

Kesadaran **Sosio-Religius**

Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Dr. Saudah Al Amilatul Kholisoh Afifi, M.Pd.
Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
Dr. Agus Santoso, S.Ag., M.Pd.



Kesadaran **Sosio-Religius**

Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Dr. Saudah Al Amilatul Kholisoh Afifi, M.Pd.

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.

Dr. Agus Santoso, S.Ag., M.Pd.



KESADARAN SOSIO-RELIGIUS

Jamaah Tarekat Qadariyah Naqsyabandiyah (TQN)

Copyright © 2026 Cita Cendekia

Penulis : Dr. Saudah Al Amilatul Kholisoh Afifi, M.Pd.
Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.
Dr. Agus Santoso, S.Ag., M.Pd.

Penyunting : M. Yusuf

Desain Sampul : Bahron

Layouter : Ucup

Cetakan I, Juni 2026
xvi + 332 hal; 14.8 x 21 cm

ISBN 978-634-05-2463-5 :

Cover by: canva.com

Dirterbitkan oleh:



CV. Cita Cendekia

Jl. Jemur Wonosari Gg. Masjid No. 42

Wonocolo Surabaya

WA. 082223616142

<https://citacendekia.com/buku/>

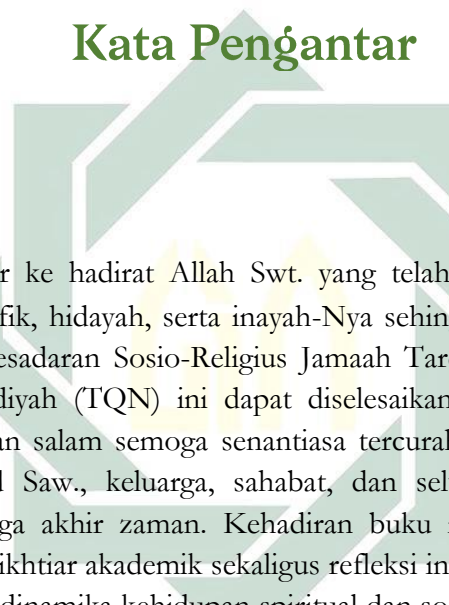
citacendekiaoffice@gmail.com

© 2026

Hak Cipta dilindungi undang-undang. Dilarang memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku dalam bentuk apapun, baik secara elektronis maupun mekanis termasuk menfotokopi, merekam, atau dengan sistem penyimpanan lainnya tanpa izin tertulis dari penulis.



Kata Pengantar



Puji syukur ke hadirat Allah Swt. yang telah melimpahkan rahmat, taufik, hidayah, serta inayah-Nya sehingga buku yang berjudul Kesadaran Sosio-Religius Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) ini dapat diselesaikan dengan baik. Shalawat dan salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad Saw., keluarga, sahabat, dan seluruh pengikut beliau hingga akhir zaman. Kehadiran buku ini merupakan bagian dari ikhtiar akademik sekaligus refleksi intelektual untuk memahami dinamika kehidupan spiritual dan sosial masyarakat muslim yang tergabung dalam komunitas tarekat, khususnya Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN).

Buku ini lahir dari ketertarikan penulis terhadap fenomena berkembangnya komunitas tarekat di tengah kehidupan masyarakat modern yang semakin kompleks. Di saat berbagai perubahan sosial, perkembangan teknologi, dan tuntutan kehidupan semakin meningkat, masih banyak individu yang menjadikan tarekat sebagai ruang pembinaan diri dan pencarian makna hidup. Fenomena tersebut menimbulkan

pertanyaan penting mengenai bagaimana ajaran tarekat dipahami oleh para jamaah, bagaimana pengalaman spiritual mereka terbentuk, serta bagaimana pengalaman tersebut memengaruhi perilaku sosial dalam kehidupan sehari-hari.

Selama ini, pembahasan mengenai tarekat sering kali terfokus pada aspek ritual, sejarah, silsilah, atau ajaran-ajaran spiritual yang berkembang di dalamnya. Sementara itu, kajian yang berusaha memahami bagaimana tarekat membentuk kesadaran sosial dan religius para jamaah masih relatif terbatas. Padahal, pengalaman spiritual yang dijalani seseorang tidak hanya berpengaruh pada hubungan vertikal dengan Tuhan, tetapi juga memiliki implikasi terhadap hubungan horizontal dengan sesama manusia. Oleh karena itu, buku ini berupaya menghadirkan perspektif yang lebih komprehensif dengan melihat tarekat sebagai ruang pembentukan kesadaran, karakter, dan tindakan sosial.

Melalui buku ini, pembaca diajak memahami bahwa kehidupan tarekat tidak dapat dipisahkan dari pengalaman sehari-hari para jamaah. Dzikir, baiat, pengajian, dan berbagai amaliah yang dilakukan secara rutin ternyata tidak berhenti sebagai aktivitas ritual semata. Seluruh praktik tersebut menjadi sarana pembentukan orientasi hidup yang kemudian memengaruhi cara seseorang memandang masalah, mengelola emosi, mengambil keputusan, serta membangun hubungan sosial. Dengan kata lain, spiritualitas dalam tarekat hadir sebagai kekuatan yang bekerja dalam kehidupan nyata dan tidak terbatas pada ruang-ruang ibadah saja.

Salah satu hal menarik yang ditemukan dalam perjalanan penulisan buku ini adalah bagaimana jamaah memaknai tarekat sebagai jalan menuju ketenangan hati dan kedekatan dengan Allah Swt. Namun, ketenangan tersebut tidak menjadikan

mereka menjauh dari kehidupan sosial. Sebaliknya, banyak jamaah menunjukkan peningkatan kepedulian terhadap lingkungan sekitar, lebih aktif dalam kegiatan sosial-keagamaan, lebih mudah membantu sesama, serta lebih mampu menjaga keharmonisan dalam keluarga. Fakta ini menunjukkan bahwa spiritualitas yang sehat justru mampu melahirkan tanggung jawab sosial yang lebih kuat.

Dalam proses penyusunan buku ini, penulis banyak belajar bahwa perubahan manusia tidak selalu terjadi melalui pendekatan yang bersifat instruktif atau koersif. Perubahan yang lebih mendalam justru lahir dari proses internalisasi nilai yang berlangsung secara perlahan melalui kebiasaan, keteladanan, dan pengalaman hidup yang berulang. Tarekat menghadirkan mekanisme pembinaan yang memungkinkan seseorang membangun kesadaran diri secara bertahap hingga nilai-nilai yang diyakini menjadi bagian dari kepribadiannya. Pada titik inilah transformasi spiritual menemukan bentuk nyatanya dalam perilaku sosial.

Buku ini juga memperlihatkan bahwa kesadaran religius dan kesadaran sosial bukanlah dua hal yang saling bertentangan. Keduanya justru dapat tumbuh secara bersamaan dan saling menguatkan. Ketika seseorang memiliki orientasi hidup yang kuat kepada Allah Swt., ia cenderung lebih mampu mengendalikan diri, menjaga hubungan dengan orang lain, serta menunjukkan sikap yang lebih empatik dan bertanggung jawab. Oleh sebab itu, kesalehan tidak hanya diukur dari intensitas ibadah ritual, tetapi juga dari kualitas hubungan sosial yang diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari.

Penulis menyadari bahwa buku ini masih memiliki berbagai keterbatasan. Dinamika kehidupan tarekat sangat luas dan kompleks sehingga tidak mungkin seluruh aspek dapat

dijelaskan secara sempurna dalam satu karya. Selain itu, setiap komunitas tarekat memiliki karakteristik, tradisi, dan konteks sosial yang berbeda-beda. Oleh karena itu, isi buku ini hendaknya dipahami sebagai upaya untuk membaca dan memahami realitas sosial-keagamaan dalam konteks tertentu, sekaligus membuka ruang dialog dan pengembangan kajian lebih lanjut di masa yang akan datang.

Akhirnya, penulis berharap buku Kesadaran Sosio-Religius Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan keilmuan, khususnya dalam bidang studi Islam, sosiologi agama, fenomenologi, dan kajian tarekat. Lebih dari itu, penulis berharap buku ini dapat menjadi sarana refleksi bagi siapa saja yang ingin memahami bahwa spiritualitas sejatinya bukan hanya tentang hubungan manusia dengan Tuhan, tetapi juga tentang bagaimana hubungan tersebut diwujudkan dalam sikap, tindakan, dan kepedulian terhadap sesama. Semoga buku ini memberikan kontribusi kecil bagi penguatan kehidupan religius dan sosial yang lebih harmonis, bermakna, dan penuh keberkahan.

Surabaya, Juni 2026

Tim Penulis,



Kata Pengantar

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D.

Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya



Diskursus mengenai tarekat selama ini kerap dipahami secara sempit sebagai praktik keberagamaan yang berorientasi pada pengalaman spiritual individual. Cara pandang demikian sesungguhnya tidak sepenuhnya keliru, tetapi juga belum cukup untuk menjelaskan kompleksitas kehidupan tarekat dalam konteks masyarakat Muslim kontemporer. Dalam realitas sosial Indonesia, tarekat merupakan institusi keagamaan yang tidak hanya mengembangkan dimensi esoterik Islam, tetapi juga berkontribusi terhadap pembentukan etika sosial, penguatan kohesi masyarakat, serta pengembangan karakter keberagamaan yang moderat dan inklusif. Oleh sebab itu, kajian mengenai Tarekat Qadariah Naqsyabandiyah (TQN) menjadi semakin relevan ketika ditempatkan dalam perspektif hubungan antara spiritualitas dan kehidupan sosial.

Buku *Kesadaran Sosio-Religius Jamaah Tarekat Qadariah Naqsyabandiyah (TQN)* hadir pada momentum yang tepat. Di tengah masyarakat yang menghadapi berbagai tantangan, seperti

individualisme, polarisasi sosial, krisis moral, dan melemahnya solidaritas komunal, buku ini menawarkan sudut pandang yang menunjukkan bahwa spiritualitas Islam bukanlah ruang pelarian dari kehidupan sosial. Sebaliknya, pengalaman keberagamaan yang mendalam justru dapat menjadi sumber lahirnya kepedulian sosial, tanggung jawab moral, dan komitmen terhadap kemaslahatan bersama.

Salah satu kekuatan buku ini terletak pada upayanya menghubungkan praktik-praktik tasawuf dengan dinamika kehidupan masyarakat. Dzikir, muraqabah, mujahadah, dan bimbingan mursyid tidak diposisikan sekadar sebagai ritual yang bersifat personal, tetapi dipahami sebagai proses internalisasi nilai yang membentuk orientasi hidup jamaah. Spiritualitas dalam perspektif ini bukan sekadar pengalaman batin, melainkan energi moral yang menggerakkan tindakan sosial secara nyata.

Dalam khazanah pemikiran Islam, dimensi spiritual dan dimensi sosial sesungguhnya merupakan dua sisi yang tidak dapat dipisahkan. Kesalehan individual memperoleh makna yang utuh ketika melahirkan kesalehan sosial. Karena itu, keberhasilan pembinaan spiritual tidak cukup diukur dari intensitas ibadah ritual, tetapi juga dari kemampuan menghadirkan nilai-nilai keadilan, kepedulian, toleransi, kejujuran, dan kasih sayang dalam kehidupan bermasyarakat. Buku ini berhasil menunjukkan keterkaitan tersebut melalui pembahasan yang sistematis dan argumentatif.

Lebih jauh lagi, buku ini memberikan kontribusi penting bagi pengembangan studi Islam di Indonesia. Selama beberapa dekade, perhatian akademik terhadap tarekat sering kali didominasi oleh kajian historis maupun doktrinal. Sementara itu, aspek sosiologis mengenai bagaimana praktik tasawuf

membentuk perilaku sosial, memperkuat modal sosial, serta memengaruhi konstruksi kesadaran kolektif masih relatif terbatas. Kehadiran buku ini memperkaya ruang diskusi tersebut dengan menghadirkan perspektif yang memadukan dimensi keagamaan dan dimensi sosial secara proporsional.

Saya juga melihat bahwa buku ini memiliki nilai strategis dalam memperkuat narasi Islam Indonesia yang moderat. Tradisi tasawuf yang berkembang melalui TQN menunjukkan bahwa pendalaman agama tidak identik dengan eksklusivisme ataupun sikap menjauh dari realitas sosial. Sebaliknya, tradisi tersebut justru mengajarkan keseimbangan antara kedalaman spiritual, keluasan wawasan, penghormatan terhadap kemanusiaan, serta tanggung jawab untuk menghadirkan kemaslahatan di tengah kehidupan bersama. Nilai-nilai seperti inilah yang menjadi fondasi penting bagi penguatan masyarakat yang damai, toleran, dan berkeadaban.

Dari perspektif akademik, buku ini juga menarik karena membuka ruang dialog antara kajian tasawuf, sosiologi agama, pendidikan Islam, dan studi tentang pembangunan karakter. Pendekatan lintas disiplin semacam ini sangat diperlukan dalam memahami fenomena keberagamaan kontemporer yang semakin kompleks. Agama tidak lagi dipahami hanya sebagai sistem keyakinan, tetapi juga sebagai kekuatan budaya yang membentuk identitas, perilaku sosial, dan orientasi kehidupan masyarakat.

Saya berharap buku ini tidak hanya dibaca oleh kalangan akademisi, mahasiswa, peneliti, maupun pemerhati tasawuf, tetapi juga oleh para pendidik, tokoh agama, pengambil kebijakan, dan masyarakat luas yang memiliki perhatian terhadap pembangunan karakter bangsa. Gagasan-gagasan yang ditawarkan di dalamnya memberikan inspirasi bahwa

pembinaan spiritual yang autentik akan selalu berjalan seiring dengan penguatan nilai-nilai kemanusiaan dan kehidupan sosial yang harmonis.

Akhirnya, saya menyampaikan apresiasi kepada penulis atas ikhtiar intelektual dalam menghadirkan karya ini. Semoga buku ini menjadi bagian dari pengayaan literatur mengenai Islam Indonesia, memperluas horizon pemahaman tentang tarekat, serta mendorong lahirnya berbagai kajian lanjutan mengenai hubungan antara spiritualitas, keberagamaan, dan transformasi sosial. Saya meyakini bahwa upaya mempertemukan dimensi religius dan dimensi sosial merupakan salah satu jalan penting dalam membangun kehidupan berbangsa yang damai, inklusif, dan bermartabat.

Surabaya, Juli 2026

Prof. Masdar Hilmy, S.Ag., M.A., Ph.D.



Daftar Isi



KATA PENGANTAR –[iii]

DAFTAR ISI –[vii]

BAB I: DASAR PEMIKIRAN –[1]

**BAB II: FENOMENOLOGI DAN KONSTRUKSI SOSIO-RELIGIUS
TAREKAT –[13]**

Peran Sosial Agama Perspektif Islam dan Sosiologi –[13]

Pandangan Islam tentang Fungsi Sosial Agama –[15]

Fungsi Sosial Agama dalam Konsep dan Ajaran Islam –
[19]

Fungsi Sosial Agama dalam Perspektif Sosiologi –[23]

Transformasi Religius Muslim Kota –[28]

Berpikiran Terbuka dan Adaptif –[33]

Dunia Akhirat Berjalan Beriringan –[35]

Mengandaikan Hidup Guyup: Manusia Sebagai Makhluk
Sosial –[37]

Fenomenologi sebagai Metode dan Pendekatan Studi Islam –[38]

- Sejarah dan Perkembangan Fenomenologi –[39]
- Inti Filsafat Fenomenologi: Dari Husserl ke Schutz –[41]
- Fenomenologi sebagai Metode Penelitian Kualitatif –[43]
- Penerapan Fenomenologi dalam Studi Islam –[45]
- Aplikasi Fenomenologi dalam Kajian Islam di Indonesia –[48]
- Kritik dan Batasan Fenomenologi dalam Studi Islam – [50]

BAB III: DINAMIKA JAMAAH TAREKAT QADIRIYAH NAQSYABANDIYAH (TQN) –[53]

Sejarah dan Ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah – [53]

- Genealogi Tarekat Naqsyabandiyah –[54]
- Genealogi dan Karakter Tarekat Qadiriyyah –[58]
- Perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah –[59]
- Perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara – [61]
- Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah –[63]
- Sintesis Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) – [67]
- Pokok-pokok Pemikiran dan Kegiatan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) –[69]
- Makna Ideal Tarekat dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) –[70]
- Konsep Kesalehan dalam Aspek Sosial dan Religius dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah –[79]

Pemaknaan dan Pengalaman Subjektif Jamaah TQN tentang Tarekat dan Aktivitas Tarekat –[84]

Konstruksi Makna dan Motif Keikutsertaan dalam Tarekat –[85]

Internalisasi Praktik Tarekat dan Mekanisme Disiplin Spiritual –[98]

Pengalaman Menjalankan Dzikir Yaumiyah dan Proses Pembiasaan –[98]

“Rasa ‘Tidak Enak” sebagai Mekanisme Disiplin Batin dan Kontrol Diri –[102]

Pengalaman dalam Majelis Tarekat dan Struktur Aktivitas Rutin –[106]

Perubahan Cara Memandang Masalah dan Ketenangan Batin –[110]

Pengalaman Ketaatan pada Mursyid dan Fungsi Bimbingan –[114]

Transformasi Kesadaran dan Dampak Sosio-Religius dalam Kehidupan Jamaah –[118]

Dampak pada Intensitas Ibadah dan Kebiasaan Keagamaan –[118]

Pengalaman dalam Keluarga: Harmoni, Kontrol Emosi, dan Keberanian Berpendapat –[122]

Dampak pada Kehidupan Sosial: Sedekah, Keterlibatan Komunitas, dan Sikap Emosional –[126]

Aktivitas Sosio-Religius Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) –[131]

Struktur Aktivitas Jamaah dan Ritme Kolektif Tarekat – [132]

Praktik Harian dan Variasi Partisipasi Jamaah dalam Jejaring Tarekat –[141]

Ekspansi Sosial, Tantangan, dan Strategi Keberlanjutan
Aktivitas Tarekat –[150]

BAB IV: RELIGIUSITAS JAMAAH TAREKAT QADIRIYAH NAQSYABANDIYAH –[167]

Eksplorasi Pemaknaan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Bagi Jamaah –[167]

Arena Sosial Pembentuk Makna: Pesantren, Mursyid, dan
Jejaring Jamaah –[167]

Eksternalisasi: Motif, Keresahan Awal, dan Keputusan
Memasuki Tarekat –[172]

Objektivasi: Institusionalisasi Makna Melalui Baiat,
Aturan Amalan, dan Ritme Majelis –[178]

Internalisasi: Perubahan Orientasi Batin, Kontrol Moral,
dan Penguatan Makna dalam Keluarga –[184]

Sintesis Analitis: Pola Konstruksi Sosial Pemaknaan
Tarekat –[191]

Pemetaan Konstruksi Kesadaran Sosio-Religius Terhadap Cara Pandang Baik Ranah Publik dan Privat –[198]

Dinamika Komunitas TQN sebagai Konteks
Sosio-Religius –[198]

Pengaruh Kehidupan Sosio-religius TQN terhadap
Ranah Privat Jamaah –[203]

Pengaruh Kehidupan Sosio-Religius TQN terhadap
Ranah Publik Jamaah –[218]

Pemetaan Progres–Regres dengan Teori Perubahan
Sosial –[229]

Mekanisme Konstruksi Sosial: Dari Komunitas TQN ke
Individu Jamaah [233]

Motif Tindakan Sosio-Religius Jamaah dalam Perspektif
Max Weber –[235]

Pengalaman Subjektif Jamaah Tarekat dalam Perilaku Dinamika Sosio-Religius –[239]

Struktur Kesadaran Jamaah: Intensionalitas, Niat, dan
Horizon Makna –[241]

Pengalaman Dzikir, Konsentrasi, dan Alarm Moral –[248]

Baiat, Otoritas, dan Transmisi Pengalaman: Dari Janji ke
Kebiasaan –[255]

Pola Tindakan Sosial: Menautkan Pengalaman Batin
dengan Tindakan yang Terarah pada Orang Lain –[261]

Display Analisis Fenomenologis sebagai Pola Tindakan
Sosial –[266]

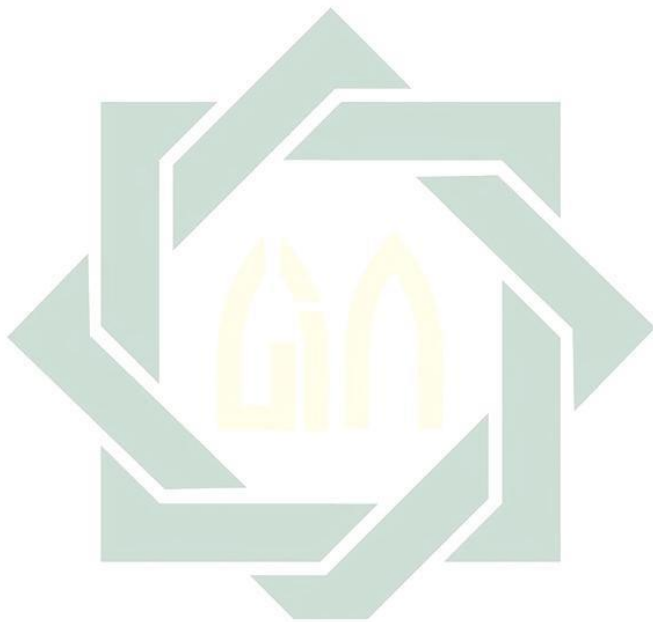
Sintesis Fenomenologis: Esensi Pengalaman Tarekat
sebagai Pola Tindakan Sosial –[271]

BAB V: EPILOG –[279]

DAFTAR PUSTAKA –[287]

PROFIL PENULIS –[321]

GLOSARIUM –[329]





[1]

Dasar Pemikiran

Agama, baik sebagai nilai dan norma maupun sebagai lembaga, diakui oleh banyak kalangan memiliki dampak yang signifikan terhadap kehidupan sosial manusia. Hal ini setidaknya tampak pada lima fungsi utama agama dalam dimensi sosial kehidupan manusia, yaitu fungsi edukatif, penyelamatan, pengawasan sosial, transformatif, serta fungsi memupuk persaudaraan.¹ Di sisi lain, lacakan historis juga menunjukkan bahwa para sosiolog dan antropolog sejak abad ke-19 terus memperbarui penelitian mereka tentang agama. Hal ini salah satunya tampak dari adanya perkembangan definisi agama menurut mereka.²

Hubungan yang erat antara agama dan kehidupan sosial manusia pada perkembangannya memunculkan sebuah

¹ M. Yusuf Wibisono, *Sosiologi Agama* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati, 2020), 59-62.

² James S. Biele, *Anthropology of Religion: The Basics* (New York: Routledge, 2015), 12.

pernyataan bahwa di antara lima dimensi dasar yang dapat dijadikan parameter kualitas keagamaan seseorang adalah dimensi konsekuensi sosial (*the consequences dimension*),³ dengan gambaran bahwa semakin berkualitas religiusitas seseorang, maka keagamaannya akan semakin berdampak pada praktik dan pengalaman kehidupan sosial sehari-hari. Tentu dimensi sosial tersebut bukan satu-satunya parameter. Terdapat pula dimensi iman, praktis keagamaan, pengalaman keagamaan, serta dimensi pengetahuan. Dalam konteks agama Islam, dimensi-dimensi keagamaan itu dapat ditempa melalui aneka cara, salah satunya adalah melalui tasawuf dan tarekat.

Tasawuf mulai marak di kalangan Muslim sejak dekade akhir abad ke-2 hijriah, sebagai perkembangan lanjutan dari gaya keberagamaan para *ṣāhid* dan *ʿabid* yang berkelompok di serambi masjid Madinah.⁴ Fase tersebut lebih condong pada gaya hidup asketisme, yang cenderung mengabaikan urusan-urusan duniawi dan berlebihan dalam menyikapi sifat buruk dunia. Memasuki abad ke-3 hijriah, asketisme mengalami perkembangan, sehingga terjadi perubahan istilah dari *ṣāhid* kepada sufi.⁵ Mengenai kaum sufi atau ahli tasawuf, ada beberapa gambaran aspek yang disematkan kepada mereka berdasar uraian para ulama. Syaikh Abdul Qadir memberi mendefinisikan ahli sufi sebagai seseorang yang batinnya jernih dan terang karena adanya cahaya makrifat dan tauhid. Ia juga menjabarkan bahwa tasawuf yang terdiri dari empat huruf (ta-sha-wu-f) memiliki makna tersendiri tiap hurufnya, yaitu: Pertama, *ta'* yang

³ M. Yusuf Wibisono, *Sosiologi Agama*, 28-29.

⁴ Aboebakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Kelantan: Pustaka Aman Press, 1977), 67-78.

⁵ Zuherni AB, "Sejarah Perkembangan Tasawuf," dalam *SUBTANTIA*, Vol. 13, No. 2 (2011), 250.

bermakna tobat zahir dan batin; Kedua, *sad*, dengan makna *safa'* (jernih) hati dan kalbu; Ketiga, *wawu*, berarti *wilayah* (wakil), yakni dengan makna bersikap dengan implementasi sifat-sifat Allah; Keempat, *fa* bermakna *fana'*, yakni sikap kehilangan sifat-sifat manusia yang identik dengan keburukannya.⁶

Benih-benih tarekat dianggap oleh penganutnya sudah ada sejak abad pertama hijriah. Pengasingan Nabi di gua Hira dianggap oleh mereka sebagai acuan dalam berkhawatir. Setelah era Nabi SAW, kondisi sosial-politik diwarnai oleh banyak konflik hingga menyebabkan perpecahan umat.⁷ Setelah konflik berkepanjangan, akhirnya umat Islam terbelah menjadi kelompok-kelompok yang menjelma menjadi kekuatan politik dan menciptakan dinasti/kerajaan Islam.

Dinasti pertama yang berhasil memegang kekuatan politik umat Islam adalah kalangan Bani Umayyah. Mu'awiyah bin Abi Sufyan sebagai khalifah tampak semakin jauh dari tradisi kehidupan Nabi SAW dan sahabat utama, dan semakin dekat dengan tradisi kehidupan raja-raja Romawi. Dalam situasi demikian, umat Islam yang saleh merasa berkewajiban menyeru masyarakat untuk hidup *zuhud*. Di antara para penyeru tersebut ialah Abu Dzarr al-Ghiffari. Dia melancarkan kritik tajam kepada Bani Umayyah yang sedang tenggelam dalam kemewahan dan menyerukan agar diterapkan keadilan sosial dalam Islam.⁸

Kritik dan seruan di atas memunculkan beberapa aliran di beberapa tempat dengan tokoh dan corak khasnya. Aliran

⁶ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrar wa Mandlbar al-Anwar fi Ma Yabtaj ilaih al-Abrar* (Damaskus: Dar Ibn al-Qayyim, 1993), 77-79.

⁷ Abu al-Wafa al-Ghanimi, *Madkhal ila al-Tashawwufi al-Islam* (Kairo: Dar al-Thaqafah, 1976), 78.

⁸ Taufiqur Rahman, "Sejarah Perkembangan Tasawuf 'Amali," dalam *Ayy-Syari'ah*, Vol. 5, No. 1 (2019), 64.

pertama aliran Madinah. Mereka berpegang teguh pada Al-Qur'an dan Sunnah serta prinsip-prinsipnya tidak begitu terpengaruh oleh perubahan-perubahan sosial yang berlangsung pada masa dinasti Umayyah. Tokoh-tokoh yang terekam sebagai pembawa aliran ini adalah Ubaidah ibn Jarrah, Abu Dzar Al-Ghifari, Salman Al-Farisi, Abdullah ibn Mas'ud, dan Hudzaifah ibn Yaman. Aliran kedua adalah aliran Basrah. Mereka terkenal dengan sikapnya yang kritis dan corak tasawuf yang dimunculkan adalah zuhud dan rasa takut. Para tokoh aliran ini adalah Hasan Al-Basri, Malik ibn Dinar, Fadl Al-Raqqasyi, Rabbah ibn Amr Al-Qisi, dan Shalil Al-Murni atau Abdul Wahid ibn Zaid.⁹

Aliran ketiga adalah aliran Kufah. Corak aliran ini cenderung pada idealistis, menyukai hal-hal aneh, dan harfiah dalam hadis. Dalam akidah mereka cenderung menganut paham Syiah. Para zahid kufah pada saat itu adalah Al-Rabi' ibn Kastsim, Said ibn Jubair, Thawus ibn Kissan, dan Sufyan Al-Tsauri. Adapun aliran keempat adalah aliran Mesir. Mesir menjadi salah satu tempat yang banyak didatangi oleh para sahabat sejak penaklukannya di masa *khulafa' al-rasyidin*. Sebut saja Amr ibn Ash, Abdullah ibn Amr ibn 'Ash, Al-Zubair ibn Awwam, dan Miqdad ibn Al-Aswad. Hal ini yang menyebabkan corak zahidnya sama dengan corak pertama, yakni Madinah.¹⁰ Empat aliran tersebut disebut gerakan tarekat *'amali*, yakni tarekat yang menekankan ranah praktis kezuhudan (asketisme)

⁹ Syah Ahmad Qudus Dalimunthe dan Syawaluddin Nasution, "Dinamika Spiritual Islam pada Masa Dinasti Umayyah," dalam *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 7, No. 2 (2023), 66–71.

¹⁰ Syah Ahmad Qudus Dalimunthe dan Syawaluddin Nasution, "Dinamika Spiritual Islam pada Masa Dinasti Umayyah," dalam *Jurnal Pendidikan Tambusai*, Vol. 7, No. 2 (2023), 66–71.

dan belum menuju ranah pemikiran atau *falsafi* yang tersusun dan teroganisir. Di masa tarekat '*amali* belum muncul buku-buku bernafas tasawuf. Kesufian para tokoh hanya terekam pada praktis kehidupannya.¹¹

Pada abad pertengahan hijriyah, para cendikiawan muslim mulai membawa tarekat '*amali* menuju ranah *falsafi*. Menurut Moh Faizal Harun dan Hazwan Abd Razak, kemunculan buku-buku tasawuf mulai muncul di abad ketiga-keempat Hijriyah.¹² Di antara pengarang-pengarang itu adalah Haris Al-Muhasibi (243 H), Abu Said Al-Kharraz (277 H), Hakim Al-Tirmidzi (285 H), dan Abu Qasim Al-Junaid (297 H). Ciri dari pada periode ini adalah terbentuknya teori *maqamat*.

Selepas berakhir era abad ke-4 Hijrah, perkembangan ilmu tarekat terus tumbuh subur dan tersebar ke wilayah Islam hingga menjadi sebuah perkumpulan yang tersusun dan mempunyai pengikut serta murid yang tinggal di perpondokan atau *ribat* sufi. Selepas abad ke-6 Hijrah (abad ke-12 Masehi), muncul beberapa tarekat yang disusun oleh tokoh besar sufi. Di antaranya adalah: Syeikh Abdul Qadir al-Jailani (470-561 H), mendirikan Tarekat Qadiriyyah yang berpusat di Baghdad, Iraq; Syeikh Ahmad al-Yasavi (491-562 H), mendirikan Tarekat Yasaviyyah yang berpusat di Turki; Syeikh Abu Najib al-Suhrawardi (490-563 H), mendirikan Tarekat Suhrawardiyah berpusat di Iraq; Syeikh Ahmad al-Rifa'i (512-578 H), mendirikan Tarekat Rifaiyyah yang berpusat di Iraq; Syeikh Najmuddin al-Kubra (540-618 H), mendirikan Tarekat

¹¹ Taufiqur Rahman, "Sejarah Perkembangan Tasawuf '*Amali*," dalam *Ayy-Syari'ah*, Vol. 5, No. 1 (2019), 68.

¹² Mohd Faizal Harun dan Muhamad Hazwan Abd Razak, *Sejarah Tarekat: Pertumbuhan dan Penyebaran di Dunia Islam* (Malaysia: UUM Press, 2018), 16.

Kubrawiyah yang berpusat di Asia Tengah; Syeikh Muinuddin al-Chisti (536-633 H), mendirikan Tarekat Chistiyah yang berpusat di India; Syeikh Muhyiddin Ibnu Arabi (560-638 H), mendirikan Tarekat Akbariyah yang berpusat di Syria; Syeikh Abu Hassan al-Syadzili (593-656 H), mendirikan Tarekat Syadziliyah yang berpusat di Mesir; Faqih al-Muqaddam Syeikh Muhammad bin Ali al-Alawi (574- 653 H), mendirikan Tarekat Alawiyah yang berpusat di Yaman; serta Syeikh Ahmad al-Badawi (596-675 H), mendirikan Tarekat Badawiyah yang berpusat di Mesir.¹³

Pendiri-pendiri tarekat ini bisa dikelompokkan sebagai *Syeikh Mujtahid* yang berupaya merangkai suatu doktrin serta kaedah yang tersendiri dan disebarkan secara meluas oleh para murid dan pengikut mereka ke serata wilayah Islam, dibantu pula oleh kekuatan kerohanian para pendiri yang menjadikan tarekat ini semakin masyhur dan terkenal. Oleh sebab itu, tarekat-tarekat ini telah dianggap sebagai tarekat yang muktabar dan diakui sah dalam disiplinnya. Selain itu, terdapat tokoh yang kedudukannya sedikit lebih rendah dibandingkan dengan *Syeikh Mujtahid*. Posisi ini menduduki hierarki yang kedua selepas Syeikh Mujtahid yang dinamakan sebagai *Syeikh Muqallid al-Mujtahid*. Selain beramal dan menyebarkan amalan tarekat yang dipelajari para syaikh sebelumnya, *Syaikh Muqallid al-Mujtahid* ini juga melakukan ijtihad dalam ilmu dan amalan tersebut.¹⁴

Salah satu aliran tarekat yang masyhur di Indonesia adalah Naqsyabandiyah. Penisbatan tarekat ini diarahkan kepada Syaikh Bahauddin Naqsyabandi. Menurut Martin Van

¹³ Mohd Faizal Harun dan Muhamad Hazwan Abd Razak, *Ibid*.

¹⁴ Mohd Faizal Harun dan Muhamad Hazwan Abd Razak, *Sejarah Tarekat: Pertumbuhan dan Penyebaran di Dunia Islam* (Malaysia: UUM Press, 2018), 71.

Bruinessen, perkembangan tarekat Naqsyabandiyah mulai menjadi perhatian pemerintah Hindia-Belanda sejak tahun 1800-an. Ia mencatat bahwa K. F. Holle mengirimkan surat kepada gubernur jenderal saat itu yang menyatakan “kebangkitan Naqsyabandiyah yang membahayakan”. Surat itu ditulis oleh Holle pada 5 September 1886. L.W.C Van den Berg pada bulan April 1879 mengemukakan di depan Perhimpunan Seni dan Ilmu Pengetahuan Batavia bahwa tarekat Naqsyabandiyah telah diamalkan oleh masyarakat Aceh, Jawa Tengah, dan Jawa Timur. Namun, Martin van Bruinessen mencatat bahwa tarekat Naqsyabandiyah sudah ada dua abad sebelum Belanda datang ke Nusantara. Ulama Indonesia yang pertama kali menulis tentang tarekat ini adalah Syaikh Yusuf Al-Makasari. Ia menuangkan buah pemikiran tentang tarekatnya dalam beberapa karya kitab, seperti *al-Futubat al-Rabbaniyah*, *Mathlab al-Salikin*, *al-Risalah al-Naqsyabandiyah*, *Sirr al-Asrar*.¹⁵

Para ulama menisbatkan nama Naqsyabandiyah kepada Syaikh Bahauddin Naqsyabandi. Dalam bukunya, Martin menyusun silsilah/sanad ketarekatan Naqsyabandiyah yang dibawa oleh Bahauddin Naqsyabandi yang bersambung kepada Nabi Muhammad sebagai berikut:¹⁶

Tabel 1. Silsilah Guru Naqsyabandiyah
(Mengikuti Garis Nabi Muhammad SAW)

No	Nama Guru / Tokoh	Tahun Wafat	Keterangan
1	Nabi Muhammad SAW	11 H / 632 M	Rasulullah
2	Abu Bakar Ash-Shiddiq RA	13 H / 634 M	Sahabat

¹⁵ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis* (Bandung: Mizan, 1992), 34.

