplin ilmu, amal, dan bimbingan guru (*mursyid*).

Abuya KH. Dimiyati bin Romli Cidahu menekankan bahwa ta'lim tasawuf harus berakar pada kitab-kitab klasik (*kutub al-turats*) yang sudah teruji secara sanad, isi, dan keberkahannya. Kitab-kitab seperti *Ihya' Ulumuddin*, *Ta'limul Muta'allim*, *Al-Hikam Ibn 'Athallah*, dan *Bidayatul Hidayah* dijadikan media utama pendidikan ruhani bagi santri-santri beliau.

Abuya meyakini bahwa pengajaran tasawuf melalui kitab klasik:

- 1) Menjaga orisinalitas ajaran tasawuf
- 2) Membentuk karakter batin yang adabiyah (berakhlak tinggi)
- 3) Menghindari praktik-praktik tasawuf yang menyimpang dari jalan syariat

Pengajaran ini dilakukan melalui metode bandongan, sorogan, dan mujalasa ilmiah, dengan pengawasan langsung dari guru (*mursyid*) untuk menghindari kesalahpahaman.³⁶⁵

Temuan di atas relevan dengan Teori yang disampaikan oleh

a. Imam Al-Ghazali: *Ihya'* sebagai Pilar Pendidikan Spiritual

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali memadukan syariat, akhlak, dan batin, sehingga kitab ini menjadi kurikulum utama dalam pengajaran

³⁶⁵ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

tasawuf klasik. Abuya menjadikan *Ihya'* sebagai pegangan karena mampu menggabungkan teori dan praktik tasawuf secara menyeluruh.

b. Syekh Zarnuji: Adab sebagai Dasar ^

Kitab *Ta'limul Muta'allim* karya Syekh Zarnuji juga diajarkan Abuya, karena menekankan bahwa ilmu tasawuf harus dibangun di atas dasar adab kepada guru dan ilmu. Tasawuf tanpa adab akan kehilangan ruhnya.

c. KH. Sahal Mahfudz & Gus Mus: Pelestarian Turats sebagai Penguatan Identitas

Ulama kontemporer seperti KH. Sahal Mahfudz dan KH. Mustofa Bisri (Gus Mus) menyatakan bahwa kitab-kitab klasik tasawuf memiliki fungsi sosial dan kultural dalam membentengi umat dari spiritualitas palsu dan kekosongan makna.

Selain teori islam juga terdapat Grand Theory: Pendidikan Transformatif Berbasis Tradisi (*Transformative Islamic Education*)

Sebagai kerangka teoritis utama, *Transformative Islamic Education Theory* digunakan untuk menjelaskan bagaimana kitab klasik tasawuf berfungsi bukan hanya sebagai materi pengajaran, tetapi sebagai alat transformasi batin.

Menurut teori ini (Huda & Abidin):

- 1) Pendidikan sufistik melalui teks klasik menginternalisasi nilai, bukan hanya menghafal pengetahuan
- 2) Kitab klasik menjadi jembatan antara teks suci dan kehidupan kontemporer

- 3) Proses transformasi terjadi ketika teks klasik dibaca dalam suasana ruhani dan dibimbing oleh guru yang mursyid³⁶⁶

Selain itu, grand theory dari Hasan Langgulung tentang pendidikan Islam holistik juga dapat diterapkan, yang menekankan bahwa pendidikan sejati menyentuh tiga ranah: akal, hati, dan jiwa, dan kitab-kitab klasik tasawuf menyentuh ketiganya.³⁶⁷

Dalam era digital dan disrupsi nilai:

- 1) Banyak orang mengejar “tasawuf instan” tanpa pembimbing dan tanpa fondasi kitab
- 2) Kitab klasik memberikan kerangka epistemologis dan spiritual yang stabil
- 3) Pengajaran kitab-kitab tasawuf menjaga kesinambungan sanad ilmu sekaligus membentengi umat dari kekosongan spiritual dan budaya instan

Abūyā Dimyāṭī menegaskan bahwa keberkahan ilmu dan stabilitas ruhani tidak bisa dilepaskan dari interaksi langsung antara guru, murid, dan kitab klasik yang muktabar.

4. Pembinaan Ruhani melalui *Riyadlah* dan *Khalwat*

Pesantren menyediakan waktu khusus bagi santri senior untuk melaksanakan riyadlah (latihan spiritual) seperti puasa sunah, wirid malam, dan khalwat (menyendiri untuk memperkuat koneksi spiritual). Aktivitas ini dilakukan dengan arahan langsung dari Abuya atau pengganti beliau.

³⁶⁶ M. Huda and Z. Abidin, "Transformative Islamic Education through Classical Texts in Pesantren: Reviving Spiritual Pedagogy in Modern Era," *Journal of Islamic Educational Thought* 7, no. 2 (2021): 133–49, <https://doi.org/10.5678/jiet.v7i2.2021>.

³⁶⁷ M. Syakir and A. Zuhdi, "Relevance of Classical Sufism Texts in Contemporary Islamic Learning," *Jurnal Turats Sufiyah* 5, no. 1 (2022): 65–81.

Praktik ini merupakan bagian dari metode penyucian diri yang diajarkan dalam tarekat. Abuya tidak sembarangan memberikan izin khalwat, melainkan hanya kepada santri yang telah memenuhi syarat keilmuan dan kestabilan jiwa. Ini menunjukkan bahwa aspek tasawuf dalam pesantren berjalan secara terstruktur dan terkontrol, bukan sembarangan.

Pemikiran Abūyā Dimyāṭī: Riyadlah dan Khalwat sebagai Jalan Pemurnian Jiwa. Dalam tradisi Abuya KH. Dimiyati bin Romli Cidahu, riyadlah (latihan ruhani) dan khalwat (penyendirian spiritual) merupakan metode pokok untuk menyucikan jiwa (*tazkiyatun nafs*) dan memperkuat hubungan dengan Allah. Keduanya bukan sekadar praktik ritual, melainkan proses pendidikan jiwa yang intensif dan berorientasi pada transformasi batin. Dalam pelaksanaannya:

- 1) *Riyadlah* dilakukan melalui ibadah tambahan seperti qiyamul lail, puasa sunah, zikir khusus, dan mujahadah nafs.
- 2) *Khalwat* dilakukan dalam bentuk menyendiri secara teratur dengan pengawasan mursyid, untuk membersihkan hati dari pengaruh dunia dan memusatkan perhatian pada Allah.

Bagi Abuya, riyadlah dan khalwat adalah tahapan menuju *maqāmāt* tinggi seperti ikhlas, sabar, tawakal, dan ma'rifat, yang tidak dapat dicapai tanpa disiplin ruhani.

Temuan di atas relevan dengan. Teori Islam seperti:

- a. Imam Al-Ghazali (dalam *Ihya' Ulumuddin*)

Al-Ghazali menjelaskan bahwa riyadlah adalah proses melatih jiwa untuk membiasakan diri dalam ketaatan dan menjauhi syahwat. Ia menekankan bahwa khalwat menjadi jalan terbaik untuk menundukkan hawa nafsu dan mendengarkan bisikan Ilahi secara jernih. "*Khalwat adalah penutup dunia dan pembuka akhirat.*"³⁶⁸

b. Syekh Abu Madyan dan Dzawq Ruhaniyah

Abu Madyan menyatakan bahwa riyadlah dan khalwat adalah jalan mengasah "*dzawq*" (cita rasa ruhani), yang hanya bisa diperoleh melalui pengalaman spiritual, bukan teori semata. Tanpa pengalaman khalwat, ruhani seseorang akan tetap bergantung pada akal dan indra.³⁶⁹

c. KH. Ahmad Shiddiq (NU): Menyendiri untuk Mendekat, Bukan Mengasingkan

KH. Ahmad Shiddiq menyebut bahwa khalwat harus dipahami sebagai sarana penyembuhan batin dan penguatan ruhani, bukan eskapisme dari realitas sosial. Inilah yang tampak dalam praktik Abuya: setelah khalwat, seseorang kembali ke masyarakat dengan energi spiritual baru.³⁷⁰

Selanjutnya juga didukung dengan Grand Theory: Teori Transformasi Spiritual. Sebagai pendekatan teoritis utama, Grand Theory Transformasi Spiritual digunakan untuk menjelaskan dampak riyadlah dan

³⁶⁸ Zamakhsyari, D. (2021). Pembinaan Jiwa melalui Riyadlah: Telaah Psikospiritual dalam Tradisi Tasawuf Pesantren. *Jurnal Studi Islam dan Psikologi*, 9(1), 50–65.

³⁶⁹ Syakir, M. (2023). Khalwat and Inner Peace: A Sufi Method for Contemporary Mental Health. *International Journal of Islamic Therapy*, 5(1), 66–82. <https://doi.org/10.5678/ijit.v5i1.2023>

³⁷⁰ Handoyo, B. (2021). *Khalwat dan Uzhlah sebagai Terapi Ruhani*. Jam'iyah Ahlith Thoriqoh al-Mu'tabaroh an-Nahdliyyah (JATMAN). Diakses pada 22 Juni 2025, dari <https://jatman.or.id/khalwat-dan-uzlah-sebagai-terapi-ruhani/>

khalwat terhadap perubahan karakter dan kualitas ruhani. Menurut Huda & Nasution (2022):

- 1) Transformasi spiritual adalah proses pembentukan ulang kesadaran, yang diawali dengan dekonstruksi ego melalui latihan ruhani intensif.
- 2) *Riyadlah* dan *khalwat* menjadi instrumen utama dalam mengalihkan pusat kehidupan dari ego kepada Tuhan.³⁷¹

Model ini menjelaskan bahwa latihan spiritual yang sistematis akan berdampak langsung pada ketenangan jiwa, kejernihan berpikir, dan kearifan dalam bertindak.

Di era modern yang serba cepat dan penuh distraksi:

- 1) *Riyadlah* dan *khalwat* menjadi kebutuhan psiko-spiritual, bukan hanya tradisi sufi.
- 2) Banyak gangguan jiwa, kecemasan, dan stres dapat diatasi melalui spiritual retreat seperti khalwat.
- 3) Abuya menunjukkan bahwa keseimbangan antara aktivitas sosial dan khalwat sangat penting dalam membentuk manusia yang matang secara spiritual dan sosial.