¹⁶ Martin van Bruinessen, *Ibid.*

No	Nama Guru / Tokoh	Tahun Wafat	Keterangan
3	Salman Al-Farisi RA	± 35 H / 656 M	Sahabat
4	Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar	106 H / 725 M	Tabi'in
5	Ja'far Ash-Shadiq	148 H / 765 M	Ulama besar
6	Abu Yazid Al-Busthami	261 H / 874 M	Sufi
7	Abul Hasan Al-Kharqani	425 H / 1033 M	Sufi
8	Abu Ali Al-Farmadi	477 H / 1084 M	Sufi
9	Abu Ya'qub Yusuf Al-Hamadani	535 H / 1140 M	Sufi
10	Abdul Khaliq Al-Ghujdawani	617 H / 1220 M	Sufi
11	Arif Ar-Riwakri	647 H / 1249 M	Sufi
12	Mahmud Anjir Faghnawi	670 H / 1272 M	Sufi
13	Ali Ar-Ramitani	721 H / 1321 M	Sufi
14	Muhammad Baba As-Samasi	755 H / 1354 M	Sufi
15	Amir Kulal	772 H / 1370 M	Guru
16	Bahauddin Naqsyaband	791 H / 1389 M	Pendiri Tarekat

Keberadaan tarekat dalam Islam berfungsi sebagai wadah spiritual dan sosial bagi masyarakat muslim dalam meningkatkan kualitas religiusitasnya. Dalam pandangan J. Spencer Trimingham, tarekat merupakan *“organized mystical fraternities which provide both a discipline of spiritual training and a framework of social organization,”* yakni persaudaraan mistik yang terorganisir yang menyediakan disiplin latihan spiritual sekaligus

wadah organisasi sosial.¹⁷ Dengan demikian, tarekat tidak hanya menjadi sarana peningkatan kesalehan individu, tetapi juga memainkan peran dalam membentuk etika sosial, solidaritas, dan keteraturan moral dalam komunitas muslim. Melalui praktik-praktik seperti *dzikir*, *muraqabah*, *kehalwat*, dan *talqin dzikir*, para pengikut tarekat (salik) dilatih untuk menata diri secara spiritual agar memiliki kepekaan moral dan keseimbangan emosional yang berdampak pada perilaku sosial yang konstruktif.

Dalam perspektif sosiologi agama, keterkaitan antara religiusitas dan perilaku sosial telah dibahas oleh Rodney Stark dan Charles Y. Glock (1968), yang mengemukakan lima dimensi religiusitas: ideologis, ritualistik, pengalaman, pengetahuan, dan konsekuensi sosial (*the consequences dimension*). Dimensi terakhir ini menekankan bahwa religiusitas yang sejati akan terejawantahkan dalam tindakan sosial yang nyata.¹⁸ Oleh karena itu, apabila aktivitas tarekat benar-benar berhasil meningkatkan kualitas religiusitas para jamaahnya, maka seharusnya ia juga berdampak pada perilaku sosial mereka dalam bentuk peningkatan empati, dan etika sosial lainnya, misalnya: mengeluarkan harta yang dimiliki untuk orang yang membutuhkan.

Lebih jauh, dalam konteks Islam Indonesia, Martin van Bruinessen menjelaskan bahwa tarekat berperan ganda: di satu sisi memperdalam spiritualitas individu melalui disiplin dzikir dan riyadah, tetapi di sisi lain memperkuat kohesi sosial melalui ikatan jamaah dan jaringan kiai-murid yang melahirkan

¹⁷ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1998), 1–2.

¹⁸ Rodney Stark dan Charles Y. Glock, *American Piety: The Nature of Religious Commitment* (California: University of California Press, 1968), 18–21.

solidaritas komunal (*ukhuwah thariqiyah*).¹⁹ Dengan demikian, tarekat menjadi salah satu sarana internalisasi nilai-nilai moral Islam dalam ruang sosial yang konkret.

Sebagaimana ditegaskan oleh Clifford Geertz dalam studinya klasik *The Religion of Java*, perilaku keagamaan masyarakat Jawa, termasuk dalam ekspresi sufistik dan tarekat, selalu berkelindan dengan konteks sosial-budaya yang mengitarinya.²⁰ Maka, penelitian tentang pengaruh aktivitas tarekat terhadap dinamika sosio-religius jamaahnya menjadi relevan untuk menelusuri bagaimana agama bekerja dalam membentuk *spiritual piety* (kesalehan spiritual) sekaligus *social piety* (kesalehan sosial) di tengah kehidupan masyarakat Muslim.

Bertolak dari uraian teoretis dan historis tersebut, buku ini diarahkan untuk menggali secara empiris bagaimana tarekat berperan dalam membentuk dinamika sosio-religius jamaahnya. Fokus utama buku ini adalah menelaah secara mendalam dampak Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) terhadap dua aspek penting, yaitu konstruksi kesadaran sosial dan religiusitas para jamaahnya, serta menjelaskan keterkaitan dialektis antara keduanya. Dengan pendekatan fenomenologis, penelitian ini berupaya memahami para jamaah tarekat memaknai (memahami), menghayati (menginternalisasi), dan mengimplementasikan ajaran-ajaran tarekat dalam kehidupan sosial mereka sehari-hari. Jamaah tarekat semua merupakan muslim-muslimah, telah diarahkan agar selalu mengerjakan ibadah fardlu sehingga ajaran tasawuf yang diajarkan oleh guru mursyid pada jamaah agar dikerjakan dengan baik.

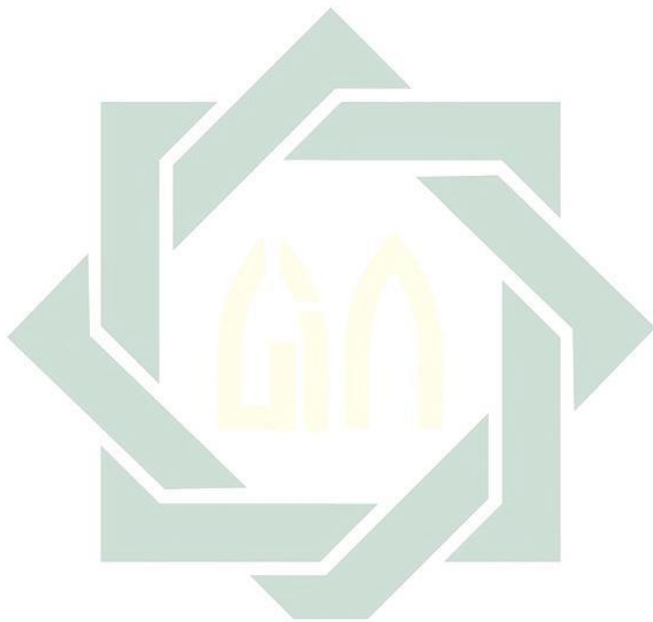
¹⁹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1995), 215-217.

²⁰ Clifford Geertz, *The Religion of Java* (New York: The Free Press, 1960), 120-123.

Namun guru tarekat tidak ada larangan menjauhkan jamaah tarekat pada kegiatan sosial keagamaan, didapati inilah implikasi positif ketika rutin ibadah dan wirid tarekat, maka jamaah tarekat dapat mengekspresikan makna tasawuf melalui kegiatan sosial keagamaan, misalnya dalam kegiatan shodaqoh pada tetangga yang sakit, maupun lainnya, demikian berarti terdapat kesadaran bersosial keagamaan setelah bertarekat. Ini terjadi tak jauh dari anjuran bershodaqoh maupun kepedulian sesama manusia sesuai kitab atau buku yang dibacakan guru mursyid atau pendampingnya (khalifah) ketika ditempat yang sama setelah selesai baiat tarekat.

Pada buku ini penting diketahui karena pengalaman keagamaan (*religious experience*) dalam tarekat sering kali tidak hanya bersifat individual dan simbolik, tetapi juga memunculkan ekspresi sosial berupa sikap toleransi, solidaritas, dan komitmen moral terhadap masyarakat di sekitarnya.²¹ Dengan demikian, penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi teoretis bagi kajian sosiologi agama dan studi tasawuf, khususnya dalam memahami relasi antara kesalehan spiritual dan kesalehan sosial di tengah masyarakat muslim kontemporer.

²¹ Lihat: Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 31–33; Nabila Zahra, *Tasawuf dan Transformasi Sosial* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018) 45–47.





[2]

Fenomenologi dan Konstruksi Sosio-Religius Tarekat

Peran Sosial Agama Perspektif Islam dan Sosiologi

Agama merupakan fenomena kemanusiaan yang kompleks dan multidimensional, sehingga tidak mudah dirumuskan dalam satu definisi tunggal. Kompleksitas ini terlihat dari kenyataan bahwa agama tidak hanya menyentuh ranah keyakinan teologis, tetapi juga merambah wilayah simbolik, ritual, moral, psikologis, dan sosial.²² Oleh karena itu, setiap upaya mendefinisikan agama selalu dipengaruhi oleh sudut pandang disiplin ilmu yang digunakan.

Keragaman definisi agama menjadi bukti empiris bahwa agama tidak dapat direduksi menjadi satu dimensi saja. Dalam antropologi klasik, Edward B. Tylor mendefinisikan agama

²² Ninian Smart, *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998, hal.. 10–25. Unterrainer, Human Friedrich. 2023. "The Multidimensional Measurement of Religious/Spiritual Well-Being: Recent Developments in Scale Validation and Clinical Applications" *Religions*, Vol.14, No. 7: 882. <https://doi.org/10.3390/rel14070882>

sebagai “kepercayaan kepada makhluk-makhluk spiritual”, sebuah rumusan yang menekankan aspek kognitif dan metafisis dari agama.²³ Definisi ini banyak digunakan dalam studi agama-agama awal, namun kemudian dikritik karena terlalu menyederhanakan agama dan mengabaikan fungsi sosial serta institusionalnya.²⁴

Pendekatan sosiologis terhadap agama dikembangkan secara sistematis oleh Émile Durkheim. Ia mendefinisikan agama sebagai sistem terpadu dari kepercayaan dan praktik yang berkaitan dengan hal-hal sakral, yang berfungsi menyatukan para penganutnya ke dalam satu komunitas moral.²⁵ Bagi Durkheim, agama pada dasarnya adalah realitas sosial; yang sakral bukan sekadar entitas metafisis, melainkan simbol dari masyarakat itu sendiri.

Sementara itu, Clifford Geertz melihat agama dari perspektif interpretatif dan simbolik. Ia memahami agama sebagai sistem simbol yang berfungsi membangun suasana batin dan motivasi yang kuat, dengan cara merumuskan konsepsi tentang tatanan eksistensi dan membungkusnya dengan aura faktualitas.²⁶ Definisi ini menempatkan agama sebagai mekanisme pembentuk makna (*meaning-making system*) yang

²³ Edward B. Tylor, *Primitive Culture*, Vol. I (London: John Murray, 1871), 424–426.

²⁴ Schmidt, B.E. Varieties of Non-ordinary Experiences in Brazil—a Critical Review of the Contribution of Studies of ‘Religious Experience’ to the Study of Religion. *Int J Lat Am Relig* **1**, 104–115 (2017). <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0006-5>

²⁵ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), 44–47.

²⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87–125.

memberi kerangka interpretatif bagi pengalaman hidup manusia.

Dalam khazanah pemikiran Islam modern, Harun Nasution merumuskan agama sebagai ajaran yang berasal dari Tuhan untuk mengatur hubungan manusia dengan Tuhan, sesama manusia, dan alam semesta.²⁷ Definisi ini menegaskan karakter komprehensif Islam sebagai agama yang tidak memisahkan dimensi ibadah ritual dari dimensi sosial. Dengan demikian, sejak awal agama dipahami sebagai sistem nilai yang berimplikasi langsung pada tatanan sosial.

Keragaman definisi tersebut menunjukkan bahwa agama memiliki sedikitnya lima dimensi utama, yaitu: (1) teologis, (2) ritual, (3) moral, (4) simbolik, dan (5) sosial.²⁸ Kesadaran atas kompleksitas ini menjadi landasan penting untuk memahami mengapa kajian tentang peran dan fungsi sosial agama terus berkembang, khususnya dalam ilmu sosial modern.

Pandangan Islam tentang Fungsi Sosial Agama

Islam sebagai agama yang sempurna dan universal tidak hanya mengatur hubungan manusia dengan Tuhan (*hablum minallah*), tetapi juga hubungan manusia dengan sesama (*hablum minannas*). Dimensi sosial agama merupakan bagian integral dari ajaran Islam, sebagaimana ditegaskan oleh banyak ulama dan cendekiawan Muslim. Islam hadir sebagai sistem nilai yang

²⁷ Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid I (Jakarta: UI Press, 1985), 7–12.

²⁸ G. M. Hayward, L. D. Pearce, & J. Pearlman, “A Multidimensional Model of Religiosity from Adolescence through the Transition to Adulthood,” (2021); H. F. Unterrainer, “The Multidimensional Measurement of Religious/Spiritual Well-Being,” *Religions* 14 (2023); V. Kovačević, “Symbolic Interactions in Popular Religion According to Dimensions of Religiosity,” *Societies* 11 (2021).

membentuk masyarakat ideal, di mana individu dan komunitas saling berinteraksi dalam bingkai keadilan, persaudaraan, dan kemaslahatan.

Nabil al-Samaluti menegaskan bahwa Islam tidak hanya berisi akidah yang mengatur hubungan manusia dengan Tuhannya, tetapi juga syariat yang mengarahkan manusia kepada kebaikan dalam kehidupan, membangun masyarakat yang kuat, saling bekerja sama, dan saling melengkapi.²⁹ Hal ini menunjukkan bahwa fungsi sosial agama dalam Islam bukan sekadar pelengkap, melainkan inti dari ajaran yang membentuk karakter dan struktur masyarakat.

Keberadaan fungsi sosial agama Islam didukung oleh para ulama muslim, baik klasik maupun kontemporer. Ulama klasik seperti Imam al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, dan Imam Syafi'i menekankan bahwa fungsi sosial agama adalah bagian tak terpisahkan dari syariat Islam.³⁰ Mereka menulis bahwa seluruh hukum Islam bertujuan menjaga kemaslahatan masyarakat dan mencegah kerusakan (mafsadah). Imam al-Ghazali dalam "Ihya' Ulumuddin" menyatakan bahwa agama adalah fondasi utama dalam membangun masyarakat yang adil dan sejahtera.³¹ Ibnu Taimiyah menegaskan bahwa amar ma'ruf nahi munkar adalah kewajiban kolektif yang harus dijalankan oleh seluruh umat.³²

Ulama kontemporer seperti Syekh Yusuf al-Qaradawi dan Abdullah bin Abdul Mohsen at-Turki menyoroti

²⁹ Nabil al-Samaluti, *Bina' al-Mujtama' al-Islamiy* (Bairut: Dar al-Syuruq, 1998), 29.

³⁰ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Wajīz fī fiqh al-Imām al-Shāfi'ī* (Bairut: Syirkah Dar al-Arqam, 1998), 64.

³¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihya' 'Ulum al-Din* (Bairut: Dar Ibn Hazm, 2005), Juz 2, 307.

³² Ibn Taymiyya, *Al-Mustadrak 'alā Majmū' Fatāwā Shaykh al-Islam* (T.Tp: Thabaqah Muhammad ibn Abdurrahman, 1998), Juz 3, 203.

pentingnya fungsi sosial agama dalam menghadapi tantangan zaman. Mereka menekankan bahwa lembaga-lembaga keagamaan Islam harus berperan aktif dalam bidang pendidikan, kesehatan, penanggulangan bencana, dan advokasi lingkungan.³³ Penelitian jurnal kontemporer menunjukkan bahwa masjid, pesantren, dan organisasi keagamaan Islam berperan signifikan dalam membangun masyarakat yang inklusif, toleran, dan berdaya saing. Fungsi sosial agama terus berkembang sesuai dengan kebutuhan dan tantangan zaman.³⁴

Keberadaan pandangan ulama di atas bukanlah hal yang diada-adakan oleh mereka sendiri, melainkan memang sejak dasar agama Islam, keterangan tentang keberadaan fungsi sosial agama (Islam) memang telah tersurat dalam dalil-dalil. Al-Qur'an secara eksplisit menegaskan bahwa seluruh aspek kehidupan manusia, baik yang bersifat individual maupun sosial, harus diarahkan kepada Allah. Firman Allah dalam QS. Al-An'am: 162-163 menunjukkan bahwa kehidupan manusia, termasuk aktivitas sosialnya, merupakan bagian dari pengabdian kepada Allah. Selain itu, Al-Qur'an juga menekankan pentingnya hak sosial dalam harta, sebagaimana QS. Al-Ma'arij: 24-25 yang menegaskan kewajiban sosial berupa zakat dan sedekah sebagai instrumen pemerataan ekonomi dan keadilan sosial.³⁵

³³ 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muhsin al-Turkī, *Huquq al-Insān fī al-Islām* (Saudi Arabia: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah, 1999), 81.

³⁴ Faisal Fauzan Ilyasa, Agus Fakhruddin, Achmad Faqihuddin, Muhammad Ramdan Mubarak, dan Abdillāh Muflih, "The Role of the Mosque as a Medium of Da'wah in Building Religious Tolerance in the Community: An Analysis of Kampung Toleransi," *Islamic Communication Journal*, Vol. 9, No. 2 (2024), 275–282.

³⁵ Nabil al-Samaluti, *Bina' al-Mujtama' al-Islamiy* (Bairut: Dar al-Syuruq, 1998), 29.

Selain Al-Qur'an, dalil hadis juga menjadi landasan serupa. Nabi Muhammad SAW menegaskan pentingnya fungsi sosial agama melalui berbagai hadis, di antaranya (Tidak sempurna iman seseorang hingga ia mencintai saudaranya seperti mencintai dirinya sendiri).³⁶ Hadis ini menegaskan bahwa keimanan seseorang berkaitan erat dengan perilaku sosial dan kepedulian terhadap sesama.

Berikut adalah tabulasi secara lebih menyeluruh dalil-dalil Al-Qur'an dan hadis tentang fungsi sosial agama dalam perspektif Islam:

Tabel 2: Tabulasi Nas Islam tentang Fungsi Sosial Agama

No.	Sumber	Teks (Nas)
1	QS. Ali Imran: 110	كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
2	QS. Al-Hujurat: 10	إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ
3	QS. Al-Ma'arij: 24	وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ
4	QS. Ali Imran: 103	وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا
5	QS. An-Nahl: 90	إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

³⁶ Muhammad ibn Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari* (Mesir: Mathba'ah al-Kubra al-Amiriyah, 2002), Juz 1, 12.

6	HR. Muslim	من رأى منكم منكرا فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف الإيمان
7	HR. Bukhari dan Muslim	لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه
8	HR. Bukhari dan Muslim	المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا
9	HR. Tirmidzi	والذي نفسي بيده لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن النكر. أوليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه. ثم تدعونه فلا يستجاب لكم

Fungsi Sosial Agama dalam Konsep dan Ajaran Islam

Secara konseptual, fungsi sosial agama dalam perspektif Islam dapat dilihat dari beberapa hal berikut ini:

1. Konsep Amar Ma'ruf Nahi Munkar

Konsep amar ma'ruf nahi munkar (memerintahkan kebaikan dan mencegah kemunkaran) merupakan pilar utama fungsi sosial agama dalam Islam. Firman Allah dalam QS. Ali Imran: 110³⁷ menegaskan bahwa keunggulan umat Islam terletak pada peran aktif mereka dalam menjaga moralitas dan tatanan sosial.³⁸ Ulama seperti Ibnu Taimiyah

³⁷ Ayat tersebut berbunyi:

كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله

³⁸ Yāsir ' Abd al-Raḥmān, *Mausu'ah al-Akblaq wa al-Zuhd wa al-Raqaiq* (Kairo: Muassasah Iqra', 2008), 234.

dan Al-Ghazali menekankan bahwa amar ma'ruf nahi munkar adalah kewajiban kolektif (fardhu kifayah) yang harus dijalankan oleh setiap individu sesuai kapasitasnya sebagaimana hadis Rasulullah SAW³⁹ menunjukkan bahwa fungsi sosial agama tidak terbatas pada institusi formal, tetapi menjadi tanggung jawab seluruh jamaah masyarakat.⁴⁰

2. Konsep Ukhuwah Islamiyah

Ukhuwah Islamiyah adalah konsep persaudaraan universal yang menghapus sekat-sekat suku, ras, dan status sosial. Islam membangun masyarakat ideal di mana individu bekerja sama dalam kebaikan, saling berempati, dan merasa sebagai satu keluarga.⁴¹ Di antara dalil yang menjadi landasan konsep ini adalah QS. Al-Hujurat: 10, yang artinya: “Sesungguhnya orang-orang mukmin itu bersaudara”. Pandangan ulama seperti Syekh Yusuf al-Qaradawi menegaskan bahwa ukhuwah adalah fondasi solidaritas sosial, di mana setiap Muslim wajib peduli terhadap nasib saudaranya. Dalam praktiknya, ukhuwah diwujudkan melalui gotong royong, saling membantu, dan menghindari konflik serta perpecahan.⁴²

³⁹ Hadis tersebut berbunyi:

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده. فإن لم يستطع فبلسانه. فإن لم يستطع فبقلبه. وذلك أضعف

الايان; Lihat: Muslim ibn al-Hajaj al-Naisaburi, *al-Jami' al-Sahih* (Turki: Dar al-Thaba'ah al-Amirah, 1915), Juz 1, 50.

⁴⁰ Muḥammad Jamīl Zīnū, *Tanjībat Islāmiyya* (Saudi Arabia: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah wa al-Awqaf wa al-Da'wah wa al-Irsyad, 1998), 119.

⁴¹ Shawqī Dayf, *Tārikh al-Adab al-'Arabi* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1995), 441.

⁴² Lihat: *Fatāwā wa Istishārāt al-Islām al-Yawm*, <http://www.islamtoday.net>, 2723.

3. Konsep ‘Adl (Keadilan)

Keadilan merupakan nilai sentral dalam Islam yang menjadi landasan seluruh aspek kehidupan sosial. Ulama seperti Imam Syafi’i dan Ibnu Qayyim al-Jawziyyah menegaskan bahwa keadilan adalah tujuan utama syariat, dan segala bentuk kebijakan sosial harus berorientasi pada keadilan. Keadilan dalam Islam tidak hanya bersifat hukum, tetapi juga sosial dan ekonomi. Umar bin Khattab menulis, “Adapun keadilan, tidak ada kelonggaran di dalamnya, baik kepada yang dekat maupun yang jauh, baik dalam kesulitan maupun kelapangan. Keadilan, meski tampak lembut, adalah yang paling kuat dan paling memadamkan kezaliman”.⁴³

4. Konsep *Maṣlaḥah* (Kemaslahatan)

Konsep *maṣlaḥah* (kemaslahatan) adalah prinsip yang menekankan bahwa setiap kebijakan dan tindakan sosial harus membawa manfaat bagi masyarakat. Ulama seperti Imam al-Ghazali dan al-Syatibi mengembangkan teori *maṣlaḥah* sebagai dasar penetapan hukum Islam, dengan lima tujuan utama (*maqasid al-shariah*): menjaga agama, jiwa, akal, keturunan, dan harta. *Maṣlaḥah* menjadi landasan dalam pengambilan keputusan sosial, seperti distribusi zakat, pembangunan fasilitas umum, dan perlindungan hak-hak masyarakat. Dalam konteks kontemporer, *maṣlaḥah* digunakan untuk menyesuaikan hukum Islam dengan kebutuhan zaman, seperti advokasi lingkungan dan penanggulangan bencana.⁴⁴

⁴³ Wizarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, *al-Mausu’ah al-Fiqhiyyah al-Kunaytiyyah* (Kuwait: Wizarah al-Awqaf wa al-Syu’un al-Islamiyyah, 2007), Juz 25, 302.

⁴⁴ Jajang Jayusman, “The Perspective of *Maṣlaḥah* on the Distribution of Zakat for Social Welfare and Disaster Management,” *Asas:*

Selain sisi konseptual, fungsi sosial agama dalam perspektif Islam juga dapat dilihat dalam implikasi peribadatan yang menjadi ajaran agama. Islam memandang ibadah tidak hanya sebagai relasi vertikal dengan Tuhan, tetapi juga memiliki implikasi horizontal yang sangat kuat. Setiap ibadah dalam Islam, baik shalat, zakat, puasa, maupun haji, mengandung dimensi sosial yang bertujuan membentuk karakter individu dan masyarakat.⁴⁵

Shalat berjamaah adalah contoh nyata ibadah yang memiliki dimensi sosial. Dengan berkumpulnya umat dalam satu tempat, tercipta suasana kebersamaan, persatuan, dan solidaritas. Ulama menegaskan bahwa shalat berjamaah mengajarkan disiplin, kesetaraan, dan kepedulian sosial. Adapun zakat, eksistensinya bukan sekadar ibadah individual, tetapi instrumen redistribusi ekonomi dan solidaritas sosial. Zakat berfungsi sebagai mekanisme pemerataan kekayaan, pengentasan kemiskinan, dan pembangunan masyarakat yang adil.

Jurnal Hukum Ekonomi Syariah, Vol.16, No. 2 (2024), 145–162; Fathul Hamdi, “Integrating Maqāṣid al-Sharī‘ah, Fiqh al-Bī‘ah, and Public Policy in Environmental Governance,” *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah*, Vol. 35, No. 1 (2025), 1–24; Ahmad Faqih and Siti Rahmah, “Aligning Fiqh al-Kawārith (Islamic Disaster Jurisprudence) with National Disaster Management Policy: A Maqāṣid-Based Review,” *Ahkam: Jurnal Hukum Islam*, Vol. 25, No. 1 (2025), 55–78.

⁴⁵ Lihat misalnya: A. O. Alsuhaymi, “The Role of Ritual Prayer (Ṣalāh) in Self-Purification and Identity Formation: An Islamic Educational Perspective,” *Religions* 16, no. 11 (2025): art. 1347; M. Mamun, “Zakat as an Instrument of People’s Economic Empowerment: A Community-Based Case Study,” *Commercio: Jurnal Ekonomi Islam*, Vol. 3, No. 2 (2024), 45–62; Luthfia Atsira, Nabilah I. Ayani, Syafruddin Zulheldi, and Rehani, “Integrasi Nilai-Nilai Pendidikan Ibadah dalam Al-Qur’an dan Hadis: Studi Analisis Konten,” *Jurnal Pendidikan dan Kebudayaan Islam* 2025, 1–20.

Ibadah lain seperti puasa mengajarkan empati sosial, di mana setiap Muslim merasakan lapar dan haus sebagaimana dirasakan oleh kaum miskin. Ulama menekankan bahwa puasa membentuk solidaritas dan kepedulian terhadap sesama, serta mendorong perilaku dermawan. Terakhir, haji memiliki fungsi menampilkan persatuan umat Islam dari berbagai penjuru dunia. Dalam pelaksanaan haji, perbedaan suku, ras, dan status sosial dihapuskan, dan semua jamaah mengenakan pakaian yang sama, menunjukkan kesetaraan dan persaudaraan universal.⁴⁶

Fungsi Sosial Agama dalam Perspektif Sosiologi

Seiring berkembangnya ilmu sosial modern, perhatian para ilmuwan tidak lagi berhenti pada pertanyaan “apa itu agama”, tetapi berlanjut pada “apa yang dilakukan agama” dalam kehidupan manusia. Fokus ini melahirkan kajian tentang fungsi agama, yaitu peran konkret agama dalam memenuhi kebutuhan individual maupun kolektif. Fungsi agama dipahami sebagai kontribusi agama dalam menjaga keteraturan, memberikan makna, dan merespons berbagai problem sosial.⁴⁷

Salah satu teori paling berpengaruh mengenai fungsi agama dikemukakan oleh Émile Durkheim. Ia berpendapat bahwa fungsi utama agama adalah menciptakan dan memelihara solidaritas sosial melalui ritual dan simbol sakral.⁴⁸ Ritual

⁴⁶ Nabil al-Samaluti, *Bina' al-Mujtama' al-Islamiy* (Bairut: Dar al-Syuruq, 1998), 29.

⁴⁷ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 32–38; Linda Woodhead, “The Sociology of Religion: From Religious Studies to Social Theory,” *Sociology*, Vol. 52, No. 1 (2018), 1–17.

⁴⁸ Émile Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. Karen E. Fields (New York: Free Press, 1995), 44–47; Christian Smith, “Religion,

keagamaan, menurut Durkheim, berfungsi memperbarui kesadaran kolektif dan memperkuat ikatan sosial antarjamaah masyarakat.

Talcott Parsons mengembangkan pendekatan struktural-fungsional dengan menempatkan agama sebagai subsistem penting dalam sistem sosial. Agama berfungsi menyediakan legitimasi nilai, memberikan orientasi moral, serta membantu individu mengatasi ketegangan eksistensial dan krisis makna.⁴⁹ Dalam kerangka ini, agama berperan menjaga stabilitas dan integrasi sosial.

Konsep fungsi sosial agama mulai memperoleh perhatian sistematis seiring dengan lahirnya sosiologi sebagai disiplin ilmu pada akhir abad ke-19. Para sosiolog klasik menempatkan agama sebagai institusi sosial yang tidak dapat dipisahkan dari struktur dan dinamika masyarakat.⁵⁰ Agama dipandang bukan hanya sebagai ekspresi keimanan personal, tetapi sebagai fenomena kolektif yang memiliki dampak sosial luas.

Émile Durkheim menekankan fungsi integratif agama dalam menjaga kohesi sosial. Menurutnya, praktik keagamaan berfungsi memperkuat solidaritas mekanik maupun organik dalam masyarakat.⁵¹ Perspektif ini menjadikan agama sebagai salah satu pilar utama keteraturan sosial.

Collective Identity, and Social Solidarity,” *Sociology of Religion*, Vol. 78, No. 4 (2017), 385–408.

⁴⁹ Talcott Parsons, “Religion in a Modern Pluralistic Society,” *Review of Religious Research* 7, no. 3 (1966): 125–146; Detlef Pollack and Gergely Rosta, “Religion and Modernity: An Institutional Perspective,” *Religion*, Vol. 47, No. 2 (2017), 185–206.

⁵⁰ Bryan S. Turner, *Religion and Social Theory*, 2nd ed. (London: Sage Publications, 1991), 1–12; Abby Day and Gordon Lynch, “Sociology of Religion: A Critical Agenda,” *Sociology*, Vol. 52, No. 1 (2018), 5–22.

⁵¹ Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trans. W. D. Halls (New York: Free Press, 1984), 70–75; Mark Chaves and Shawna L.

Max Weber menawarkan pendekatan yang berbeda dengan menyoroti hubungan timbal balik antara agama dan perubahan sosial. Ia menunjukkan bahwa etika keagamaan tertentu dapat mendorong rasionalisasi ekonomi dan transformasi sosial, sebagaimana terlihat dalam etika Protestan.⁵² Dengan demikian, agama tidak hanya bersifat konservatif, tetapi juga progresif.

Karl Marx, meskipun dikenal kritis terhadap agama, tetap mengakui fungsi sosialnya sebagai refleksi penderitaan sosial dan sarana penghiburan bagi kelompok tertindas.⁵³ Pandangan ini memperkaya kajian fungsi sosial agama dengan dimensi kritik ideologis.

Secara lebih rinci, para sosiolog agama mengelompokkan fungsi agama ke dalam beberapa kategori berikut:

1. Fungsi Spiritual dan Transendental

Agama menyediakan kerangka relasi antara manusia dan realitas transenden, sekaligus menawarkan jawaban atas pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang makna hidup, penderitaan, dan kematian.⁵⁴ Fungsi ini menjadikan agama sebagai sumber harapan eskatologis dan orientasi spiritual.

Anderson, "Continuity and Change in American Religion," *Annual Review of Sociology* 45 (2019), 89–108.

⁵² Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), 35–40; Philip S. Gorski, "Religion and the New Sociology of Moral Order," *Sociological Theory*, Vol. 38, No. 2 (2020), 101–120.

⁵³ Karl Marx, "Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction," dalam *Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (London: Penguin Books, 1992), 243–244; Tuukka Kaidesoja, "Religion, Ideology, and Social Critique Revisited," *Journal of Classical Sociology*, Vol. 19, No. 3 (2019), 241–258.

⁵⁴ Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System," dalam *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 87–125; Crystal L.

2. Fungsi Moral dan Etis

Agama menetapkan standar normatif tentang baik dan buruk, benar dan salah, yang kemudian diinternalisasi menjadi norma sosial.⁵⁵ Nilai-nilai moral agama berperan penting dalam pembentukan karakter individu dan etika sosial masyarakat.

3. Fungsi Psikologis

Dalam situasi krisis dan ketidakpastian, agama memberikan ketenangan batin, rasa aman, dan mekanisme coping psikologis.⁵⁶ Berbagai studi empiris menunjukkan korelasi positif antara religiositas dan ketahanan psikologis.

4. Fungsi Sosial dan Integratif

Agama memperkuat solidaritas, membangun identitas kolektif, dan menciptakan rasa kebersamaan melalui praktik ritual dan komunitas.⁵⁷ Fungsi ini menjelaskan mengapa agama tetap bertahan di tengah perubahan sosial.

Park, "Meaning Making in the Context of Religious and Spiritual Beliefs," *Journal of Psychology and Theology*, Vol. 46, No. 3 (2018), 191–205.

⁵⁵ Emile Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, trans. Everett K. Wilson and Herman Schnurer (New York: Free Press, 1961), 19–25; Jonathan Haidt, Jesse Graham, and Sena Koleva, "Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism," *Advances in Experimental Social Psychology* 47 (2017), 55–130.

⁵⁶ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 90–112; Kenneth I. Pargament et al., "Religious and Spiritual Coping and Mental Health," *Journal of Clinical Psychology*, Vol. 75, No. 2 (2019), 241–259.

⁵⁷ Robert N. Bellah et al., *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985), 219–224; Fenggang Yang and Joseph B. Tamney, "Religion and Social Integration in Contemporary Societies," *Sociology Compass*, Vol. 14, No. 6, (2020), 2779.

5. Fungsi Transformasi Sosial

Dalam konteks tertentu, agama dapat menjadi kekuatan kritis yang mendorong perubahan sosial, keadilan, dan pembebasan dari struktur yang menindas.⁵⁸ Fungsi ini sering tampak dalam gerakan keagamaan progresif.

Dalam pembagian yang lain, fungsi sosial agama perspektif sosiologi juga dibedakan menjadi beberapa varian berikut ini:⁵⁹

1. Agama sebagai Perikat Sosial (Social Cohesion)

Agama menyatukan individu dalam komunitas melalui ritual, simbol, dan narasi bersama. Penelitian-penelitian kontemporer dalam jurnal sosiologi agama menunjukkan bahwa praktik keagamaan kolektif masih efektif dalam membangun kepercayaan sosial dan solidaritas, bahkan di masyarakat modern.

2. Agama sebagai Mekanisme Kontrol Sosial

Ajaran agama berfungsi menginternalisasi norma dan nilai sosial melalui konsep pahala, dosa, dan tanggung jawab moral. Dengan demikian, agama berkontribusi pada keteraturan sosial.

3. Agama sebagai Sumber Modal Sosial

Studi-studi mutakhir menunjukkan bahwa komunitas keagamaan sering kali menghasilkan modal sosial berupa jaringan kepercayaan, kerjasama, dan solidaritas yang dapat dimanfaatkan untuk tujuan sosial dan ekonomi.

⁵⁸ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*, trans. Sister Caridad Inda and John Eagleson (Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988), 15–23; Ruth Marshall, “Religious Ethics and Social Transformation,” *Journal of the American Academy of Religion*, Vol. 86, No. 2, (2018), 447–476.

⁵⁹ Mark Chaves, “Religion and Social Integration,” *Annual Review of Sociology*, Vol. 43 (2017), 1–19.

4. Agama sebagai Agen Kesejahteraan Sosial

Melalui praktik filantropi seperti zakat, infak, sedekah, dan wakaf, agama berperan langsung dalam pengentasan kemiskinan dan penyediaan layanan sosial.

5. Agama sebagai Kritik dan Transformasi Sosial

Agama dapat menjadi sumber etika profetik yang mengkritik ketidakadilan, korupsi, dan kerusakan lingkungan.

Transformasi Religius Muslim Kota

Pembagian masyarakat muslim menjadi dua kategori besar, pedesaan dan perkotaan sudah menjadi maklum digunakan. Nur Arifah dkk⁶⁰ menggunakan pembagian ini dalam artikelnya dengan alasan utama, yakni karena tingkat heterogenitas dan kompleksitas yang dihadapi oleh masyarakat. Di desa, masyarakat lebih cenderung homogen dan problematik yang dihadapi tidak sekompleks masyarakat kota. Ini bisa dipahami karena masyarakat kota lahir dari para pendatang atau yang lebih dikenal sebagai masyarakat urban. Mereka berkumpul menjadi satu dalam satu wilayah sehingga terjadi dialog kultur dan tatanan kebijakan baru yang diam-diam mereka sepakati bersama.

Perbedaan keduanya tidak hanya terlihat secara jelas dalam hal ekonomi.⁶¹ Teguh Luhuringbudi dkk juga menyebutkan penampakan perbedaan dalam praktik-praktik

⁶⁰ Nur Arifah Alfiyatul dkk., “Transformasi Hakikat Dakwah: Dari Komunitas Tradisional ke Masyarakat Multikultural,” *Menulis: Jurnal Penelitian Nusantara*, Vol.1, No. 6 (2025), 725–33, <https://doi.org/10.59435/menulis.v1i6.421>.

⁶¹ Teguh Luhuringbudi dkk., “Modest Modernities: Muslim Identity, Globalisation, and Urban Transformation in Indonesia,” *Jurnal Sosiologi Reflektif*, Vol. 20, No. 1 (2025), 207–33, <https://doi.org/10.14421/tkpc7204>.

keagamaan seperti shalat dan tingkat memilih makanan halal dan haram; ciri khas kebiasaan seperti serawung dengan tetangga, mengenali mereka secara dekat, dan tingkat stres yang dialami; dan sosio-kultural yang mereka hadapi seperti etika bertransaksi finansial dan solidaritas kemanusiaan. Secara fisik dan sekilas, bisa dilihat dari kepadatan jarak rumah dan bangunannya, serta cara berperenampilan masing-masing orang.

Masyarakat kota lebih adaptif dan terbuka dalam menghadapi perkembangan zaman ketimbang masyarakat desa. Fikry Mahfudz dan Eka Prasetiawati menuliskan artikel tentang khataman Alquran secara online di Lampung Timur yang dilakukan oleh muslimat NU.⁶² Dengan perkembangan teknologi, jarak untuk menggerakkan massa dalam memegang tradisi khataman Alquran menjadi semakin mudah dijangkau, selain karena memang bertambah kesibukan aktivitas ekonomi dari para khatimin. Tentu perjumpaan fisik dan kehangatan berkumpul terasa berbeda dibanding yang dilakukan oleh masyarakat desa. Hanya saja di masyarakat kota, lebih terlihat adaptif dengan fasilitas-fasilitas mutakhir yang mereka jumpai. Belum lagi berbicara tentang keberkahan rumah atau tempat yang disepakati sebagai lokasi khataman. Riweh yang dialami oleh masyarakat desa lebih berat tapi kebahagiaan dan kesenangan terlihat jelas di wajah penerima hajat.

Atik Rakhmi dkk juga memaparkan serupa terhadap tradisi tahlilan di masyarakat kota.⁶³ Mereka lebih adaptif

⁶² Fikry Mahfudz Ikhsanudin dan Eka Prasetiawati, "Transformasi Ibadah: Khatmil Qur'an Online di Kalangan Muslimat NU Lampung Timur," *Journal of Islamic Scriptures in Non-Arabic Societies*, Vol. 1, No. 1 (2024), 1–17, <https://doi.org/10.51214/jisnas.v1i1.768>.

⁶³ Atik Rakhmi dkk., "Tahlilan Dalam Budaya Islam: Antara Tradisi Keagamaan Dan Transformasi Sosial-Ekonomi," *Panangkaran: Jurnal*

menggunakan fasilitas-fasilitas perkembangan teknologi mutakhir dibandingkan masyarakat desa. Bukan berarti masyarakat desa tidak mampu membeli gawai dan mempelajari fitur-fitur yang ada, akan tetapi juga karena suatu pilihan masyarakat dan dinamika yang mereka hadapi. Kepadatan aktivitas masyarakat kota yang mendorong mereka lebih adaptif terhadap fasilitas-fasilitas teknologi mutakhir agar tetap menjalankan rutinitas ubudiyah yang mereka pahami, yang berhadapan dengan kebutuhan untuk tetap *survive* memenuhi kebutuhan harian.

Seiring kebutuhan mendesak masyarakat kota, mereka menangkap peluang-peluang pasar dalam jengkal-jengkal sosio-religius, ritual ubudiyah masyarakat yang berlaku juga memiliki fungsi ekonomi.⁶⁴ Yanwar Pribadi dan Zaki Ghufon menggambarkan bahwa tidak sedikit yang membuka jasa perjalanan travel umrah plus perjalanan ke negara-negara lain, jasa buka catering untuk kegiatan-kegiatan khataman Alquran, tahlil, dan peringatan maulid Nabi Muhammad SAW. Di desa yang terkenal dengan kekuatan gotong royong (*rewang*), kemudian beralih lebih efektif, efisien, dan ekonomis dari segi pengeluaran yang dialami oleh sahibul hajat, akan tetapi kehangatan dan solidaritas kemasyarakatan berkurang. Bahkan dari segi *fashion* (tampilan busana) juga menjadi peluang ekonomi, seperti sarung, jilbab, dan aneka pakaian “islami” yang mereka gaungkan melalui pengajian-pengajian masyarakat kota. Ada pergeseran nilai atau nilai tambah dalam hal keberagamaan

Penelitian Agama dan Masyarakat, Vol. 9, No. 2 (2025), 187–199, <https://doi.org/10.14421/panangkaran.v9i2.4274>.

⁶⁴ Yanwar Pribadi, “The Commodification of Islam in the Market Economy: Urban Muslim Studies in Banten,” *Afkaruna*, Vol.15, No. 1 (2019), 82–112, <https://doi.org/10.18196/AIJIS.2019.0096.82-112>.

masyarakat kota, tidak hanya akhirat *an-sich*, melainkan juga bernilai duniawi untuk menopang kebutuhan hidup.

Artinya, dengan dinamika keseharian yang dijalani oleh masyarakat kota, mereka juga membutuhkan oase keagamaan. Ingin mendapatkan ketentraman batin melalui aktivitas-aktivitaas keagamaan dengan mengoptimalkan perkembangan teknologi, selain itu juga untuk memenuhi kebutuhan finansial keseharian dilihat dari peluang-peluang pasar yang ada. Ada dialog antara ekenomi, sosio-religius, dan perkembangan zaman yang dijalani oleh masyarakat kota.

Untuk menggambarkan lebih sistematis, Berger dan Luckmann⁶⁵ mengklasifikasikan menjadi tiga tahapan. Pertama, proses eksternalisasi, yakni momen di mana individu mencurahkan diri mereka ke dalam dunia. Ini adalah proses mendasar di mana manusia, melalui aktivitas fisik dan mental mereka, menciptakan dan mengekspresikan diri mereka ke lingkungan. Eksternalisasi dimulai dari habituasi (pengulangan), yaitu ketika suatu tindakan atau solusi terhadap suatu masalah diulang-ulang. Pengulangan ini mengurangi kebutuhan akan pemikiran yang intensif setiap kali tindakan tersebut dilakukan.

Dalam masyakat kota, masing-masing individu sudah terbiasa dengan habit dari kampung halaman yang secara sadar atau tidak tetap mereka lakukan dalam lingkungan baru mereka. Tindakan masing-masing individu ini kemudian menemukan komunitasnya tersendiri setelah terjadi dialog pemahaman antarindividu. Pada gilirannya, pergerakan komunitas menjadi seritme dan dapat menjadi satu identitas tersendiri. Seperti

⁶⁵ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (Doubleday, 1966), 4–58.

halnya khataman Alquran rutin secara online⁶⁶ yang dipaparkan oleh Fikry Mahfudz dan Eka Prasetiawati atau tahlilan masyarakat kota yang dikemukakan oleh Atik Rakhmi dkk.⁶⁷

Proses kedua, kata Berger dan Luckmann,⁶⁸ produk dari eksternalisasi (pola perilaku yang terhabituasi) mencapai status realitas di luar individu yang menciptakannya. Realitas ini menjadi institusi dan fakta sosial yang tampak kokoh, eksternal, dan memaksa, seolah-olah ia adalah hukum alam. Pola-pola interaksi yang terhabituasi menjadi institusi ketika mereka telah dikenal sebagai pola umum, diwariskan kepada generasi baru, dan diberikan otoritas. Institusi kini "berdiri sendiri" di luar kehendak pencipta aslinya. Salah satu contohnya adalah kebiasaan muslimat NU di Lampung Timur dalam khataman Alquran. NU mempunyai tradisi keagamaan yang turun temurun terkait tahlil dan khataman Alquran. Ketika masuk ke wadah baru di perkotaan, ia menemukan bentuknya yang baru, yakni pelaksanaannya secara online. Pembagian bergilir juz-juz bacaan dijalankan via aplikasi gawai seperti WhatsApp atau lainnya. Pembacaan bisa dijalankan dimana saja dan di waktu senggang masing-masing individu.

Artinya, rutinitas-rutinitas yang dilakukan oleh komunitas pada satu titik menjadi ciri khas atau identitas bagi kelompok tersebut. Sebagaimana yang digambarkan oleh Yanwar Pribadi dan Zaki Ghufro⁶⁹ terkait pengajian agama, travel umrah, atau

⁶⁶ Fikry Mahfudz Ikhsanudin dan Eka Prasetiawati, "Transformasi Ibadah."

⁶⁷ Rakhmi dkk., "Tahlilan Dalam Budaya Islam: Antara Tradisi Keagamaan Dan Transformasi Sosial-Ekonomi."

⁶⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*.

⁶⁹ Pribadi, "The Commodification of Islam in the Market Economy."

berpenampilan “islami” (fashion) menjadi ciri satu kelompok yang menyerap ajaran Islam dari Arab dan mengklaim diri sebagai penggerak Alquran dan sunnah. Dengan identitas-identitas itu, kelompok ini –yang juga hidup di perkotaan– pada fasenya memiliki probabilitas mendirikan institusi (menginstitusi), sehingga bisa diturunkan ke generasi mereka secara turun-temurun.

Proses ketiga, kata Berger dan Luckmann, adalah internalisasi, yakni proses di mana realitas yang telah terobjektivasi diserap kembali dan diubah menjadi realitas subjektif masing-masing individu. Ini adalah proses melalui mana individu menjadi bagian dari masyarakat. Internalisasi terjadi melalui sosialisasi, baik primer (masa kanak-kanak) maupun sekunder (ketika memasuki institusi baru, seperti komunitas pengajian, tarekat, atau halaqah). Melalui sosialisasi, individu mengidentifikasi dengan orang lain dan memahami dunia mereka, apa saja yang menjadi kewajiban dan hak masing-masing.

Berpikiran Terbuka dan Adaptif

Nailul Irsyadah⁷⁰ menggambarkan transformasi sosial keagamaan masyarakat muslim di Lamongan dalam rentan waktu 1990-2017. Terutama dalam persoalan perkawinan, masyarakat mulai mengelaborasi antara pakaian adat dengan desain (bahan) Eropa. Tidak lagi kaku dalam mempertahankan tradisi masa lalu. Persis sebagaimana yang digambarkan oleh

⁷⁰ Naylatul Irsyadah, “Transformasi Sosial Keagamaan Masyarakat Muslim Lamongan Tahun 1990-2017: Religious Social Transformation of Lamongan Muslim Community in 1990-2017,” *Journal of Islamic History*, Vol. 2, No. 1 (2022), 25–47, <https://doi.org/10.53088/jih.v2i1.192>.

Yanwar Pribadi dan Zaki Ghufro⁷¹ bahwa masyarakat kota lebih terbuka dalam menerima perubahan dan tawaran zaman, meski dalam hal keagamaan. Bahkan kemudian, domain agama pun bisa menjadi peluang komiditi untuk diperjualbelikan setelah dibranding menjadi identitas. Memang memungkinkan dengan berbagai alasan, termasuk dengan alasan memfasilitasi ritual ubudiyah.

Bahkan, dalam masyarakat kota, mereka memperkenalkan tokoh anutan dengan sebutan “ustadz” sebagai figur yang ahli agama. Kalau di masyarakat desa, dikenal dengan “kiai”. Sama-sama memahami agama dalam kaitannya membimbing keberagamaan masyarakat. Hanya saja, di masyarakat desa, “kiai” lebih dihormati dan mendekati domain “sakral”, sedangkan “ustadz” dalam masyarakat perkotaan adalah profesi yang memiliki sifat profan. “Ustadz” juga komiditi yang “dijual” untuk kepentingan kelompok orang, termasuk apa saja yang dikenakan oleh “ustadz” menjadi fashion identitas keberagamaan.

Ustadz yang kaku dalam menerima keterbukaan pengetahuan dan dialog lintas perjalanan zaman dan wilayah, termasuk antarnegara (kalau tidak disebut sebagai arabisasi), maka akan digeser dan diperkenalkan sosok baru yang lebih adaptif dengan selera masyarakat kota. Persinggungan masyarakat kota (urban) lebih mudah berubah karena memang mereka adalah kumpulan dari lintas kebudayaan, sosial, dan pendalaman ranah agama. Sehingga dengan sifat yang demikian, keterbukaan untuk saling memahami ini menjadi nahkoda untuk hidup bersama.

⁷¹ Pribadi, “The Commodification of Islam in the Market Economy.”

Tarik ulur dan dialog antara kepentingan ekonomi, sosial, teknologi, dan kebijakan politik sangat terasa dalam kehidupan harian masyarakat kota. Karena mau tidak mau, mereka dituntut untuk mengetahui perkembangan informasi yang tentu saja mewarnai cara berpikir dan bersikap. Semua kembali untuk bertahan hidup (*survive*), serta mendapatkan jaminan selamat dunia akhirat.

Dunia Akhirat Berjalan Beriringan

Wijiyanti, Andi dan Syamsul Bahri⁷² menggambarkan peran Masjid 99 Kubah di Makassar tidak hanya sebagai sarana beribadah, melainkan juga memiliki fungsi rekreasi, tempat pertemuan, pengadaan acara, dan lain sebagainya. Fungsi wisata menjadi pemasukan penting untuk pengoperasian keagamaan dan kepentingan masjid. Jadi masjid tidak hanya mendapatkan pemasukan dari kegiatan keagamaan saja, akan tetapi juga mendapatkan pemasukan dari fungsi wisata.

Pola masyarakat kota semacam ini mendukung temuan penelitian yang dipaparkan oleh Yanwar Pribadi dan Zaki Ghufron.⁷³ Selain mengharapkan ketenangan batin melalui aktivitas-aktivitas keagamaan yang bernilai ukhrawi, masyarakat kota (urban) juga memiliki keinginan mengunduh pahala itu di dunia. Artinya, selagi ritual-ritual keagamaan itu juga dapat menolong kebutuhan mereka di dunia, kenapa tidak dilangsungkan juga. Tho pada pelaksanaannya, pemasukan itu juga untuk menjalankan ibadah juga, agar tidak hidup dalam

⁷² St Ratna Wijayanti dkk., “Transformasi Fungsi Masjid Sebagai Sarana Ibadah Dan Rekreasi Dalam Perkembangan Perkotaan: Studi Kasus: Masjid 99 Kubah di Makassar,” *Urban and Regional Studies Journal*, Vol. 6, No. 2 (2024), 181–88, <https://doi.org/10.35965/ursj.v6i2.4497>.

⁷³ Pribadi, “The Commodification of Islam in the Market Economy.”

keadaan lemah finansial, agar tercukupi dan tetap menjalankan ibadah dengan berusaha tetap ikhlas dan khusyuk. Niatan untuk meraih akhirat dan ketenangan batin ada, dan harapan untuk berkecukupan dalam hidup melalui piranti-piranti identitas agama yang dikomoditikan juga dijalankan.

Integrasi dunia akhirat semacam ini, terjadi bisa dilakukan oleh perorangan dari masyarakat kota, bisa juga dilakukan oleh sekelompok orang untuk kepentingan organisasi atau komunitas. Contoh masjid 99 Kubah Makassar tentu dapat terlihat jelas dilakukan oleh manajerial pengelola masjid, juga perorangan yang memanfaatkan wisata religi. Yang seperti ini mirip dengan “dapur berkah” (wisata halal) yang dipaparkan oleh Teguh Luhuringbudi dkk.⁷⁴

Dengan perkembangan zaman, komoditi identitas keagamaan tidak hanya berbentuk baju. Tapi juga meramba ke aplikasi-aplikasi keagamaan dan fasilitas-fasilitas online beragama lainnya. Pasalnya, dari penelitian Fikry Mahfudz dan Eka Prasetiawati,⁷⁵ bisa kita simpulkan bahwa khataman yang sudah dibagi bagian dalam online, pada penutupan doa, mereka mengadakan zoom meet untuk doa bersama. Arisan online dari komunitas perkotaan semacam ini sangat dimungkinkan sekali, termasuk jual beli identitas keagamaan yang berbentuk aplikasi.

Ustadz yang baik dalam ceramah keagamaan, memiliki daya tarik banyak viewers, followers, subscriber, dan perangkat dakwah lainnya, akan memberikan banyak manfaat bagi khalayak luas. Dari pengelolaan manajer yang dibentuk, sirkulasi keuangan dapat disantunkan pada komunitas mereka yang

⁷⁴ Teguh Luhuringbudi dkk., “Modest Modernities: Muslim Identity, Globalisation, and Urban Transformation in Indonesia.”

⁷⁵ Fikry Mahfudz Ikhsanudin dan Eka Prasetiawati, “Transformasi Ibadah.”

membutuhkan atau menopang kegiatan-kegiatan masyarakat kota. Dari sini, kerahmatan agama, keberadaan agama, mereka harapkan tidak hanya menerangi batin tapi juga menopang kebutuhan di dunia, sehingga agama memberikan kebermanfaatan yang syamil, yang sempurna dalam pemahaman mereka. Meskipun dalam penerapan, seringkali terlihat dan terkesan sandiwara dan mengurangi bobot penghayatan terhadap pemahaman beragama. Tapi penampakan beragama masyarakat kota dari paparan para peneliti, demikian adanya.

Mengandaikan Hidup Guyup: Manusia Sebagai Makhluk Sosial

Sebagaimana dalam paparan Nur Arifah dkk⁷⁶ yang memperbandingkan dakwa di salah satu desa di Jawa Tengah dan di Ibukota Jakarta. Di pedesaan, masyarakat terlihat guyup, ketemu fisik, dan sumringah, sedangkan dakwah di kota lebih segmented, fungsional, dan *to the point* melalui fitur-fitur digital perkembangan teknologi mutakhir.

Fungsi agama memberikan fasilitas manusia menjadi manusia. Makhluk yang membutuhkan kesegaran spritual melalui ritual-ritual ubudiyah, juga sebagai makhluk sosial yang butuh berinteraksi antara individu satu dengan individu lainnya. Fasilitas-fasilitas itu disediakan oleh agama “Islam”.

Kesibukan masyarakat kota dengan percepatan informasi, pengetahuan, politik, ekonomi, dan perkembangan zaman, mereka mengharapkan satu oase untuk mempertahankan diri. Bertahan dari stress karena otak dituntut untuk bekerja ekstra. Padahal, dimensi manusia tidak hanya otak belaka, melainkan

⁷⁶ Alfiyatul dkk., “Transformasi Hakikat Dakwah: Dari Komunitas Tradisional ke Masyarakat Multikultural.”

meliputi fisik yang ditopang oleh makanan dan minuman yang halal dan thayyibah, dan batiniah yang ditopang oleh wirid, zikir, khataman, tahlilan, dan ritual keagamaan lainnya. Menyeimbangkan ketiganya tiada lain adalah kebutuhan masing-masing individu untuk tetap bertahan (*survive*). Hanya saja dalam prioritas dan penerapannya antara masyarakat perkotaan dan pedesaan memiliki perbedaan.

Fenomenologi sebagai Metode dan Pendekatan Studi Islam

Pendekatan fenomenologi telah menjadi salah satu kerangka metodologis yang signifikan dalam studi agama, termasuk studi Islam.⁷⁷ Pendekatan ini menawarkan cara untuk memahami pengalaman keagamaan secara mendalam, holistik, dan bebas dari prasangka, dengan menempatkan kesadaran subjektif individu sebagai pusat analisis.⁷⁸ Fenomenologi tidak hanya berkembang sebagai aliran filsafat tetapi juga telah diadopsi sebagai metodologi penelitian dalam berbagai disiplin ilmu humaniora dan sosial, termasuk studi agama.⁷⁹ Dalam konteks studi Islam, pendekatan ini memberikan perspektif yang kritis dan reflektif untuk memahami Islam tidak semata sebagai sistem doktrin normatif, tetapi sebagai pengalaman hidup yang dinamis, beragam, dan terwujud dalam praktik sehari-hari.

⁷⁷ Afif Syaiful Mahmudin, "Pendekatan Fenomenologis dalam Kajian Islam," *Al-Tajdid: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam*, Vol. 5, No. 01 (2021), 83, <https://doi.org/10.24127/att.v5i01.1597>.

⁷⁸ George Ritzer, *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda* (Raja Grafindo Persada, 2011), 59.

⁷⁹ António Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade's Phenomenological Approach, in Particular* (Liber Gleerup, 1982), 32.

Sejarah dan Perkembangan Fenomenologi

Secara etimologis, istilah “fenomenologi” berasal dari bahasa Yunani, yang terdiri dari dua kata: *phainomenon* (atau *phainesthai*), yang berarti “gejala,” “yang menampak,” atau “sesuatu yang tampak,” dan *logos*, yang berarti “ilmu,” “studi,” atau “akal budi.”⁸⁰ Fenomenologi dapat diartikan sebagai ilmu yang mempelajari fenomena—hal-hal yang menampakkan diri dalam kesadaran kita. Istilah ini pertama kali diperkenalkan dalam konteks filosofis oleh Johann Heinrich Lambert pada tahun 1764 (atau 1765, menurut beberapa sumber). Ia menggunakan istilah tersebut untuk menggambarkan “ilmu tentang penampakan” dalam upaya membedakan antara kebenaran dan ilusi. Kemudian, istilah ini diadopsi oleh Immanuel Kant, yang membedakan antara *phenomenon* (dunia sebagaimana tampil pada indera kita) dan *noumenon* (realitas dalam dirinya sendiri yang tidak dapat diketahui). Georg Wilhelm Friedrich Hegel memperluas penggunaannya dalam karyanya *Phänomenologie des Geistes* (Fenomenologi Roh) sebagai sebuah proses dialektika menuju kebenaran absolut.⁸¹

Meskipun memiliki akar historis tersebut, Edmund Husserl (1859–1938) diakui secara luas sebagai “Bapak Fenomenologi” modern. Kontribusi utamanya terletak pada upayanya untuk membangun fenomenologi sebagai sebuah metode filosofis yang ketat (*strenge Wissenschaft*) yang merespons krisis ilmu pengetahuan Eropa pada masanya. Setelah Perang Dunia I, Husserl melihat bahwa ilmu pengetahuan positivis

⁸⁰ Jaegwon Kim and Ernest Sosa, eds., *A Companion to Metaphysics*, Blackwell Companions to Philosophy (Blackwell Reference, 2008), 390, <https://doi.org/10.1002/9781444308525>.

⁸¹ Clark E. Moustakas, *Phenomenological Research Methods*, Nachdr. (Sage, 2009), 25.

telah kehilangan relevansinya dengan “dunia kehidupan” (*Lebenswelt*) manusia, karena ilmu pengetahuan terlalu terfokus pada fakta objektif dan mengabaikan makna subjektif serta pengalaman hidup manusia. Krisis ini mendorongnya untuk mengembangkan fenomenologi sebagai upaya untuk “kembali kepada hal-hal itu sendiri” (*zurück zu den Sachen selbst*), yaitu memahami realitas sebagaimana ia menampakkan diri dalam kesadaran, tanpa prasangka teori atau asumsi metafisik.⁸²

Fenomenologi Husserl kemudian berkembang menjadi sebuah gerakan filosofis yang berpengaruh, dengan tokoh-tokoh seperti Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, dan Emmanuel Levinas mengembangkan variasi dan kritik terhadap pemikirannya. Heidegger, misalnya, menggeser fokus dari kesadaran transendental ke pertanyaan tentang *Being* (Ada), sementara Merleau-Ponty menekankan peran tubuh (*the body*) dalam pengalaman manusia. Perkembangan ini memperkaya tradisi fenomenologis dan memperluas aplikasinya ke berbagai bidang.⁸³

Dalam ranah ilmu sosial, Alfred Schutz (1899–1959) memainkan peran penting dalam menjembatani fenomenologi Husserl dengan sosiologi. Schutz mengembangkan “fenomenologi sosial” dengan fokus pada “dunia kehidupan” sehari-hari (*everyday life-world*) dan bagaimana individu membangun makna melalui proses intersubjektif. Ia menekankan bahwa realitas sosial dibangun melalui implementasi dan tipifikasi (penggolongan) yang digunakan

⁸² Pierre Thevenaz, *What Is Phenomenology?: And Other Essays*, ed. James M Edie (Quadrangle Books, 1962), 38.

⁸³ John J. Drummond and Otfried Höffe, eds., *Husserl: German Perspectives*, 1st ed. (Fordham University Press, 2019), <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823284467.001.0001>.

oleh aktor dalam interaksi sosial. Karya Schutz membuka jalan bagi pendekatan fenomenologis dalam sosiologi interpretatif, etnometodologi, dan konstruksionisme sosial, yang kemudian mempengaruhi para sosiolog seperti Peter Berger dan Thomas Luckmann.⁸⁴

Inti Filsafat Fenomenologi: Dari Husserl ke Schutz

Inti dari proyek fenomenologi Husserl adalah pencarian esensi (*eidos*) dari fenomena. Berbeda dengan ilmu pengetahuan alam yang berusaha menjelaskan sebab-akibat, fenomenologi bertujuan untuk mendeskripsikan pengalaman sebagaimana ia diberikan dalam kesadaran.⁸⁵ Husserl menekankan bahwa “dunia kehidupan” (*Lebenswelt*) adalah fondasi makna yang telah diabaikan oleh ilmu pengetahuan modern.⁸⁶ Dalam kehidupan sehari-hari, kita sering memahami dunia bukan berdasarkan realitasnya yang murni, tetapi melalui teori, pandangan filosofis, atau implementasi yang telah dibentuk oleh kepentingan, situasi, dan kebiasaan kita.⁸⁷ Oleh karena itu, fenomenologi mengajak kita untuk melakukan *epoché* (penangguhan penilaian) terhadap semua asumsi dan teori yang telah ada, agar kita dapat mengakses pengalaman langsung dan menemukan makna esensial dari fenomena tersebut.

⁸⁴ Stefanus Nindito, “Fenomenologi Alfred Schutz: Studi Tentang Konstruksi Makna Dan Realitas Dalam Ilmu Sosial,” *Jurnal ILMU KOMUNIKASI*, Vol. 2, No. 1 (2005), <https://doi.org/10.24002/jik.v2i1.254>.

⁸⁵ Barbosa da Silva, *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem*, 32.

⁸⁶ George Ritzer and Douglas J. Goodman, *Teori sosiologi modern*, trans. Alimandan (Kencana, 2005), 76.

⁸⁷ Imam Suprayogo and Tobroni, *Metodologi Penelitian Sosial-Agama* (Remaja Rosdakarya, 2003), 102.

Husserl memperkenalkan konsep *intentionality* (intensionalitas) sebagai ciri dasar kesadaran. Setiap tindakan kesadaran selalu terarah pada suatu objek; kesadaran selalu adalah “kesadaran akan sesuatu.” Konsep ini menegaskan bahwa subjek dan objek tidak terpisah, tetapi terhubung secara dialektis dalam pengalaman. Untuk mencapai pemahaman esensial, Husserl mengembangkan metode *reduction* (reduksi), yang meliputi:

1. Reduksi Fenomenologis: Mengesampingkan (*bracketing*) segala keyakinan tentang eksistensi dunia luar, untuk fokus pada pengalaman murni dalam kesadaran.
2. Reduksi Eidetis: Mengidentifikasi esensi atau struktur invarian dari suatu fenomena dengan cara mengabstraksikan elemen-elemen yang kebetulan atau tidak esensial.
3. Reduksi Transendental: Refleksi kembali pada kesadaran murni (subjek transendental) sebagai sumber dari segala konstitusi makna. Tahap ini bertujuan untuk memahami bagaimana kesadaran membangun makna dari pengalamannya.⁸⁸

Sementara itu, Alfred Schutz membawa fenomenologi ke ranah ilmu sosial dengan menekankan bahwa “dunia kehidupan” sehari-hari adalah realitas utama yang dialami dan diimplementasikan oleh individu. Schutz berpendapat bahwa pengetahuan ilmiah harus berpijak pada pengalaman sehari-hari, karena aktivitas dan pengalaman hidup merupakan sumber asli dari segala pengetahuan. Ia mengembangkan konsep *stock of knowledge* (modal pengetahuan) yang digunakan individu untuk memahami dunia, serta *typification* (tipifikasi) sebagai proses

⁸⁸ J. R. Raco and Tanod, *Metode Fenomenologi Aplikasi Pada Entrepreneurship* (Grasindo, 2012), 65–71.

mengkategorikan pengalaman ke dalam tipe-tipe umum yang memungkinkan interaksi sosial.

Schutz juga menekankan pentingnya *intersubjectivity* (intersubjektivitas), yaitu pemahaman bahwa makna dibangun secara bersama dalam interaksi sosial, bukan hanya dalam kesadaran individu.⁸⁹

Fenomenologi sebagai Metode Penelitian Kualitatif

Dalam penelitian kualitatif, fenomenologi telah dikembangkan menjadi metodologi sistematis untuk mengeksplorasi pengalaman hidup (*lived experience*) individu terhadap suatu fenomena. Tujuannya adalah untuk memahami makna dari pengalaman tersebut dari perspektif partisipan sendiri. Pendekatan ini menekankan deskripsi yang kaya dan mendalam, bukan penjelasan kausal atau generalisasi statistik.

Karakteristik utama penelitian fenomenologis meliputi:

1. Deskriptif: Hasil penelitian harus merefleksikan secara objektif dan detail apa yang disampaikan partisipan. Ini memerlukan hubungan yang baik dan kedalaman interaksi antara peneliti dan partisipan.
2. Reduktif: Peneliti menggunakan *epoché* atau *bracketing* untuk mengesampingkan asumsi, teori, dan bias pribadi, agar dapat memahami fenomena secara murni dari sudut pandang partisipan.
3. Fokus pada Esensi: Penelitian berusaha menangkap hakikat terdalam (*essence*) dari pengalaman hidup, yang mungkin melampaui pernyataan verbal partisipan.
4. Intentionality: Penelitian diarahkan pada fenomena

⁸⁹ Ian Craib, *Teori-Teori Sosial Modern: Dari Parsons Sampai Habermas* (Rajawali, 1986), 126.

sebagaimana hadir dalam kesadaran partisipan, sehingga memerlukan partisipan yang memiliki pengalaman langsung.

5. Keunikan dan Keragaman Pengalaman: Setiap individu dipandang memiliki pengalaman yang unik, sehingga peneliti harus peka terhadap keragaman makna subjektif.

Langkah-langkah operasional dalam penelitian fenomenologis, sebagaimana dirumuskan oleh Creswell (1998), meliputi:⁹⁰

1. Identifikasi Fenomena: Menentukan fenomena yang akan diteliti dan merumuskan pertanyaan penelitian yang fokus pada pengalaman hidup.
2. Pemilihan Partisipan: Memilih partisipan yang telah mengalami fenomena tersebut secara langsung, dengan kriteria kedalaman pengalaman, bukan jumlah.
3. Pengumpulan Data: Melakukan wawancara mendalam yang tidak terstruktur atau semi-terstruktur, yang memungkinkan partisipan menceritakan pengalamannya secara bebas. Observasi partisipatoris dan analisis dokumen pribadi (seperti jurnal) juga dapat digunakan.

Analisis Data, meliputi:

1. Mendeskripsikan pengalaman: Membuat deskripsi tekstual (textural description) tentang apa yang dialami partisipan.
2. Mengidentifikasi pernyataan bermakna: Menyaring transkrip wawancara untuk menemukan pernyataan-pernyataan inti yang berkaitan dengan fenomena.
3. Mengelompokkan unit makna: Mengelompokkan pernyataan-pernyataan tersebut ke dalam tema-tema atau unit makna yang lebih besar.

⁹⁰ John W. Creswell, *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*, 2nd ed (Sage publ, 2007).

4. Menyusun deskripsi struktural: Menggambarkan bagaimana partisipan memaknai pengalaman tersebut.
5. Mensintesis makna esensial: Mengintegrasikan deskripsi tekstual dan struktural untuk menemukan esensi atau tema sentral dari pengalaman.
6. Pelaporan Hasil: Menyajikan temuan dalam bentuk narasi deskriptif yang kaya, yang mencerminkan kesatuan dan keragaman pengalaman partisipan.

Penerapan Fenomenologi dalam Studi Islam

Dalam studi Islam, pendekatan fenomenologi menawarkan cara untuk memahami Islam secara lebih holistik dan empatik. Pendekatan ini berperan sebagai jembatan yang menghubungkan dua tradisi kajian yang sering kali berjalan paralel namun terpisah: pendekatan normatif-tekstual yang berfokus pada doktrin, hukum, dan teks-teks suci, serta pendekatan empiris-historis yang meneliti praktik keagamaan dalam konteks sosial-budaya. Dengan menekankan pengalaman subjektif umat Islam sebagai sumber makna yang autentik, fenomenologi membantu menghindari reduksionisme yang cenderung menyederhanakan Islam hanya sebagai sistem doktrin yang kaku atau sekadar produk sejarah belaka. Sebaliknya, pendekatan ini membuka ruang untuk memahami Islam sebagai agama yang hidup, dihayati, dan diberi makna secara personal oleh para penganutnya dalam kehidupan sehari-hari.⁹¹

Salah satu area aplikasi penting dari pendekatan fenomenologi dalam studi Islam adalah kajian tentang ritual dan

⁹¹ Mahmudin, "Pendekatan Fenomenologis dalam Kajian Islam."

ibadah.⁹² Penelitian fenomenologis dapat mengungkap makna personal yang mendalam dari ritual-ritual seperti shalat,⁹³ puasa, haji,⁹⁴ ziarah,⁹⁵ dan zikir.⁹⁶ Misalnya, melalui pendekatan ini, seorang peneliti dapat menggali bagaimana seorang Muslim mengalami kekhusyukan dalam shalat—apa yang dirasakan, dipikirkan, dan dihayati saat ia berdiri, rukuk, dan sujud. Demikian pula, pengalaman spiritual selama haji dapat diteliti untuk memahami bagaimana perjalanan ibadah tersebut mempengaruhi identitas keagamaan, pandangan hidup, serta hubungan sosial seorang Muslim setelah kembali ke tanah air.

Fenomenologi juga sangat relevan dalam kajian tasawuf dan tarekat, yang secara intrinsik menekankan pengalaman langsung (*dzauq*) dan transformasi batin. Pendekatan ini memungkinkan peneliti untuk menyelami dunia spiritual para sufi, memahami keadaan-keadaan spiritual (*hal*) seperti ekstasi, ketenangan, atau kerinduan kepada Ilahi, serta tahapan-tahapan spiritual (*maqam*) yang dilalui dalam perjalanan menuju Tuhan.⁹⁷

⁹² Sandi Marselino Borotoding, *Analisis Fenomenologi Alfred Schutz dalam Ritual Mangrompo Bamba dan Implikasinya bagi Jemaat Bayo'Klasis Masanda*, Disertasi. Institut Agama Kristen Negeri (IAKN) Toraja, 2024.

⁹³ Fauzi Nurul Barkah, and Mela Maylani. "Makna Bacaan dalam Sholat sebagai Bentuk Komunikasi Transendental Generasi Z (Studi Fenomenologi pada Mahasiswa KPI Unisa)." *Jurnal Fakultas Ilmu Keislaman UNISA Kuningan*, Vol. 6, No.2, (2025), 127-132.

⁹⁴ Hasan Ibnu, "Studi Fiqh Ibadah Haji dengan Pendekatan Filosofis dan Fenomenologis." *Prosiding Seminar Nasional Prodi PAI UMP*, 2019.

⁹⁵ Zidan Nadhir, *Pemaknaan Al-Qur'an Dalam Ritual Ziarah di Komplek Pemakaman Sunan Gunung Jati Kabupaten Cirebon: Suatu Kajian Fenomenologi*. Disertasi. SI-Illmu Al-Qur'an dan Tafsir UINSSC, 2025.

⁹⁶ Arju Mushaffa, et al. "Dimensi Pengalaman Spiritual dalam Praktik Zikir Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah." *An-Nabdhob: Journal of Education and Islamic Studies*, Vol. 1, No. 2 (2026), 492-512.

⁹⁷ Muhammad Anas Maarif, Zikir dalam Mengembangkan Karakter Toleransi: Studi Fenomenologi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Al-

Selain itu, dinamika hubungan antara murid dan mursyid—yang sering kali penuh dengan nuansa batin, ketaatan, dan pencarian bimbingan—dapat dieksplorasi secara mendalam melalui lensa fenomenologi, sehingga tidak hanya terbatas pada deskripsi formal tentang struktur tarekat, tetapi juga menyentuh esensi pengalaman transformatif di dalamnya.