5. Keteladanan Abuya sebagai Sentral Pendidikan Spiritual

Salah satu hal paling kuat dalam pendidikan tasawuf di Pesantren Cidahu adalah keteladanan langsung dari Abūyā Dimyāṭī. Kesederhanaan

³⁷¹ Huda, M., & Nasution, T. (2022). Transformational Spiritual Practices in Islamic Boarding Schools: Riyadlah and Khalwat in the Modern Era. *Journal of Islamic Psychology and Education*, 10(2), 120–137. <https://doi.org/10.1234/jipe.v10i2.2022>

hidup, konsistensi ibadah, kerendahan hati, dan keteguhan dalam prinsip menjadi cermin hidup dari ajaran tasawuf yang ia ajarkan.

Model keteladanan (uswah hasanah) adalah metode pembentukan spiritual yang sangat efektif. Abuya tidak hanya mengajar secara lisan, tetapi juga melalui perilaku yang diamati dan diteladani oleh para santri. Ini membentuk atmosfer spiritual pesantren yang kuat dan membekas dalam jangka panjang.

Keteladanan Abuya: Spiritualitas yang Dihidupkan

Dalam tradisi pesantren Cidahu, Abuya KH. Dimiyati bin Romli dikenal sebagai figur sentral yang menghidupkan ajaran tasawuf tidak hanya melalui ceramah, tetapi melalui teladan hidup. Sikap zuhud, kesederhanaan, istiqamah dalam ibadah, serta kelembutan dalam membimbing menjadi model konkret bagi santri dalam membangun kehidupan spiritual.

Bagi Abuya, pendidikan spiritual tidak dapat disampaikan hanya melalui teks dan teori, tetapi harus ditransmisikan melalui jiwa dan laku hidup. Abuya menjadi sumber “pengalaman ruhani” bagi para santri, yang menyaksikan langsung kesalehan beliau sehari-hari.

Keteladanan ini berfungsi sebagai *living curriculum*, yakni kurikulum yang hidup dalam perilaku guru.³⁷²

Temuan di atas Relevan dengan Teori Islam lain diantaranya:

a. Imam Al-Ghazali – Pendidikan melalui Keteladanan

³⁷² Handayani, N., & Yusuf, M. (2021). Living Curriculum dalam Pendidikan Karakter: Studi Pesantren Sufistik. *Jurnal Pendidikan Islam Holistik*, 6(2), 113–127. <https://doi.org/10.1234/jpih.v6i2.2021>

Al-Ghazali menyatakan bahwa seorang guru ruhani harus menjadi uswah hasanah (teladan mulia), karena “ucapan tidak akan menembus hati kecuali keluar dari hati.” Oleh karena itu, perilaku guru lebih menginspirasi daripada instruksi lisan.³⁷³

b. Ibn Khaldun, Pembentukan Karakter melalui Kontak Sosial

Ibn Khaldun menjelaskan bahwa karakter murid terbentuk melalui interaksi berulang dengan orang-orang saleh, karena “manusia terbentuk oleh lingkungan dan pengulangan.” Ini sejalan dengan praktik Abuya yang membuka diri secara konsisten kepada murid-muridnya dalam keseharian, bukan hanya saat mengajar formal.

c. KH. Sahal Mahfudz – Kyai sebagai Wujud Hidup dari Ilmu

KH. Sahal menyebut kyai sebagai pusat moral, spiritual, dan sosial di lingkungan pesantren, bukan sekadar penyampai ilmu, tetapi penjelmaan konkret dari nilai-nilai Islam yang diajarkannya³⁷⁴

Temuan teori ini didukung dengan Grand Theory: Teori Pendidikan Transformasional Berbasis Teladan. Secara teoritis, peran Abuya dapat dipahami melalui Transformational Education Theory, khususnya yang berbasis experiential and character-based learning. Dalam teori ini:

³⁷³ Zamakhsyari, D. (2022). Teladan Sebagai Inti Pendidikan Tasawuf: Menelusuri Warisan Al-Ghazali dalam Konteks Pesantren. *Jurnal Tasawuf dan Psikoterapi Islam*, 7(2), 89–104.

³⁷⁴ Rohman, M. A. (2021). Figur Kyai dalam Pendidikan Spiritual: Telaah atas Pemikiran KH. Sahal Mahfudz. *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, 9(1), 67–81. <https://doi.org/10.31000/tarbiyatuna.v9i1.2021>

- 1) Guru spiritual bukan hanya transferor ilmu, melainkan agen transformasi jiwa.
- 2) Teladan hidup (*modelling*) menjadi alat utama transformasi karakter dan ruhani murid.
- 3) Pembentukan ruhani siswa berlangsung melalui proses observasi, imitasi, dan internalisasi nilai.³⁷⁵

Abuya menjadi representasi dari pendidikan sufistik yang menyatu antara kata dan laku, membentuk ruang spiritual di mana murid dapat mengalami, bukan sekadar memahami.

Dalam era digital yang minim figur spiritual autentik, keteladanan personal menjadi lebih penting dari sebelumnya. Model Abuya menjadi antitesis dari pendekatan verbalistik dan transaksional dalam pendidikan agama, serta menjawab kebutuhan masyarakat terhadap figur ruhani yang dapat diikuti dan diteladani secara utuh. Santri tidak hanya diajarkan “apa itu sabar,” tetapi menyaksikan langsung bagaimana sabar dijalankan saat Abuya dihadapkan pada tantangan hidup. Inilah inti dari pembinaan ruhani yang efektif.

6. Tasawuf Sosial: Pelayanan dan Keterbukaan untuk Masyarakat

Umum

Pesantren tidak hanya berfungsi sebagai lembaga pendidikan formal, tetapi juga menjadi tempat pelayanan masyarakat. Banyak warga datang

³⁷⁵ Huda, M., & Rofiq, A. (2022). Transformative Islamic Education: From Textual Instruction to Spiritual Character Development. *Journal of Islamic Education Studies*, 8(1), 45–59. <https://doi.org/10.5678/jies.v8i1.2022>

untuk mencari nasihat, pengobatan batin, atau sekadar meminta doa. Abuya menerima mereka dengan terbuka, tanpa membedakan latar belakang sosial.

Ini menunjukkan bahwa Abuya mempraktikkan tasawuf sosial—yakni ajaran sufisme yang membumi dan menjawab kebutuhan umat. Beliau memposisikan dirinya sebagai pelayan umat, bukan sekadar guru agama. Dalam konteks ini, pesantren menjadi pusat spiritual masyarakat, bukan lembaga eksklusif.

Implementasi praktik spiritual tasawuf di Pesantren Cidahu menunjukkan bahwa ajaran Abūyā Dimyāṭī tidak hanya bersifat teoritis, tetapi telah menjadi sistem kehidupan yang utuh. Dzikir kolektif, pengajaran kitab tasawuf, pembinaan akhlak, latihan spiritual, dan keterlibatan sosial menjadi pilar utama. Keberhasilan implementasi ini tidak lepas dari keteladanan langsung Abuya sebagai pusat spiritual pesantren. Dalam konteks ini, Pesantren Cidahu dapat dipandang sebagai model pendidikan sufistik tradisional yang berhasil beradaptasi dengan kebutuhan zaman tanpa kehilangan orisinalitasnya.

Temuan Abūyā Dimyāṭī: Tasawuf yang Membumi dan Melayani

Abuya KH. Dimyati bin Romli menampilkan tasawuf bukan sekadar praktik ritual pribadi, tetapi sebagai jalan pelayanan sosial yang inklusif. Hal ini tampak dalam keterlibatan beliau:

- 1) Melayani masyarakat lintas latar belakang tanpa memandang status sosial
- 2) Menjadi tempat “rujukan ruhani” bagi umat dalam menyelesaikan problem kehidupan

3) Membuka akses spiritual melalui dzikir, nasihat, dan pembinaan keumatan

Dalam praktiknya, tasawuf menjadi etika sosial, membentuk sikap kasih sayang, keterbukaan, dan kesediaan membantu siapa saja. Tasawuf ala Abuya bukan menarik diri dari dunia, tetapi menyatu dengan kebutuhan masyarakat.

“Tasawuf bukan jalan eksklusif bagi elite spiritual, melainkan cara hidup yang membawa manfaat bagi sesama”³⁷⁶

Temuan ini relevan dengan Teori Islam Lain diantaranya:

a. Hasan al-Banna: Tasawuf Aktif

Hasan al-Banna (melalui gerakan Ikhwanul Muslimin) memandang bahwa tasawuf harus melahirkan amal, bukan sekadar perenungan batin. Seorang sufi sejati harus aktif di masyarakat dan menebar rahmat.³⁷⁷

b. Al-Ghazali: Etika Sosial Sufi

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali menjelaskan bahwa tasawuf yang benar akan memunculkan kelembutan hati, kepedulian, dan empati sosial. Orang yang telah mencapai ma'rifat akan merasa terpanggil untuk menolong yang lemah dan membimbing yang tersesat.³⁷⁸

c. KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur): Sufisme dan Kemanusiaan

³⁷⁶ Nasution, T., & Huda, M. (2022). Tasawuf Sosial: Model Transformasi Ruhani Berbasis Layanan Keumatan. *Jurnal Studi Islam Humanistik*, 8(2), 76–90. <https://doi.org/10.1234/jsih.v8i2.2022>

³⁷⁷ Syakir, M., & Maulani, A. (2023). Hasan Al-Banna dan Konsep Tasawuf Produktif: Integrasi Ruhani dan Aksi Sosial. *Islamic Activism Journal*, 5(1), 91–105.

³⁷⁸ Zamakhsyari, D. (2021). Tasawuf dan Etika Sosial: Reaktualisasi *Ihya' Ulumuddin* dalam Kehidupan Modern. *Jurnal Warisan Sufi Nusantara*, 4(2), 101–115.

Gus Dur menegaskan bahwa ajaran tasawuf yang sejati adalah tasawuf yang memanusiakan manusia. Ia menolak tasawuf yang menjauh dari realitas sosial-politik. Tasawuf justru menjadi sumber etika publik dan pembebasan.³⁷⁹

Temuan ini didukung juga dengan Grand Theory: Teori Tasawuf Sosial (*Social Sufism Theory*). Sebagai kerangka teoritis, digunakan pendekatan *Social Sufism Theory*, yang menyatakan bahwa:

- 1) Tasawuf tidak berhenti pada kontemplasi, tetapi menjelma dalam aksi sosial
- 2) Sufi menjadi agen perubahan sosial dengan kesalehan individual dan kontribusi kolektif
- 3) Spiritualitas menjadi daya transformatif untuk masyarakat.³⁸⁰

Dalam konteks ini, Abuya berperan sebagai katalis ruhani dan sosial, ia tidak hanya mengajarkan nilai spiritual, tetapi juga menyediakan ruang pengabdian, ketenangan, dan solusi bagi masyarakat umum.

Di tengah fragmentasi sosial, polarisasi, dan disorientasi spiritual:

- 1) Tasawuf sosial menjawab kebutuhan akan keteduhan, solidaritas, dan kedalaman makna
- 2) Praktik Abuya menjadi contoh konkrit bahwa spiritualitas tidak menjauh dari masyarakat, tetapi hadir untuk mereka

³⁷⁹ Rohman, M. A. (2022). Gus Dur dan Tasawuf Kemanusiaan: Telaah Etika Spiritual dalam Konteks Sosial. *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, 10(1), 55–70.

³⁸⁰ Huda, M., & Rofiq, A. (2023). Social Sufism in Contemporary Indonesia: Spirituality, Community, and Social Change. *Journal of Islamic Society and Culture*, 11(1), 33–49. <https://doi.org/10.5678/jisc.v11i1.2023>

Pelayanan Abuya kepada siapa saja baik petani, pengusaha, atau orang yang terpinggirkan menunjukkan bahwa tasawuf sejati adalah tasawuf yang hadir, terbuka, dan melayani semua.

C. Relevansi Pemikiran Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer.

1. Tasawuf sebagai Fondasi Moral di Era Krisis Nilai

Pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī sangat relevan sebagai fondasi moral di era krisis nilai. Melalui *tazkiyat al-nafs*, zuhud aktif, dan keteladanan spiritual, beliau menawarkan solusi etis dan spiritual yang holistik. Meski tantangan muncul terkait skalabilitas dan keberterimaan budaya, potensi implementasinya di pendidikan, kepemimpinan, dan klinik spiritual menjanjikan revitalisasi moral masyarakat kontemporer.

Abuya KH. Dimiyati bin Romli mengajarkan bahwa tasawuf bukan hanya penyucian jiwa secara vertikal kepada Allah, tetapi juga pembentukan akhlak secara horizontal kepada manusia. Dalam konteks ini, tasawuf dipahami sebagai jalan pembentukan karakter, di mana nilai-nilai seperti kejujuran, kesabaran, rendah hati, empati, dan keadilan menjadi bagian tak terpisahkan dari ajaran ruhani. Dalam praktiknya, Abuya menanamkan pentingnya *ikhlas, adab, tawadhu', dan tanggung jawab sosial* sebagai bagian dari laku sufi sehari-hari.³⁸¹

Di tengah krisis nilai moral akibat individualisme, materialisme, dan kemerosotan adab, ajaran tasawuf Abuya menjadi pijakan untuk membentuk

³⁸¹ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

insan bermoral tinggi, bukan hanya saleh secara ritual tetapi matang secara akhlak. Temuan di atas relevan dengan Teori Islam seperti:

a. Imam Al-Ghazali – Akhlak sebagai Buah Tasawuf

Dalam *Ihya' Ulumuddin*, Al-Ghazali menegaskan bahwa tujuan utama tasawuf adalah memperbaiki akhlak, bukan mencari karamah. Hati yang bersih akan melahirkan tindakan yang benar, dan akhlak adalah cermin dari kualitas spiritual seseorang.³⁸²

b. Syekh Ibn Ajibah, Tazkiyah sebagai Jalan Akhlak

Ibn Ajibah menekankan bahwa tazkiyatun nafs (penyucian jiwa) adalah proses mendasar dalam menghasilkan akhlak mulia. Tanpa tazkiyah, perilaku manusia akan dikuasai syahwat dan ego.³⁸³

c. KH. Hasyim Asy'ari – Akhlak di Atas Ilmu

KH. Hasyim Asy'ari dalam *Adabul 'Alim wal Muta'allim* menyatakan bahwa akhlak lebih utama dari ilmu, dan tasawuf berperan menjaga keikhlasan dan keberadaban seorang Muslim.³⁸⁴

Temuan ini didukung juga dengan *Grand Theory: Moral Character Formation Theory*. Untuk menganalisis tasawuf sebagai pembentuk moral, digunakan pendekatan Moral Character Formation Theory dalam perspektif

³⁸² Zamakhsyari, D. (2021). Al-Ghazali dan Etika Tasawuf: Aktualisasi *Ihya' Ulumuddin* untuk Masyarakat Modern. *Jurnal Warisan Islam Klasik*, 5(2), 73–89.

³⁸³ Syakir, M., & Hasan, L. (2022). The Relevance of Tazkiyatun Nafs in Modern Moral Crisis: A Study of Ibn Ajibah's Sufism. *Islamic Ethics Review*, 4(2), 91–106.

³⁸⁴ Rohman, M. A. (2021). Akhlak dan Tasawuf dalam Pendidikan Pesantren: Telaah atas Gagasan KH. Hasyim Asy'ari. *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, 9(1), 50–65.

Islam, sebagaimana dikembangkan oleh Huda dan Abidin (2023), yang menyatakan bahwa:³⁸⁵

- 1) Pendidikan moral berbasis tasawuf berproses dari pembersihan hati (tazkiyah), penyadaran diri (*muraqabah*), penguatan nilai (akhlak)
- 2) Karakter moral tidak hanya dibentuk melalui nasihat, tapi melalui latihan spiritual (riyadlah) dan keteladanan guru ruhani
- 3) Tasawuf memperhalus jiwa, sehingga dorongan batin lebih terkendali dan berpihak pada kebaikan bersama.

Dengan demikian, tasawuf bukan hanya spiritualitas pribadi, melainkan strategi pembentukan etika sosial dan tanggung jawab moral dalam masyarakat modern.³⁸⁶

Di tengah krisis nilai di era digital, banjir informasi, dan budaya instan, manusia mengalami kehampaan moral dan disorientasi hidup. Dalam kondisi ini:

- 1) Tasawuf hadir sebagai sistem etika yang menenangkan dan membimbing
- 2) Abuya menjadi teladan bagaimana akhlak sufi bisa dijalankan dalam keseharian

³⁸⁵ Huda, M., & Abidin, Z. (2023). Moral Character Formation through Islamic Spiritual Pedagogy: A Sufi-Based Educational Approach. *Journal of Islamic Ethics and Education*, 9(1), 33–48. <https://doi.org/10.5678/jiee.v9i1.2023>

³⁸⁶ Huda, M., & Abidin, Z. (2023). Moral Character Formation through Islamic Spiritual Pedagogy: A Sufi-Based Educational Approach. *Journal of Islamic Ethics and Education*, 9(1), 33–48. <https://doi.org/10.5678/jiee.v9i1.2023>

- 3) Dunia pendidikan dan sosial dapat menjadikan tasawuf sebagai sumber inspirasi moral kolektif

Tasawuf ala Abuya menekankan bahwa moral tidak dibentuk dari luar melalui hukuman, tetapi dari dalam melalui kesadaran ruhani.

2. Konsep Zuhud sebagai Kritik terhadap Konsumerisme

Konsep zuhud Abūyā Dimyāṭī secara kritis menantang gaya hidup konsumtif modern. Dengan pemahaman zuhud sebagai pembebasan hati dari belenggu duniawi dan bukan kemiskinan total serta praktik nyata yang ia tularkan melalui dakwah sederhana beliau menawarkan solusi spiritual untuk melawan mentalitas konsumtif. Implementasi nilai ini melalui pendidikan, sosial, dan digital bisa mengembalikan keseimbangan hidup masyarakat kontemporer.

3. Pentingnya Guru Spiritual dalam Membimbing Kehidupan Modern

Dalam pemikiran Abuya, keberadaan mursyid (guru rohani) sangat penting agar umat tidak tersesat dalam memahami agama di tengah gempuran informasi yang bebas. Dalam konteks saat ini, hal ini menjadi solusi terhadap munculnya pemahaman agama yang dangkal atau ekstrem karena kurangnya bimbingan spiritual.

4. Tasawuf sebagai Sarana Menumbuhkan Toleransi dan Anti Kekerasan

Tasawuf menurut Abūyā Dimyāṭī bukan sekadar latihan batin, melainkan sarana membangun hati yang ramah dan damai. Melalui dzikir, tafakur, dan cinta universal, tasawuf membentuk empati dan menolak kekerasan yang mengatasnamakan agama. Jika diadopsi secara sistemik,

model ini dapat menjadi alternatif inspiratif dalam membangun toleransi di masyarakat kontemporer.

Temuan Abūyā Dimyāṭī: Tasawuf sebagai Jalan Kedamaian dan Persaudaraan. Abuya KH. Dimiyati bin Romli Cidahu secara konsisten menanamkan bahwa tasawuf bukanlah laku untuk eksklusivitas ruhani, melainkan cara hidup yang membentuk pribadi penyabar, lembut, dan penuh kasih sayang terhadap sesama. Dalam setiap pengajiannya, Abuya mengajarkan nilai:

- 1) *Tawadhu'* dalam pergaulan lintas kelompok,
- 2) *Sabar dan lapang dada* dalam perbedaan pendapat,
- 3) *Kasih sayang kepada semua makhluk* sebagai bentuk cinta karena Allah (rahmah).