Selanjutnya, pendekatan fenomenologi dapat diterapkan untuk memahami bagaimana Islam dihayati dan dipraktikkan dalam konteks budaya lokal. Di banyak masyarakat Muslim, tradisi-tradisi seperti *slametan*, *maulidan*, atau ziarah kubur telah menjadi bagian tak terpisahkan dari ekspresi keberagamaan. Melalui penelitian fenomenologis, peneliti dapat mengungkap bagaimana praktik-praktik ini diberi makna keagamaan oleh pelakunya—misalnya, bagaimana ziarah kubur tidak hanya dipandang sebagai penghormatan kepada leluhur, tetapi juga sebagai sarana introspeksi, permohonan doa, atau bahkan medium spiritual untuk mendekatkan diri kepada 'Tuhan'.⁹⁸ Dengan demikian, meskipun praktik-praktik tersebut mungkin dipandang sinkretis atau menyimpang oleh pihak luar, fenomenologi membantu memahami logika internal dan nilai-nilai yang dihayati oleh komunitas pelaku.

Terakhir, pendekatan fenomenologi juga dapat digunakan untuk menganalisis transformasi religius yang dialami oleh individu atau komunitas Muslim. Ini mencakup proses perubahan keyakinan, nilai, dan praktik keagamaan, seperti konversi agama, kebangkitan spiritual (*religious revival*), atau

Usmaniyah di Pondok Pesantren Al-Fitrah Surabaya, Disertasi, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2019.

⁹⁸ Mustaghfiroh, Avina Amalia. "Living Hadis dalam Tradisi Ziarah dan Bersih Kubur di Desa Majapura, Purbalingga." *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, Vol. 3, No. 1, (2020), 47-64.

adaptasi Islam dalam konteks modernitas dan kehidupan perkotaan. Dalam masyarakat kota yang dinamis, misalnya, banyak Muslim yang mengalami tegangan antara tuntutan agama dan tuntutan kehidupan modern. Fenomenologi dapat meneliti bagaimana mereka merundingkan identitas keagamaan, mencari makna spiritual di tengah rutinitas sekuler, atau bahkan mengembangkan bentuk-bentuk keberagamaan baru yang lebih personal dan kontekstual.⁹⁹ Dengan menyoroti pengalaman hidup yang nyata, pendekatan ini membantu menggambarkan Islam bukan sebagai entitas yang statis, tetapi sebagai tradisi yang terus bergerak dan beradaptasi dalam arus perubahan zaman.

Aplikasi Fenomenologi dalam Kajian Islam di Indonesia

Indonesia, dengan mozaik budaya dan kekayaan praktik keagamaannya yang begitu beragam, menjadi lahan subur bagi penerapan pendekatan fenomenologi dalam studi Islam. Keberagaman ini tidak hanya menawarkan banyak objek penelitian, tetapi juga memerlukan pendekatan yang mampu menyelami makna dan pengalaman di balik setiap praktik keagamaan yang hidup di tengah masyarakat. Salah satu contoh yang dapat diteliti secara fenomenologis adalah tradisi tahlilan, yaitu kenduri yang dilaksanakan terkait dengan kematian. Melalui pendekatan ini, penelitian dapat mengungkap bahwa bagi pelakunya, tahlilan tidak sekadar dipahami sebagai ritual doa untuk arwah, tetapi juga berfungsi sebagai sarana memperkuat solidaritas sosial antar warga, ungkapan rasa

⁹⁹ Hilalludin, "Anak Muda, Media Sosial, Dan Agama Yang Cair: Fenomenologi Hijrah Digital Di Indonesia." *Al-Bayan: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam*, Vol. 5, No.1 (2025), 40-54.

syukur atas kehidupan, serta cara merawat memori kolektif tentang leluhur dan jejaring kekerabatan yang terus dipelihara.¹⁰⁰

Contoh lain adalah penelitian tentang ziarah kubur, yang seringkali dilekati stigma “syirik” dalam wacana keagamaan yang puritan. Dengan menggunakan reduksi fenomenologis, peneliti dapat mengesampingkan penilaian normatif tersebut untuk mendeskripsikan pengalaman spiritual para peziarah secara lebih jernih. Misalnya, dapat terungkap bahwa ziarah ke makam wali atau keramat dianggap sebagai medium untuk mencari berkah (*tabarruk*), ruang refleksi tentang hakikat kematian, atau cara menghubungkan diri dengan sejarah Islam lokal yang membentuk identitas komunitas.¹⁰¹

Fenomenologi juga sangat relevan untuk mengeksplorasi pengalaman batin para pengamal tarekat, seperti Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Penelitian semacam ini dapat menyelami bagaimana para penganutnya menghayati ritual-ritual seperti zikir, *rabithah* (penghubungan spiritual dengan mursyid), atau *kbahwat* (retret spiritual). Melalui pendekatan ini, dapat dipahami bagaimana praktik-praktik tersebut tidak hanya membentuk kesadaran religius yang lebih dalam, tetapi juga membangun etos hidup sehari-hari serta memperkuat identitas komunal di tengah arus modernitas.¹⁰²

¹⁰⁰ Musa Al Kadzim, "Tradisi Slametan dan Tahlilan: Analisis Nilai Sosial-Ekonomi dalam Perspektif Islam." *Jurnal Ilmu Pendidikan dan Studi Islam As-Sibawayhie*, Vol. 1, No. 2 (2025), 26-40.

¹⁰¹ Zidan Nadhir, *Pemaknaan Al-Qur'an Dalam Ritual Ziarah di Komplek Pemakaman Sunan Gunung Jati Kabupaten Cirebon: Suatu Kajian Fenomenologi*. Disertasi. SI-Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir UINSSC, 2025.

¹⁰² Muhammad Anas Maarif, *Zikir dalam Mengembangkan Karakter Toleransi: Studi Fenomenologi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Al-Usmaniyah di Pondok Pesantren Al-Fitrah Surabaya*, Disertasi, Universitas Islam Negeri Maulana Malik Ibrahim, 2019.

Tidak kalah penting, pendekatan fenomenologi juga dapat diterapkan untuk memahami dinamika keberagamaan Muslim perkotaan. Di kota metropolitan, di mana kehidupan serba cepat dan cenderung sekuler, penelitian fenomenologis dapat mengungkap bagaimana kaum Muslim mengintegrasikan tuntutan agama dengan gaya hidup modern. Misalnya, bagaimana mereka mencari dan menemukan makna spiritual di tengah rutinitas kerja, atau bagaimana mereka merumuskan ekspresi keislaman yang tetap autentik meski berhadapan dengan logika pasar dan kehidupan urban yang impersonal. Dengan demikian, fenomenologi membantu menangkap suara dan pengalaman subjektif yang sering kali tersembunyi di balik narasi-narasi besar tentang Islam dan modernitas.¹⁰³

Kritik dan Batasan Fenomenologi dalam Studi Islam

Meskipun pendekatan fenomenologi menawarkan wawasan yang berharga dan mendalam dalam memahami dimensi subjektif pengalaman keagamaan, penerapannya dalam studi Islam tidak luput dari sejumlah kritik substantif yang perlu dicermati secara serius. Kritik-kritik ini tidak hanya menyangkut keterbatasan metodologis, tetapi juga menyentuh persoalan filosofis dan teologis yang lebih mendasar.

Pertama, pendekatan ini kerap dituding sebagai pintu masuk bagi relativisme dan subjektivitas berlebihan. Dengan menempatkan pengalaman individu sebagai pusat analisis, fenomenologi berisiko mengesampingkan kerangka normatif yang justru menjadi fondasi ajaran agama. Dalam konteks Islam,

¹⁰³ Agus Mahfudin and Abduloh Safik. "Sufisme Perkotaan: Fenomenologi Kebangkitan Spiritualitas Majelis Taklim Al Hikam di Surabaya." *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars. Vol. 6. No. 1.* 2022.

ketegangan muncul ketika pengalaman subjektif—yang mungkin sangat personal dan kontekstual—dipertentangkan dengan klaim kebenaran universal yang bersumber dari wahyu. Jika setiap pengalaman dianggap sah hanya berdasarkan otoritas pelakunya, maka bagaimana kita dapat menilai validitas spiritual suatu praktik, atau membedakan antara pengalaman yang otentik dengan yang sekadar psikologis? Fenomenologi, dalam bentuknya yang paling radikal, dapat menggiring pada situasi di mana kebenaran agama menjadi terfragmentasi dan kehilangan daya pengikatnya sebagai panduan hidup bersama.

Kedua, pendekatan ini sering dikritik karena cenderung abai terhadap konteks historis dan struktural yang membentuk pengalaman keagamaan itu sendiri. Dengan fokus yang kuat pada "kesadaran murni" dan "pengalaman langsung," fenomenologi berpotensi mengisolasi individu dari jaringan sejarah, politik, ekonomi, dan kekuasaan yang melingkupinya. Padahal, pengalaman seorang Muslim yang menjalankan salat di masjid, misalnya, tidak dapat sepenuhnya dipisahkan dari sejarah pendirian masjid tersebut, kebijakan negara terhadap kehidupan beragama, atau bahkan struktur kelas yang mempengaruhi akses terhadap pendidikan agama. Tanpa memperhitungkan faktor-faktor eksternal ini, pemahaman kita terhadap pengalaman keagamaan mungkin menjadi parsial dan terlepas dari realitas sosial yang lebih luas.

Ketiga, dari sisi metodologis, penerapan pendekatan ini menghadapi tantangan yang tidak mudah. Proses *epoché* atau bracketing—yaitu upaya menanggukkan semua prasangka dan asumsi peneliti—sering kali lebih ideal daripada nyata. Setiap peneliti membawa serta latar belakang keyakinan, nilai, dan bias budaya yang tidak selalu disadari, yang dapat mempengaruhi cara ia mengimplementasikan data. Selain itu, penelitian

fenomenologis menuntut investasi waktu yang panjang, kedekatan emosional dengan partisipan, serta kecakapan interpretatif yang tinggi. Tantangan ini menjadikan pendekatan fenomenologi rentan terhadap subjektivitas tidak hanya dari partisipan, tetapi juga dari peneliti itu sendiri.

Terakhir, dan ini sangat krusial dalam konteks studi Islam, pendekatan fenomenologi menimbulkan ketegangan tersendiri dengan pendekatan normatif yang bersumber dari teks suci. Sebagian sarjana Muslim, seperti Fazlur Rahman, telah mengingatkan akan perlunya kehati-hatian. Rahman berargumen bahwa Al-Qur'an dan Hadis harus tetap menjadi kerangka normatif yang mengarahkan dan, jika perlu, memodifikasi penerapan metode fenomenologis. Tanpa koreksi normatif ini, fenomenologi berisiko mendorong relativisasi nilai-nilai Islam yang fundamental, di mana wahyu sebagai sumber otoritas dapat tergerus oleh otoritas pengalaman individual. Dengan kata lain, fenomenologi perlu ditempatkan dalam dialog yang kritis dengan tradisi teks, agar tidak menghasilkan pembacaan terhadap Islam yang tercerabut dari akar normatifnya sendiri.

Dengan mempertimbangkan berbagai kritik ini, menjadi jelas bahwa pendekatan fenomenologi bukanlah alat yang netral atau bebas masalah. Namun, kesadaran akan keterbatasannya justru dapat memandu peneliti untuk menerapkannya dengan lebih reflektif, kritis, dan bertanggung jawab, khususnya dalam mengkaji kekayaan sekaligus kompleksitas pengalaman keislaman di tengah dinamika zaman.



[3]

Dinamika Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Sejarah dan Ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah

Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah merupakan salah satu tarekat besar dalam tradisi tasawuf Islam yang memiliki pengaruh luas, khususnya di kawasan Nusantara. Tarekat ini lahir dari sintesis dua aliran spiritual utama, yakni Tarekat Qadiriyyah dan Tarekat Naqsyabandiyah, yang masing-masing memiliki karakteristik ajaran dan metode *riyadah* yang khas. Kehadirannya tidak hanya menandai dinamika perkembangan tasawuf dalam lintasan sejarah Islam, tetapi juga menunjukkan kemampuan tradisi tarekat dalam beradaptasi dengan konteks sosial dan kultural masyarakat. Oleh karena itu, pembahasan mengenai sejarah dan ajaran Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah menjadi penting untuk memahami akar genealogi, corak ajaran, serta perannya dalam pembentukan spiritualitas dan kehidupan keagamaan umat Islam.

Genealogi Tarekat Naqsyabandiyah

Naqsyabandiyah disisilahkan kepada khalifah pertama yakni Abu Bakar Al-Shiddiq RA. Selain itu sumber daripada ajaran tarekatnya dinisbatkan kepada empat sosok lainnya, yaitu Salman Al-Farisi, Abu Yazid Al-Bustomi, Abdul Khaliq Al-Ghajwani, dan Muhammad Baha'uddin Al-Uwaisi. Dalam bukunya, Dimashqiah mencantumkan urutan silsilah yang diklaim oleh tarekat ini, yang dikenal sebagai “Silsilah Emas” (*Silsilah Adz-Dzababiyah*) karena bersandar kepada Abu Bakar As-Siddiq, berbeda dengan mayoritas tarekat lain yang bersandar kepada Ali bin Abi Thalib. Urutannya adalah sebagai berikut:

1. Nabi Muhammad SAW
2. Abu Bakar As-Siddiq
3. Salman Al-Farsi
4. Qasim bin Muhammad bin Abu Bakar
5. Ja'far As-Sadiq
6. Bayazid Al-Busthami
7. Abu Al-Hasan Al-Kharaqani
8. Abu Ali Al-Farmadi
9. Yusuf Al-Hamadani
10. Abdul Khaliq Al-Ghujdawani (Pencetus 11 Prinsip)
11. Arif Ar-Riwakri
12. Mahmud Al-Injir Al-Faghnawi
13. Ali Ar-Ramitani
14. Muhammad Baba As-Samasi
15. Sayyid Amir Kulal
16. Bahauddin Naqsyabandi (Pendiri Tarekat)
17. Alauddin Al-Attar

Abdul Rahman Dimashqiah memaparkan bahwa silsilah ini diklaim bersambung dari Nabi Muhammad SAW kepada

Abu Bakar As-Siddiq, lalu diteruskan kepada Salman Al-Farsi, Qasim bin Muhammad, Imam Ja'far As-Sadiq, hingga sampai kepada tokoh sufi Bayazid Al-Busthami. Namun, struktur genealogi ini mengalami pukulan telak dari fakta sejarah yang menunjukkan adanya *inqitha'* atau keterputusan sanad yang fatal.¹⁰⁴ Riset Mohamad Hafiz Darpen memperkuat kritik ini dengan analisis ilmu hadis (*Jarh wa Ta'dil*) yang membuktikan adanya kesenjangan kronologis yang mustahil dijumpai antara Imam Ja'far As-Sadiq dan Bayazid Al-Busthami. Data sejarah menunjukkan Imam Ja'far wafat pada tahun 148 Hijriah, sementara Bayazid baru lahir pada tahun 188 Hijriah. Adanya selisih waktu empat puluh tahun antara kematian sang guru dan kelahiran sang murid menegaskan ketiadaan *mu'asarah* (hidup sezaman) dan *liqa'* (pertemuan fisik), sehingga status sanad tersebut secara ilmiah adalah *munqati'* (terputus) dan *dhaif* (lemah). Dimashqiah menambahkan bahwa kerancuan serupa terjadi pada hubungan Abu Bakar dan Salman Al-Farsi yang tidak pernah melibatkan baiat tarekat, serta hubungan Salman dengan Qasim bin Muhammad yang terhalang kematian.¹⁰⁵

Polemik sejarah ini menyeret Tarekat Naqsyabandiyah ke dalam perdebatan epistemologis mengenai validitas transfer keilmuan. Untuk menutupi celah sejarah tersebut, kaum Naqsyabandi lazimnya berlindung di balik konsep hubungan *Uwaisi* atau *Barzakhi*, yakni klaim bahwa transfer ilmu terjadi melalui pertemuan ruhani di alam spiritual. Namun, baik

¹⁰⁴ Abdurrahman Muhammad Sai'id Dimasyqiyah, *Al-Tariqah al-Naqsyabandiyah* (Mauqi' al-Furqan, n.d.).

¹⁰⁵ Mohamad Hafiz Darpen, Muaz Bin Mohd Ghani Basri, and Ali Bin Abdul Jalil, "Kritikan Sanad Terhadap Riwayat Abu Yazid Al-Bisthami Dalam Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah : Criticism of the Sanad Concerning the Narration of Abu Yazid al-Bisthami in the Naqshbandi Tariqa Chain," *Jamalullail Journal*, Vol. 4, No. 1, (2025) 72–90.

Dimashqiah maupun Darpen menolak keras apologia ini. Darpen menegaskan bahwa dalam standar ketat ilmu periwayatan Islam, sebuah sanad harus memenuhi syarat *ittishal* (ketersambungan fisik yang empiris); sandaran pada pertemuan ruhani tidak memiliki nilai validitas dalam menetapkan hukum atau sejarah agama. Dimashqiah mengkritik lebih tajam dengan menyebut konsep *Uwaysi* sebagai pintu gerbang kebohongan yang tidak ilmiah, yang diciptakan semata-mata untuk menambal kepalsuan sanad yang sebenarnya telah terputus secara nyata.¹⁰⁶

Selain cacat genealogi, Dimashqiah menyoroti penyimpangan teologis yang serius dalam praktik ritual tarekat, terutama doktrin *Rabith al-Murshid*. Praktik menghadirkan rupa guru dalam hati saat berzikir untuk mendapatkan limpahan energi spiritual (*fayd*) dikecamnya sebagai berhala batin yang mengarah pada *Syirik Khafi* (syirik tersembunyi). Ia berargumen bahwa ibadah harus murni menghadap Allah tanpa perantara bayangan makhluk, dan praktik ini menanamkan pengkultusan individu yang berbahaya di mana Syekh dianggap memiliki otoritas ilahiah. Kritik ini diperluas pada tata cara zikir yang dimodifikasi—seperti aturan menahan napas dan hitungan ribuan yang spesifik—yang dinilai sebagai *bid'ah* tanpa dalil syar'i. Namun, tuduhan ini mendapatkan bantahan keras dari kalangan Nahdlatul Ulama (NU) yang menaungi *Jam'iyah Ahlith Thariqah Al-Mu'tabarah*. Yuli Sabri dan Ahmad Firdaus mencatat bahwa NU membela praktik *Rabithah* bukan sebagai penyembahan kepada makhluk, melainkan sebagai *wasilah* (perantara/sarana) untuk memusatkan konsentrasi hati menuju Allah. NU menganalogikan *Rabithah* seperti orang yang shalat

¹⁰⁶ Darpen, Basri, and Jalil.

menghadap Ka'bah; fisik menghadap batu (Ka'bah) namun hati menyembah Allah. Dalam konteks ini, bayangan guru hanyalah kiblat rohani untuk membantu *murid* yang belum mampu fokus sempurna (*budbur*) langsung kepada Allah, sehingga tuduhan syirik dianggap sebagai kesalahpahaman fatal terhadap substansi ajaran tersebut.¹⁰⁷

Di tengah polarisasi antara penolak mutlak dan pembela total, terdapat pandangan jalan tengah yang menarik dari Syekh Ahmad Khatib al-Minangkabawi, Imam Masjidil Haram asal Nusantara. Ahmad Fauzi Ilyas dalam risetnya meluruskan anggapan umum yang sering menempatkan Syekh Ahmad Khatib sebagai penentang total tarekat. Faktanya, Syekh Ahmad Khatib tidak menolak substansi Tarekat Naqsyabandiyah sebagai jalan penyucian jiwa, bahkan beliau mengakui keabsahan asalnya. Kritik beliau bersifat korektif (*ishlah*) dan hanya menyasar lima praktik spesifik yang dianggap berlebihan (*ghulum*) atau menyimpang dari syariat, yakni: praktik *Rabithah* yang beliau anggap tidak memiliki dalil kuat, pelaksanaan *Suluk* (khalwat) yang mewajibkan pantangan makan daging tanpa dasar syar'i, meninggalkan shalat Jumat demi *Suluk*, serta ritual *Tawajjuh* yang dianggapnya bid'ah. Dengan demikian, posisi Syekh Ahmad Khatib bukanlah memberangus tarekat hingga ke akarnya, melainkan upaya pemurnian agar praktik tarekat kembali sejalan dengan fiqh Syafii yang ortodoks.¹⁰⁸

¹⁰⁷ Sabri, Y. "Nahdlatul Ulama's Defense Against Naqsyabandiyah Target," *el-Hekam : jurnal studi keislaman*. Iain Batusangkar. (2022), doi: 10.31958/JEH.V7I1.6402.

¹⁰⁸ Ahmad Fauzi Ilyas, "Syekh Ahmad Khatib Minangkabau Dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah Di Nusantara," *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* Vol. 1, No. 1 (2017), 86–112, <https://doi.org/10.30821/jcims.v1i1.1008>.

Genealogi dan Karakter Tarekat Qadiriyyah

Berbeda dengan Naqsyabandiyah yang menisbatkan sanadnya kepada Abu Bakar as-Shiddiq, Tarekat Qadiriyyah secara genealogi bersandar kepada jalur Sayyidina Ali bin Abi Thalib melalui pendirinya, Syekh ‘Abd al-Qādir al-Jīlānī. Dalam tradisi Qadiriyyah, Syekh ‘Abd al-Qādir dipandang sebagai poros kewalian (al-Ghawts al-A‘zham) yang menjadi rujukan spiritual lintas generasi. Silsilah Qadiriyyah menegaskan kesinambungan sanad dari Nabi Muhammad SAW melalui Ali, Hasan, dan para imam Ahl al-Bayt.¹⁰⁹

Secara historis, Qadiriyyah dikenal sebagai salah satu tarekat paling awal yang terlembagakan dan menyebar luas dari Irak ke berbagai wilayah dunia Islam, termasuk Afrika, India, dan Asia Tenggara.¹¹⁰ Ajaran inti Tarekat Qadiriyyah berpusat pada prinsip zuhd, tawakkal, dan khidmah—yakni pengosongan diri dari ketergantungan dunia, keserahan kepada Allah, dan pengabdian sosial kepada sesama. Dalam praktik ritual, Qadiriyyah menonjolkan zikir jahr (zikir dengan suara keras) sebagai sarana membangkitkan kesadaran spiritual kolektif dan menanamkan rasa kehadiran Ilahi dalam majelis.¹¹¹

Zikir Qadiriyyah biasanya dilakukan dengan pengulangan kalimat tahlil, asma Allah, atau shalawat secara ritmis dan dinamis. Metode ini mencerminkan orientasi Qadiriyyah yang

¹⁰⁹ Arif Afandi Zarkasyi dan M. Najib Abdussalam, “Ta‘ālīm Ahmād Khatīb al-Sambāsī al-Ṣūfiyyah fī al-Tarīqah al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandiyyah,” *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol.9, No. 1 (2025), 91–121, <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v9i1.12893>.

¹¹⁰ Suriadi, “Pendidikan Sufistik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah,” *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora*, Vol.15, No. 2 (2018), 263–270, <https://doi.org/10.18592/khazanah.v15i2.1899>.

¹¹¹ Ibid.

ekspresif dan komunal, berbeda dengan Naqsyabandiyah yang menekankan zikir khafi yang sunyi dan individual.¹¹²

Perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah

Eksistensi Tarekat Naqsyabandiyah dalam sejarah tasawuf memiliki posisi yang unik karena garis silsilah (*sanad*) keguruannya yang ditarik kembali kepada Abu Bakar as-Siddiq, berbeda dengan mayoritas tarekat lain yang bersandar pada Ali bin Abi Thalib. Hal ini membentuk identitas tarekat yang sangat menekankan kepatuhan ketat pada syariah dan sunnah, serta menolak praktik-praktik ekstatik yang berlebihan (*sobriety*).¹¹³ Filosofi intinya terangkum dalam prinsip *Khalwat dar Anjuman* (kesunyian di tengah keramaian), yang mewajibkan pengikutnya untuk tetap aktif dalam kehidupan sosial-politik sambil hati senantiasa berzikir kepada Tuhan. Dalam dimensi transmisi spiritual, tarekat ini mengenal konsep hubungan *Uwaysi* atau *Barzakhi*, di mana transfer ilmu rohani dapat terjadi melintasi batas fisik dan waktu, sebagaimana diyakini terjadi antara Bahauddin Naqsyabandi dengan ruh Abdul Khaliq al-Ghujwadani, yang menegaskan bahwa *sanad* tidak semata-mata pertemuan fisik melainkan koneksi spiritual yang otentik.¹¹⁴

Dalam bentangan sejarah globalnya, Naqsyabandiyah menunjukkan kemampuan adaptasi yang luar biasa terhadap pergeseran geopolitik. Kajian historiografi modern menolak

¹¹² Ibid.

¹¹³ Hamid Algar, "The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *Studia Islamica*, No. 44 (1976), 123–52, <https://doi.org/10.2307/1595445>.

¹¹⁴ Alexandre Papas, "Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body," *Asian and African Area Studies*, Vol. 7, No. 1 (2007), 36–49, <https://doi.org/10.14956/asafas.7.36>.

paradigma kemunduran yang sering disematkan pada tasawuf era pasca-klasik; sebaliknya, di wilayah Ottoman (1450-1700), tarekat ini justru menjadi motor budaya literasi.¹¹⁵ Para syekh Naqsyabandiyah dikenal sebagai kaum terpelajar yang menyalin naskah, menerjemahkan karya, dan melakukan perjalanan jarak jauh, menjadikan tarekat ini populer di kalangan elit perkotaan Istanbul, bukan hanya masyarakat pedesaan.¹¹⁶ Namun, dinamika ini juga dipengaruhi oleh tekanan politik, seperti bangkitnya Dinasti Safawiyah yang Syiah di Iran, yang memaksa para ulama Naqsyabandiyah bermigrasi ke wilayah Ottoman demi keamanan akidah Sunni mereka.¹¹⁷ Di sisi lain, wajah intelektual ini dapat bertransformasi menjadi kekuatan militer yang tangguh ketika berhadapan dengan kolonialisme. Hal ini terbukti di Kaukasus pada abad ke-19, di mana cabang Khalidiyah memimpin perlawanan sengit (*jihad*) melawan ekspansi Rusia di bawah pimpinan Imam Shamil, menjadikan tarekat sebagai basis ideologi pergerakan *Muridisme* yang terorganisir rapi.¹¹⁸

Di Asia Tengah pada periode pra-modern (abad 16-17), tarekat ini menghadapi tantangan internal mengenai suksesi kepemimpinan. Meskipun secara doktrinal menolak sistem warisan keturunan dan mengutamakan meritokrasi spiritual,

¹¹⁵ Itzhak Weisman, "DinaLe Gall, A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450-1700," *Jama'a: An Interdisciplinary Journal of Middle East Studies* No. 17 (2009) 213–19, <https://doi.org/10.64166/y3j4kk25>.

¹¹⁶ Dina Le Gall, "Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods," *Studia Islamica*, No. 97 (2003), 87–119.

¹¹⁷ Weisman, "DinaLe Gall, A Culture of Sufism."

¹¹⁸ Moshe Gammer, "The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān and the Russian Conquest of the Caucasus," *Die Welt Des Islams* Vol. 34, No. 2 (1994), 204–17, <https://doi.org/10.2307/1570930>.

sejarah mencatat munculnya dinasti keluarga para syekh. Fenomena ini oleh Alexandre Papas dianalisis bukan sebagai dekadensi, melainkan sebuah strategi untuk mempertahankan Model Kenabian.¹¹⁹ Dalam konteks ini, pewarisan biologis dilihat sebagai bentuk penjelmaan (*embodiment*) fisik yang dianggap mampu mewadahi *baraka* (berkah) dan karisma leluhur. Tubuh fisik keturunan syekh dianggap krusial untuk menjaga kontinuitas pengalaman Muhammadan agar tidak terputus dari sumber aslinya, sebuah solusi paradoksal untuk melawan kecemasan akan hilangnya otoritas spiritual seiring berjalannya waktu.

Perkembangan Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara

Masuknya Naqsyabandiyah ke dunia Melayu-Nusantara melalui simpul jaringan di Mekah, khususnya pasca-polemik Mujaddidiyah di Hijaz mereda, melahirkan varian-varian baru yang adaptif.¹²⁰ Salah satu bentuk paling signifikan adalah lahirnya Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) yang dipelopori oleh Syekh Ahmad Khatib Sambas. TQN merupakan hasil modifikasi brilian yang menggabungkan metode zikir *jahr* (keras) khas Qadiriyyah dan zikir *khafi* (diam) khas Naqsyabandiyah untuk mengakomodasi kultur masyarakat Nusantara yang komunal.¹²¹ Terkait penyebarannya di Jawa,

¹¹⁹ Papas, "Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya."

¹²⁰ Muhammad Khairi Mahyuddin, Zakaria Stapa, and Faudzinaim Badaruddin, "The Arrival Of Naqshabandi Order From Hijaz To The Malay World: 16th Until The Early 19th Century," *International Journal Business & Social Science*, Center For Promoting Ideas, USA, January 2013, <https://oarep.usim.edu.my/entities/publication/www.ijbssnet.com>.

¹²¹ Hasna Nisa Arifinta, Riza Maratul Umami, and Thriska Afifandasari, "The Social History of the Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Order and Its Implications in the Social Environment," *Journal of Islamic and*

temuan genealogi terbaru mengoreksi anggapan lama yang hanya berpusat pada tiga khalifah utama. Data baru menempatkan Syekhona Kholil Bangkalan sebagai pilar keempat yang vital dalam jaringan ini.¹²² Penemuan ini memetakan ulang sejarah TQN menjadi lebih desentralistik dengan setidaknya sembilan poros utama penyebaran pada tahun 1970-an, termasuk Berjan, Sawah Pulo, dan Mranggen, yang menjelaskan mengapa tarekat ini mampu mengakar begitu kuat hingga ke pelosok pedesaan Jawa.

Besarnya basis massa TQN di Jawa Timur pada akhirnya menyeret tarekat ini ke dalam pusaran politik praktis, terutama di era Orde Baru. Perbedaan ijihad politik di antara para *mursyid* menyebabkan fragmentasi otoritas yang tajam. Kubu Rejoso di bawah KH. Musta'in Romli memilih langkah pragmatis-adaptif dengan bergabung ke Golkar dan mendirikan Jam'iyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah Indonesia (JATMI), sebuah pilihan rasional untuk mengamankan institusi tarekat di bawah bayang-bayang kekuasaan negara.¹²³ Langkah ini ditentang keras oleh Kubu Cukir di bawah KH. Adlan Ali yang memilih beraliansi dengan PPP melalui wadah JATMAN, sementara poros Surabaya memilih jalan netralitas. Perpecahan ini menegaskan bahwa dalam sejarah panjangnya, Naqsyabandiyah tidak pernah

Social Studies, No.7 (2025). 94–105,
<https://doi.org/10.30762/jiss.v3i2.1563>.

¹²² Aly Mashar, "Genealogi Dan Penyebaran Thariqah Qadiriyyah Wa Naqshabandiyah Di Jawa," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat*, Vol.13, No.2 (2016), 233–62, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.75>.

¹²³ Mukhammad Zamzami, Fikri Mahzumi, and Abd A'la, "Tarekat and Politics in Indonesia: Contested Authority between Murshids in the Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah in East Java," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Vol.12, No. 2 (2022): 187–208, <https://doi.org/10.15642/teosofi.2022.12.2.187-208>.

benar-benar menarik diri dari dunia; ia terus bernegosiasi dengan realitas kekuasaan—baik melalui pena para cendekiawan Ottoman, pedang Imam Shamil, maupun kotak suara para kiai Jawa—demi menegakkan eksistensi spiritualnya.

Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah

Abdul Khaliq Al-Ghajwani, dan Muhammad Baha'uddin Al-Uwaisi menginstitusikan tarekatnya dengan sebelas praktik utama. Pertama, *wuquf zamani* sebuah kondisi seorang *murid* yang tahu secara terus menerus tanpa henti tentang kondisi dan keadaan dirinya. Sehingga ia tahu keadaan tersebut kewajibkannya harus bersyukur atau pun beristighfar. Kedua, *wuquf 'adadi* yakni pengetahuan *murid* tentang hitungan zikirnya sendiri. Ketiga, *wuquf qalbi*, kehadiran hati *murid* terhadap objek zikir sehingga senantiasa merasa dekat (*muraqabah*) tanpa terselewengan. Keempat, *Nadzar Baqdam*, secara literal bermakna senantiasa melihat kedua kaki. Artinya seorang *murid* diharuskan bersikap tawadu' tanpa melihat nikmat-nikmat yang di atasnya. Kelima, *Husy Dardam*, kewajiban *murid* untuk senantiasa menghadirkan hati kepada Allah. Keenam, *Safar dar wathan*, sebuah kondisi seorang *murid* yang selalu merasa jauh dari makhluk untuk mengarahkan dirinya kepada Allah. Ketujuh, *Khahwah Darjuman* dapat dimaknai *khahwah zahir* dan *batin*. *Khahwah zahir* adalah keadaan *murid* yang benar-benar menghindari dari hubungan dengan makhluk. Sementara *khahwat batin* merupakan kondisi seorang *murid* yang selalu hadir kepada Allah meskipun dirinya sedang bergaul dengan makhluk-makhluk lain.¹²⁴

¹²⁴ Muhammad Ahmad Darniqah, *Al-Thariqah al-Naqsyabandiyah Wa A'lamuha* (Tripoli: Jarus Barus, 1987).

Kedelapan, Yad Kard, merupakan kewajiban seorang *murid* untuk selalu berzikir tiap hari dengan bentuk *nafyu* dan *istbat* (*la ilaha illa allah*). *Kesembilan, Baz Kasyt*, secara literlak bermakna kembali yang termanifestasi dari ungkapan *ilahi anta maqsudi wa ridhaka matlubi*. Yaitu pengakuan *murid* terhadap tauhid yang murni dengan gambaran bahwa semua makhluk adalah fana', satu-satunya yang wujud hanya Allah. *Kesepuluh, Nakah Dasyt*, kewajiban *murid* untuk senantiasa menjaga hati dari *kehatir* (gerakan hati) *syaitaniyyah* atau *nafsaniiyyah*. *Kesebelas, Ya dasyt*. Kehadiran langsung hati *murid* terhadap cahaya-cahaya zat yang Satu. Sebuah gambaran tentang kondisi *murid* yang terbebas dari kata-kata menuju zat yang paling wujud.¹²⁵

Secara fundamental, konstruksi ajaran Tarekat Naqsyabandiyah dibangun di atas prinsip *Tazkiyatun Nafs* (purifikasi jiwa) yang beroperasi dalam kerangka ortodoksi Islam yang ketat. Berbeda dengan pandangan yang mendikotomikan antara esoterisme (tasawuf) dan eksoterisme (fikih), temuan Imron Rosidi dan Darmawan Susilo mengindikasikan bahwa tarekat ini menempatkan kepatuhan terhadap syariat sebagai prasyarat mutlak. Tidak ada transendensi spiritual tanpa disiplin hukum formal.¹²⁶ Dalam konteks ini, tarekat berfungsi sebagai institusi pendidikan psikologis yang bertujuan mengubah karakter manusia dari dominasi *nafs al-ammarah* (jiwa yang menyuruh pada keburukan) menuju *nafs al-muthmainnah* (jiwa yang tenang). Operasionalisasi konsep ini dilakukan melalui pengelolaan sistem *Lathaiif* (subtilitas atau titik-titik halus dalam rohani manusia) yang dianggap sebagai reseptor kesadaran ilahiah. Oleh karena itu,

¹²⁵ Darniqah, 24–28.

¹²⁶ Algar, “The Naqshbandi Order.”

ajaran ini tidak bersifat abstrak semata, melainkan memiliki metodologi teknis yang terukur untuk merestrukturisasi kesadaran batin pengikutnya.¹²⁷

Praksis utama dalam kurikulum Naqsyabandiyah adalah metode zikir yang distinktif, yakni *Zikir Khafi* (zikir samar/diam). Metode ini dipilih berdasarkan preseden historis Nabi Muhammad SAW dan Abu Bakar ash-Shiddiq, yang menekankan aspek *sirr* (kerahasiaan). Secara teknis, zikir ini terbagi dalam dua tahapan prosedural: Zikir Ism Dzati: Proses ini melibatkan repetisi nama Allah yang difokuskan pada *Latifah Qalb* (jantung hati). Tujuannya adalah mematikan impuls-impuls sensorik eksternal dan menanamkan getaran teologis ke dalam pusat kesadaran. Zikir Nafi Isbat. Tahap ini menggunakan kalimat tahlil (*Laa ilaaha illallah*) yang dikombinasikan dengan teknik pengaturan napas atau *bosh dar dam* (kesadaran dalam napas). Mekanismenya melibatkan penahanan napas saat melafalkan kalimat tersebut secara internal, lalu menghembuskannya dengan menghujamkan makna ke dalam hati. Teknik respirasi ini berfungsi sebagai alat kontrol fisiologis untuk meningkatkan konsentrasi mental, memastikan bahwa kesadaran tauhid terpatrit secara permanen (*malakah*) dalam kognisi dan emosi murid.¹²⁸

Untuk mengakselerasi proses purifikasi, tarekat ini melembagakan periode isolasi intensif yang disebut *Suluk* atau

¹²⁷ Imron Rosidi et al., “Ritual and Sprituality: The Tradition of the Tariqah Naqshabandiyyah Khalidiyyah Jalaliyyah in Indonesia,” *Afkar: Jurnal Akidah Dan Pemikiran Islam*, Vol.26, No. 1 (2024), 191–218, <https://doi.org/10.22452/afkar.vol26no1.6>.

¹²⁸ Darmawan Susilo, Syamsul Rizal, and Mirzon Daheri, “Kontribusi Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Terhadap Perilaku Keagamaan Jamaah Di Desa Suka Datang” (undergraduate, Institut Agama Islam Negeri Curup, 2023), <https://e-theses.iaincurup.ac.id/3349/>.

Khalwat. Darmawan Susilo mencatat bahwa *Suluk* adalah karantina spiritual dengan durasi spesifik (10, 20, atau 40 hari) di mana seorang *salik* (penempuh jalan spiritual) diisolasi dari interaksi sosial profan. Selama periode ini, diterapkan aturan *Tarku al-Hayawani*, yakni restriksi diet ketat dengan tidak mengonsumsi makanan yang berasal dari hewan (daging, telur, susu). Secara fisiologis dan psikologis, diet vegetarian ini dimaksudkan untuk menurunkan kadar agresivitas dan libido yang diasosiasikan dengan *nafs bahimiyah* (insting kebinatangan).¹²⁹ Aktivitas selama *suluk* didominasi oleh zikir ribuan kali, shalat berjamaah, dan *muraqabah* (introspeksi mendalam) dengan waktu istirahat yang diminimalkan. Disiplin asketis ini bertujuan untuk mendestruksi kebiasaan perilaku lama dan membentuk habitus baru yang lebih terkontrol secara emosional.

Dalam struktur pedagogis Naqsyabandiyah, bimbingan mandiri dianggap tidak valid tanpa supervisi seorang *Mursyid* yang memiliki otoritas sanad. Imron Rosidi menjelaskan dua instrumen utama dalam relasi ini:

1. Tawajjuh: Merupakan ritual pertemuan tatap muka di mana Mursyid mentransmisikan energi spiritual (*fiyad*) kepada murid. Proses ini sering kali dilakukan dalam kondisi pencahayaan minim untuk mengeliminasi distraksi visual, memungkinkan fokus total pada koneksi batin.
2. Rabithah Mursyid: Secara teknis didefinisikan sebagai visualisasi rupa guru dalam kesadaran murid sebelum memulai zikir. Fungsinya adalah sebagai *wasilah* (medium) konsentrasi. Guru, yang diasumsikan telah mencapai kejernihan spiritual, bertindak sebagai "cermin" atau "lensa"

¹²⁹ Susilo, Rizal, and Daheri.

yang memfokuskan cahaya ilahiah ke hati murid yang masih terdistraksi. Dalam perspektif tarekat, ini adalah metode psikologis untuk menjaga koherensi spiritual (*hudhur*) dan bukan bentuk penyembahan.¹³⁰

Puncak dari pelatihan spiritual Naqsyabandiyah bukanlah alienasi permanen dari dunia, melainkan integrasi sosial yang berbasis pada kesadaran transendental. Fuady Abdullah mengidentifikasi prinsip *Khalwat dar Anjuman* (kesunyian di tengah keramaian) sebagai antitesis terhadap konsep *rahbaniyyah* (monastisisme/pertapaan) yang pasif. Doktrin ini menuntut praktisi untuk terlibat aktif dalam dinamika sosial, ekonomi, dan politik, namun secara internal hati mereka tetap dalam kondisi *kehalwat* (sunyi/fokus) bersama Tuhan.¹³¹ Implikasi empiris dari doktrin ini, sebagaimana diobservasi oleh Darmawan Susilo, adalah terbentuknya kesalehan sosial yang konkret. Para pengikut tarekat menunjukkan peningkatan stabilitas emosi, etos kerja, dan harmoni domestik, membuktikan bahwa asketisme metode Naqsyabandiyah berorientasi pada perbaikan kualitas hidup di dunia nyata, bukan sekadar eskapisme mistis.

Sintesis Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN)

Keunikan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) adalah sintesis kreatif antara dua tradisi yang secara metodologis berbeda. Syekh Ahmad Khatib Sambas tidak sekadar mewarisi dua sanad tarekat; beliau menyusunnya menjadi satu sistem

¹³⁰ Rosidi et al., “Ritual and Sprituality.”

¹³¹ Susilo, Rizal, and Daheri, “Kontribusi Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Terhadap Perilaku Keagamaan Jamaah Di Desa Suka Datang.”

terpadu yang adaptif terhadap konteks sosial-keagamaan Melayu-Nusantara.¹³²

Dalam TQN, zikir jahr Qadiriyyah dipadukan dengan zikir khafi Naqsyabandiyah, sehingga praktik spiritualnya mencakup dimensi lahir yang ekspresif sekaligus batin yang kontemplatif. Sintesis ini memungkinkan tarekat menjangkau dua spektrum kebutuhan: masyarakat awam yang membutuhkan ritual kolektif yang kuat dan kalangan *salik* yang mencari disiplin batin sistematis.¹³³

Strukturalnya, TQN menggabungkan etos khidmah sosial Qadiriyyah dengan prinsip Khalwat dar Anjuman Naqsyabandiyah, menghasilkan model kesalehan yang berorientasi pada pemurnian individu sekaligus penguatan solidaritas sosial dalam masyarakat desa Nusantara.¹³⁴

Dengan sintesis tersebut, TQN tidak dapat dipahami sebagai cabang pasif dari dua tarekat besar, melainkan sebagai tradisi baru hasil lokalisasi kreatif tasawuf global. TQN bertransformasi menjadi tarekat rakyat yang berakar kuat di pesantren dan komunitas tradisional. Dominasi unsur Qadiriyyah dalam ritual kolektif menjadikan TQN mudah diterima sebagai bagian dari budaya keagamaan lokal selaras dengan tradisi tahlilan, manaqiban, dan shalawatan—sementara kerangka disiplin Naqsyabandiyah memberi legitimasi ortodoksi syariat dan struktur pedagogis yang rapi.¹³⁵

¹³² Arif Afandi Zarkasyi dan M. Najib Abdussalam, “Ta’ālīm Ahmad Khatīb al-Sambāṣī al-Ṣūfiyyah fī al-Tarīqah al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandīyyah,” *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 9, No. 1 (2025), 91–121, <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v9i1.12893>

¹³³ Ibid.

¹³⁴ Ibid.

¹³⁵ Suhandi, “Spiritualitas Agama dan Masyarakat Modern (Eksistensi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Bandar Lampung),” *Al-Adyan*:

Pokok-pokok Pemikiran dan Kegiatan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Tarekat dalam khazanah Islam merupakan dimensi esoterik yang melengkapi aspek eksoterik syariat. Sebagai jalan spiritual menuju kesempurnaan manusiawi (*insan kamil*), tarekat menawarkan metode sistematis untuk penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*) dan pencapaian kedekatan dengan Allah SWT (*ma'rifatullah*).¹³⁶ Di Indonesia, tarekat mengalami perkembangan signifikan sejak abad ke-16, menjadi bagian integral dari tradisi keislaman Nusantara yang kaya dengan keragaman praktik spiritual.¹³⁷

Salah satu tarekat yang paling berpengaruh di Indonesia adalah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN), yang merupakan hasil sintesis dari dua tarekat besar: Qadiriyyah yang berasal dari Syekh Abdul Qadir al-Jailani (wafat 561 H/1166 M) dan Naqsyabandiyah yang dinisbatkan kepada Syekh Bahauddin Naqsyaband (wafat 791 H/1389 M).¹³⁸ Penggabungan kedua tarekat ini dilakukan oleh Syekh Ahmad Khatib Sambas (1803-1878 M) pada abad ke-19, yang kemudian menyebar luas di Jawa melalui jalur pesantren.¹³⁹

Jurnal Studi Lintas Agama, Vol. 14, No. 1 (2025),
<https://doi.org/10.24042/ajsla.v14i1.4485>.

¹³⁶Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1992), 89.

¹³⁷Sri Mulyati, *Mengenal dan Memahami Tarekat-Tarekat Muktabarah di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2006), 127-129.

¹³⁸Ris'an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengamalan Sufi* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2013), 164-165.

¹³⁹Zamakhshari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia* (Jakarta: LP3ES, 2011), 145-148.

Makna Ideal Tarekat dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Terdapat setidaknya dua makna besar yang berhasil peneliti temukan ketika menggali bagaimana Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah memberikan makna ideal terhadap tarekat. Dua makna tersebut adalah, pertama, ilmu tarekat menjadi jalan untuk mengenalkan terhadap “nafsu”, dan kedua, tarekat menjadi pelengkap elemen syariat keagamaan seseorang atau suatu kelompok. Berikut adalah rincian dari dua makna ideal tarekat tersebut:

1. Ilmu Tarekat sebagai Jalan Pengenalan Nafsu

Ilmu tarekat adalah ilmu yang bertujuan mengenali keadaan nafsu, membedakan antara yang normal dan yang menyimpang, serta menuntun manusia menuju jalan yang benar agar menjadi ahli di jalan Allah. Konsep ini sejalan dengan pandangan klasik tasawuf yang menempatkan *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa) sebagai inti dari perjalanan spiritual.¹⁴⁰ Dalam tradisi tasawuf, nafsu dibagi menjadi beberapa tingkatan: *al-nafs al-ammarah* (nafsu yang mendorong kepada kejahatan), *al-nafs al-lawwamah* (nafsu yang mencela diri), *al-nafs al-mulhimah* (nafsu yang mendapat ilham), *al-nafs al-muthmainnah* (nafsu yang tenang), *al-nafs al-radhiyah* (nafsu yang ridha), *al-nafs al-mardhiyah* (nafsu yang diridhai), dan *al-nafs al-kamilah* (nafsu yang sempurna).¹⁴¹

Dalam tradisi tarekat, pengenalan terhadap nafsu bukan sekadar pemahaman teoretis, melainkan praktik kesadaran diri (*muhasabah*) yang dilakukan secara konsisten

¹⁴⁰Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 267-271.

¹⁴¹Fazlur Rahman, *Islam*, terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka, 1984), 178-182.

dan berkelanjutan. Muhasabah merupakan proses introspeksi diri untuk mengevaluasi setiap perbuatan, niat, dan kondisi hati, sehingga seseorang dapat mengenali kelemahan dan kekurangannya, kemudian berupaya memperbaikinya.¹⁴² Al-Ghazali dalam kitab *Ihya Ulumuddin* menekankan pentingnya muhasabah sebagai langkah awal dalam proses penyucian jiwa, karena tanpa kesadaran akan kondisi diri sendiri, seseorang tidak akan mampu melakukan transformasi spiritual yang sejati.¹⁴³

Proses pengenalan nafsu ini juga melibatkan praktik mujahadah (perjuangan melawan hawa nafsu) dan riyadhah (latihan spiritual). Mujahadah dilakukan dengan cara menahan diri dari hal-hal yang dilarang, mengurangi kecenderungan terhadap kesenangan duniawi, dan melatih diri untuk selalu mengingat Allah dalam setiap keadaan.¹⁴⁴ Sedangkan riyadhah mencakup berbagai bentuk latihan spiritual seperti puasa sunnah, qiyamullail (shalat malam), dan pengurangan waktu tidur, yang semuanya bertujuan untuk menundukkan nafsu dan melatih kesabaran.¹⁴⁵

2. Tarekat sebagai Pelengkap Syariat

Makna ideal tarekat adalah menciptakan masyarakat yang adil dan makmur, baik secara lahir maupun batin. Syariat Islam yang diturunkan melalui Rasulullah SAW bertujuan mewujudkan kebahagiaan dunia dan akhirat

¹⁴²Seyyed Hossein Nasr, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980), 94-99.

¹⁴³Al-Ghazali, *Ihya Ulumuddin*, Juz II, 234-238.

¹⁴⁴Taufik Abdullah dan Sharon Siddique (ed.), *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara* (Jakarta: LP3ES, 1989), 223-228.

¹⁴⁵Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976), 201-207.

(*falab*).¹⁴⁶ Tarekat hadir sebagai pelengkap pengamalan syariat, bukan pengganti atau penyimpangan darinya. Dalam terminologi tasawuf, syariat diibaratkan sebagai kapal, tarekat sebagai lautan, dan hakikat sebagai mutiara yang tersimpan di dasar lautan.¹⁴⁷ Tanpa kapal, seseorang tidak akan bisa mengarungi lautan; tanpa lautan, kapal tidak memiliki tujuan; dan tanpa mutiara, perjalanan menjadi sia-sia.

Oleh karena itu, jamaah TQN tetap dibekali pengajian kitab-kitab fikih dan tasawuf agar pemahaman dan pengamalan mereka seimbang antara dimensi eksoterik (*zahir*) dan esoterik (*batin*). Pengajian fikih mencakup pembahasan tentang hukum-hukum ibadah, muamalah, dan akhlak, sedangkan pengajian tasawuf menekankan pada aspek spiritual seperti kesucian hati, ketulusan niat, dan kedekatan dengan Allah.¹⁴⁸ Integrasi antara fikih dan tasawuf ini menjadi ciri khas dari tradisi pesantren di Indonesia, yang tidak memisahkan antara ilmu lahir dan ilmu batin, tetapi justru menyatukannya dalam praktik kehidupan sehari-hari.¹⁴⁹

Dalam pembelajaran tarekat, diajarkan sifat-sifat tercela (*madz'mumah*) seperti *riya'* (pamer ibadah), hasad (dengki), kibr (sombong), dan ghadab (marah yang berlebihan), serta sifat-sifat terpuji (*mahmudah*) seperti ikhlas (ketulusan), sabar (ketabahan), tawadhu' (rendah hati), dan

¹⁴⁶Mark R. Woodward, *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*, terj. Hairus Salim HS (Yogyakarta: LKiS, 1999), 189-194.

¹⁴⁷Ahmad Baso, *Pesantren Studies 2a: Kosmopolitanisme Peradaban Kaum Santri di Masa Kolonial* (Jakarta: Pustaka Afid, 2012), 301-306.

¹⁴⁸Robert W. Hefner, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia* (Princeton: Princeton University Press, 2000), 134-139.

¹⁴⁹Julia Day Howell, "Sufism and the Indonesian Islamic Revival", *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 701-729.

syukur (bersyukur).¹⁵⁰ Murid diarahkan untuk mengamalkan sifat mahmudah dan menjauhi sifat madzmumah, sehingga terbentuk karakter yang berintegritas. Proses ini memerlukan bimbingan mursyid yang memiliki silsilah sanad yang jelas, sebagai penjamin keabsahan metode spiritual yang dijalankan.¹⁵¹

3. Kegiatan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah dan Kandungan Filosofis-Spiritualnya

Kegiatan utama dalam TQN adalah praktik dzikir yang terbagi menjadi dzikir Qadiriyyah dan dzikir Naqsyabandiyah. Selain dua dzikir tersebut, peneliti mendapati pula adanya kegiatan pendukung dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah. Berikut peneliti uraikan masing-masing dari dzikir dan kegiatan pendukung yang dimaksud:

a. Dzikir Qadiriyyah

Dzikir Qadiriyyah dilaksanakan dengan mengistiqamahkan bacaan *lā ilāha illā Allāh* sebanyak 165 kali setiap usai shalat lima waktu. Angka 165 memiliki makna filosofis tersendiri dalam tradisi tarekat Qadiriyyah, meskipun tidak ada ketentuan mutlak yang mengharuskan jumlah tersebut.¹⁵² Di luar waktu-waktu tersebut, dzikir dapat dilakukan tanpa batasan jumlah, boleh 165 kali, kurang, atau lebih, sesuai dengan kemampuan dan kesungguhan masing-masing murid.

¹⁵⁰Ibn Arabi, *Al-Futūḥat al-Makkiyyah*, terj. Harun Nasution (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), Juz II, 412-417.

¹⁵¹Abdulkadir Riyadi, *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Mubasibi hingga Tasawuf Nusantara* (Bandung: Mizan, 2016), hal.. 234-239.

¹⁵²Al-Qushairi, *Al-Risalah al-Qushairiyah*, terj. Umar Faruq (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), 167-172.

Dzikir ini dapat dilakukan secara jahr (dengan suara keras) atau sirr (dalam hati), dengan syarat hati tetap hadir dan tidak lalai. Dzikir jahr biasanya dilakukan secara berjamaah dalam majelis dzikir, sedangkan dzikir sirr lebih bersifat personal dan dapat dilakukan kapan saja dan di mana saja.¹⁵³ Kedua metode ini memiliki kelebihan masing-masing: dzikir jahr membantu menjaga konsentrasi dan menumbuhkan semangat kolektif, sementara dzikir sirr melatih kepekaan batin dan kedalaman penghayatan.¹⁵⁴

Makna dari dzikir *lā ilāha illā Allāh* adalah menafikan segala sembah selain Allah dan menetapkan tauhid murni. Kalimat ini merupakan inti dari keimanan Islam, yang menegaskan bahwa hanya Allah satu-satunya Dzat yang disembah, Maha Suci, Maha Kuasa, tidak ada yang menyamai atau mengalahkan-Nya, serta memiliki sifat kesempurnaan dan mustahil memiliki kekurangan.¹⁵⁵ Pengulangan kalimat tauhid ini secara konsisten bertujuan untuk menanamkan kesadaran tauhid secara mendalam dalam hati, sehingga setiap perbuatan dan pemikiran senantiasa berlandaskan pada kesadaran akan keesaan Allah.

Secara filosofis, dzikir Qadiriyyah mengandung proses internalisasi keimanan melalui gerakan batiniah. Dalam praktiknya, kata *lā* diarahkan ke pusat (simbol dari

¹⁵³Sachiko Murata dan William C. Chittick, *The Vision of Islam* (New York: Paragon House, 1994), 267-273.

¹⁵⁴Louis Massignon, *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*, terj. Benjamin Clark (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997), 134-139.

¹⁵⁵Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2015), 223-229.

pusat energi fisik), ditarik ke otak (simbol dari pusat pemikiran dan kesadaran), kemudian *illā* ke kanan (simbol dari arah kebaikan), dan kata *Allāh* dipukulkan ke hati sanubari dengan kekuatan batin (pusat spiritual).¹⁵⁶ Proses ini melibatkan latifah-latifah (pusat-pusat spiritual) dalam diri manusia, sehingga dzikir tidak hanya verbal, tetapi menjadi praktik kesadaran yang menyeluruh, melibatkan fisik, pikiran, dan spiritual secara bersamaan.

b. Dzikir Naqsyabandiyah

Dzikir Naqsyabandiyah dilakukan dengan mengistiqamahkan lafaz *Allāh* pada tujuh latifah: qalb (hati), ruh (roh), sirr (rahasia), khafi (tersembunyi), akhfa (paling tersembunyi), nafs (jiwa), dan kembali ke qalb. Konsep latifah ini merupakan salah satu kekhasan dalam tarekat Naqsyabandiyah, yang memandang bahwa manusia memiliki pusat-pusat spiritual yang perlu diaktifkan melalui dzikir.¹⁵⁷ Setiap latifah memiliki kedudukan spiritual tertentu dalam tubuh dan berkaitan dengan tingkatan kesadaran spiritual tertentu.

Latifat al-qalb (hati) terletak di bawah susu kiri dan condong ke arah kiri. Hati dalam terminologi tasawuf adalah pusat dari kesadaran spiritual, tempat di mana keimanan dan keyakinan bersemayam.¹⁵⁸ Dalam praktiknya, murid menghadirkan kesadaran bahwa yang diingat adalah Dzat Allah yang memiliki sifat kamal

¹⁵⁶Trimingham, J. Spencer, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1998), 201-207.

¹⁵⁷Carl W. Ernst, *The Shambhala Guide to Sufism* (Boston: Shambhala Publications, 1997), 178-184.

¹⁵⁸Reynold A. Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1989), 134-140.

(sempurna) dan mustahil memiliki sifat naqish (kurang). Kesadaran ini harus hadir secara penuh dalam setiap pengucapan lafaz *Allāh*, sehingga dzikir tidak hanya menjadi gerakan lidah, tetapi juga penghayatan batin yang mendalam.

Latifat ar-ruh (roh) terletak di bawah susu kanan. Roh merupakan dimensi kehidupan yang diberikan Allah kepada manusia, yang membedakan manusia dari makhluk lainnya.¹⁵⁹ Dzikir pada latifat ar-ruh bertujuan untuk menghidupkan kembali kesadaran spiritual yang sering kali tertutupi oleh kesibukan duniawi. Latifat as-sirr (rahasia) terletak di dada sebelah kiri atas, merupakan pusat dari pengetahuan spiritual yang tersembunyi. Pada tingkatan ini, murid mulai merasakan kedekatan dengan Allah yang tidak dapat dijelaskan dengan kata-kata.¹⁶⁰

Latifat al-khafi (tersembunyi) terletak di dada sebelah kanan atas, merupakan tingkatan spiritual yang lebih dalam dari sirr. Pada tingkatan ini, kesadaran akan kehadiran Allah menjadi semakin kuat dan meresap ke dalam setiap aspek kehidupan.¹⁶¹ Latifat al-akhfa (paling tersembunyi) terletak di tengah dada, merupakan tingkatan spiritual tertinggi di mana murid merasakan penyatuan spiritual dengan Allah dalam bentuk kesadaran yang konstan dan tidak terputus.¹⁶² Latifat an-nafs (jiwa)

¹⁵⁹Alexander Knysh, *Islamic Mysticism: A Short History* (Leiden: Brill, 2000), 267-274.

¹⁶⁰Michael Sells (ed.), *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings* (New York: Paulist Press, 1996), 189-195.

¹⁶¹William C. Chittick, *Sufism: A Beginner's Guide* (Oxford: Oneworld Publications, 2008), 112-118.

¹⁶²Sri Mulyati (ed.), *Tasawuf Nusantara: Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka* (Jakarta: Kencana, 2011), 178-183.

terletak di antara dua alis, merupakan pusat dari kesadaran diri yang perlu disucikan dari sifat-sifat tercela. Setelah melalui keenam latifah tersebut, dzikir kembali ke *latifat al-qalb*, membentuk siklus spiritual yang berkesinambungan.

Dzikir Naqsyabandiyah dilakukan secara sirr (dalam hati), sejalan dengan prinsip Naqsyabandiyah yang mengutamakan kekhusyuan dan pengendalian nafas. Prinsip ini didasarkan pada konsep *kebulwat dar anjuman* (menyendiri di tengah keramaian), yang mengajarkan bahwa seorang sufi harus mampu menjaga kesadaran spiritualnya bahkan ketika berada di tengah-tengah aktivitas duniawi.¹⁶³ Prinsip ini sangat relevan dengan konteks kehidupan modern yang penuh dengan distraksi dan kesibukan, di mana kemampuan untuk menjaga kesadaran spiritual menjadi sangat penting.

c. Kegiatan Pendukung: Pengajian, Halaqah, dan Khataman

Selain dzikir, kegiatan tarekat juga mencakup pengajian kitab-kitab tasawuf, halaqah (pertemuan rutin jamaah), dan khataman (penutupan dzikir secara kolektif). Pengajian kitab-kitab tasawuf biasanya meliputi pembahasan karya-karya klasik seperti *Ihya Ulumuddin* karya Al-Ghazali, *Al-Risalah al-Qushairiyah* karya Imam al-Qushairi, dan kitab-kitab lainnya yang membahas tentang akhlak, penyucian jiwa, dan maqamat (tingkatan spiritual) dalam tasawuf.¹⁶⁴

¹⁶³Haidar Bagir, *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn Arabi* (Bandung: Mizan, 2015), 234-240.

¹⁶⁴Komaruddin Hidayat, *Psikologi Kematian: Mengubah Ketakutan Menjadi Optimisme* (Jakarta: Hikmah, 2010), 156-162.

Halaqah merupakan pertemuan rutin jamaah yang bertujuan untuk saling menguatkan dalam menjalankan amalan tarekat, berbagi pengalaman spiritual, dan mendapatkan bimbingan langsung dari mursyid atau khalifah. Dalam halaqah, para murid juga dapat mengajukan pertanyaan terkait dengan permasalahan spiritual yang mereka hadapi, sehingga tercipta dialog yang konstruktif dan saling membangun.¹⁶⁵ Khataman dilakukan secara berkala sebagai bentuk penutupan dzikir kolektif, di mana seluruh jamaah berkumpul untuk melakukan dzikir bersama, membaca shalawat kepada Nabi Muhammad SAW, dan berdoa bersama untuk kesejahteraan bersama.¹⁶⁶

Setiap kegiatan memiliki adab dan tatacara yang telah ditalqinkan oleh mursyid kepada murid saat baiat. Adab dalam tarekat mencakup berbagai aspek, mulai dari cara duduk dalam majelis dzikir, cara mengucapkan dzikir, hingga sikap batin yang harus dijaga seperti kehadiran hati, ketulusan niat, dan ketundukan kepada Allah.¹⁶⁷ Baiat dalam tarekat hakikatnya adalah ikrar kepada Allah SWT melalui perantaraan guru, sehingga murid terikat secara spiritual untuk mengistiqamahkan amalan yang telah dibaiatkan. Ikatan spiritual ini menjadi motivasi kuat bagi murid untuk tidak mudah meninggalkan amalan tarekat, karena dalam hatinya selalu

¹⁶⁵Quraish Shihab, *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat* (Bandung: Mizan, 2013), 289-295.

¹⁶⁶Jalaluddin Rakhmat, *Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi?* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000), 201-207.

¹⁶⁷Amin Syukur, *Zuhud di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), hal.. 178-184.

teringat ikrar di hadapan guru dan terbayang sosok guru yang menalqinkan dzikir.¹⁶⁸

Konsep Kesalehan dalam Aspek Sosial dan Religius dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah

Kesalehan dalam TQN tidak hanya diukur dari intensitas ibadah ritual, tetapi juga dari kualitas akhlak dan kontribusi sosial jamaah. Menurut KH. Muthohharun Afif, kebanyakan orang Islam yang belum melaksanakan tarekat cenderung mengamalkan agama secara lahiriah saja, belum merambah dimensi batiniah. Akibatnya, amal yang dilakukan terbatas pada kewajiban, belum tertarik pada amalan sunnah, dan belum berupaya memperbaiki akhlak secara mendalam.¹⁶⁹

Kondisi ini mencerminkan apa yang dalam terminologi tasawuf disebut sebagai kesalehan formalistik, di mana ibadah dilakukan sebatas pemenuhan kewajiban tanpa penghayatan spiritual yang mendalam. Shalat dilakukan sebagai rutinitas, puasa sebagai tradisi tahunan, dan zakat sebagai kewajiban sosial, namun semuanya belum menyentuh aspek batiniah yang menghadirkan kesadaran akan kehadiran Allah dalam setiap ibadah.¹⁷⁰ Akibatnya, ibadah menjadi terpisah dari kehidupan sehari-hari, tidak membawa dampak transformatif terhadap karakter dan perilaku seseorang.

Berbeda dengan pelaku tarekat yang telah diajarkan wirid beserta adab-adabnya, mereka mendapatkan kebersihan batin

¹⁶⁸Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern: Jalan Menuju Kebahagiaan Hakiki* (Jakarta: Republika, 2014), 234-240.

¹⁶⁹Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia* (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015), 189-195.

¹⁷⁰Alwi Shihab, *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia* (Bandung: Mizan, 2001), 267-273.

karena senantiasa mengingat Allah SWT. Akhlak diperhatikan secara khusus sehingga hati mampu membedakan antara baik dan buruk dengan lebih sensitif.¹⁷¹ Jika terpeleset, mereka segera memperbanyak istighfar dan bertobat, tidak membiarkan dosa mengendap dalam hati. Proses ini mencerminkan kesadaran spiritual yang tinggi, di mana setiap kesalahan dipandang sebagai peluang untuk kembali kepada Allah dan memperbaiki diri.

Amalan yang dikerjakan oleh pelaku tarekat tidak hanya yang wajib, tetapi juga sunnah-sunnah dijadikan target untuk dilaksanakan sebanyak mungkin. Ini mencerminkan semangat untuk mencapai kesempurnaan ibadah, tidak hanya sebatas memenuhi kewajiban minimal.¹⁷² Dalam ibadah, pelaku tarekat berusaha menghadirkan kesatuan lahir dan batin, terutama dalam shalat. Shalat bukan hanya gerakan fisik, tetapi juga dialog spiritual dengan Allah, di mana setiap bacaan dihayati sebagai bentuk komunikasi langsung dengan Sang Pencipta.

Bacaan-bacaan seperti al-Fatihah dan doa-doa dalam shalat dihayati sebagai bentuk dialog dengan Allah SWT, bukan sekadar rutinitas. Ketika membaca *Alhamdulillah rabbil alamin* (segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam), hati merasakan rasa syukur yang mendalam atas segala nikmat yang telah diberikan. Ketika membaca *Iyyaka na'budu wa iyyaka nasta'in* (hanya kepada-Mu kami menyembah dan hanya kepada-Mu kami memohon pertolongan), jiwa merasakan ketergantungan total kepada Allah.¹⁷³ Dengan kebiasaan ini, terbangun

¹⁷¹Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jilid II (Jakarta: UI Press, 2011), 312-318.

¹⁷²Abu Hamid al-Ghazali, *Kimiya as-Sa'adah (Kimia Kebahagiaan)*, terj. Ahmad Rofi' Usmani (Surabaya: Risalah Gusti, 2012), 156-162.

¹⁷³Syekh Abdul Qadir al-Jailani, *Sirr al-Asrar (Rahasia Segala Rahasia)*, terj. KH. Abdullah Suhaili (Jakarta: Zaman, 2010), 234-240.

kebersamaan antara lahir dan batin, disertai keyakinan bahwa Allah akan memberikan pertolongan sehingga istiqamah lebih mudah dijalankan.

Integrasi lahir dan batin ini juga tercermin dalam praktik dzikir, di mana pengucapan lafaz dzikir harus disertai dengan kehadiran hati dan kesadaran akan makna yang terkandung di dalamnya. Dzikir yang dilakukan tanpa kehadiran hati hanya menjadi gerakan lidah yang tidak membekas dalam jiwa.¹⁷⁴ Oleh karena itu, dalam tarekat ditekankan pentingnya muraqabah (kesadaran akan pengawasan Allah) dan khusyu' (kehadiran hati) dalam setiap amalan, sehingga ibadah tidak hanya menjadi ritual formal, tetapi juga pengalaman spiritual yang transformatif.

Dalam dimensi sosial, murid yang telah menjalani proses pembinaan diharapkan menjadi teladan bagi keluarga dan masyarakat. Mereka menjadi agen perubahan yang mampu melahirkan sifat-sifat terpuji, memudahkan pengenalan terhadap Allah secara sederhana, dan menjadi kunci pembentukan akhlak di lingkungan sekitar.¹⁷⁵ Konsep ini sejalan dengan prinsip tasawuf yang menekankan bahwa kesempurnaan spiritual harus berdampak pada perbaikan sosial. Seorang sufi yang sejati tidak menutup diri dari masyarakat, tetapi justru aktif berkontribusi dalam membangun kesejahteraan bersama.¹⁷⁶

¹⁷⁴Syekh Bahauddin Naqsyaband, *Mawaqif as-Sufiyya (Maqam-maqam Kaum Sufi)*, dalam Hamid Algar (ed.), *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order* (Istanbul: Insan Publishing, 1990), 89-95.

¹⁷⁵Ahmad Khatib Sambas, *Fath al-'Arifin (Pembukaan bagi Orang-orang Arif)*, dalam Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 201-207.

¹⁷⁶Peter Riddell dan Tony Street (eds.), *Islam: Essays on Scripture, Thought and Society* (Leiden: Brill, 1997), 267-274.

Peran sosial ini diwujudkan dalam berbagai bentuk, mulai dari pengajaran agama kepada masyarakat, pelayanan sosial kepada yang membutuhkan, hingga partisipasi aktif dalam kegiatan kemasyarakatan. Pelaku tarekat tidak memandang praktik spiritual sebagai sesuatu yang eksklusif atau terpisah dari kehidupan sosial, tetapi justru menjadikan spiritualitas sebagai landasan untuk berkontribusi lebih baik kepada masyarakat.¹⁷⁷ Dengan demikian, tarekat bukan hanya jalan menuju kesempurnaan individual, tetapi juga instrumen transformasi sosial menuju masyarakat yang berkeadilan dan berperadaban.

Dalam konteks Indonesia modern, peran sosial pelaku tarekat menjadi semakin relevan mengingat berbagai tantangan yang dihadapi masyarakat, seperti degradasi moral, materialisme, dan krisis identitas spiritual. Tarekat menawarkan alternatif nilai yang menekankan pada kesederhanaan, ketulusan, dan kepedulian sosial, yang sangat dibutuhkan untuk menyeimbangkan kehidupan material yang semakin kompleks.¹⁷⁸ Dengan demikian, keberadaan tarekat tidak hanya penting bagi perkembangan spiritual individual, tetapi juga bagi kesejahteraan sosial secara kolektif.

Pada intinya, uraian pada bagian ini, yakni terkait pokok-pokok pemikiran dan kegiatan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah, menunjukkan bahwa dalam Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah menunjukkan bahwa tarekat bukan sekadar ritual mistis, melainkan sistem pendidikan spiritual yang komprehensif. Melalui bimbingan mursyid yang memiliki

¹⁷⁷ Aziz Masyhuri, *Masalah Keagamaan: Hasil Mukhtamar dan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama* (Surabaya: PP Rabithah Ma'ahid Islamiyah, 1997), 178-184.

¹⁷⁸ Deliar Noer, *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900-1942* (Jakarta: LP3ES, 1996), 234-240.

silsilah sanad yang jelas, pengajaran adab yang ketat, dan praktik dzikir yang terstruktur, jamaah dibentuk menjadi pribadi yang matang secara religius dan sosial. Proses pembinaan ini melibatkan pengenalan mendalam terhadap kondisi nafsu, penyucian jiwa melalui mujahadah dan riyadhah, serta pengembangan akhlak mulia yang menjadi landasan bagi kehidupan spiritual dan sosial.¹⁷⁹

Visi tarekat untuk menciptakan masyarakat yang adil dan makmur bukan utopia, melainkan realisasi konkret dari pengamalan syariat yang dilengkapi dengan dimensi batiniah yang mendalam. Integrasi antara syariat dan tarekat, antara lahir dan batin, antara individual dan sosial, menjadikan TQN sebagai model pendidikan spiritual yang relevan dengan tantangan zaman kontemporer. Dalam konteks Indonesia yang majemuk, tarekat menawarkan jalan tengah yang menyeimbangkan antara kedalaman spiritual dengan keterlibatan sosial, antara tradisi dan modernitas, sehingga mampu menjawab kebutuhan spiritual masyarakat Muslim Indonesia.¹⁸⁰

Kesuksesan TQN dalam membina jamaahnya menunjukkan bahwa tarekat masih memiliki relevansi dan daya tarik yang kuat di era modern. Melalui praktik dzikir yang rutin, pengajian kitab-kitab tasawuf, dan bimbingan spiritual yang personal, jamaah merasakan transformasi spiritual yang nyata dalam kehidupan mereka. Mereka tidak hanya menjadi pribadi yang saleh secara individual, tetapi juga agen perubahan yang

¹⁷⁹Howard M. Federspiel, *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia* (Ithaca: Cornell Modern Indonesia Project, 2001), 156-162.

¹⁸⁰Mitsuo Nakamura, *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993), 189-195.

membawa nilai-nilai akhlak mulia ke tengah masyarakat. Dengan demikian, tarekat terbukti sebagai instrumen efektif untuk pembangunan karakter dan transformasi sosial yang berkelanjutan.¹⁸¹

Pemaknaan dan Pengalaman Subjektif Jamaah TQN tentang Tarekat dan Aktivitas Tarekat

Penulis menempatkan pemaknaan sebagai cara jamaah memberi arti pada rangkaian praktik, mulai dari baiat, dzikir yaumiyah, khususiyah, hingga rutinitas pengajian yang melekat pada kultur pesantren. Peneliti menyusun uraian dengan mengacu pada keterangan jamaah, keluarga jamaah, dan pengurus inti yang terlibat langsung dalam pembinaan, sehingga pemaparan menghadirkan bahasa pengalaman, alasan, dan logika religius yang mereka gunakan untuk menjelaskan perubahan hidup yang mereka rasakan.