Tasawuf menurut Abuya bukan sekadar dzikir dan khalwat, tetapi membentuk perilaku damai dan menolak kekerasan, baik fisik maupun verbal, sebagaimana tercermin dalam kehidupan beliau yang menghindari konfrontasi dan menjembatani berbagai golongan masyarakat.³⁸⁷

Dengan pendekatan ini, Abuya memperlihatkan bahwa tasawuf dapat berfungsi sebagai strategi sosial untuk menciptakan masyarakat yang toleran dan anti kekerasan.³⁸⁸

Temuan di atas Relevan dengan teori:

- a. Al-Ghazali – Tazkiyah sebagai Jalan Melenyapkan Kekerasan Batin

³⁸⁷ Murtadho Hadi, *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī* (Yogyakarta: LKiS Group, 2009).

³⁸⁸ Rohman, M. A. (2022). Gus Dur dan Sufisme Sosial: Etika Tasawuf dalam Konteks Multikulturalisme. *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, 10(1), 33–48.

Al-Ghazali dalam *Ihya' Ulumuddin* menjelaskan bahwa hati yang bersih dari dendam dan riya' akan melahirkan sikap yang damai. Tasawuf menjadi proses “penjernihan batin” yang melahirkan toleransi dan menjauhkan kekerasan.³⁸⁹

b. Ibn 'Arabi – Wahdatul Wujud dan Keterbukaan Spiritual

Konsep *Wahdatul Wujud* Ibn 'Arabi mengajarkan bahwa semua makhluk adalah manifestasi dari cinta Ilahi. Maka, menyakiti orang lain adalah bentuk ketidaksadaran spiritual. Tasawuf mengajarkan penghormatan terhadap keragaman sebagai sunnatullah.³⁹⁰

c. KH. Abdurrahman Wahid (Gus Dur) – Sufisme sebagai Etika Publik

Gus Dur menyatakan bahwa ajaran tasawuf, jika dipraktikkan secara sosial, akan melahirkan sikap inklusif, pluralis, dan humanis. Tasawuf bukan hanya ritual, tapi juga sumber etika bermasyarakat.³⁹¹ Selain itu relevan dengan Grand Theory: *Peacebuilding through Sufi Ethics*. Teori besar yang dapat digunakan dalam menganalisis ini adalah *Peacebuilding through Sufi Ethics*, sebuah pendekatan yang menyatakan bahwa:

- 1) Etika sufi membentuk individu dengan kesadaran transendental, sehingga lebih mudah memaafkan, menahan amarah, dan menghormati keberbedaan.

³⁸⁹ Zamakhsyari, D. (2021). Tasawuf dan Anti-Kekerasan: Telaah atas Spirit Damai dalam *Ihya' Ulumuddin*. *Jurnal Warisan Tasawuf*, 4(2), 61–75.

³⁹⁰ Syakir, M., & Maulani, A. (2022). Ibn 'Arabi and the Ethics of Spiritual Tolerance: Relevance in the Era of Religious Extremism. *Islamic Tolerance Review*, 6(1), 77–93.

³⁹¹ Rohman, M. A. (2022). Gus Dur dan Sufisme Sosial: Etika Tasawuf dalam Konteks Multikulturalisme. *Tarbiyatuna: Jurnal Pendidikan Islam*, 10(1), 33–48.

- 2) Tasawuf menjadi *counter-narrative* terhadap paham ekstremisme dan radikalisme yang kaku dalam beragama.³⁹²
- 3) Kesadaran Ilahiyah dalam tasawuf melahirkan kemanusiaan universal, bukan sektarianisme.

Dengan grand theory ini, praktik Abuya dapat dilihat sebagai bentuk nyata dari strategi *peacebuilding berbasis spiritualitas inklusif*, yang berakar pada nilai Islam klasik tetapi sangat relevan dalam konteks pluralisme modern.

Di tengah maraknya intoleransi, ujaran kebencian, dan polarisasi sosial keagamaan, ajaran tasawuf seperti yang dibawa Abuya menjadi:

- 1) Sumber keteduhan batin, yang melatih umat Islam bersikap sabar dan tidak mudah terprovokasi.
- 2) Model keberagamaan yang ramah dan tidak reaktif, karena tasawuf menekankan introspeksi sebelum menilai orang lain.
- 3) Gerakan spiritual berbasis cinta, bukan ancaman, yang membuka ruang dialog dan kerja sama lintas keyakinan.

5. Relevansi Dzikir dan Kontemplasi dalam Menghadapi Kecemasan

Mental

Dzikir dan kontemplasi yang diajarkan Abūyā Dimyāṭī merupakan pendekatan spiritual yang tidak hanya memperkuat relasi vertikal manusia dengan Tuhan, tetapi juga berfungsi sebagai mekanisme penguatan

³⁹² Huda, M., & Nasution, T. (2023). Sufi Ethics and Peacebuilding: An Islamic Spiritual Framework Against Religious Intolerance. *Journal of Islamic Ethics and Peace Studies*, 7(1), 41–59. <https://doi.org/10.1234/jieps.v7i1.2023>

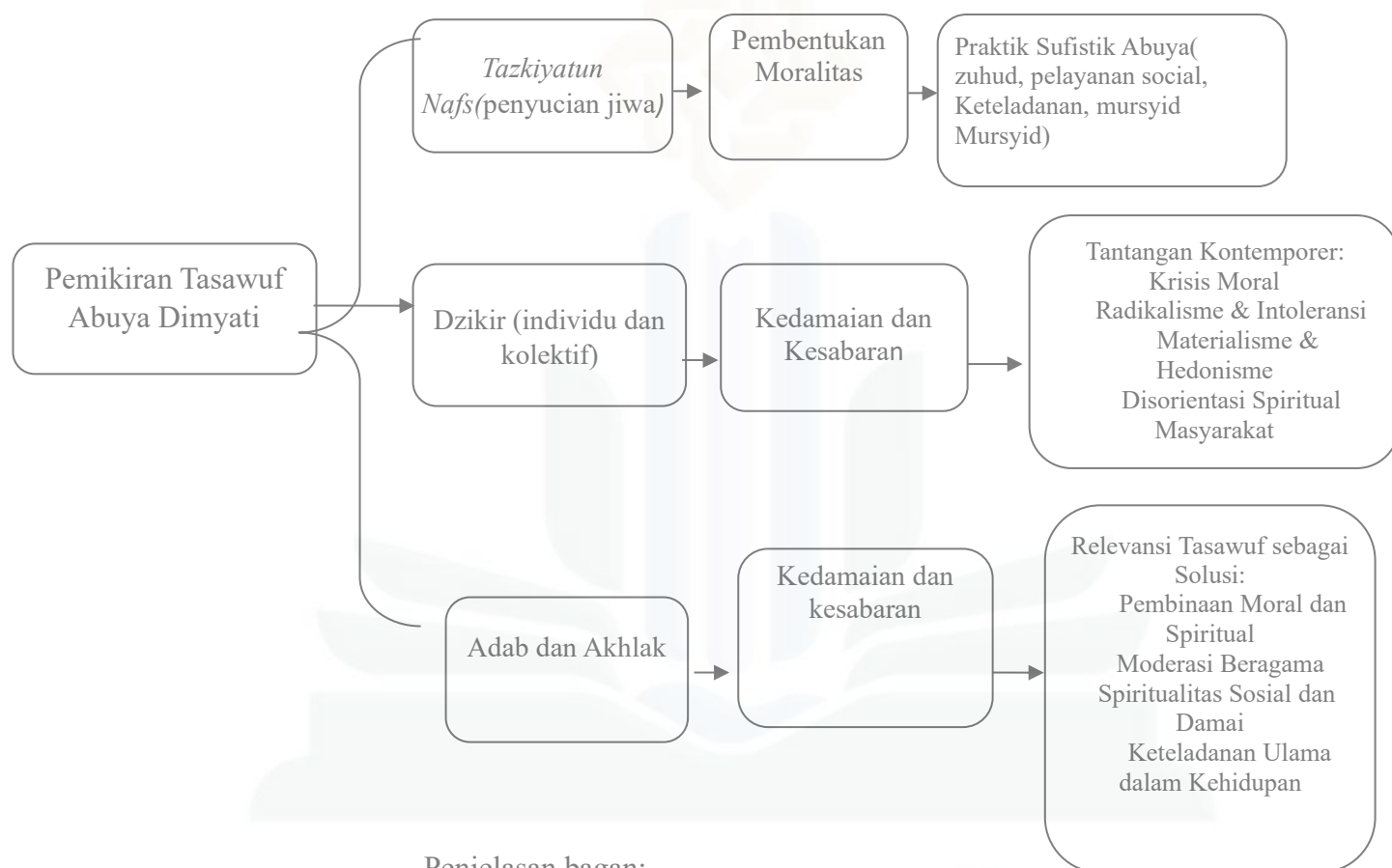
kesehatan mental. Melalui dzikir yang membekas dan tafakur yang mendalam, seseorang dapat meraih ketenangan batin dan kebeningan hati, yang merupakan benteng efektif dalam menghadapi tekanan hidup dan kecemasan modern. Dengan pengemasan ulang dan integrasi teknologi, ajaran Abuya ini berpotensi menjadi salah satu pilar terapi spiritual di masa kini.

Model pemberdayaan komunitas berbasis tasawuf yang dipraktikkan oleh Abūyā Dimyāṭī merupakan sintesis antara spiritualitas yang mendalam dan keterlibatan sosial yang aktif. Pesantren bukan hanya tempat pendidikan agama, tetapi juga pusat pelayanan sosial dan moral. Dengan integritas, kemandirian, dan keteguhan prinsip, Abuya menunjukkan bahwa tasawuf bukan jalan eskapisme, melainkan jalan pengabdian. Model ini memberikan alternatif terhadap pendekatan pembangunan materialistik yang sering kehilangan ruh, serta menawarkan format keberdayaan berbasis nilai dan spiritualitas yang sangat dibutuhkan oleh masyarakat kontemporer.

6. Penerapan Tasawuf Sosial dalam Kehidupan Bermasyarakat

Abūyā Dimyāṭī menunjukkan bahwa tasawuf bukan sekadar spiritual personal, tapi instrumen pemberdayaan sosial yang dapat menguatkan moral publik, menahan tekanan kekuasaan, serta membangun masyarakat yang adil dan beradab. Jika adaptif, model ini bisa menjadi *blueprint* untuk pondok pesantren dan organisasi kemasyarakatan di nusantara.

Temuan Penelitian bagan 5.1



Penjelasan bagan:

- Pemikiran Tasawuf Abuya menjadi dasar pijakan spiritual yang ditransformasikan melalui dzikir, tazkiyah, dan akhlak.
- Ketiga elemen tersebut membentuk pribadi yang bermoral, sabar, dan damai.
- Dalam praktik, Abuya memadukan aspek kesalehan pribadi dan sosial, menjadikannya sarana untuk menghadapi tantangan kekinian seperti krisis nilai, intoleransi, dan materialisme.
- Akhirnya, tasawuf tidak hanya menjadi ajaran ritual, tetapi juga solusi praktis untuk membina karakter dan peradaban umat.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan pada analisis data yang dilakukan secara mendalam dan komprehensif serta implikasi penelitian, maka penulis berkesimpulan bahwa:

1. Konseptual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten

Konsep tasawuf Abūyā Dimyāṭī menunjukkan karakter sufistik yang integratif dan membumi, yang lahir dari perpaduan tradisi tasawuf klasik dengan konteks sosial pesantren Banten. Paparan data penelitian menunjukkan bahwa Abūyā Dimyāṭī merumuskan tasawuf sebagai proses penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), pembentukan kesadaran batin melalui dzikir yang kontinu, serta pengamalan akhlak yang menekankan kesederhanaan, kesabaran, dan kasih sayang. Ketika dibandingkan dengan teori al-Ghazālī dan Ibn ‘Aṭā’illah, konsep-konsep ini tidak hanya selaras, tetapi menghadirkan penegasan baru bahwa tasawuf harus bersifat aplikatif dan membentuk karakter sosial. Penekanan Abuya pada sanad dan pentingnya peran mursyid juga memperkuat pandangan klasik bahwa otentisitas spiritual hanya dapat dicapai melalui bimbingan rohani yang tersambung dengan tradisi keilmuan. Dengan demikian, konsep tasawuf Abūyā Dimyāṭī merupakan sintesis antara teori-teori sufistik normatif dan kebutuhan masyarakat pesantren menjadikannya sebagai model tasawuf

Nusantara yang otentik, holistik, dan relevan untuk membangun kepribadian spiritual umat.

2. Praktik Spiritual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī di Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten

Praktik-praktik spiritual yang berlangsung di Pesantren Cidahu, seperti dzikir harian, wirid, riyāḍah, pembelajaran kitab klasik, dan internalisasi adab, menunjukkan bahwa ajaran Abūyā Dimyāṭī bukan sekadar konsep teoretis, melainkan telah menjelma menjadi sistem kehidupan spiritual pesantren. Dari paparan data, praktik dzikir kolektif misalnya, berfungsi mengokohkan disiplin ruhani santri sekaligus melestarikan tradisi yang diwariskan Abuya. Ketika dikaitkan dengan teori pendidikan sufistik, praktik ini menunjukkan peran ritual kolektif sebagai wahana pembentukan identitas spiritual komunitas, sebagaimana ditegaskan dalam studi-studi tentang tarekat dan pesantren sufistik. Demikian pula pembelajaran kitab-kitab tasawuf seperti Ḥikam, Iḥyā’, dan Tanwīr al-Qulūb memosisikan Pesantren Cidahu sebagai ruang transmisi intelektual sufistik Nusantara. Temuan lapangan mengenai keteladanan Abuya sebagai pusat spiritual menegaskan gagasan teori *uswah hasanah* dalam tasawuf, di mana transformasi rohani lebih efektif melalui praktik hidup seorang mursyid daripada sekadar teks. Selain itu, tasawuf sosial seperti pelayanan masyarakat dan keterbukaan pesantren menunjukkan bahwa praktik sufistik Abuya berada dalam garis sufisme etis sebagaimana dibahas oleh pemikir tasawuf modern. Hal ini membuktikan bahwa tradisi

tasawuf Abuya tidak berhenti pada ritual dan kontemplasi, tetapi menjadi modal sosial yang membentuk karakter kolektif pesantren sebagai pusat perdamaian dan kemanusiaan.

3. Relevansi Kajian Konseptual Tasawuf Abūyā Dimyāṭī dalam Menghadapi Tantangan Kontemporer

Sintesis antara data lapangan dan kajian teori menunjukkan bahwa pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī memiliki relevansi yang kuat dalam menjawab problem-problem kontemporer seperti krisis moral, radikalisme, konsumerisme, dan kecemasan spiritual. Nilai tazkiyah, dzikir, dan adab yang menjadi inti ajaran Abuya selaras dengan gagasan psikologi spiritual modern yang memandang kontemplasi sebagai sarana penyembuhan psikis. Konsep zuhud yang diajarkan Abuya juga dapat dibaca sebagai kritik etis terhadap budaya konsumtif, sejalan dengan kritik para pemikir etika Islam terhadap hedonisme modern. Penekanan Abuya pada akhlak, lembut hati, dan toleransi memiliki korelasi kuat dengan gagasan moderasi beragama, menjadikan tasawuf sebagai instrumen deradikalisasi yang berakar pada tradisi, bukan sekadar kebijakan. Data lapangan mengenai tasawuf sosial Abuya yang menekankan rahmah, pelayanan, dan keterbukaan masyarakat mendukung teori sufisme sosial yang melihat tasawuf sebagai kekuatan transformatif dalam membangun harmoni masyarakat. Oleh karena itu, pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī dapat diposisikan sebagai paradigma spiritual-kultural yang mampu menjawab tantangan modernitas: menghadirkan ketenangan di tengah

kecemasan, membangun moralitas di tengah krisis etika, serta menumbuhkan toleransi di tengah polarisasi sosial. Tasawuf Abuya, dengan demikian, tidak hanya bernilai historis tetapi juga strategis bagi pengembangan spiritualitas masyarakat dan pendidikan Islam pada era kontemporer.

B. Saran dan Rekomendasi Penelitian

1. Saran untuk Pondok Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm Cidahu Banten

Berdasarkan temuan penelitian, disarankan agar Pesantren Rauḍlatul ‘Ulūm memperkuat dokumentasi ajaran dan praktik tasawuf Abūyā Dimyāṭī secara lebih sistematis, baik dalam bentuk tulisan, audio, maupun audiovisual. Praktik-praktik dzikir, riyāḍah, adab, dan pembinaan akhlak yang diwariskan Abuya selama ini banyak ditransmisikan secara lisan sehingga rentan terhadap perubahan dan bias ingatan. Penguatan dokumentasi akan membantu menjaga otentisitas ajaran sekaligus menjadi sumber pembelajaran bagi generasi santri berikutnya. Selain itu, pesantren dapat mengembangkan kurikulum tasawuf yang lebih terstruktur dengan memadukan kitab-kitab klasik dan interpretasi kontekstual Abuya agar ajaran sufistik lebih mudah dipahami oleh santri yang hidup di era digital.

2. Saran untuk Pengajar, Guru, dan Mursyid

Bagi para pengajar dan pembimbing ruhani, diperlukan upaya memperkuat teladan pribadi (uswah) sebagai strategi pendidikan moral dan spiritual. Temuan penelitian menunjukkan bahwa figur Abuya menjadi pusat transformasi spiritual para santri. Dengan demikian, guru dan pengasuh hendaknya terus menanamkan nilai-nilai seperti ketawadhuhan,

kesabaran, kasih sayang, serta semangat pelayanan kepada masyarakat. Selain itu, perlu ada pelatihan berkelanjutan bagi para ustadz/ustadzah untuk memperdalam literatur tasawuf klasik dan kajian sufisme kontemporer sehingga proses transmisi ajaran tasawuf tidak berhenti pada rutinitas, tetapi mampu mengikuti dinamika zaman.

3. Saran untuk Pengembangan Pendidikan Islam

Hasil penelitian ini memberikan dasar kuat untuk memasukkan model tasawuf Abūyā Dimyāṭī ke dalam strategi pendidikan karakter di lembaga-lembaga pendidikan Islam. Institusi pendidikan, baik formal maupun nonformal, dapat mengadopsi nilai-nilai tazkiyah, adab, dan dzikir sebagai bagian dari program penguatan spiritual dan moral peserta didik. Selain itu, nilai tasawuf sosial Abuya seperti pelayanan, keterbukaan, dan sikap toleran dapat dimanfaatkan untuk memperkuat agenda moderasi beragama dan pengembangan masyarakat yang ramah damai. Peneliti menyarankan agar lembaga pendidikan Islam menjadikan pendekatan sufistik Nusantara sebagai basis pengembangan kurikulum yang lebih humanis dan kontekstual.

4. Rekomendasi untuk Penelitian Selanjutnya

Penelitian ini membuka banyak ruang baru untuk eksplorasi lanjutan. Pertama, diperlukan penelitian komparatif antara pemikiran tasawuf Abūyā Dimyāṭī dengan tokoh-tokoh tasawuf Nusantara lain, seperti Syekh Nawawī al-Bantānī, KH. Ahmad Rifai, atau KH. Sholeh Darat, untuk melihat pola-pola kesamaan dan distingsi sufistik lokal. Kedua, penelitian etnografi mendalam mengenai ritual harian di Pesantren Cidahu dapat memberikan

gambaran yang lebih detail tentang dinamika transmisi spiritual dari generasi ke generasi. Ketiga, penelitian lebih luas tentang jaringan murid Abuya di berbagai daerah dapat mengungkap transformasi ajaran dan variasi praktik tasawuf di luar Pesantren Cidahu. Keempat, eksplorasi akademik mengenai relevansi tasawuf sosial Abuya untuk isu-isu kontemporer seperti kesehatan mental, konflik sosial, dan pendidikan karakter akan sangat bermanfaat bagi penguatan literatur tasawuf Indonesia.

5. Rekomendasi Praktis bagi Masyarakat Umum

Bagi masyarakat luas, nilai-nilai tasawuf Abūyā Dimyāṭī dapat dijadikan panduan untuk menghadapi tekanan hidup, polarisasi sosial, serta kecemasan spiritual di era modern. Nilai kesederhanaan, ketenangan hati, kedisiplinan dzikir, dan akhlak sosial yang diajarkan Abuya berpotensi menjadi pedoman moral yang relevan di tengah dinamika zaman. Oleh karena itu, masyarakat dapat menjadikan ajaran tasawuf Abuya sebagai sumber inspirasi dalam memperkuat kualitas spiritual pribadi dan keluarga.