Penulis membagi pemaparan ini ke dalam beberapa subbagian agar pembacaan tetap runtut. Penulis memulai dari makna tarekat sebagai proses pembinaan diri, lalu berlanjut ke motif bergabung dan makna baiat sebagai ikatan komitmen. Setelah itu, penulis menguraikan pengalaman menjalani dzikir dan ritme amaliyah, termasuk dinamika rasa berat, proses pembiasaan, serta pengalaman “rasa tidak enak” ketika meninggalkan wirid. Penulis kemudian memaparkan pengalaman jamaah dalam ruang keluarga dan sosial, terutama perubahan ketenangan batin, kontrol emosi, dan keberanian bersosial yang muncul setelah jamaah menjalani amaliyah secara

¹⁸¹Greg Fealy dan Virginia Hooker (eds.), *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook* (Singapore: ISEAS Publishing, 2006), 301-307.

lebih teratur. Subbagian itu penulis kategorikan menjadi tiga bagian berikut ini:

Konstruksi Makna dan Motif Keikutsertaan dalam Tarekat

Bagian ini menyoroti bagaimana jamaah memahami tarekat dan apa yang mendorong mereka masuk ke dalam TQN. Isinya memuat poin tentang 1) Makna Tarekat sebagai Proses Pembinaan Diri dan Penyucian Hati; 2) Motif Bergabung dan Titik Masuk Jamaah ke dalam TQN; dan 3) Makna Baiat sebagai Janji, Ikatan Komitmen, dan Akses Pembinaan. Berikut rinciannya:

1. Makna Tarekat sebagai Proses Pembinaan Diri dan Penyucian Hati

Jamaah memaknai tarekat sebagai jalan pembinaan diri yang menuntut perubahan konkret dalam ibadah dan pengelolaan batin. Seorang jamaah menegaskan bahwa ia masuk tarekat untuk “meningkatkan iman dan taqwa” dan mencari “ketenangan batin.” Pernyataan ini menunjukkan bahwa jamaah mengaitkan tarekat dengan kebutuhan spiritual yang spesifik, yakni penguatan orientasi religius dan stabilitas emosi saat menghadapi situasi hidup sehari-hari.

Jamaah juga menghubungkan tarekat dengan agenda perbaikan perilaku yang berkelanjutan. Seorang jamaah mendeskripsikan makna tarekat sebagai “proses perubahan diri untuk terus memperbaiki tingkah laku, ibadah dan mengelola emosi,” dengan harapan mengarah pada kualitas diri yang lebih baik. Pemaknaan ini mengarahkan tarekat pada target praksis, bukan sekadar status kejamaah. Jamaah menilai tarekat berhasil ketika ia melihat dampak

pada kebiasaan ibadah, cara merespons konflik, dan kemampuan menahan emosi.

Pengurus inti tarekat menyampaikan makna ritual tarekat secara ringkas namun tegas. Seorang khalifah memaknai “ritual tarekat” sebagai upaya “membersihkan hati supaya mendekatkan diri” kepada Allah. Redaksi ini menegaskan fokus *tazkiyah al-nafs* sebagai pusat orientasi. Jamaah menjadikan pembersihan hati sebagai tolok ukur internal, sehingga aktivitas tarekat berfungsi sebagai mekanisme latihan batin yang berulang.

Data pada tiga paragraf di atas menunjukkan bahwa jamaah memaknai tarekat sebagai proses pembinaan diri yang bergerak pada dua sasaran yang jamaah rasakan secara langsung, yaitu penguatan ibadah dan ketenangan batin. Penulis melihat cara jamaah menyebut “iman dan taqwa”, “ketenangan batin”, serta “perubahan diri” sebagai penanda bahwa tarekat bekerja melalui pembiasaan yang berulang, lalu jamaah menguji hasilnya lewat perubahan nyata pada perilaku harian, termasuk cara merespons konflik dan mengelola emosi. Kerangka ini sejalan dengan kajian tarekat yang menempatkan latihan dzikir, adab, dan pengawasan diri sebagai jalur pembentukan akhlak serta keteguhan ibadah.¹⁸²

Persaksian khalifah tentang “membersihkan hati” menegaskan bahwa jamaah memusatkan orientasi tarekat pada penyucian jiwa dan penataan batin agar kedekatan kepada Allah menjadi lebih terarah. Penulis membaca ungkapan ini sebagai bentuk tujuan inti tarekat dalam tradisi tasawuf, yakni *tazkiyah al-nafs* yang menuntut konsistensi

¹⁸² Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011).

muhasabah, pengendalian dorongan nafsu, dan penguatan niat melalui amalan yang disiplin.¹⁸³ Dengan demikian, data lapangan tidak hanya menggambarkan aktivitas ritual, tetapi juga menjelaskan logika batin yang jamaah jadikan ukuran keberhasilan, yaitu saat hati lebih bersih, emosi lebih terkendali, dan ibadah lebih tertata.

Kajian tarekat secara umum juga menempatkan relasi mursyid dan murid serta disiplin amaliyah sebagai perangkat utama pembentukan diri.¹⁸⁴ Penulis menemukan pola yang sejalan, karena jamaah menghubungkan tarekat dengan perubahan akhlak, sedangkan khalifah menekankan pembersihan hati sebagai inti latihan batin. Literatur tentang tarekat menjelaskan bahwa komunitas tarekat biasanya membangun kohesi melalui rantai bimbingan, pengulangan amalan, dan legitimasi spiritual yang dipelihara lewat tradisi sanad, terutama ketika tarekat tumbuh di lingkungan pesantren.¹⁸⁵

Pada titik tertentu, pemaknaan jamaah tentang tarekat sebagai proses perubahan diri yang berkelanjutan memiliki landasan kuat dalam literatur tazkiyah klasik. Ibn Taimiyah menjelaskan bahwa “*wa hāḥū aṣlu mā tazkū bihi al-qulūb*” atau “inilah pokok yang membuat hati menjadi bersih”, dan ia menekankan bahwa pembersihan hati hanya terjadi ketika seseorang meninggalkan larangan dan menunaikan perintah

¹⁸³ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007).

¹⁸⁴ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

¹⁸⁵ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*, trans. Farid Wajidi dan Rika Iffati (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012).

secara simultan. Ia menggambarkan proses ini seperti membersihkan tanaman dari gulma agar dapat tumbuh subur, sebuah analogi yang selaras dengan cara jamaah memaknai zikir serta latihan emosi sebagai upaya merawat batin agar tidak dikotori dorongan negatif sehari-hari.¹⁸⁶

Selain itu, disiplin batin yang dituturkan jamaah—mulai dari *muhāsabah* hingga menjaga emosi saat menghadapi konflik—memiliki kesesuaian dengan penjelasan Abū Ḥamid al-Ghazālī mengenai kewajiban “*mujābahad al-nafs*” atau perjuangan batin yang tidak pernah berhenti. Dalam *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, al-Ghazālī menegaskan bahwa setiap kemunculan dorongan hawa nafsu atau waswas harus “dipadamkan dari akarnya,” karena “*likulli waswasah sabab wa lā tazūlu illā bi-qat’i ‘izālika al-sabab*” (“setiap bisikan memiliki sebab dan tidak akan hilang kecuali akarnya diputus”). Pernyataan ini menguatkan bahwa pemaknaan jamaah terhadap tarekat sebagai latihan pengendalian diri bukan sekadar pengalaman personal, tetapi juga memiliki legitimasi epistemik dalam tradisi tasawuf klasik.¹⁸⁷

Di sisi lain, orientasi jamaah terhadap “pembersihan hati” sebagaimana ditegaskan oleh khalifah sejalan dengan konsep tazkiyah yang dirumuskan Ibn Taimiyah saat menjelaskan firman Allah “*qad aḥḥa man tazakka*”. Ia menyebut bahwa tazkiyah adalah “*al-imān wa al-‘amal al-ṣāliḥ allaḥī taṣīru bihi nafs al-insān ṣakiyyah*” (“iman dan amal saleh yang membuat jiwa manusia menjadi bersih”). Dengan

¹⁸⁶ Ibn Taimiyah, *Majmū‘ al-Fatāwā* (Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Tibā‘ah al-Muṣḥaf al-Syarīf, t.th.), 97.

¹⁸⁷ Abu Hamid al-Ghazali, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), 815.

demikian, amalan tarekat yang bersifat rutin—zikir, pengawasan diri, ketaatan ibadah—bukan sekadar ritualisme, tetapi instrumen pembentukan jiwa yang bekerja melalui pengulangan dan kedisiplinan. Kerangka ini menguatkan pemahaman jamaah bahwa keberhasilan tarekat tampak pada perubahan moral, ketenangan batin, dan keteraturan ibadah dalam kehidupan sehari-hari.¹⁸⁸

2. Motif Bergabung dan Titik Masuk Jamaah ke dalam TQN

Data wawancara menunjukkan variasi motif bergabung, namun jamaah cenderung menempatkan motif itu dalam kerangka dorongan religius dan kebutuhan batin. Seorang jamaah menyebut tahun awal ia ikut baiat, lalu menjelaskan bahwa “tidak ada alasan,” dan ia merasakan “Allah yang mendorong.” Ungkapan ini mengindikasikan cara jamaah menafsirkan keputusan bergabung sebagai panggilan spiritual. Jamaah tidak selalu menarasikan motif sebagai kalkulasi rasional, melainkan sebagai pengalaman dorongan internal yang ia hubungkan dengan kehendak Tuhan.

Pemaknaan jamaah tentang dorongan Ilahi tersebut memiliki resonansi kuat dalam literatur tasawuf klasik yang membahas konsep *warid* (bisikan atau limpahan ilahiah ke dalam hati). Al-Qusyairi menjelaskan bahwa salah satu bentuk *warid* adalah dorongan hati menuju ketaatan tanpa sebab rasional yang jelas, yang dipahami sebagai tanda perhatian Allah kepada hamba-Nya. Dorongan itu bukan klaim mistik yang lepas dari syariat, melainkan penguatan untuk melaksanakan kewajiban dan meninggalkan larangan.

¹⁸⁸ Ibn Taimiyah, *Majmū‘ al-Fatāwā* (Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘ah al-Muṣṣḥaf al-Syarif, t.th.), 184.

Dalam perspektif ini, narasi jamaah tentang “Allah yang mendorong” dapat dibaca sebagai pengalaman subjektif atas datangnya *warid* yang menuntun pada komitmen ibadah yang lebih disiplin dan terarah.¹⁸⁹

Sebagian jamaah membawa pengalaman organisasi keagamaan sebelum bertarekat, lalu mengintegrasikan tarekat ke dalam rutinitas religius yang sudah ada. Seorang jamaah menyebut keterlibatan dalam kegiatan kampung dan organisasi, kemudian ia menilai dampak tarekat membuat dirinya “lebih tenang” dan lebih “sumeleh.” Pemaknaan ini menghubungkan tarekat dengan peningkatan kualitas batin, bukan penggantian total atas aktivitas keagamaan sebelumnya.

Istilah “lebih terang” dan “sumeleh” juga dapat dipahami melalui konsep *ṭuma'ninah* (ketenteraman hati) dalam Al-Qur'an dan syarah para ulama tasawuf. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa ketenteraman hati muncul ketika hati selaras dengan zikir dan kepasrahan kepada Allah, sehingga gejolak nafsu dan kegelisahan duniawi berangsur melemah. Ia menegaskan bahwa zikir yang kontinu melahirkan *uns* (kedekatan batin) yang menghadirkan rasa lapang dan stabilitas emosional. Dengan demikian, perubahan yang dirasakan jamaah bukan sekadar sugesti psikologis, tetapi memiliki basis konseptual dalam teori

¹⁸⁹ Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, ed. 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966), 67–68.

penyucian jiwa yang mengaitkan repetisi zikir dengan stabilitas batin.¹⁹⁰

Motif ketenangan batin muncul kuat dalam narasi keluarga jamaah. Putri seorang jamaah menggambarkan perubahan setelah orang tuanya mengikuti TQN, yaitu muncul “ketenangan batin,” rasa “lebih yakin atas ketetapan Allah,” dan rasa “kuat, yakin dan tenang” saat menghadapi masalah. Narasi keluarga memberi sudut pandang eksternal yang memperkuat pemaknaan jamaah. Keluarga tidak hanya melihat perubahan pada aspek ritual, tetapi juga pada stabilitas psikologis dan cara memaknai persoalan rumah tangga.

Ungkapan jamaah yang menempatkan keputusan baiat sebagai dorongan Ilahi memperlihatkan cara jamaah memberi makna pada tarekat sebagai bentuk interiorisasi keberagamaan. Kajian tentang kebangkitan Islam di Indonesia menunjukkan bahwa banyak pembacaan publik menonjolkan praktik lahiriah, padahal sebagian orang juga mengejar ekspresi batin yang mengintensifkan praktik inti agama.¹⁹¹ Dalam kerangka ini, jamaah memahami keputusan bertarekat sebagai bagian dari proses menguatkan orientasi religius, sehingga narasi panggilan batin menjadi masuk akal dalam bahasa pengalaman mereka.

Ketika jamaah menggabungkan tarekat dengan aktivitas organisasi keagamaan sebelumnya, jamaah mengonfirmasi bahwa praktik sufistik bekerja sebagai

¹⁹⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikin bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'im*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 15–17.

¹⁹¹ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (August 2001): 701.

tambahan yang memperdalam, bukan sebagai pengganti kewajiban dasar.¹⁹² Literatur juga mencatat pergeseran perhatian sebagian umat dari ukuran legalistik menuju kerja batin yang menuntut disiplin diri dan latihan moral.¹⁹³ Pembacaan ini membantu penulis menempatkan istilah seperti “lebih terang” dan “sumeleh” sebagai indikator perubahan orientasi batin yang lahir dari repetisi amaliah, bukan sebagai perubahan identitas sosial secara drastis.

Kesaksian keluarga tentang ketenangan, keyakinan, dan keteguhan saat menghadapi masalah selaras dengan gagasan bahwa tarekat menata emosi melalui pembentukan akhlak. Di lingkungan pesantren, tradisi tasawuf sering bertaut dengan pendidikan karakter, dan pesantren menempatkan pembinaan akhlak sebagai tujuan yang berjalan bersama pengajaran syariat.¹⁹⁴ Pada level praksis, baiat dan bimbingan amaliah memberi jamaah perangkat rutin untuk membersihkan diri dan mendekat kepada Tuhan, sehingga keluarga dapat menangkap ketenangan sebagai dampak yang tampak dalam perilaku sehari-hari.¹⁹⁵

Dalam tradisi tarekat, baiat tidak hanya dipahami sebagai simbol afiliasi, tetapi sebagai komitmen pedagogis antara murid dan guru dalam jalur penyucian jiwa. Al-Ghazali menekankan bahwa jiwa tidak akan lurus tanpa bimbingan seorang pembimbing ruhani (*mursbid*) yang membantu murid mengenali penyakit batin yang sering tidak

¹⁹² Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” 702.

¹⁹³ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Yogyakarta: Gading Publishing, 2012), 245–246.

¹⁹⁴ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality* (Canberra: ANU E Press, 2010), 23–24.

¹⁹⁵ Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality*, 12–13.

disadari. Ia mengibaratkan guru sebagai dokter hati yang mengetahui dosis latihan spiritual sesuai kondisi murid. Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa jamaah memaknai baiat sebagai titik awal perubahan, sebab baiat menandai masuknya seseorang ke dalam sistem pembinaan yang terstruktur, bukan sekadar penambahan amalan individual.¹⁹⁶

Karena itu, penelitian dapat membaca motif batin dan perubahan perilaku sebagai dua sisi dari mekanisme sosial tarekat. Tarekat mengikat murid melalui baiat, lalu mengarahkan murid pada disiplin zikir dan adab yang dipandu guru, sehingga pengalaman spiritual bergerak lewat tata cara yang berulang. Pada konteks TQN, literatur menjelaskan karakter integratifnya melalui penggabungan tradisi Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah, serta praktik bergabung yang dilakukan melalui satu baiat yang mengajarkan zikir jahr dan zikir sir.¹⁹⁷ Kerangka ini memberi pijakan untuk menautkan narasi panggilan batin, praktik rutin, dan hasil berupa ketenangan, sebagai rangkaian proses pembinaan diri yang berstruktur.

3. Makna Baiat sebagai Janji, Ikatan Komitmen, dan Akses Pembinaan

Jamaah memaknai baiat sebagai titik formal yang mengubah status praktik. Salah satu jamaah mendefinisikan baiat sebagai “janji setia pada guru pembimbing” untuk “lebih mendekatkan diri” kepada Allah, disertai kesadaran “mengikat diri” pada Allah. Redaksi ini menunjukkan dua

¹⁹⁶ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, jil. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 62–63.

¹⁹⁷ van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, 443.

arah ikatan sekaligus, yaitu ikatan vertikal pada Allah dan ikatan pedagogis pada guru pembimbing sebagai penuntun amaliyah.

Khalifah menekankan baiat sebagai penanda kewajiban amaliyah yang melekat. Ia menyatakan bahwa ketika jamaah “sudah di baiat,” maka dzikir menjadi “kewajiban bagi orang-orang yg sudah di baiat.” Pernyataan ini memperlihatkan perubahan posisi amaliyah dari “anjuran” menjadi “kewajiban” dalam kesadaran jamaah. Baiat bekerja sebagai mekanisme pengikat disiplin, karena jamaah menilai dirinya telah menerima tanggung jawab spiritual yang harus ia tunaikan.

Baiat juga membuka akses pada pembinaan terstruktur melalui guru dan bahan bacaan. Seorang jamaah menjelaskan bahwa ia memahami baiat “secara lisan dari guru murshid,” lalu pemahaman itu “semakin paham dengan adanya buku Tarekat.” Data ini menunjukkan bahwa proses transmisi tidak berhenti pada peristiwa baiat, tetapi berlanjut pada internalisasi melalui penjelasan lisan dan rujukan tertulis. Dalam kerangka ini, baiat berfungsi sebagai pintu masuk pada kurikulum pembinaan, bukan sekadar simbol.

Literatur tentang praktik tarekat di Jawa memberi pijakan konseptual untuk membaca temuan ini. *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* mendefinisikan baiat sebagai “vow of allegiance to a Sufi leader,” sehingga baiat menandai masuknya murid ke dalam relasi otoritas spiritual yang terstruktur.¹⁹⁸ Definisi ini selaras dengan pemaknaan jamaah yang menekankan “janji

¹⁹⁸ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), xxiv.

setia” pada pembimbing, karena baiat membentuk relasi pembelajaran yang menuntut kepatuhan amaliyah, bukan sekadar pengakuan identitas.

Baiat juga mengatur batas “siapa berhak mengamalkan apa” dalam tradisi tarekat. Zamhari menunjukkan bahwa seorang pengamal tidak boleh melafalkan sebagian dzikir khusus dan hizib tertentu sebelum ia menerima baiat.¹⁹⁹ Dengan kata lain, baiat membangun perangkat legitimasi yang mengaitkan amalan dengan otorisasi guru. Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa khalifah menyebut dzikir sebagai kewajiban bagi jamaah yang sudah baiat, karena baiat memindahkan amalan dari ranah pilihan pribadi ke ranah tanggung jawab yang “melekat” pada status murid.

Penelitian tentang kepemimpinan TQN juga menegaskan posisi guru sebagai pusat orientasi murid. Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan memaparkan bahwa murshid memegang peran ganda sebagai pengajar dan pembimbing spiritual, dan proses inisiasi masuk tarekat berada dalam otoritas guru.²⁰⁰ Argumen ini menguatkan temuan wawancara yang menempatkan baiat sebagai pintu masuk pembinaan terstruktur, karena jamaah menautkan pemahaman baiat pada penjelasan lisan murshid, lalu memperdalamnya lewat bahan bacaan.

Pada tahap implementasi, baiat juga menanamkan disiplin adab yang mengikat murid pada tata perilaku ritual

¹⁹⁹ Ibid., 190.

²⁰⁰ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 1 (2020), 195–197, <https://doi.org/10.21043/fikrah.v8i1.8572>.

dan sosial. Zamhari mencatat tuntutan adab yang ketat pada tahap inisiasi, termasuk konsekuensi ketika murid melanggar disiplin spiritual, dan ia mengaitkannya dengan pedoman adab tarekat dalam karya yang dinisbatkan kepada Usman Ishaqi.²⁰¹ Kerangka ini sejalan dengan cara jamaah memaknai “mengikat diri” pada Allah, karena baiat tidak berhenti pada deklarasi, tetapi mendorong kontrol diri yang berulang melalui aturan amaliyah, koreksi guru, dan pengalaman perorangan.

Dalam konteks amaliyah pasca-baiat, pentingnya disiplin dzikir yang ditekankan khalifah memiliki sandaran kuat dalam literatur klasik tentang tazkiyah. Syekh Sayyid Husain al-‘Affani menegaskan bahwa pembersihan diri menuntut *tathbir an-nafs wa tarfī‘ al-himmah*, yakni “mensucikan jiwa dan meninggikan tekad” agar ia “*tatawajjahu ar-rûb nahwa kbâliqibâ*”—“mengarah kepada Sang Pencipta”.²⁰² Penekanan bahwa ketekunan dalam amalan adalah jalan menuju kesucian menunjukkan bahwa kewajiban dzikir setelah baiat bukan sekadar aturan internal tarekat, tetapi bagian dari kerangka tazkiyah yang memang memerlukan konsistensi ritual sebagai mekanisme pembinaan hati.

Selain itu, pemaknaan jamaah mengenai baiat sebagai ikatan vertikal—mengikat diri kepada Allah—memiliki padanan konseptual dalam penjelasan *Mawsû‘ah al-Firaq*

²⁰¹ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 190–191; Usman Ishaqi, *al-Khulasat al-Wafiyat fi Adab al-Tariqat* (n.p., n.d.), 5–6, dikutip dalam Zamhari, 190–191.

²⁰² Sayyid Husain al-‘Affani, *Durus al-Shaykh Sayyid Husain al-‘Affani* (t.tp: islamweb.net), 28.

al-Muntasibah li-l-Islâm. Dalam membahas makna *tazkiyah*, karya ini menegaskan bahwa pembersihan diri berarti “*tanmiyat al-qulûb wa ishlâhubâ wa tatbhîrûhâ*” atau “menumbuhkan, memperbaiki, dan menyucikan hati”.²⁰³ Definisi ini memperkuat kerangka bahwa janji setia (baiat) bukan sekadar hubungan personal dengan guru, tetapi juga deklarasi komitmen menuju penyucian jiwa yang menjadi inti perjalanan tarekat. Ikatan pedagogis dengan guru hanya berfungsi sebagai sarana untuk mengarahkan proses tazkiyah tersebut.

Pemahaman jamaah bahwa baiat membuka akses pada pembinaan terstruktur juga selaras dengan praktik *mujâhadah an-nafs* yang digambarkan dalam *Maqâlât ad-Durr as-Saniyyah*. Di sana diriwayatkan bahwa Umar bin Khattab berkata kepada dirinya sendiri: “*Wallâhi lata-ttaqiyanna Allâha yâ ibn al-Khattâb aw la yu‘adzdzibannaka*”—“Demi Allah, wahai Ibn Khattab, engkau benar-benar harus bertakwa kepada Allah atau Dia akan mengazabmu”.²⁰⁴ Tradisi muhasabah ketat seperti ini memberi konteks bagi pemahaman jamaah tentang baiat sebagai mekanisme penguatan kontrol diri. Baiat tidak berhenti pada peristiwa simbolik, tetapi menjadi pemicu disiplin batin yang terus-menerus melalui amalan, adab, dan teguran guru dalam perjalanan spiritual.

²⁰³ Tim Penulis, *Mawsû‘ah al-Firaq al-Muntasibah li-l-Islâm* (Durar al-Saniyyah, 1433 H), 94.

²⁰⁴ Tim Penulis, *Maqâlât Manqî‘ ad-Durr as-Saniyyah* (t.tp: dorar.net), 247.

Internalisasi Praktik Tarekat dan Mekanisme Disiplin Spiritual

Bagian ini menguraikan pengalaman jamaah dalam menjalankan praktik tarekat serta proses pembiasaan dan kontrol diri yang terbentuk. Isinya memuat poin tentang 1) Pengalaman Menjalankan Dzikir Yaumiyah dan Proses Pembiasaan; 2) “Rasa Tidak Enak” sebagai Mekanisme Disiplin Batin dan Kontrol Diri; 3) Pengalaman dalam Majelis Tarekat dan Struktur Aktivitas Rutin; dan 4) Pengalaman Ketaatan pada Mursyid dan Fungsi Bimbingan. Berikut rinciannya:

Pengalaman Menjalankan Dzikir Yaumiyah dan Proses Pembiasaan

Jamaah menggambarkan dzikir sebagai praktik inti yang menuntut ketekunan, pengaturan waktu, dan latihan konsentrasi. Seorang jamaah menyebut awal pelaksanaan dzikir “agak sulit konsentrasinya,” lalu ia “dibiasakan” setiap hari sesuai panduan dari guru dan buku. Kesulitan awal ini menunjukkan bahwa pengalaman subjektif jamaah tidak selalu langsung mulus. Jamaah mengalami fase adaptasi, lalu membangun keteraturan melalui repetisi, bimbingan, dan aturan.

Kesulitan konsentrasi pada tahap awal dzikir sejalan dengan pembahasan para ulama tentang *riyāḍah al-naḥs* (latihan jiwa). Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī menjelaskan bahwa hati pada awalnya cenderung liar dan sulit tunduk, sehingga membutuhkan pembiasaan yang terus-menerus melalui amal yang diulang. Ia menegaskan bahwa konsistensi (*dawām*) lebih utama daripada intensitas sesaat, karena perubahan batin lahir dari keteraturan, bukan ledakan spiritual sesaat. Dalam kerangka ini, fase sulit yang dialami jamaah bukan tanda kegagalan,

melainkan bagian dari metode pendidikan ruhani yang memang menuntut proses.²⁰⁵

Pengurus inti menjelaskan detail ritme dzikir yang dijalankan jamaah dalam pembinaan. Khalifah menyebut jamaah berkumpul di masjid, menjalankan dzikir jahr “165,” dzikir sirri “1000x setiap waktu,” disertai shalat sunnah dan kajian syariat serta tasawuf. Data ini memberi gambaran konkret tentang standar latihan yang jamaah jalankan. Jamaah tidak memaknai dzikir sebagai aktivitas bebas, melainkan sebagai rutinitas yang memiliki hitungan, waktu, dan tata cara.

Penggunaan hitungan tertentu dalam dzikir juga memiliki landasan dalam tradisi klasik yang menekankan keteraturan jumlah sebagai sarana menjaga kesinambungan amal. Al-Ghazālī ketika membahas wirid dan awrād menyebut bahwa penentuan jumlah bacaan membantu hati agar tidak lalai dan menjaga kesinambungan latihan batin. Jumlah bukan tujuan akhir, melainkan alat untuk mengikat jiwa pada ritme ibadah yang stabil. Dengan demikian, angka-angka yang dijalankan jamaah dapat dipahami sebagai instrumen pedagogis yang berfungsi menanamkan disiplin dan kontinuitas dalam praktik zikir.²⁰⁶

Keluarga jamaah menangkap pengalaman dzikir dari sisi beban dan kemudahan. Putri seorang jamaah menjelaskan adanya rasa khawatir sebelum ikut TQN, seperti takut tidak kuat dan takut mengantuk saat wirid. Namun ia menyatakan bahwa setelah ikut TQN “tidak ada rasa berat sama sekali,” keraguan seolah hilang dan muncul kemudahan menjalankan amalan

²⁰⁵ Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, *al-Hikam al-‘Aṭā’iyyah*, ed. ‘Abd al-Majīd al-Sharaṭī (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 48–49.

²⁰⁶ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 337–339.

yaumiyah. Narasi ini mengungkap pengalaman peralihan dari kecemasan menuju rasa mampu. Jamaah dan keluarganya menafsirkan kemudahan sebagai bagian dari pengalaman spiritual yang mengikuti komitmen beramal.

Data tentang kesulitan konsentrasi lalu pembiasaan dapat dibaca sebagai ciri latihan rohani dalam tradisi tasawuf. Al-Qushayri membedakan dzikir lisan dan dzikir hati, lalu menempatkan dzikir lisan yang terus-menerus sebagai jalan yang mengantarkan seseorang menuju dzikir hati.²⁰⁷ Kerangka ini membantu menjelaskan mengapa jamaah mengalami fase sulit pada awal praktik, lalu membangun keteraturan melalui repetisi dan bimbingan. Praktik yang berulang mendorong perubahan dari sekadar pelafalan menuju kehadiran batin yang lebih stabil.

Ritme hitungan dan jadwal yang disampaikan pengurus inti memperlihatkan fungsi tarekat sebagai sistem pembinaan yang menata amaliyah melalui formula dan otoritas pembimbing. Kajian Widiyanto tentang TQN menegaskan peran pemimpin tarekat dalam proses inisiasi dan pembaiatan, termasuk pemberian talqin sebagai penanaman dzikir yang terhubung pada otoritas spiritual guru.²⁰⁸ Dalam konteks ini, angka, waktu, dan tata cara bukan sekadar teknis. Angka dan tata cara mengikat jamaah pada kurikulum amaliyah yang menuntut konsistensi, sehingga dzikir menjadi latihan terukur yang memperkuat kedisiplinan ibadah dan pengelolaan batin.

²⁰⁷ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Al-Qushayrī’s Epistle on Sufism* (al-Risāla al-Qushayriyya), trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 232–233.

²⁰⁸ sfa Widiyanto, “Sustaining Doctrines and Traditions Related to Leadership: The Case of the Qadiriyya wa Naqshbandiyya in Mranggen, Central Java,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 2 (2020), 200–202.

Peralihan dari rasa khawatir menjadi rasa ringan yang ditangkap keluarga dapat dijelaskan sebagai proses internalisasi disiplin. Al-Qushayri menyebut dzikir hati sebagai “pedang” para salik untuk melawan kelalaian, dan ia menegaskan bahwa ketiadaan “rasa manis” pada awal dzikir tidak membatalkan nilai ketaatan.²⁰⁹ Kerangka ini memberi konteks pada pengalaman jamaah yang semula ragu, lalu merasa mampu setelah ia menjalani ritme amalan secara konsisten. Jamaah tidak selalu mengejar sensasi emosional, tetapi mengejar kepatuhan praktik yang menumbuhkan ketenangan secara bertahap.

Perubahan dari rasa berat menuju rasa ringan dalam beramal juga dibahas oleh Ibn Qayyim al-Jawziyyah ketika menjelaskan hubungan antara mujahadah dan kemudahan (*taysir*). Ia menyebut bahwa jiwa pada awalnya menolak ketaatan karena dominasi kebiasaan lama, tetapi ketika seorang hamba bersabar dalam konsistensi amal, Allah menanamkan kecintaan terhadap ibadah tersebut. Pada tahap ini, amal yang semula terasa berat berubah menjadi kebutuhan ruhani. Penjelasan ini memberi landasan teoretis bagi pengalaman jamaah yang semula khawatir tidak kuat, lalu merasakan kelapangan setelah menjalani disiplin dzikir secara rutin.²¹⁰

Pada tingkat kelembagaan, pola dzikir yang terstruktur menempatkan TQN sebagai praktik tarekat yang beroperasi melalui mekanisme sanad, baiat, dan aturan amaliyah. Zamhari menunjukkan bahwa tarekat biasanya mengikat jamaah melalui

²⁰⁹ Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *Al-Qushayrī’s Epistle on Sufism*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 232–234.

²¹⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Salikin bayna Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyāka Nasta’in*, jil. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996), 120–122.

silsila dan baiat, berbeda dari majelis dzikir yang lebih longgar, sehingga otoritas dan transmisi amalan bekerja melalui rantai guru. Kerangka ini selaras dengan data lapangan yang menampilkan dzikir sebagai rutinitas terikat hitungan dan waktu, serta dijalankan dalam ruang pembinaan pesantren. Pola seperti ini membantu penulis membaca dzikir jamaah bukan sebagai praktik spontan, melainkan sebagai disiplin spiritual yang bergerak dalam tradisi transmisi dan kepemimpinan tarekat.

“Rasa Tidak Enak” sebagai Mekanisme Disiplin Batin dan Kontrol Diri

Sebagian jamaah menjelaskan munculnya sensasi moral dan batin ketika mereka meninggalkan amaliyah. Khalifah menyatakan bahwa ketika jamaah tidak shalat jamaah, ia merasakan “tidak enak,” dan setelah shalat pun ia merasa “tidak enak” jika tidak melaksanakan wiridan. Sensasi “tidak enak” ini penting sebagai data pengalaman subjektif, karena ia bekerja sebagai kontrol internal yang mendorong konsistensi.

Fenomena “tidak enak” ketika meninggalkan ibadah memiliki padanan konseptual dalam pembahasan para ulama tentang *lanwāmah al-nafs* (jiwa yang mencela diri). Al-Ghazālī menjelaskan bahwa hati yang mulai hidup akan merasakan kegelisahan ketika terjatuh pada kelalaian, dan kegelisahan itu justru menjadi tanda adanya kesadaran iman. Ia menyebut bahwa rasa pedih akibat meninggalkan ketaatan adalah bagian dari cahaya hati yang belum padam. Dalam kerangka ini, sensasi “tidak enak” bukan sekadar rasa bersalah psikologis, melainkan

indikator bekerjanya kesadaran moral yang telah terlatih melalui amaliyah.²¹¹

Dalam pengalaman jamaah, baiat memperkuat mekanisme kontrol tersebut. Khalifah menegaskan kembali bahwa jika jamaah tidak dzikir, ia mengingat status baiat dan kewajiban yang melekat. Pada titik ini, jamaah tidak bergantung pada pengawasan eksternal setiap saat. Ia membangun sistem pengingat batin yang berangkat dari komitmen, rasa malu spiritual, dan kesadaran kewajiban.

Konsep baiat sebagai pengikat batin juga dapat dijelaskan melalui tradisi *'abd* (perjanjian spiritual) dalam literatur tasawuf. Al-Qusyairi menegaskan bahwa seorang murid ketika memasuki jalan suluk sebenarnya memperbarui janji untuk taat dan konsisten dalam latihan yang ditetapkan gurunya. Janji tersebut menuntut kesetiaan (*wafā'*) dan kesungguhan (*ṣidq*), sehingga pelanggaran terhadapnya memunculkan rasa penyesalan yang bersifat edukatif. Dengan demikian, ingatan terhadap baiat berfungsi sebagai mekanisme pengawasan internal yang bersumber dari komitmen sadar, bukan dari tekanan eksternal.²¹²

Seorang jamaah juga menekankan pentingnya waktu yang tepat dalam dzikir. Ia menyebut “*dzikir dikerjakan ketika pada waktu tepat tiap harinya.*” Kalimat ini menguatkan dimensi kedisiplinan. Jamaah menilai keberhasilan dzikir bukan pada intensi saja, tetapi pada kepatuhan pada ritme yang ia tetapkan bersama bimbingan mursyid.

²¹¹ Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005), 12–14.

²¹² Abū al-Qāsim ʿAbd al-Karīm al-Qusyairī, *al-Risalah al-Qusyairiyyah*, ed. ʿAbd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf (Kairo: Dār al-Maʿārif, 1966), 94–96.

Data “tidak enak” saat meninggalkan shalat jamaah dan wirid memperlihatkan cara jamaah menginternalisasi kontrol moral. Literatur tasawuf menjelaskan mekanisme ini melalui konsep muraqabah dan muhasabah, yaitu kesadaran yang mengawasi gerak batin sekaligus kebiasaan mengevaluasi diri setelah beramal. Tradisi ini mendorong pelaku untuk menilai kekurangan sebagai masalah batin yang perlu dibenahi, sehingga rasa tidak nyaman muncul sebagai sinyal disiplin diri yang terus bekerja.²¹³

Baiat, dalam kerangka itu, mengikat jamaah pada pola latihan yang stabil. Ketika jamaah menempatkan dzikir sebagai kewajiban pascabaiat, jamaah menegaskan fungsi tarekat sebagai sistem pembinaan yang menuntut kepatuhan pada aturan amaliyah. Kajian tentang tarekat menempatkan dzikir sebagai disiplin praktis yang menargetkan pemurnian diri, bukan sekadar ekspresi devosi spontan. Karena itu, wajar jika jamaah memaknai baiat sebagai titik yang mengubah “anjuran” menjadi komitmen yang mengikat.²¹⁴

Penekanan jamaah pada “waktu yang tepat” selaras dengan tradisi awrad dan wird dalam tarekat, yaitu rangkaian bacaan yang disusun, diulang, dan sering kali ditempatkan pada jam jam tertentu. Literatur juga menunjukkan bahwa tarekat mengajarkan latihan bertahap melalui tugas harian dan bacaan yang terukur, lalu melatih jamaah untuk menjaga momen

²¹³ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (Al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh, rev. Muhammad Eissa (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 323. Abu Hamid al-Ghazali, *On Vigilance and Self-Examination: Kitab al-muraqaba wa'l-muhasaba, Book XXXVIII of The Revival of the Religious Sciences*, trans. with notes by Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015), 29–31, 39–44.