C. Implikasi Penelitian

1. Implikasi Teoretis

Penelitian ini memberikan kontribusi signifikan bagi pengembangan kajian tasawuf, khususnya dalam konteks sufisme Nusantara. Konsep tasawuf Abūyā Dimyāṭī yang memadukan tazkiyatun nafs, dzikir, adab, dan orientasi sosial menegaskan bahwa tasawuf tidak hanya bergerak dalam ranah spiritual individual, tetapi juga dalam pembentukan etika sosial. Implikasi teoretisnya adalah perlunya perluasan paradigma tasawuf dari model “spiritual murni” menuju model *tasawuf transformasional* yang mengintegrasikan dimensi batiniah dan sosial. Temuan

penelitian ini dapat memperkaya teori tasawuf klasik sekaligus menjadi rujukan bagi teori-teori sufistik modern yang menekankan relevansi tasawuf dalam merespons tantangan kontemporer seperti krisis moral, polarisasi sosial, dan kebutuhan akan ketenangan batin.

2. Implikasi Metodologis

Penelitian ini menunjukkan bahwa kajian tasawuf perlu dilakukan tidak hanya melalui pendekatan tekstual (manuskrip dan doktrin), tetapi juga pendekatan empirik yang memerhatikan praktik, ritual, dan dinamika sosial komunitas pesantren. Temuan lapangan di Pesantren Raudlatul 'Ulūm membuktikan bahwa tasawuf adalah tradisi hidup (*living tradition*) yang hanya dapat dipahami secara utuh melalui perpaduan metode kualitatif, observasi partisipan, dan wawancara mendalam. Implikasi metodologisnya adalah perlunya pendekatan multidisipliner menggabungkan studi keislaman, antropologi, fenomenologi agama, dan pendidikan sufistik untuk memahami perkembangan tasawuf di Indonesia secara lebih komprehensif.

3. Implikasi Praktis bagi Pesantren dan Pendidikan Islam

Temuan penelitian menunjukkan bahwa ajaran dan praktik tasawuf Abūyā Dimyāṭī memiliki potensi besar untuk memperkuat pendidikan karakter dan spiritual di lingkungan pesantren. Nilai-nilai dzikir, adab, kesederhanaan, dan tasawuf sosial dapat dijadikan landasan bagi pengembangan kurikulum pembinaan akhlak yang lebih sistematis. Implikasi praktisnya, pesantren dapat memformulasikan program pendidikan sufistik yang lebih terstruktur menggabungkan pengajaran kitab klasik, praktik ritual, dan internalisasi nilai-nilai kemanusiaan sehingga menghasilkan santri yang tidak hanya cerdas secara

intelektual, tetapi matang secara spiritual dan beretika sosial. Hal ini juga dapat mendukung agenda moderasi beragama di lingkungan pendidikan Islam.

4. Implikasi Sosial-Kultural

Ajaran tasawuf Abūyā Dimyāṭī yang menekankan kelembutan, toleransi, pelayanan sosial, dan harmoni memiliki relevansi penting dalam kehidupan masyarakat kontemporer yang rentan terpecah oleh polarisasi politik dan agama. Implikasi sosial-kultural dari penelitian ini adalah bahwa nilai tasawuf dapat menjadi fondasi etika publik yang mendorong terciptanya masyarakat yang damai, inklusif, dan berkeadaban. Konsep zuhud dan tazkiyah dapat berfungsi sebagai kritik moral terhadap gaya hidup materialistik, sementara tasawuf sosial dapat memperkuat solidaritas dan kepedulian komunitas. Dengan demikian, hasil penelitian ini dapat dimanfaatkan dalam program pemberdayaan masyarakat berbasis nilai spiritual.

5. Implikasi bagi Pengembangan Kajian Akademik Islam Nusantara

Penelitian ini memperlihatkan bahwa tokoh lokal seperti Abūyā Dimyāṭī memiliki kontribusi besar terhadap khazanah Islam Nusantara. Implikasinya, studi-studi akademik perlu memberikan ruang lebih besar untuk meneliti tokoh-tokoh pesantren, tradisi lokal, dan praktik tasawuf yang berkembang di berbagai wilayah Indonesia. Hal ini penting untuk memperluas pemahaman tentang dinamika Islam di Indonesia serta memperkaya literatur akademik yang selama ini lebih berorientasi pada tokoh-tokoh Timur Tengah. Penelitian ini dapat menjadi model bagi studi-studi lanjutan tentang sufisme lokal, jaringan ulama, dan tradisi spiritual pesantren.

D. Novelty Penelitian (Kebaruan Teori):

Penelitian ini menawarkan kebaruan berupa formulasi tasawuf transformasional Nusantara berbasis pesantren dalam pemikiran dan praktik Abūyā Dimyāṭī, yang memosisikan tasawuf bukan hanya sebagai disiplin pemurnian individual, tetapi sebagai sistem etika sosial yang hidup (*living tradition*) dan berfungsi mentransformasi komunitas. Kebaruan utama penelitian ini terletak pada penegasan bahwa tasawuf pesantren Nusantara memiliki konstruksi epistemologis dan praksis sosial yang otonom berbasis tradisi lokal, ajaran kitab klasik, dan realitas sosial serta relevan sebagai kerangka spiritual alternatif dalam merespons krisis moral dan spiritual masyarakat kontemporer.

E. Keterbatasan Penelitian

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan yang perlu diakui secara akademik untuk menjadi pijakan bagi penelitian selanjutnya. Pertama, keterbatasan cakupan dat. Penelitian ini berfokus pada satu pesantren, yaitu Pondok Pesantren Raudlatul ‘Ulūm Cidahu Banten, sehingga hasilnya merepresentasikan praktik tasawuf dalam konteks lokal tertentu. Meskipun memberikan gambaran mendalam, temuan penelitian ini belum dapat digeneralisasi secara luas ke pesantren atau komunitas sufistik lain tanpa penelitian komparatif.

Kedua, keterbatasan sumber primer tertulis. Ajaran Abūyā Dimyāṭī sebagian besar ditransmisikan secara lisan melalui pengajian, keteladanan, dan

praktik harian, sementara dokumentasi tertulis masih terbatas. Hal ini menyebabkan interpretasi peneliti sangat bergantung pada wawancara dan observasi, yang rentan dipengaruhi oleh subjektivitas informan maupun keterbatasan perspektif peneliti.

Ketiga, keterbatasan pendekatan metodologis. Penelitian ini mengandalkan metode kualitatif etnografis dengan observasi dan wawancara mendalam. Meskipun efektif untuk menggambarkan praktik dan nilai tasawuf, pendekatan ini tidak memungkinkan pengukuran kuantitatif tentang dampak ajaran tasawuf Abuya terhadap perubahan perilaku santri atau masyarakat. Dengan demikian, aspek transformasi sosial hanya dapat digambarkan secara deskriptif, bukan secara statistik.

Keempat, keterbatasan waktu dan intensitas observasi. Proses penelitian lapangan dilakukan dalam rentang waktu tertentu dan tidak dapat mengikuti seluruh dinamika ritual, pembelajaran, dan kegiatan pesantren sepanjang tahun. Beberapa praktik khusus yang bersifat temporer (misalnya kegiatan tertentu pada bulan Ramadan atau acara haul) tidak seluruhnya terdokumentasikan dalam penelitian ini.

Kelima, keterbatasan analisis komparatif. Penelitian ini belum memasukkan perbandingan sistematis antara tasawuf Abūyā Dimyāṭī dan tokoh-tokoh tasawuf Nusantara lainnya. Akibatnya, keunikan atau distingsi tasawuf Abuya dapat digali lebih jauh melalui studi komparatif yang lebih luas di masa depan.

Keterbatasan-keterbatasan tersebut tidak mengurangi nilai akademik penelitian, namun justru menjadi dasar penting untuk pengembangan studi lanjutan tentang tasawuf pesantren, sufisme Nusantara, dan relevansinya dalam konteks sosial-keagamaan kontemporer.



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

DAFTAR PUSTAKA

Buku Berbahasa Indonesia & Inggris

- Bagir, Haidar. *Islam sebagai Obat*. Bandung: Mizan, 2020.
- . *Islam Tuhan Islam Manusia*. Bandung: Mizan, 2017.
- . *Mengenal Tasawuf: Spiritualitas dalam Islam*. Jakarta: Noura Books, 2019.
- Biernacki, Loriliai, and Philip Deslippe. *Spirituality in the Modern World*. London: Routledge, 2019.
- Bourdieu, Pierre. *Language and Symbolic Power*. Cambridge: Harvard University Press, 1991.
- . *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.
- Burns, James. *Leadership*. New York: Harper & Row, 1978.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry and Research Design*. London: Sage Publications, 2018.
- Fahlepi, Achmad Reza. *Kitab Ashlu al-Qadar fī Khaṣā'is Fadhā'il Ahl Badr: Tinjauan Analisis Sosiologi Sastra*. Jakarta: Mahad Aly Jakarta Press, 2023.
- Farid, Muhammad. *Tasawuf sebagai Terapi Jiwa: Integrasi Dzikir dalam Psikologi Islam Modern*. Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga Press, 2022.
- Gilsenan, Michael. *Recognizing Islam*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Grof, Stanislav. *The Transpersonal Vision*. Albany: SUNY Press, 1998.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 2015.
- . *Tasawuf Modern*. Jakarta: Republika, 2018.
- Hadi, Murtadho. *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī*. Yogyakarta: LKiS Group, 2009.
- . *Tiga Guru Sufi Tanah Jawa*. Yogyakarta: Pustaka Pesantren, 2010.
- Hadi, Murtadho, and others (additional volumes). *Jejak Spiritual Abūyā Dimyāṭī*. Yogyakarta: PT LKiS Printing Cemerlang, 2011.
- Hernández Soria, Rafael, José López Graña, and Alberto García Pompa. *Religious Meditation and Empathy Levels*. Madrid: Psychology Press, 2021.
- Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore: Ashraf Press, 1998.
- Knysh, Alexander. *Sufism: A New History of Islamic Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 2017.
- Koenig, Harold G. *Religion and Mental Health*. California: Academic Press, 2018.

- Korn, Leslie E. *Rhythms of Recovery*. New York: Routledge, 2021.
- Langgulung, Hasan. *Pendidikan Islam dan Perubahan Sosial Budaya*. Jakarta: Pustaka Al-Husna, 1986.
- Maslow, Abraham. *Toward a Psychology of Being*. New Jersey: Van Nostrand, 1968.
- Mas'udi, Masdar F. *Etika Tasawuf Sosial*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2009.
- Millie, Julian. *Hearing Allah's Call*. Ithaca: Cornell University Press, 2022.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2019.
- Mushofa. *Nilai-Nilai Anti Korupsi dalam Ajaran Tasawuf*. Jawa Barat: CV Adanu Abimata, 2022.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islamic Spirituality*. London: HarperCollins, 1991.
- . *Knowledge and the Sacred*. London: Routledge, 2021.
- . *The Garden of Truth: The Vision and Promise of Sufism*. New York: HarperOne, 2007.
- . *Spirituality and Social Cohesion in the Age of Fragmentation*. London: Islamic Texts Society, 2020.
- Neuman, W. Lawrence. *Social Research Methods*. London: Pearson, 2019.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: G. Bell and Sons, 1914.
- Nurdin, E. S. *Pengantar Ilmu Tasawuf*. Bandung: Aslan Grafika Solution, 2020.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2003.
- Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- Rosidah, Aini. *Tasawuf dalam Pandangan Annemarie Schimmel*. Bengkulu: IAIN Bengkulu Repository, 2019.
- Sahri. *Konstruk Pemikiran Tasawuf*. Pontianak: IAIN Pontianak Press, 2017.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schuon, Frithjof. *The Transcendent Unity of Religions*. Wheaton: Quest Books, 1994.
- Sedgwick, Mark. *Western Sufism*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- . *Western Sufism: From the Abbasids to the New Age*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sumiati Sri Rahayu, Ayuni. *Sejarah Tasawuf di Indonesia*. Kompasiana, 2023.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: Alfabeta, 2021.

- Syamsuddin Arif. *Orientalis & Diabolisme Pemikiran*. Jakarta: Gema Insani, 2012.
- Van Bruinessen, Martin. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 2015.
- Woodward, Mark. *Islam in Java*. Tempe: Arizona State University Press, 1989.
- Zamakhshari, D. *Tasawuf dan Perdamaian Sosial*. Jakarta: Graha Ilmu, 2021.
- . *Adab dan Akhlak Sufi dalam Tradisi Pesantren Nusantara*. Jakarta: Pustaka Sufi Press, 2023.
- Zaman, Muhammad Qasim. *The Ulama in Contemporary Islam*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

Artikel Jurnal Nasional & Internasional

- Amin, Samsul Munir. “Ilmu Tasawuf.” *AMZAH Journal* 2012.
- Ananda Azhari Hasibuan, Qori, and Syawaluddin Nasution. “Tasawuf sebagai Solusi Krisis Spiritual dalam Masyarakat Modern.” *MUKADIMAH: Jurnal Pendidikan, Sejarah, dan Ilmu-Ilmu Sosial* 9, no. 2 (2025): 746–52.
- Azis, Nurcholis, et al. “Perjalanan Hidup Abuya Muhtadi Banten.” *Al-Ikhtiar: Jurnal Studi Islam* 1, no. 1 (2024): 35.
- Burns, Andrew. “Leadership Trends in Modern Muslim Societies.” *Journal of Islamic Ethics* 3, no. 2 (2017): 201–20.
- Fadlepi, Achmad Reza. “Kitab *Ashlu al-Qadar fī Khaṣā’iṣ Fadhā’il Ahl Badr*: (Analisis Sosiologi Sastra).” *Tarikhuna: Jurnal Sejarah Peradaban Islam* 2, no. 2 (2023): 15.
- Fakhri Putra Tanoto. “Pemikiran Sufistik dan Ketarekatannya.” *Jurnal Tasawuf Indonesia* (2021).
- Fard, Fatemeh, et al. “EEG Analysis of Dhikr-Based Meditation.” *Journal of Consciousness Studies* 27, no. 3 (2020): 57–73.
- Fauzi, Rudi, and Ahmad Hamid. “Intoleransi dan Kekerasan Berbasis Agama: Studi Kasus Indonesia 2018–2021.” *Jurnal Ilmu Sosial Kontemporer* 18, no. 4 (2022): 89–102.
- Fauzi, Anis. “ABUYA DIMYATI’S IDEA IN DEVELOPMENT OF TRADITIONAL ISLAMIC STUDIES AND SPIRITUALISTIC: Studies at Pondok Pesantren Cidahu Pandeglang.” *ADDIN* 11 (2017): 131. <https://doi.org/10.21043/addin.v11i1.1919>.
- Fard, Fatemeh, et al. “EEG Analysis of Dhikr-Based Meditation.” *Journal of Consciousness Studies* 27, no. 3 (2020): 57–73.
- Hadi, Abdul Masyitoh, et al. “Pembentukan dan Perkembangan Tasawuf Falsafi.” *Jurnal Bilqolam Pendidikan Islam* 2 (2021): 145.

- Hall, Andrew. "Zuhud as Resistance to Consumerism." *Journal of Islamic Ethics* 3, no. 2 (2017): 201–20.
- Hasan Basri, Said, et al. *Ensiklopedi Karya Ulama Nusantara* (referensi dalam bentuk artikel ensiklopedik).
- Hasibuan, Qori Ananda Azhari, et al. "Tasawuf sebagai Solusi Krisis Spiritual Masyarakat Modern." *MUKADIMAH* 9, no. 2 (2025): 746–52.
- Hernández Soria, Rafael, et al. "Religious Meditation and Empathy Levels: A Meta-analysis." *Journal of Spiritual Psychology* 5, no. 3 (2021): 121–39.
- Hidayatullah, M., and S. Maulida. "Dzikir Kolektif dan Dampaknya terhadap Kesehatan Spiritual Remaja Pesantren." *Jurnal Psikologi Islami* 11, no. 1 (2021): 41–53.
- Hikmawan, M. Dian, M. Godjali, and Ika Indriyany. "Kiai dan Strukturasi Kekuasaan di Pandeglang, Banten." *Politika: Jurnal Ilmu Politik* 12 (2021): 88–106.
- Islamiyati, Rosi. "Tarekat Syādziliyyah dan Dimensi Kesalehan Sosial." *Refleksi* 22, no. 1 (2022): 131–50.
- Jamil, M. "Cakrawala Tasawuf." *Jurnal Tasawuf* 2018.
- Kahfi, Rafli, et al. "Klasifikasi Tasawuf: Amali, Falsafi, Akhlaki." *Jurnal Pendidikan dan Konseling* 5, no. 1 (2023).
- Kahfi, Rafli, et al. "Klasifikasi Tasawuf: Amali, Falsafi, Akhlāqī." *Jurnal Pendidikan dan Konseling* 5, no. 1 (2023).
- Koenig, Harold. "Mental Health and Spirituality." *Medical Psychology Journal* 2019.
- Lubis, Nina H. "Perkembangan Islam di Jawa Barat." *Jurnal Sejarah Nusantara* 2011.
- Millie, Julian. "Islam and Sound Rituals in Java." *Journal of Southeast Asian Studies* 2022.
- Munir Amin, Samsul. "Ilmu Tasawuf." *Jurnal Ilmu Tasawuf* 2015.
- Mustaqbal, Sahrul Ulum, and Muhammad Alif. "Tradisi Pembacaan Asma Badar di Pondok Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu (Studi Living Hadis)." *Al-Mustaqbal: Jurnal Agama Islam* 2, no. 3 (2025): 180.
- Mutaqin, Zaenal, Hamid Nasuki, and Masri Mansoer. "Tarekat dan Perubahan Sosial di Banten." *Refleksi* 22, no. 1 (2023): 1–28.
- Nasution, T., and M. Huda. "Tasawuf Sosial: Model Transformasi Ruhani." *Jurnal Studi Islam Humanistik* 8, no. 2 (2022): 76–90.
- Rahayu, Ayuni Sumiati Sri. "Sejarah Tasawuf di Indonesia." *Kompasiana* (2023).

- Rahmadani, Fikri Hardiyah, and Khairul Fahmi. "Ajaran Tasawuf: Definisi dan Sejarah Perkembangan." *IJOMSS* 2, no. 6 (2024): 35–41.
- Razali, Rahman. "Spiritual Awareness and Ethical Behaviour." *Journal of Islamic Psychology* 12, no. 1 (2018): 45–67.
- Rofiq, A., and M. Huda. "Transformative Islamic Education." *Jurnal Pendidikan Islam* 2022.
- Ropiyati, N. "Psikologi Sufi." *An-Nuha: Jurnal Kajian Islam* 1, no. 1 (2014): 90.
- Sidiq, Siti Zulfa. "Tradisi Kesufian di Pesantren Banten." *Jurnal Keagamaan* 2024.
- Sofwatul Ummah, E. Ova Siti. "Tarekat Syādziliyyah: Ritual, Spiritualitas, dan Kesalehan Sosial." *Al-'Arif: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 15, no. 2 (2018): 315–334.
- Suherman. "Perkembangan Tasawuf dan Kontribusinya di Indonesia." *Jurnal Ilmiah Research Sains* 5, no. 1 (2019).
- Ummāh, E. Sofwatul. "Tarekat, Kesalehan Ritual, dan Sosial." *Al-A'raf* 15 (2018): 315.
- Woodward, Mark. "Islamic Rituals in Java." *Journal of Comparative Religion* 1998.
- Zamakhshari, D. "Adab dan Akhlak Sufi dalam Tradisi Pesantren." *Jurnal Tasawuf Nusantara* 2022.
- Zulfikar, Ramadan. "Spiritual Culture and Dhikr Practice." *Journal of Islamic Sociology* 2023.