²¹⁴ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 154.

momen ibadah secara konsisten. Ketika jamaah menertibkan waktu dzikir, jamaah sebenarnya sedang membangun tata kelola diri, yakni mengubah ritme harian menjadi ruang latihan batin.²¹⁵

Penataan waktu dzikir juga sejalan dengan pembahasan Ibn Qayyim al-Jawziyyah tentang pentingnya menjaga waktu sebagai modal utama perjalanan ruhani. Ia menegaskan bahwa kehilangan waktu dalam kelalaian adalah kerugian terbesar bagi seorang salik, sedangkan menjaga rutinitas ibadah pada waktunya melatih jiwa untuk stabil dan teratur. Ketika waktu dipagari dengan wirid tertentu, jiwa belajar disiplin dan terhindar dari fluktuasi yang berlebihan. Oleh karena itu, penekanan jamaah pada ketepatan waktu dzikir dapat dibaca sebagai bentuk manajemen diri yang berakar dalam etika sufistik klasik.²¹⁶

Temuan ini juga sejalan dengan diskusi tentang kebangkitan dimensi batin dalam Islam Indonesia kontemporer. Julia Day Howell menegaskan bahwa representasi kebangkitan Islam sering menonjolkan sisi lahir, padahal publik juga menyaksikan meningkatnya minat pada ekspresi batin yang bersifat sufistik sebagai pelengkap praktik wajib. Kerangka ini membantu membaca data jamaah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah. Jamaah menautkan tarekat dengan pembinaan diri yang nyata, lalu mengekspresikannya melalui kontrol batin,

²¹⁵ Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam*, 214–216.

²¹⁶ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Salīkin bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 375–377.

kepatuhan pada ritme dzikir, dan komitmen yang lahir dari baiat.²¹⁷

Pengalaman dalam Majelis Tarekat dan Struktur Aktivitas Rutin

Jamaah menempatkan majelis sebagai ruang pengalaman kolektif yang menguatkan ritme spiritual. Salah satu informan menjelaskan jadwal amaliyah yang ia ketahui, yakni rentang kegiatan “08.00–16.00,” dimulai shalat hajat, lalu istighosah, mengaji kitab sampai ashar, wiridan, wiridan jahr, lalu “wirid khawajikan.” Data ini menunjukkan bahwa majelis tidak hanya berisi dzikir, tetapi juga memasukkan pengajian dan wirid penutup dalam satu rangkaian panjang.

Struktur majelis yang memadukan shalat, istighasah, pengajian, dan wirid memiliki akar dalam tradisi majelis zikir yang dijelaskan para ulama hadis dan tasawuf. Al-Nawawī ketika mensyarah hadis tentang keutamaan majelis zikir menegaskan bahwa berkumpul untuk membaca Al-Qur’an dan berzikir menghadirkan sakinah, limpahan rahmat, dan penyebutan nama peserta majelis di hadapan para malaikat.²¹⁸ Kerangka ini menunjukkan bahwa majelis tidak hanya bernilai edukatif, tetapi juga memiliki legitimasi normatif dalam tradisi Islam. Dengan demikian, pengalaman kolektif jamaah dalam satu rangkaian panjang ibadah dapat dibaca sebagai aktualisasi dari anjuran klasik tentang *fadhilah al-ijtima’ ‘ala al-dzīkir* (keutamaan berkumpul untuk zikir).

²¹⁷ Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 701–702.

²¹⁸ Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Hajjāj*, jil. 17 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H), 23–25.

Keterangan lain menegaskan bahwa pesantren menyediakan banyak kanal belajar agama lintas usia. Seorang jamaah menyebut masyarakat mengenal pesantren sebagai “pondok e abah yat,” dan pesantren menyediakan ruang belajar melalui “*kuliab shubuh, ngaji abadan serta ngaji jamaah toriqot setiap selasa*.” Pernyataan ini memperlihatkan konteks lokal yang membentuk pengalaman jamaah. Jamaah menjalankan tarekat dalam lanskap pesantren yang aktif menggelar pengajian rutin, sehingga pengalaman spiritual tidak berdiri sendiri, tetapi menyatu dengan ekosistem pendidikan keagamaan.

Khalifah menambahkan bahwa pembinaan jamaah berjalan melalui pertemuan rutin di masjid, yang mencakup dzikir, shalat sunnah, serta kajian ilmu syariat dan tasawuf. Dengan demikian, pengalaman jamaah bersifat repetitif dan kolektif. Jamaah menata ulang mingguannya melalui jadwal yang jelas, lalu ia mengukur kemajuan batin melalui konsistensi hadir dan konsistensi menjalankan amalan.

Rangkaian majelis yang panjang, dari shalat, istighosah, pengajian, sampai wirid penutup, memperlihatkan pola pembinaan yang menggabungkan dimensi ritual dan dimensi pedagogis. Pola ini selaras dengan cara kajian tasawuf kontemporer membaca “majlis” sebagai kendaraan pembinaan spiritual yang bekerja melalui pengulangan praktik, pendalaman makna, dan penguatan komitmen dalam komunitas.²¹⁹ Majelis tidak sekadar menyediakan “waktu ibadah,” tetapi mengatur ulang ritme hidup jamaah melalui paket kegiatan yang berurutan dan terjaga.

²¹⁹ Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majelis Dhikr Groups in East Java, 12–14.

Kanal pengajian yang beragam di pesantren, seperti kuliah subuh, ngaji ahadan, dan jamaah tarekat, menunjukkan bahwa pesantren memberi infrastruktur sosial bagi tumbuhnya praktik tasawuf yang terorganisasi. Pola ini sejalan dengan temuan bahwa banyak majelis dan praktik tasawuf di Jawa bertumpu pada figur kiai dan jejaring pesantren sebagai simpul otoritas dan distribusi praktik.²²⁰ Pada level kelembagaan, struktur semacam ini menjaga kontinuitas tradisi karena jamaah memperoleh rujukan ajaran, teladan perilaku, serta ruang sosial untuk “tetap berada di jalur” melalui kedekatan dengan lingkungan pesantren.

Dalam literatur tasawuf klasik, keberadaan guru dan lingkungan yang mendukung suluk dipandang sebagai syarat penting keberhasilan perjalanan ruhani. Abū Ḥāmid al-Ghazālī menegaskan bahwa seorang salik memerlukan *ṣuḥbah* (kebersamaan dengan orang saleh) karena jiwa mudah terpengaruh oleh lingkungan.²²¹ Ia mengibaratkan pergaulan dengan orang yang istiqamah sebagai api yang menyalakan kayu basah: lambat namun pasti mengubah sifat dasarnya. Konsep ini membantu menjelaskan mengapa pesantren sebagai ekosistem sosial berperan besar dalam menjaga kontinuitas praktik tarekat; lingkungan kolektif memperkuat disiplin yang mungkin sulit dijaga secara individual.

Data khalifah tentang pertemuan rutin di masjid yang memuat dzikir jahr 165 dan dzikir sirri 1000 kali per waktu menunjukkan bahwa majelis bekerja sebagai mekanisme

²²⁰ Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis, 15.

²²¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, jil. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 152–153.

standardisasi amaliyah. Standardisasi ini mengurangi ruang tafsir bebas dalam praktik, karena jamaah menautkan kedisiplinan pada hitungan, waktu, dan tata cara yang disepakati bersama. Literatur tarekat juga mencatat bahwa tradisi sufi menempatkan wirid dan dzikir berjamaah sebagai latihan yang membentuk daya tahan spiritual dan kontrol diri, serta sering menggunakan legitimasi hadis tentang keutamaan majelis dzikir untuk menguatkan praktik kolektif.²²²

Standardisasi hitungan dan tata cara dalam majelis juga dapat dipahami melalui teori transmisi spiritual dalam karya kontemporer tentang tasawuf. ‘Abd al-Fattāh Abū Ghuddah dalam kajiannya tentang sanad dan otoritas keilmuan menegaskan bahwa kesinambungan praktik dalam Islam dijaga melalui transmisi yang terverifikasi dan disiplin metodologis.²²³ Dalam konteks tarekat, sanad dan aturan amaliyah berfungsi menjaga keaslian praktik sekaligus membentuk keseragaman pengalaman kolektif. Dengan demikian, struktur rutin majelis TQN tidak sekadar administratif, tetapi merupakan mekanisme pelestarian tradisi yang menghubungkan jamaah dengan rantai transmisi spiritual yang lebih luas.

Konsistensi jadwal yang jamaah sebutkan, ditambah banyaknya kanal pengajian yang pesantren sediakan, membantu menjelaskan mengapa jamaah memaknai tarekat sebagai “jalan” yang berjalan melalui kebiasaan, bukan melalui pengalaman sesaat. Majelis memberi perangkat sosial untuk menjaga kebiasaan itu, karena ia memadukan disiplin waktu, bimbingan

²²² Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java, 42, 146.

²²³ Abd al-Fattāh Abū Ghuddah, *Ṣafahāt min Ṣabr al-‘Ulamā’ ‘alā Ṣhada’id al-‘Ilm wa al-Taḥṣīl* (Beirut: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1992), 15–18.

pengetahuan, dan dukungan pergaulan religius. Kerangka ini membantu penulis membaca aktivitas TQN bukan sebagai aktivitas tambahan, melainkan sebagai sistem pembinaan yang mengunci perubahan batin melalui rutinitas kolektif yang stabil.²²⁴

Perubahan Cara Memandang Masalah dan Ketenangan Batin

Jamaah dan keluarga jamaah menggambarkan perubahan orientasi batin saat menghadapi masalah. Seorang jamaah menyebut bahwa setelah ikut tarekat, ia “menyerahkan” masalah kepada Allah, dan ia meniatkan perasaan hanya untuk “ridho Allah.” Pola ini menunjukkan cara jamaah mengubah strategi coping. Ia memindahkan fokus dari kekhawatiran berulang menuju penyerahan diri yang ia pahami sebagai konsekuensi dzikir dan pembinaan.

Keluarga jamaah menguatkan narasi tersebut dengan contoh perubahan di rumah. Putri seorang jamaah menyatakan bahwa setelah mengikuti TQN, keluarganya merasakan ketenangan batin, keyakinan pada ketetapan Allah, dan rasa kuat saat menghadapi masalah “di rumah ataupun dimanapun.” Pernyataan ini memberi data bahwa perubahan yang dirasakan tidak terbatas pada ruang ritual. Jamaah membawa efek ritual ke ruang domestik, sehingga keluarga ikut menyaksikan perubahan sikap saat menghadapi tekanan.

Keluarga juga menilai perubahan itu membuat orang tua mereka lebih optimis terhadap masa depan keluarga. Putri seorang jamaah menuturkan bahwa ayah dan ibunya “tidak pernah memiliki rasa khawatir terhadap masa depan,” dan

²²⁴ The Sufi Orders in Islam, 96.

mereka menegaskan bahwa Allah akan membantu. Data ini memperlihatkan pergeseran dari kecemasan masa depan ke narasi tawakkal yang lebih stabil. Jamaah lalu menjadikan narasi itu sebagai pesan moral yang ia sampaikan ke anak.

Data di atas mengarah pada makna tarekat sebagai proses pembinaan diri yang bekerja melalui dua jalur sekaligus, yaitu penguatan laku ibadah dan pengelolaan batin. Literatur tasawuf klasik menempatkan ridha sebagai capaian batin yang mengikis rasa berat hati terhadap ketentuan Tuhan dan mengubah cara seseorang merespons peristiwa.²²⁵ Ketika jamaah menarasikan “ridho Allah” sebagai orientasi perasaan, ia menegaskan target batin yang menjadi inti tazkiyah al-nafs, bukan sekadar rutinitas amaliyah.

Pemaknaan ridha sebagai orientasi batin juga ditegaskan oleh al-Harawi dalam *Manāẓil al-Sā’irin*, ketika ia menempatkan ridha sebagai salah satu maqām yang lahir dari penyaksian terhadap hikmah ilahi di balik setiap ketentuan. Ridha bukan sekadar menerima takdir secara pasif, melainkan ketenangan aktif yang tumbuh karena hati menyaksikan pilihan Allah sebagai yang terbaik bagi dirinya. Dalam kerangka ini, perubahan orientasi jamaah dari kegelisahan menuju ketenangan dapat dibaca sebagai proses perpindahan maqām batin, yakni dari dominasi nafs yang cemas menuju qalb yang stabil dalam penerimaan spiritual.²²⁶

²²⁵ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 207–8.

²²⁶ ‘Abd Allāh ibn Muḥammad al-Harawī al-Anṣārī, *Manāẓil al-Sā’irin ilā al-Ḥaqq*, ed. Muḥammad Ḥāmid al-Fiḳī (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 87.

Narasi “menyerahkan” masalah kepada Allah juga selaras dengan konsep tawakkul dalam tradisi tasawuf, yang memusatkan ketergantungan pada Allah dan mendorong seseorang menata ulang urusan hidup tanpa kehilangan disiplin amal. Al-Qushayri menempatkan tawakkul sebagai penyerahan diri pada ketetapan dan sebagai proses bertahap yang berujung pada ketenangan karena hati tidak lagi terpaut pada sebab-sebab duniawi.²²⁷ Ketika keluarga jamaah menyaksikan berkurangnya rasa khawatir terhadap masa depan, data itu menunjukkan dampak tawakkul dan ridha sebagai kebiasaan batin yang menyeberang dari ruang majelis ke ruang rumah.

Pemahaman ini sejalan pula dengan elaborasi Ibn Qayyim al-Jawziyyah yang menjelaskan bahwa tawakkul merupakan separuh agama dan menjadi poros seluruh maqām keimanan. Ia menegaskan bahwa tawakkul bukan berarti meninggalkan sebab, tetapi melepaskan ketergantungan hati dari sebab-sebab itu. Ketika hati tidak lagi bertumpu pada kalkulasi duniawi, lahirlah *ṭuma'ninah* (ketenteraman) yang membuat seseorang tetap tenang meskipun sebab-sebab lahiriah tampak tidak stabil.²²⁸ Dalam konteks pengalaman jamaah TQN, berkurangnya kecemasan terhadap masa depan menunjukkan internalisasi tawakkul sebagai sikap eksistensial, bukan sekadar doktrin normatif.

Kerangka psikologi agama juga membantu membaca perubahan ini sebagai transformasi makna, bukan sekadar

²²⁷ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 240, 338.

²²⁸ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madarij al-Salikin bayna Manazil Iyyaka Na'budu wa Iyyaka Nasta'in*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 118–120.

reduksi ketegangan. Pargament menegaskan bahwa coping berbasis agama sering mengarah pada pembentukan makna baru, perubahan orientasi tujuan, dan penguatan rasa keterhubungan dengan Yang Sakral, sehingga individu tidak hanya “lebih tenang,” tetapi juga menata ulang cara menilai masalah dan cara mengambil sikap.²²⁹ Dalam konteks TQN, jamaah mengekspresikan transformasi itu melalui bahasa religius yang konkret, yaitu ridha, penyerahan diri, dan keyakinan terhadap pertolongan Allah.

Dalam kajian kontemporer tasawuf, Sa’id Ḥawwā menjelaskan bahwa tazkiyah al-nafs bekerja melalui proses *i’ādat binā’ al-shakhṣiyyah al-islāmiyyah* (rekonstruksi kepribadian Islam) yang mencakup pembinaan dzikir, muraqabah, dan muḥāsabah secara berkelanjutan.²³⁰ Transformasi batin yang dialami jamaah dan disaksikan keluarga dapat dipahami sebagai hasil dari proses rekonstruksi ini, di mana praktik ritual yang berulang membentuk pola persepsi baru terhadap realitas. Dengan demikian, tarekat tidak hanya berfungsi sebagai ruang ritual kolektif, tetapi juga sebagai mekanisme pembentukan struktur kesadaran religius yang stabil dalam menghadapi tekanan hidup.

Pada aras sosial-keagamaan, pengalaman keluarga memperlihatkan cara tarekat bekerja sebagai institusi pembinaan yang menyentuh aspek personal sekaligus komunal. Howell menunjukkan bahwa kebangkitan praktik sufisme di Indonesia menekankan “makna batin” dan pemenuhan kebutuhan religius personal, lalu menautkannya dengan praktik

²²⁹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 170–171.

²³⁰ Sa’id Ḥawwā, *Tarbiyatunā al-Raḥīyah* (Cairo: Dār al-Salām, 1999), 45–47.

kolektif yang memperkuat identitas dan jaringan sosial jamaah.²³¹ Karena itu, perubahan batin yang keluarga saksikan tidak berdiri sendiri. Ia lahir dari disiplin amaliyah yang terus diulang dalam komunitas, lalu membentuk habitus baru yang menguatkan cara jamaah memaknai masalah, menata emosi, dan meneguhkan orientasi hidup.

Pengalaman Ketaatan pada Mursyid dan Fungsi Bimbingan

Jamaah memaknai mursyid sebagai figur pembimbing yang memberi arah teknis sekaligus arah batin. Khalifah menjelaskan bahwa mursyid “menunjukkan dzikir” kepada jamaah dengan cara membaiai, lalu jamaah melanjutkan rujukan pada kitab tertentu. Keterangan ini menempatkan mursyid sebagai pusat otoritas pembinaan. Jamaah tidak menyusun amalan sendiri, tetapi mengikuti pola yang ia terima dari mursyid.

Posisi mursyid sebagai pusat rujukan amaliyah memiliki dasar kuat dalam literatur tasawuf klasik tentang kebutuhan akan *al-shaykh al-murabbi*. Al-Qusyairi menegaskan bahwa seorang murid tidak selamat dalam suluk tanpa bimbingan guru yang mengenal penyakit-penyakit jiwa dan cara menanganinya.²³² Guru dipahami bukan sekadar penyampai ilmu, tetapi pembimbing transformasi akhlak yang menyesuaikan metode dengan kondisi murid. Dalam kerangka ini, praktik baiat dan rujukan pada kitab pegangan

²³¹ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 701–702, 716–717.

²³² Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karīm al-Qusyairī, *al-Risālah al-Qusyairiyyah*, ed. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dan Maḥmūd ibn al-Sharīf (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966), 76–78.

memperlihatkan kesinambungan antara transmisi lisan dan transmisi tekstual sebagai dua instrumen pembinaan.

Jamaah juga menilai bimbingan mursyid membantu mengatasi kekurangan diri. Seorang jamaah menyebut bahwa melalui mursyid, “segala kekurangan” dapat “dibukakan jalan.” Meskipun ungkapan ini bersifat religius, ia memuat makna pengalaman yang spesifik. Jamaah merasakan adanya arah, dukungan, dan solusi yang ia kaitkan dengan bimbingan guru. Bimbingan itu bisa muncul dalam bentuk penjelasan amalan, keteladanan, atau nasihat saat menghadapi masalah.

Ketaatan pada mursyid tidak selalu hadir sebagai kepatuhan total tanpa negosiasi. Khalifah menyatakan bahwa setelah baiat ia “bisa melaksanakan dawuh” mursyid “walaupun tidak semuanya.” Data ini menunjukkan adanya ruang proses. Jamaah mengakui upaya menjalankan perintah sebagai perjalanan bertahap. Dengan begitu, pengalaman ketaatan lebih tepat dibaca sebagai latihan disiplin yang tumbuh, bukan sebagai kondisi final.

Dimensi ketaatan bertahap tersebut selaras dengan pembahasan Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī tentang *al-tadarruj fī al-sulūk* (proses bertahap dalam perjalanan ruhani). Ia menjelaskan bahwa jiwa tidak berpindah dari kebiasaan lama menuju kesempurnaan adab secara instan, melainkan melalui mujahadah yang berulang dan koreksi terus-menerus.²³³ Dalam konteks ini, pengakuan jamaah bahwa ia belum mampu menjalankan seluruh dawuh justru menunjukkan kesadaran reflektif, bukan pembangkangan. Proses suluk bekerja melalui

²³³ Ibn ‘Aṭā’illāh al-Sakandarī, *al-Hikam al-‘Aṭā’iyyah*, ed. ‘Abd al-Majīd al-Sharafi (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993), 54–56.

akumulasi kepatuhan yang sedikit demi sedikit membentuk habitus spiritual baru.

Kerangka ini selaras dengan diskusi tasawuf klasik yang menempatkan guru rohani sebagai penuntun adab, bukan sekadar pemberi instruksi. Literatur tasawuf menekankan pentingnya “companionship” dengan para guru, penguatan adab, dan pola “service” kepada guru sebagai bagian dari pembentukan diri dalam suluk.²³⁴ Dalam konteks itu, dawuh tidak berdiri sebagai perintah administratif, tetapi sebagai perangkat pedagogis yang menata perilaku, menjaga konsistensi, dan menajamkan kontrol batin. Jamaah yang mengaku belum mampu menjalankan semua dawuh memberi sinyal bahwa proses pembinaan bekerja melalui tahapan, bukan lompatan.

Studi tentang TQN juga menunjukkan bahwa kepemimpinan tarekat bertahan melalui seperangkat praktik yang mengikat relasi murid dengan guru, misalnya rabita, ritual inisiasi, dan penguatan otoritas guru sebagai silsilah.²³⁵ Data yang berhasil digali oleh penulis memperlihatkan pola serupa, karena jamaah menempatkan mursyid sebagai rujukan utama, lalu menguatkan kepatuhan melalui kitab pegangan. Dengan cara itu, jamaah tidak hanya meniru amalan, tetapi juga menginternalisasi kerangka disiplin yang memadukan relasi personal, tata cara ritual, dan legitimasi keilmuan.

Konteks pesantren ikut memperkuat pola tersebut. Studi tentang spiritualitas Islam di Jawa Timur menunjukkan

²³⁴ Abū al-Qāsim al-Qushayrī, *Al-Qushayrī's Epistle on Sufism (al-Risāla al-Qushayrīyya fī 'ilm al-taṣawwuf)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 283, 325–26.

²³⁵ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* Vol. 8, No. 1 (2020), 193–94.

keterkaitan kuat antara pesantren dan tradisi tarekat, termasuk hadirnya pesantren yang berafiliasi dengan tarekat dan mengembangkan otoritas keagamaan melalui figur pemimpin yang kuat.²³⁶ Penelitian lain tentang KH. Muslih Mranggen juga menggambarkan bagaimana figur kiai tarekat berfungsi sebagai “mabda” atau rujukan teladan bagi jamaah, sehingga jamaah menautkan kepatuhan pada pengalaman belajar, bukan pada struktur formal organisasi.²³⁷ Karena itu, penjelasan jamaah tentang “dibukakan jalan” melalui mursyid dapat dibaca sebagai bentuk trust berbasis reputasi moral, kedalaman ilmu, dan kedekatan pembinaan.

Selain itu, literatur disertasi tentang keberlangsungan tarekat menegaskan bahwa tarekat menjaga kualitas kepemimpinan melalui mekanisme seleksi, pembatasan otoritas, dan pengesahan oleh jaringan guru. Tarekat menautkan keabsahan kepemimpinan pada pengakuan guru, konsistensi syariat, dan pembuktian kapasitas pembinaan.²³⁸ Pola ini membantu menjelaskan mengapa informan menyebut kepatuhan sebagai proses yang bertahap. Jamaah menguji dirinya di dalam ritme amalan yang dipandu mursyid, lalu ia menegosiasikan keterbatasan tanpa memutus komitmen dasar pada jalur bimbingan.

Dalam kajian kontemporer tentang otoritas spiritual, Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī menegaskan bahwa dalam tradisi

²³⁶ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU Press, 2010), 55–56.

²³⁷ Abd. Hamid Noor, *Pola Pendidikan Pesantren Sufistik K.H. Muslih Mranggen Demak* (Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2022), 31.

²³⁸ Aly Mashar, *Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah Al-‘Usmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori* (Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2022), 144, 159–60.

Islam klasik, otoritas keagamaan bertumpu pada kombinasi antara sanad keilmuan, reputasi moral, dan pengakuan komunitas.²³⁹ Kerangka ini membantu membaca relasi jamaah dan mursyid bukan sebagai relasi karismatik tanpa dasar, melainkan sebagai bentuk legitimasi yang dibangun melalui jaringan pengakuan dan konsistensi praksis. Dengan demikian, kepercayaan jamaah bahwa mursyid “membukakan jalan” dapat dipahami sebagai hasil dari akumulasi kredibilitas ilmiah dan moral yang terinstitusionalisasi dalam struktur tarekat dan pesantren.

Transformasi Kesadaran dan Dampak Sosio-Religius dalam Kehidupan Jamaah

Bagian ini menyoroti perubahan yang dialami jamaah setelah menjalani tarekat secara konsisten. Isinya memuat poin tentang 1) Perubahan Cara Memandang Masalah dan Ketenangan Batin; 2) Dampak pada Intensitas Ibadah dan Kebiasaan Keagamaan; dan 3) Pengalaman dalam Keluarga: Harmoni, Kontrol Emosi, dan Keberanian Berpendapat. Berikut rinciannya:

Dampak pada Intensitas Ibadah dan Kebiasaan Keagamaan

Keluarga jamaah menggambarkan perubahan intensitas ibadah yang tampak jelas. Putri seorang jamaah menuturkan bahwa sebelum mengikuti TQN, ayahnya belum istiqamah adzan dan jamaah di masjid, namun setelah mengikuti TQN ia menjadi lebih istiqamah, termasuk mampu menjalankan “wiridan yang lama.” Narasi ini memberi indikator perubahan

²³⁹ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1984), 91–95.

perilaku yang bisa diamati keluarga. Keluarga menangkap perubahan pada konsistensi, bukan pada klaim spiritual yang abstrak.

Konsep istiqamah dalam ibadah telah lama dibahas dalam literatur tasawuf klasik sebagai fondasi keberlanjutan maqām spiritual. Al-Ghazālī menjelaskan bahwa kontinuitas amal (*dawām al-‘amal*) lebih bernilai daripada intensitas sesaat, karena pengulangan ibadah membentuk sifat jiwa dan menundukkan kecenderungan nafs secara bertahap.²⁴⁰ Dalam kerangka ini, perubahan yang keluarga amati—dari ketidakkonsistenan menuju keteraturan adzan, shalat jamaah, dan wirid panjang—menunjukkan proses pembentukan *malakah* (disposisi batin) melalui repetisi amal. Dengan demikian, intensitas ibadah bukan sekadar peningkatan kuantitas, tetapi pembentukan struktur kepribadian religius yang stabil.

Khalifah menegaskan bahwa dzikir dan wirid menjadi rutinitas yang menempel pada rasa keagamaan jamaah. Ia menyebut perubahan rasa setelah jamaah mengikat diri pada amalan, yakni muncul rasa tidak nyaman jika ia meninggalkan wirid setelah shalat. Data ini memperlihatkan internalisasi norma. Jamaah tidak hanya melakukan ibadah karena jadwal, tetapi karena ia membentuk habitus yang mengaitkan ibadah dengan kenyamanan batin.

Fenomena rasa tidak nyaman ketika meninggalkan wirid dapat pula dibaca melalui konsep *murāqabah* dan *muḥāsabah* yang ditegaskan oleh al-Muḥāsibī. Ia menjelaskan bahwa latihan pengawasan diri secara terus-menerus akan melahirkan sensitivitas batin terhadap kelalaian, sehingga hati segera

²⁴⁰ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 62–63.

merespons ketika terjadi kekosongan amal.²⁴¹ Respons batin semacam ini bukan sekadar rasa bersalah normatif, tetapi tanda hidupnya kesadaran spiritual yang aktif. Dalam konteks jamaah TQN, keterikatan pada wirid membentuk mekanisme kontrol internal yang membuat mereka merasa ada “yang kurang” ketika rutinitas dzikir terlewat.

Seorang jamaah juga mengaitkan tarekat dengan peningkatan kemampuan mengontrol emosi. Ia menyebut tarekat mendorong proses “mengelola emosi” dan memperbaiki tingkah laku. Dampak ini berelasi langsung dengan intensitas ibadah, karena jamaah menilai ibadah yang rutin memberi efek pada kontrol diri.

Dalam literatur kontemporer tentang tasawuf dan psikologi Islam, ‘Abd al-Karīm Bakkār menegaskan bahwa disiplin ibadah yang ajek berfungsi sebagai sarana *tanẓīm al-infi‘ālāt* (pengaturan respons emosional), karena dzikir dan shalat yang konsisten menata ulang hubungan antara kognisi, afeksi, dan kehendak.²⁴² Ia menyebut bahwa pengulangan amal ibadah membentuk pola regulasi diri yang lebih matang, sehingga individu tidak mudah terseret ledakan emosi sesaat. Kerangka ini memperkuat temuan lapangan Anda bahwa jamaah mengaitkan intensitas wirid dengan kemampuan mengelola emosi, dan keluarga menyaksikan perubahan itu dalam perilaku keseharian.

Data keluarga dan keterangan khalifah memperlihatkan pola pembinaan yang bergerak dari latihan ritual menuju

²⁴¹ al-Hārith ibn Asad al-Muḥāsibī, *al-Ri‘āyah li-Ḥuquq Allah*, ed. ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 78–80.

²⁴² ‘Abd al-Karīm Bakkār, *Takwīm al-Shakhṣiyyah al-Islāmiyyah* (Riyadh: Dār al-Qāsim, 2004), 112–114.

pembentukan disiplin syariah. Literatur tentang majelis dzikir di lingkungan pesantren menunjukkan bahwa praktik sufisme “ortodoks” menekankan kepatuhan pada syariat sebagai fondasi pembinaan batin, lalu menempatkan wirid sebagai sarana penguatan kedisiplinan ibadah harian.²⁴³ Dengan kerangka ini, konsistensi adzan, shalat jamaah, dan kemampuan menjalankan wirid panjang dapat penulis baca sebagai keluaran sosial yang muncul dari pembiasaan ritual yang terstruktur.

Rasa “tidak nyaman” saat meninggalkan wirid menandai terbentuknya kontrol internal, bukan sekadar kepatuhan karena pengawasan eksternal. Studi tentang jamaah TQN di konteks lain menunjukkan bahwa jamaah sering memaknai wirid sebagai amalan rutin yang menempel pada waktu-waktu tertentu, terutama setelah shalat, lalu rutinitas itu memicu perubahan perilaku keagamaan yang terukur.²⁴⁴ Jamaah memelihara kontinuitas amaliyah, lalu kontinuitas itu memproduksi rasa bersalah religius saat mereka melewati wirid.

Keterangan jamaah tentang “mengelola emosi” dapat penulis letakkan dalam diskusi tazkiyatun nafs yang menempatkan mujahadah sebagai kerja batin untuk menata dorongan diri, termasuk mengendalikan emosi negatif melalui ibadah yang ajek dan dzikir.²⁴⁵ Dalam perspektif ini, tarekat bekerja sebagai perangkat latihan diri. Ia menuntun jamaah mengulang ibadah secara disiplin, lalu menggeser pola respons

²⁴³ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 280, 282.

²⁴⁴ Muhammad Yusuf, “*Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang*” (Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018), 75, 189.

²⁴⁵ Yuli Sholihah dan E. M. Muhaemin, “Tazkiyatun Nafs Sebagai Terapi Kecerdasan Emosi Perspektif Al-Qur'an,” *Jurnal Studi Al-Qur'an*, Vol. 16, No. 2 (2020), 121–122.

emosional mereka saat berhadapan dengan situasi yang memancing amarah, cemas, atau reaksi impulsif.

Perubahan yang keluarga lihat pada ketenangan dan keteguhan ibadah juga selaras dengan temuan riset yang menautkan praktik dzikir dengan kondisi mental yang lebih stabil dan pengelolaan emosi yang lebih baik. Literatur TQN juga menjelaskan bahwa dzikir sirri yang dilakukan pada waktu-waktu yang ditentukan mursyid dipahami berimplikasi pada “ketenangan hati” dan berfungsi sebagai terapi penyakit hati.²⁴⁶ Dengan demikian, data wawancara Anda menunjukkan hubungan yang cukup jelas antara repetisi amaliyah, pembentukan kebiasaan ibadah, dan perubahan emosi yang keluarga bisa amati dalam keseharian.

Pengalaman dalam Keluarga: Harmoni, Kontrol Emosi, dan Keberanian Berpendapat

Data keluarga jamaah memperlihatkan perubahan relasi domestik setelah orang tua mengikuti tarekat. Putri seorang jamaah menilai ayahnya menjadi lebih mampu “mengontrol emosionalnya,” lebih sabar, dan relasi keluarga menjadi “harmonis.” Keluarga menilai keberhasilan tarekat bukan dari intensitas ritual semata, tetapi dari kualitas hubungan yang lebih stabil dan minim konflik.

Pengendalian emosi yang keluarga amati dapat diletakkan dalam kerangka pembahasan *hilm* (kelapangan dada dan kesabaran aktif) dalam literatur tasawuf klasik. Ibn al-Qayyim menjelaskan bahwa *hilm* merupakan buah dari kekuatan jiwa

²⁴⁶ Cecep Zakarias El Bilad, Abd. Rahman, dan Samsul Arifin, “Spiritual Intelligence with TQN Zikr Method,” *Syams: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 3, No. 2 (2022), 91.

yang mampu menahan dorongan amarah dan membalasnya dengan kebijaksanaan, serta ia tumbuh melalui latihan ibadah yang kontinu.²⁴⁷ Dalam perspektif ini, kesabaran dan menurunnya ledakan emosi yang dialami jamaah bukan sekadar perubahan temperamen, melainkan hasil dari proses mujahadah yang membentuk kestabilan karakter. Harmoni keluarga kemudian menjadi indikator sosial dari keberhasilan latihan batin tersebut.

Keluarga juga menyaksikan perubahan pada figur ibu, terutama dalam keberanian menyampaikan pendapat. Putri seorang jamaah menjelaskan bahwa ibunya menjadi “lebih bisa berani dalam menyuarakan pendapat” agar keluarga saling mengingatkan. Data ini menunjukkan dampak pada komunikasi keluarga. Jamaah tidak hanya menahan emosi, tetapi juga mengaktifkan fungsi koreksi internal keluarga melalui nasihat dan dialog.

Keberanian menyampaikan pendapat dalam kerangka saling mengingatkan juga sejalan dengan konsep *al-amr bi al-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar* yang dalam literatur akhlak dipahami sebagai tanggung jawab moral yang dimulai dari lingkup terdekat, yaitu keluarga. Al-Māwardī menegaskan bahwa nasihat yang efektif harus dilandasi kelembutan, hikmah, dan tujuan perbaikan, bukan dominasi.²⁴⁸ Dengan demikian, perubahan figur ibu yang lebih berani menyuarakan pendapat dapat dibaca sebagai transformasi peran moral domestik, di mana spiritualitas tidak membuat pasif, tetapi justru

²⁴⁷ Muḥammad ibn Abī Bakr Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij al-Sālikīn bayna Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), 293–295.

²⁴⁸ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *Adab al-Dunyā wa al-Dīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 154–156.

menguatkan partisipasi etis dalam menjaga kualitas relasi keluarga.

Pada sisi lain, keluarga juga menarasikan perubahan rasa aman dalam bersosial. Putri seorang jamaah menyebut bahwa sebelum mengikuti TQN keluarganya masih memiliki keraguan dan ketakutan, lalu setelah mengikuti TQN muncul keberanian dan perasaan “di jaga Allah,” sehingga kekhawatiran berkurang. Narasi ini menunjukkan bahwa pengalaman spiritual mengubah persepsi risiko sosial. Jamaah memaknai perlindungan Tuhan sebagai sumber keteguhan saat berinteraksi dengan orang lain.

Temuan ini selaras dengan cara literatur tasawuf memposisikan amaliyah sebagai latihan berulang yang menata ulang respons emosi dan respons moral. Jamaah menjalankan rutinitas dzikir dan pembinaan sebagai proses pembiasaan, lalu proses itu memunculkan kontrol diri yang keluarga dapat amati dalam bentuk kesabaran, menurunnya ledakan emosi, dan meningkatnya kehangatan relasi. Kajian tentang dzikir dan regulasi emosi juga menunjukkan bahwa praktik mengingat Tuhan secara konsisten membantu individu menurunkan ketegangan emosi dan menata respons ketika menghadapi pemicu konflik.²⁴⁹

Perubahan komunikasi keluarga yang mengarah pada saling mengingatkan juga sejalan dengan perspektif keluarga dan spiritualitas. Literatur psikologi keluarga menjelaskan bahwa keluarga yang membangun spiritualitas bersama cenderung menguatkan pola interaksi suportif, meningkatkan kemampuan mengelola konflik, dan menegaskan nilai bersama sebagai rambu perilaku. Dalam kerangka ini, “keberanian menyuarakan

²⁴⁹ Masyhuri Masyhuri and Salma Salma, “Prinsip-Prinsip Tazkiyah al-Nafs dalam Menangani Konflik Emosi,” *Jurnal Bimbingan dan Konseling*, Vol. 14, No. 2 (2024), 293–296.

pendapat” dapat dibaca sebagai ekspansi peran moral di rumah, karena nasihat dan dialog menjadi medium menjaga komitmen religius dalam relasi sehari-hari.²⁵⁰

Rasa aman dalam bersosial, yang keluarga ungkapkan melalui pengalaman “di jaga Allah,” berhubungan dengan diskusi tentang coping religius dan rasa aman eksistensial. Jamaah memaknai keterlibatan tarekat sebagai penguatan tawakkal dan ketenangan batin, lalu makna itu menurunkan kecemasan sosial dan meningkatkan keberanian bertindak. Literatur tentang kebangkitan praktik sufistik di Indonesia juga mencatat bahwa banyak kelompok dzikir dan tarekat memberi ruang bagi penguatan disposisi batin, termasuk ketenangan, keyakinan, dan disiplin diri yang kemudian terbawa ke ruang sosial.²⁵¹

Rasa “dijaga Allah” yang membentuk keberanian sosial dapat dikaitkan dengan pembahasan tentang *al-amn al-ruhī* (keamanan spiritual) dalam kajian kontemporer tasawuf. ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd menjelaskan bahwa kedekatan dengan Allah melalui dzikir dan muraqabah melahirkan perasaan aman eksistensial, karena individu memandang realitas berada dalam lingkup kehendak Ilahi yang penuh hikmah.²⁵² Keamanan spiritual ini berdampak pada keberanian sosial, sebab individu tidak lagi didominasi ketakutan berlebihan terhadap penilaian manusia. Dalam konteks jamaah TQN, pengalaman merasa

²⁵⁰ Ratna Mega Sari, Euis Sunarti, and Heryo Muljono, “Membangun Keluarga Harmonis melalui Penguatan Relasi Suami Istri dan Anak,” *Jurnal Ilmu Keluarga dan Konsumen*, Vol. 13, No. 2 (2020), 130–133

²⁵¹ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 701–729, khususnya 705–710.