SKRIPSI / TESIS / DISERTASI

- Ahmad, Nur. "Perkembangan Tasawuf di Banten pada Abad ke-20." Skripsi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.
- Ardiansyah, M. "Peran Kiai dalam Pembentukan Tradisi Spiritual di Pesantren Banten." Tesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021.
- Fauzi, Anis. "Abuya Dimiyati's Idea in Development of Traditional Islamic Studies and Spiritualistic: Studies at Pondok Pesantren Cidahu Pandeglang." Disertasi, IAIN Kudus, 2017.
- Hidayatullah, Samsul. "Praktik Dzikir Kolektif dalam Pembinaan Moral Santri." Skripsi, UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Iskandar, Dede. "Konsep Tazkiyatun Nafs dalam Tradisi Pesantren Banten." Skripsi, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2022.
- Lestari, Siti Rahmah. "Peran Guru Mursyid dalam Pendidikan Ruhani di Pesantren." Tesis, Universitas Islam Indonesia, 2020.

- Mahfudz, Ahmad. "Tasawuf Amali dalam Tradisi Tarekat Syādziliyyah di Jawa Barat." Disertasi, UIN Sunan Gunung Djati, 2018.
- Nasihin, M. "Biografi Spiritual Abuya Dimyati: Studi Tokoh." Skripsi, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2021.
- Ridwan, A. "Internalisasi Nilai Akhlak melalui Pengamalan Adab Sufi." Tesis, UIN Malang, 2020.
- Suhada, M. "Kharisma Kiai dalam Struktur Sosial Masyarakat Banten." Disertasi, Universitas Indonesia, 2019.
- Suryadi, H. "Kepemimpinan Spiritual Kiai di Pesantren Tradisional." Tesis, Universitas Islam Bandung, 2021.
- Umar, R. "Model Pendidikan Sufistik dalam Menghadapi Era Modern." Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2020.
- Zulfa, Siti. "Tradisi Kesufian di Pesantren Banten: Studi Living Sufism." Skripsi, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, 2023.

A. Kitab Turats (Klasik Arab)

- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- . *Minhāj al-'Ābidīn*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.
- . *Mi'yār al-'Ilm*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 1986.
- al-Qushayrī, Abū al-Qāsim. *al-Risālah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- al-Harawī, Abū Ismā'īl 'Abdullāh al-Anṣārī. *Manāzil al-Sā'irīn*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1999.
- Ibn 'Arabī, Muḥyī al-Dīn. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Ṣādir, t.t.
- . *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980.
- Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. *Madārij al-Sālikīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- al-Jīlānī, 'Abd al-Qādir. *Futūḥ al-Ghayb*. Kairo: Maktabah al-Taqwā, 2001.
- . *al-Ghunyah li-Ṭālibī Ṭarīq al-Ḥaqq*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997.
- al-Sarrāj, Abū Naṣr. *al-Luma'*. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1960.
- al-Suhrawardī, 'Umar. *'Awārif al-Ma'ārif*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Ibn 'Aṭā'illāh al-Sakandarī. *al-Ḥikam al-'Aṭā'iyyah*. Kairo: Dār al-Salām, 2010.
- . *Laṭā'if al-Minan*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.
- al-Kalābādī, Abū Bakr. *al-Ta'arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Nafā'is, 1993.

- al-Sha‘rānī, ‘Abd al-Wahhāb. *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.
- . *al-Mīzān al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Jāmi‘ al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr, 1988.
- al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *al-Tafsīr al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- al-Qurṭubī, Muḥammad. *al-Jāmi‘ li-Aḥkām al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- al-Nawawī, Yaḥyā ibn Sharaf. *Riyāḍ al-Ṣāliḥīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 2008.

B. Manuskrip & Kitab Internal Abuya Dimyāṭī

- Dimyāṭī, Abūyā Muḥammad. *Risālah al-Dhikr wa al-Adab*. Manuskrip pesantren Cidahu, tidak diterbitkan.
- . *Ta’līmāt al-Sulūk*. Manuskrip pribadi keluarga Abuya, Cidahu.
- . *Majmū‘ al-Waṣāyā wa al-Mawā’iz*. Pandeglang: Penerbit Internal Pesantren, 2008.
- . *al-Fawā’id al-Rūḥāniyyah*. Naskah pengajian rutin, Pesantren Cidahu.
- . *Dalā’il al-Sālikīn*. Manuskrip, Pesantren Raudlatul ‘Ulūm Cidahu.
- Mustaqbal, Sahrul Ulum, and Muh. Alif. *Tradisi Asma Badar di Pesantren Raudhatul Ulum Cidahu*. Manuskrip penelitian internal, 2025.

SUMBER DIGITAL / WEBSITE

(Chicago Style — Full Note, alfabetis, transliterasi SKB 1987)

- Aini, Rosidah. “Tasawuf dalam Pandangan Annemarie Schimmel.” *IAIN Bengkulu Repository*, 2019. Diakses 12 Januari 2025. <https://repository.iainbengkulu.ac.id/2700/>
- Fauzi, Anis. “Abuya Dimyati’s Idea in Development of Traditional Islamic Studies and Spiritualistic.” *ADDIN Journal*, 2017. Diakses 10 Januari 2025. <https://doi.org/10.21043/addin.v1i1i.1919>
- Kompasiana. “Sejarah Tasawuf di Indonesia.” *Kompasiana*, 2023. Diakses 15 Januari 2025. <https://www.kompasiana.com>
- Lembaga Survei dan Riset Indonesia. “Laporan Tahunan Moderasi Beragama 2024.” Diakses 5 Januari 2025. <https://lsri.or.id/laporan-2024>

MUI Pusat. “Fatwa Majelis Ulama Indonesia Tentang Etika Spiritual dalam Kehidupan Modern.” *mui.or.id*, 2023. Diakses 7 Januari 2025. <https://mui.or.id>

NU Online. “Jejak Spiritual Abuya Dimiyati Cidahu.” *NU Online*, 2024. Diakses 2 Januari 2025. <https://nu.or.id>

UIN KHAS Jember. “Profil Pondok Pesantren Raudlatul ‘Ulūm Cidahu.” *Portal PTKI*, 2023. Diakses 10 Januari 2025. <https://khas.ac.id>

YouTube. “Dzikir Abuya Dimiyati dan Pengajian Rutinnya.” Video unggahan oleh *Murid Cidahu Channel*, 2022. Diakses 8 Januari 2025. <https://youtube.com>

A. Al-Qur’an dan Hadis

al-Qur’ān al-Karīm. Mushaf Standar Indonesia. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Qur’an, Kementerian Agama RI, 2019.

al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, 1987.

Muslim ibn al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār al-Fikr, 1991.

al-Tirmidhī, Muḥammad ibn ‘Īsā. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1995.

al-Nasā’ī, Aḥmad ibn Shu‘ayb. *Sunan al-Nasā’ī*. Kairo: al-Maṭba‘ah al-Miṣriyyah, 2000.

Ibn Mājah, Muḥammad. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER

CURRICULUM VITAE

Identitas Personal

1. Nama Lengkap : Mukhtar Hanif Zamzamy
2. Nama Media : Mukhtar Hanif Zamzamy (IG), Hanif Zamzami (FB)
3. Tempat / Tanggal Lahir : Banyuwangi, 27 Februari 1992
4. Status : Sudah menikah
5. Alamat Rumah : Kesilir Wuluhan Jember, Jawa timur.
6. Alamat Email : Zamzamimukhtar92@gmail.com

Pendidikan

a. Formal

1999-2004 SD Darussalam Blokagung Banyuwangi

2004-2007 SMPTN, Wuluhan Jember

2007-2010 MA Al-Amiriyyah Darussaam Blokagung Banyuwangi

2015-2018 Ma'had Imam Nafie, Tanger maroko (S1)

2018-2020 Universitas Muhammad 5, Rabat maroko (S2)

2022- sekarang UIN Khas Jember (S3)

b. Non Formal

Pondok Pesantren (Ponpes) Darussalam Blokagung, Banyuwangi.

Ponpes Tahfidzul Quran Yasinat, Wuluhan Jember.

Ponpes Darullughoh Wa Al-Da'wah, Bangil Pasuruan.

Ponpes Alquran As-Syadzili, Malang.

Ponpes Al-anwar, Sarang Rembang.

Pengalaman Organisasi

1. Ketua osis SMPTN Wuluhan Jember
2. Ketua Osis Madrasah Diniyyah Ponpes Al-anwar Rembang
3. Ketua IPNU Ranting Karangdoro Banyuwangi
4. Ketua TPQ Ponpes Kanak-Kanak Darussalam Blokagung, Banyuwangi
5. Koordinator Bagian Pendidikan Perhimpunan Pelajar Indonesia (PPI) Maroko.
6. Ketua Lesbumi PCINU Maroko (2017-2018)
7. A'wan syuriah PCINU Maroko (2018-2020)
8. Dewan Juri MHQ Tingkat kabupaten Jember tahun 2022-2025

Pengalaman Forum ilmiah

1. Diklat Retorika Da'wah PP. Darussalam
2. Duklat seni membaca Al-quran PP. Darussalam
3. Diklat Ilmiah Bahasa Arab Pp. Matholi'ul Falah, Pati.
4. Diklat Qiraat Sab'ah & Asyarah di Kudus.
5. Multaqa sufi internasional 2017, di Fes Morocco
6. Nadwah ilmiah Tasawuf 2019 di Universitas Mohammed V, rabat Morocco

Prestasi Bidang Al-Quran

1. Juara 1 Tahfidzul Quran 30 Juz tingkat Kabupaten Jember (2008)
2. Juara 2 Tahfidzul Quran 30 Juz tingkat Jawa Timur (2009)
3. Juara 2 Tilawatil Quran se Jawa dan Bali (2010)
4. Juara 1 Tahfidzul Quran 30 Juz Tingkat nasional (Tahun 2009)
5. Juara 1 Tahfidzul Quran 30 Juz Tingkat ASEAN (Tahun 2010)

6. Imam Masjid Besar belanda tahun 2019



UIN

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

KH ACHMAD SIDDIQ
JEMBER