²⁵² ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Taḥkīm al-Ṣūfī fī Ḍan*’ *al-Kitāb wa al-Sunnah* (Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1983), 212–214.

“dijaga” menunjukkan internalisasi makna tauhid yang menurunkan kecemasan dan memperkuat keteguhan saat berinteraksi di ruang sosial.

Dengan demikian, data keluarga jamaah membantu menghubungkan ranah ritual dengan ranah sosial. Keluarga merekam perubahan yang bersifat observabel, yaitu emosi lebih terkontrol, komunikasi lebih terbuka, dan rasa aman meningkat. Pola ini memperlihatkan fungsi tarekat sebagai mekanisme pembinaan yang bekerja melalui pengulangan amalan, internalisasi nilai, dan penguatan makna hidup, lalu efeknya muncul dalam relasi domestik dan relasi sosial jamaah.

Dampak pada Kehidupan Sosial: Sedekah, Keterlibatan Komunitas, dan Sikap Emosional

Sebagian jamaah mengaitkan tarekat dengan penguatan amal sosial yang sudah ada, terutama sedekah dan kepedulian pada tetangga. Seorang jamaah menyebut bahwa sebelum ikut tarekat ia telah menjalankan perilaku sosial karena teladan orang tua, namun setelah ikut tarekat ia menjadi lebih istiqamah, termasuk “*sodaqoh kepada tetangga yg sangat membutuhkan untuk makan.*” Data ini menunjukkan bahwa tarekat berfungsi sebagai penguat konsistensi perilaku sosial, bukan pemicu perilaku baru yang sepenuhnya berbeda.

Penguatan sedekah sebagai buah pembinaan batin sejalan dengan penjelasan al-Ghazālī bahwa zakat dan sedekah bukan hanya instrumen distribusi harta, tetapi sarana *tazkiyat al-nafs* yang membersihkan jiwa dari sifat kikir dan menumbuhkan kasih sayang sosial.²⁵³ Ia menegaskan bahwa ibadah maliyyah

²⁵³ Abū Hāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn*, vol. 2 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 3–5.

memiliki dimensi batin yang memperhalus empati terhadap kebutuhan orang lain. Dalam kerangka ini, konsistensi sedekah yang jamaah rasakan setelah mengikuti tarekat dapat dipahami sebagai manifestasi konkret dari latihan spiritual yang membentuk kepekaan sosial secara berkelanjutan.

Jamaah lain menarasikan aktivitas sosial keagamaan yang tetap berjalan. Ia menyebut keterlibatan pada pengajian kampung dan aktivitas organisasi, lalu ia menilai tarekat mendorong dirinya untuk tetap aktif dan bersikap sumeleh. Narasi ini memberi gambaran bahwa tarekat berjalan berdampingan dengan praktik sosial keagamaan yang sudah mapan.

Khalifah juga menilai bahwa setelah ikut tarekat, aktivitas sosial cenderung “tambah,” meskipun ia tidak menyebut peningkatan itu sempurna. Keterangan ini penting karena ia menunjukkan pengakuan yang realistis. Jamaah mengakui adanya peningkatan, namun ia juga menyadari keterbatasan dan proses yang masih berjalan.

Data sedekah pada tetangga yang membutuhkan memberi petunjuk bahwa sebagian jamaah menautkan latihan batin dengan tindakan sosial yang kasatmata. Literatur tentang tarekat menunjukkan bahwa sejumlah komunitas tarekat mengembangkan pola filantropi, termasuk donasi dan kontribusi sosial, sebagai ekspresi kedekatan pada Tuhan sekaligus tanggung jawab sosial di sekitar pesantren.²⁵⁴ Dengan kerangka ini, sedekah yang jamaah lakukan tidak berdiri sebagai

²⁵⁴ Fuhaidah, “Philanthropy of Qadiriyya and Naqsyabandiyah Tariqa in the Economic and Social Empowerment of Indonesian Islamic Boarding School,” dalam *Proceedings of the International Conference on Religion and Civilization (ICRC 2018)* (Atlantis Press, 2019), 990–992.

etika sosial yang terpisah, tetapi berjalan sebagai keluaran dari pembinaan dzikir, pengajian, dan kontrol diri.

Keterangan tentang keterlibatan kampung dan organisasi juga relevan dengan diskusi tentang tarekat sebagai medium integrasi sosial. Kajian tentang tarekat di Indonesia mencatat bentuk-bentuk kerja sama sosial yang lahir dari kehidupan pesantren dan praktik tarekat, misalnya gotong royong dan kerja bakti, koalisi kegiatan, serta toleransi sosial dalam relasi antar komunitas religius.²⁵⁵ Temuan tersebut membantu menjelaskan mengapa jamaah tetap menjaga aktivitas sosial yang sudah mapan. Tarekat menyediakan ritme kolektif dan sumber legitimasi moral yang memperkuat daya ikat jejaring sosial.

Dalam literatur tasawuf klasik, relasi antara dzikir dan tanggung jawab sosial juga ditegaskan oleh Abū Ṭālib al-Makkī yang menjelaskan bahwa kedekatan kepada Allah semestinya melahirkan peningkatan kepedulian terhadap makhluk, karena hakikat ibadah mencakup pemenuhan hak-hak sesama.²⁵⁶ Dengan demikian, aktivitas jamaah dalam pengajian kampung dan organisasi sosial bukan sekadar partisipasi administratif, tetapi dapat dibaca sebagai konsekuensi etis dari pengalaman spiritual. Tarekat, dalam perspektif ini, tidak menarik pelaku ke ruang eksklusif, melainkan menguatkan keterlibatan sosial sebagai bagian dari kesempurnaan suluk.

Pernyataan “tambah walaupun boten 100 persen” juga selaras dengan riset yang membaca ritual tarekat sebagai ruang pembentukan motivasi dan kebiasaan sosial yang tumbuh

²⁵⁵ Muhammad Torik, Muhammad Abdillah, dan Fenti Febriani, “Tariqa in Indonesia: Social Integration of Religious Adherents,” *Al-Albab: Borneo Journal of Religious Studies*, Vol. 12, No. 1 (2023), 8–9.

²⁵⁶ Abū Ṭālib al-Makkī, *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Tariq al-Murid ilā Maqām al-Taḥīd*, vol. 2 (Beirut: Dār Ṣādir, 1995), 67–69.

melalui repetisi. Studi tentang ritus TQN pada jamaah selasan menunjukkan bahwa jamaah sering membawa motif sosial dan religius sekaligus, lalu ritus kolektif membantu mereka menjaga keterikatan pada praktik yang dianggap bermanfaat, baik bagi diri maupun lingkungan.²⁵⁷ Pola bertahap ini memberi konteks saat membaca perubahan amal sosial sebagai hasil akumulatif dari pembinaan, bukan sebagai transformasi instan.

Kajian kontemporer tentang tasawuf sosial juga memperkuat pembacaan tersebut. Yūsuf al-Qaraḍāwī menekankan bahwa spiritualitas Islam yang sehat harus terhubung dengan *al-‘aṭā’ al-ijtimā‘ī* (kontribusi sosial), dan bahwa ibadah individual yang tidak berdampak pada kemaslahatan sosial menunjukkan ketidakseimbangan pemahaman agama.²⁵⁸ Dalam konteks ini, pengakuan jamaah bahwa aktivitas sosialnya “bertambah walaupun belum sempurna” mencerminkan proses internalisasi nilai yang bergerak gradual. Tarekat membentuk orientasi batin, lalu orientasi itu secara perlahan mengalir menjadi aksi sosial yang terukur di lingkungan sekitar.

Pada titik ini, dapat dibaca “amal sosial yang menguat” sebagai indikator keterhubungan dimensi esoterik dan dimensi sosial dalam tarekat. Kajian tentang dinamika tarekat kontemporer juga menempatkan sebagian praktik sufisme pada wilayah aksi sosial, ketika pembinaan spiritual mendorong keterlibatan pada ruang publik dan kebutuhan komunitas,

²⁵⁷ Djuhan, “Motivasi Sosial dalam Ritus Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah pada Jamaah Selasan di Desa Sumengko Kecamatan Sukomoro Kabupaten Nganjuk,” *Religió: Jurnal Studi Agama-agama* (2020), 1–2.

²⁵⁸ Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-‘Ibādah fī al-Islām* (Cairo: Maktabat Wahbah, 1993), 231–233.

meskipun intensitasnya berbeda antar tempat dan antar pelaku.²⁵⁹ Dengan demikian, data wawancara tentang sedekah, keterlibatan kampung, dan penambahan aktivitas sosial dapat diletakkan sebagai bukti empiris bahwa pembinaan tarekat bekerja melalui disiplin harian yang lalu menetes pada kepedulian sosial.

Pemaparan pada bagian ini, yakni “Pemaknaan dan Pengalaman Subjektif Jamaah TQN tentang Tarekat dan Aktivitas Tarekat” menunjukkan bahwa jamaah memaknai TQN sebagai proses pembinaan diri yang mengikat komitmen, membangun disiplin ibadah, dan mengarahkan emosi pada ketenangan batin. Jamaah menempatkan baiat sebagai momen pengikat, lalu mereka menata ulang rutinitas melalui dzikir yaumiyah, majelis khususiyah, dan pengajian yang berjangka panjang. Pada saat yang sama, keluarga jamaah menangkap dampak perubahan melalui indikator yang bisa diamati, seperti stabilitas emosi, harmoni keluarga, serta peningkatan intensitas ibadah dan keberanian bersosial.

Bagian berikutnya menggeser fokus dari pemaknaan dan pengalaman batin menuju aktivitas dan dinamika sosio-religius jamaah secara lebih rinci. Akan dipaparkan bentuk aktivitas jamaah dalam ruang sosial, pola relasi dengan masyarakat sekitar, serta dinamika yang muncul ketika jamaah menegosiasikan rutinitas tarekat dengan tuntutan kehidupan urban dan keluarga.

²⁵⁹ Khamami Zada Fatah dan Ibrahim Lawal, “Resurgency of Sufi Islam in Indonesia: Tracing the Shifting Patterns of Modern Sufism,” *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 12, No. 1 (2025), 2–3.

Aktivitas Sosio-Religius Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Bagian ini memaparkan aktivitas jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) beserta dinamika sosio-religius yang mengikuti aktivitas tersebut. Penulis menempatkan aktivitas tarekat sebagai rangkaian praktik yang berlapis, karena jamaah menjalankan amalan secara kolektif dalam majelis, lalu meneruskan disiplin amalan itu dalam ritme harian di rumah dan di lingkungan sosial. Penulis memfokuskan pemaparan pada bentuk kegiatan yang dapat dilacak melalui jadwal, keterangan pengurus, dan pengalaman jamaah, sehingga uraian tidak berhenti pada daftar aktivitas, tetapi juga menunjukkan pola keteraturan, mekanisme pembinaan, dan titik-titik perubahan perilaku sosial-keagamaan yang tampak dalam relasi keluarga dan komunitas.

Penulis menyusun bagian ini melalui beberapa turunan pembahasan. Penulis memulai dari ritme amaliyah kolektif di pusat pesantren, lalu menjelaskan amalan yaumiyah yang menempel pada kehidupan jamaah setelah baiat. Penulis kemudian memaparkan tata kelola kegiatan, termasuk peran mursyid, khalifah, dan unit sosial di bawah struktur pesantren. Setelah itu, penulis menampilkan dinamika di ranah keluarga dan komunitas, karena data wawancara menunjukkan perubahan yang jamaah rasakan dan keluarga amati. Penulis menutup bagian ini dengan pemaparan faktor pendorong dan tantangan praktik, agar pembaca dapat melihat bagaimana jamaah mempertahankan konsistensi amalan dalam situasi sosial yang nyata. Turunan pembahasan tersebut penulis kategorikan menjadi tiga bagian berikut ini:

Struktur Aktivitas Jamaah dan Ritme Kolektif Tarekat

Bagian ini menggambarkan wajah organisatoris dan ritme kelembagaan TQN sebagai ruang pembinaan spiritual jamaah yang terstruktur. Isinya memuat poin tentang a. Ritme Amaliyah Kolektif dan Ruang Pembinaan di Pusat Pesantren; dan b. Tata Kelola Aktivitas, Mekanisme Pembinaan, dan Distribusi Peran. Berikut rinciannya:

1. Ritme Amaliyah Kolektif dan Ruang Pembinaan di Pusat Pesantren

Penulis menemukan bahwa jamaah menempatkan hari Selasa sebagai simpul aktivitas kolektif. Seorang khalifah menjelaskan pola pembinaan yang berulang, yakni jamaah “berkumpul tiap hari selasa di masjid” dan menjalankan dzikir serta kajian syariat dan tasawuf dalam satu rangkaian kegiatan. Dalam data lain, Bapak Sholih sebagai informan jamaah menyebut kegiatan “ngaji jamaah toriqot setiap selasa” sebagai bagian dari aktivitas pesantren yang dikenal publik. Pola ini menunjukkan bahwa pesantren menyediakan ruang pertemuan rutin yang menghubungkan amalan tarekat dengan pembinaan keilmuan, sehingga jamaah tidak hanya hadir untuk dzikir, tetapi juga mengikuti pembahasan syariat dan tasawuf.

Penulis juga menemukan gambaran jadwal kegiatan yang relatif panjang dalam satu hari pertemuan. Informan menggambarkan rangkaian amaliyah yang ia ketahui secara langsung, mulai pukul 08.00 sampai 16.00. Ia menyebut urutan kegiatan yang dimulai dari sholat hajat, lalu istighosah, mengaji kitab sampai ashar, wiridan, dzikir jahr, lalu ditutup wirid khawajikan. Rangkaian ini memperlihatkan model pembinaan yang menuntut durasi, stamina, dan keterlibatan jamaah dalam waktu yang tidak singkat. Pada saat yang sama,

model ini memudahkan penulis untuk membaca “ritme” tarekat secara konkret karena informan menyebut urutan kegiatan dengan penanda waktu.

Model pembinaan yang berdurasi panjang dan tersusun dalam urutan ibadah tertentu memiliki akar kuat dalam tradisi *majālis al-dhikr* klasik. Al-Suhrawardī dalam *‘Awārif al-Ma‘ārif* menjelaskan bahwa keberkahan majelis dzikir tidak hanya terletak pada bacaan yang dilafalkan, tetapi pada keteraturan adab, urutan amalan, dan kehadiran hati secara kolektif.²⁶⁰ Ia menekankan pentingnya kesinambungan (*mudāwamah*) dan tata waktu dalam membentuk kesiapan rohani murid. Dalam konteks ini, jadwal dari pukul 08.00 hingga 16.00 yang disampaikan informan dapat dibaca sebagai bentuk disiplin spiritual yang dirancang untuk membentuk daya tahan batin sekaligus kohesi jamaah.

Selain pertemuan rutin jamaah tarekat, penulis menangkap kegiatan pesantren yang melibatkan spektrum usia yang luas, sehingga aktivitas keagamaan tidak hanya berputar pada komunitas tarekat. Bapak Sholih menyebut pesantren sebagai wadah belajar lintas usia melalui “kuliah shubuh” dan “ngaji ahadan”. Pola ini memperlihatkan bahwa pesantren menyediakan ekosistem aktivitas yang lebih luas dari tarekat. Ekosistem tersebut kemudian menjadi konteks sosial yang membuat aktivitas tarekat beroperasi dalam ruang publik pesantren yang terbuka, karena sebagian warga hadir sebagai peserta pengajian umum, sementara sebagian lain memilih jalur baiat.

²⁶⁰ Abū al-Najāb ‘Umar ibn Muḥammad al-Suhrawardī, *‘Awārif al-Ma‘ārif* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 54–56.

Rangkaian kegiatan yang terjadwal dan berulang seperti Selasa menjadi ciri penting praktik tarekat dan majelis dzikir di Jawa. Zamhari mencatat bahwa kelompok-kelompok spiritual di Jawa menjalankan ritual secara berkala, termasuk pola mingguan, sehingga jadwal yang stabil membantu jamaah menjaga kontinuitas amalan dan menghadirkan ruang pertemuan yang terprediksi.²⁶¹ Pola Selasa bergerak pada logika yang sama, karena jamaah mengikat pembinaan pada siklus waktu yang tetap dan mudah diikuti.

Keterkaitan kuat antara pesantren dan praktik sufisme juga muncul dalam kajian tentang tradisi pesantren. Zamhari menegaskan perkembangan sufisme di pesantren, termasuk keberadaan pesantren yang berafiliasi dengan tarekat, serta perbedaan yang dibuat komunitas pesantren antara studi sufisme dan kejamaah tarekat.²⁶² Pada konteks ini, pengajian lintas usia seperti kuliah subuh dan ngaji ahadan memberi infrastruktur sosial bagi pembinaan spiritual yang berlapis. Pesantren menyediakan ruang, otoritas, dan ritme yang membuat tarekat mudah menyatu dengan kehidupan keagamaan sehari-hari.

Keterpaduan antara pengajaran syariat dan tasawuf dalam satu ruang pembinaan juga ditegaskan oleh al-Qushayrī dalam *al-Risālah al-Qushayriyyah*, ketika ia menyatakan bahwa jalan sufi tidak sah tanpa fondasi ilmu

²⁶¹ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 250.

²⁶² Asfa Widiyanto, "The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 1 (2020), 197, <https://doi.org/10.21043/fikrah.v8i1.8572>.

syariat, dan ilmu syariat akan kering tanpa penghayatan batin.²⁶³ Prinsip ini menjelaskan mengapa jamaah tidak memisahkan kajian kitab dari dzikir kolektif. Pesantren menyediakan otoritas ilmiah, sementara tarekat menghadirkan dimensi praksis dan latihan ruhani; keduanya saling menopang dalam satu ekosistem pembinaan.

Kombinasi dzikir dan kajian syariat serta tasawuf yang disebut khalifah juga selaras dengan corak pembinaan TQN. Widiyanto menegaskan peran mursyid sebagai guru sekaligus pembimbing rohani, termasuk fungsi mengajar prinsip hukum Islam dan tasawuf dalam pertemuan jamaah, serta fungsi membimbing disiplin batin secara lebih personal.²⁶⁴ Kerangka ini membantu penulis memahami mengapa jamaah tidak memisahkan dzikir dari penguatan syariat. Jamaah menerima pembinaan sebagai satu paket yang menggabungkan latihan amalan dan pendalaman pengetahuan.

Durasi kegiatan yang panjang, dari pagi sampai sore, memperlihatkan bahwa jamaah tidak sekadar “hadir acara,” tetapi menjalani proses pembentukan ritme hidup. Howell menunjukkan bahwa minat pada praktik sufistik di Indonesia sering muncul sebagai upaya memperdalam dimensi batin, lalu praktik itu menguat melalui bentuk-bentuk kolektif yang menyediakan pengalaman religius bersama dan penguatan komitmen.²⁶⁵ Pada titik ini, jadwal Selasa, rangkaian ibadah-

²⁶³ ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 39–41.

²⁶⁴ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 701–702.

²⁶⁵ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 716–717.

pengajian-wirid, dan ekosistem pesantren lintas usia memberi konteks yang kuat untuk membaca TQN sebagai sistem pembinaan yang bekerja melalui repetisi, komunitas, dan kesinambungan.

Dalam kajian kontemporer tasawuf Arab, Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī menyinggung bahwa praktik kolektif yang berulang dalam komunitas religius membentuk apa yang ia sebut sebagai *al-‘aql al-jamā‘ī al-dīnī*—kesadaran kolektif yang ditopang ritme ritual dan otoritas simbolik.²⁶⁶ Meskipun istilah tersebut lahir dalam diskursus epistemologi Islam, ia membantu membaca praktik Selasa sebagai pembentuk habitus bersama. Repetisi jadwal, pengulangan dzikir, dan kehadiran mursyid dalam ruang pesantren menstrukturkan pengalaman religius jamaah sehingga ritme waktu menjadi sarana internalisasi nilai dan penguatan identitas spiritual secara kolektif.

2. Tata Kelola Aktivitas, Mekanisme Pembinaan, dan Distribusi Peran

Penulis memetakan tata kelola aktivitas tarekat melalui tiga lapis peran, yakni mursyid sebagai pusat otoritas, khalifah sebagai perpanjangan pembinaan di titik kegiatan, dan struktur pesantren yang menopang kegiatan spiritual serta sosial. Informan keluarga menegaskan posisi mursyid sebagai sosok sentral, karena struktur TQN “berpusat pada kepemimpinan mursyid” yang mengawasi unsur tarekat dan operasional harian, termasuk lembaga sosial. Keterangan ini membantu penulis menunjukkan bahwa aktivitas tarekat

²⁶⁶ Muḥammad ‘Ābid al-Jābirī, *Takwīn al-‘Aql al-‘Arabī* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-‘Arabīyah, 1984), 312–314.

berjalan dalam struktur pesantren yang lebih luas, bukan berdiri sebagai komunitas terpisah.

Sentralitas mursyid dalam struktur tarekat memiliki legitimasi kuat dalam literatur tasawuf klasik. Al-Kalābādhi menegaskan bahwa murid tidak dapat menempuh jalan suluk tanpa bimbingan seorang shaykh yang memiliki otoritas transmisi dan pengalaman ruhani, karena relasi guru-murid merupakan jembatan penjagaan sanad dan adab.²⁶⁷ Dalam kerangka ini, pengawasan langsung mursyid atas aktivitas TQN dan lembaga pesantren bukan hanya aspek administratif, tetapi bagian dari fungsi spiritual yang menjaga kemurnian ajaran, kesinambungan sanad, dan disiplin jamaah.

Penulis menemukan mekanisme pembinaan yang bertahap melalui proses baiat. Khalifah menyebut mursyid membaiai jamaah “7x” dan jamaah kemudian merujuk kitab kifayatul atqiya sebagai penguat rujukan. Hal ini sebagaimana uraian sebelumnya yang memaparkan pola baiat bertahap sekitar tujuh kali untuk memastikan calon murid memahami wirid dan mampu menjalankannya. Pola ini menunjukkan bahwa tarekat menjalankan logika pembinaan yang terukur, karena mursyid menguji kesiapan calon jamaah dan menguatkan pemahaman praktik sebelum jamaah masuk penuh dalam majelis.

Baiat sebagai mekanisme inisiasi juga dibahas oleh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī dalam kerangka *ṣuḥbah* (kebersamaan dengan guru) yang menuntut komitmen lahir dan batin. Ia menegaskan bahwa keberhasilan suluk

²⁶⁷ Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq al-Kalābādhi, *al-Ta’arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), 112–114.

bergantung pada kesungguhan murid dalam mengikuti arahan pembimbing dan menjaga adab secara konsisten.²⁶⁸

Dengan demikian, praktik baiat berulang hingga tujuh kali dapat dibaca sebagai bentuk pedagogi spiritual yang menekankan internalisasi adab sebelum perluasan amalan. Rujukan pada kitab pegangan seperti *Kifāyat al-Atqiyā'* memperlihatkan integrasi antara transmisi lisan dan legitimasi tekstual dalam proses pembinaan.

Pada tingkat distribusi peran, penulis menangkap peran khalifah sebagai penguat kegiatan di wilayah pembinaan. Penulis mendapati informasi bahwa khalifah membantu mursyid memimpin khususiyah dan kegiatan dzikir berjamaah, tetapi khalifah tidak memiliki kewenangan membaiat jamaah baru. Penulis menempatkan temuan ini sebagai penguat pemahaman tentang sentralisasi otoritas baiat pada mursyid, sekaligus bentuk pengelolaan jaringan jamaah yang tetap terkoordinasi walau kegiatan menyebar.

Selain itu, data menyebut keberadaan lembaga sosial sebagai bagian dari struktur yang mengurus kegiatan kemasyarakatan dan amal jariyah, dan unit ini sering terintegrasi dengan TQN. Temuan ini membantu penulis membaca bahwa aktivitas tarekat tidak berhenti pada ritual. Struktur pesantren memberi ruang institusional untuk mengelola aspek sosial, sehingga dinamika sosio-religius jamaah dapat bergerak melalui jalur formal pesantren.

Tiga lapis peran yang penulis temukan sejalan dengan diskusi kepemimpinan tarekat yang menempatkan mursyid sebagai pusat bimbingan, lalu menugaskan deputi untuk

²⁶⁸ Ibn 'Aṭā' Allāh al-Sakandarī, *Laṭā'if al-Minan* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), 53–55.

menguatkan kerja pembinaan di titik-titik jaringan. Widiyanto menunjukkan bahwa tradisi TQN mengenal ragam pemimpin seperti *murshid* dan *khalifa* dengan relasi ketergantungan otoritas pada mursyid.²⁶⁹ Di konteks lain, Mashar juga memaparkan struktur informal tarekat yang bergerak melalui pola “syekh, pembantu syekh, murid” sebagai bentuk organisasi yang bertumpu pada otoritas spiritual dan relasi pembinaan.²⁷⁰ Kerangka ini membantu penulis menempatkan temuan sebagai variasi lokal dari model organisasi tarekat yang tetap menjaga sentralitas figur pembimbing.

Mekanisme baiat bertahap dan rujukan kitab pegangan menunjukkan bahwa pesantren menggabungkan pembinaan lisan dan pembinaan berbasis teks. Zamhari menegaskan bahwa tarekat umumnya mensyaratkan baiat sebagai “vow of allegiance” kepada *shaikh* atau *murshid* sebelum murid mengamalkan dzikir tertentu, lalu adab murid membentuk disiplin relasi dan disiplin amal.²⁷¹ Dalam kerangka ini, penyebutan baiat “7x” dan rujukan kitab berfungsi sebagai perangkat pedagogis yang memindahkan amalan dari pengetahuan umum menuju latihan yang terstruktur, terukur, dan terikat pada otoritas pembimbing.

Penulis juga dapat menautkan sentralisasi otoritas baiat pada mursyid dengan variasi otoritas deputy dalam

²⁶⁹ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 1 (2020), 195–197.

²⁷⁰ Aly Mashar, *Keberlangsungan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah Al-'Uṣmaniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori* (Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2022), 195.

²⁷¹ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 189–190.

tradisi tarekat. Widiyanto menegaskan peran mursyid sebagai guru dan pembimbing rohani, termasuk peran dalam inisiasi dan pengajaran prinsip syariat serta tasawuf dalam pertemuan jamaah.²⁷² Mashar membedakan tipe deputy, termasuk khalifah yang memperoleh izin tertentu untuk membaiai dalam konteks tarekat yang ia teliti.²⁷³ Perbandingan ini membantu penulis menegaskan bahwa komunitas tarekat dapat membangun pembagian wewenang yang berbeda, namun tetap memprioritaskan legitimasi otoritas pembinaan melalui jalur guru.

Integrasi tarekat dengan struktur pesantren dan lembaga sosial juga selaras dengan diskusi tentang pesantren sebagai institusi transfer ilmu dan nilai. Zamhari menjelaskan bahwa pesantren menargetkan transfer pengetahuan Islam sekaligus transfer nilai akhlak, dan tasawuf memberi perangkat moral yang pesantren perlukan untuk membentuk karakter dan kehidupan spiritual santri serta jamaah.²⁷⁴ Dalam kerangka ini, lembaga sosial yang terintegrasi dengan tarekat dapat penulis baca sebagai konsekuensi institusional dari orientasi nilai tersebut, karena pembinaan batin mendorong penataan etika sosial melalui kanal pesantren.

Dalam kajian kontemporer tentang institusi keagamaan Islam, 'Alī Jum'ah menekankan bahwa keberlanjutan tarekat sangat bergantung pada institusionalisasi nilai melalui lembaga pendidikan dan

²⁷² Widiyanto, "The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya," 196–197.

²⁷³ Mashar, *Keberlangsungan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyyah*, 206–207.

²⁷⁴ Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality*, 23–24.

struktur sosial yang stabil.²⁷⁵ Ia menunjukkan bahwa tarekat yang terintegrasi dengan lembaga formal—seperti pesantren—memiliki kapasitas lebih besar dalam menjaga kesinambungan ajaran, distribusi peran, dan pengawasan etika jamaah. Keberadaan lembaga sosial yang terhubung dengan TQN dapat dipahami sebagai bentuk institusionalisasi tasawuf, di mana pembinaan batin diterjemahkan ke dalam tata kelola organisasi dan pelayanan sosial yang berkelanjutan.

Praktik Harian dan Variasi Partisipasi Jamaah dalam Jejaring Tarekat

Bagian ini menyoroti dimensi praksis dan tingkat keterlibatan jamaah dalam aktivitas tarekat. Isinya memuat poin tentang a. Amalan Yaumiyah sebagai Disiplin Pribadi dan Pengikat Harian Jamaah; dan b. Jejaring Kegiatan, Cabang Wilayah, dan Variasi Partisipasi Jamaah. Berikut rinciannya:

1. Amalan Yaumiyah sebagai Disiplin Pribadi dan Pengikat Harian Jamaah

Data wawancara menunjukkan bahwa jamaah menempelkan amalan tarekat pada rutinitas harian melalui target dzikir yang spesifik. Khalifah menjelaskan bahwa jamaah menjalankan “dzikir jahr setiap waktu 165x” dan “dzikir sirri 1000x setiap waktu”, serta memperbanyak sholat sunnah. Dalam uraian sebelumnya, penulis juga mencatat penjelasan dua jenis dzikir wajib, yakni dzikir jahr yang dilafalkan 165 kali selepas salat fardhu, serta dzikir sir yang ditargetkan 5.000 kali per hari atau dibagi 1.000 kali per

²⁷⁵ ‘Alī Jum‘ah, *al-Taṣawwuf al-Manhajī* (Cairo: Dār al-Muqattam, 2011), 187–189.

waktu salat. Dua keterangan ini memperlihatkan kesesuaian antara narasi internal tarekat dan pengalaman praktis jamaah, karena angka target muncul berulang sebagai “ukuran” disiplin amalan.

Penetapan jumlah tertentu dalam dzikir memiliki dasar dalam praktik awrād para sufi klasik. Al-Nawawī dalam *al-Adhkār* mencontohkan bagaimana bacaan-bacaan tertentu ditetapkan dengan bilangan spesifik sebagai bentuk *taqyīd* (pembatasan pedagogis) yang membantu murid menjaga kontinuitas dan kekhusyukan.²⁷⁶ Penetapan angka bukan dimaksudkan sebagai magisme numerik, melainkan sebagai sarana mendisiplinkan waktu dan konsentrasi. Dalam konteks TQN, angka 165, 1.000, dan 5.000 dapat dibaca sebagai perangkat struktural yang memudahkan jamaah mengukur konsistensi sekaligus membentuk kebiasaan dzikir yang terinternalisasi dalam ritme harian.

Penulis melihat amalan yaumiyah tidak berhenti pada angka, tetapi bergerak sebagai mekanisme kontrol diri. Khalifah menggambarkan perubahan rasa setelah baiat, “ketika sholat kalau tidak jamaah... setelah sholat bila tidak melaksanakan wiridan juga tidak enak.” Ia juga menyatakan kewajiban moral setelah baiat, karena “sudah di baiat oleh yai mursyid” dan dzikir menjadi kewajiban bagi orang yang sudah dibaiat. Data ini menunjukkan adanya kontrol internal yang muncul dari rasa terikat pada komitmen baiat, sehingga jamaah mengaitkan kelalaian amalan dengan rasa tidak nyaman.

²⁷⁶ Yahyā ibn Sharaf al-Nawawī, *al-Adhkār al-Muntakhabah min Kalam Sayyid al-Abrar* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), 8–10.

Rasa terikat pada komitmen baiat juga berkaitan dengan konsep *wafā' bi al-'ahd* (menepati janji) yang dalam literatur tasawuf dipahami sebagai fondasi kesungguhan suluk. Al-Qushayrī menjelaskan bahwa murid yang telah berjanji kepada shaykh wajib menjaga amanah amalan yang diterimanya, karena pelanggaran terhadap wirid bukan hanya kelalaian teknis, tetapi pelanggaran adab spiritual.²⁷⁷ Dalam kerangka ini, pengalaman “tidak enak” saat meninggalkan wirid menunjukkan hidupnya kesadaran etis yang lahir dari ikrar baiat dan relasi murid-guru yang terinternalisasi.

Pada bagian sebelumnya, penulis mendeskripsikan ikatan baiat sebagai komitmen spiritual yang melahirkan adab dan tata cara majelis, serta mendorong murid untuk menjaga konsistensi amalan karena murid mengingat ikrar yang ia ucapkan saat baiat.²⁷⁸ Penulis menempatkan uraian ini sebagai data pendukung yang menjelaskan mengapa amalan yaumiyah memiliki daya ikat, karena jamaah tidak hanya mengulang wirid sebagai rutinitas teknis, tetapi mengikatnya pada adab, kehadiran hati, dan kesadaran komitmen.²⁷⁹

Rangka target harian seperti 165, 1.000, dan 5.000 menempatkan dzikir sebagai *wird* yang mengatur ulang ritme hidup. Literatur tasawuf menjelaskan relasi langsung antara *awrad* dan *waridat*, karena para guru sufi menilai “divine

²⁷⁷ ‘Abd al-Karīm ibn Hawāzin al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), 298–300.

²⁷⁸ Bandingkan dengan: Dzulqurnain, *Nilai Edukasi dalam Thoriqoh Qodiriyyah Wannaqsyabandiyyah dalam Pencegahan Degradasi Moral Masyarakat Desa Mojosari Kecamatan Puger Kabupaten Jember* (Skripsi, Institut Agama Islam Negeri Jember, 2019), 22.

²⁷⁹ Dzulqurnain, *Nilai Edukasi*, 23.

visitations” lahir dari ketekunan menjaga *awrad*.²⁸⁰ Kerangka ini membantu penulis membaca pengulangan angka dalam TQN sebagai perangkat pedagogis yang menstabilkan repetisi, menjaga fokus batin, dan mengurangi ruang abai dalam ibadah.

Hubungan antara *awrād* dan transformasi batin juga dijelaskan secara mendalam oleh Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī dalam *al-Hikam*, ketika ia menegaskan bahwa konsistensi amal kecil yang terus dijaga lebih membuka pintu karunia Ilahi dibandingkan semangat besar yang tidak berkelanjutan.²⁸¹ Ia menekankan prinsip *al-istimrār wa al-mudāwamah* sebagai syarat turunnya limpahan makna ruhani. Dengan demikian, repetisi dzikir harian dalam TQN dapat dipahami sebagai strategi pembinaan yang mengarahkan murid pada stabilitas spiritual, di mana pengalaman muraqabah tumbuh perlahan melalui disiplin yang terukur.

Tradisi lokal juga mengenal konsekuensi normatif ketika seorang murid melewati dzikir yang sudah ia terima melalui talqin atau baiat. Sebuah skripsi tentang TQN menjelaskan bahwa lafaz “lā ilāha illā Allāh” berubah status menjadi kewajiban bagi orang yang sudah dibaiai, lalu murid melakukan qadha jika ia meninggalkannya pada satu waktu.²⁸² Penjelasan ini memperkuat pembacaan atas data “tidak enak” yang khalifah sampaikan, karena rasa tidak

²⁸⁰ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism: al-Risala al-Qushayriyya fi 'ilm al-tasawwuf*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 112.

²⁸¹ Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, *al-Hikam al-‘Aṭā’iyyah*, ed. Aḥmad ‘Abd al-Raḥīm al-Sāyih (Cairo: Dār al-Salām, 2004), 45–47.

²⁸² Dzulqurnain, *Nilai Edukasi*, 22–23; 30.

nyaman dapat muncul dari pengetahuan normatif tentang kewajiban, bukan semata dari preferensi pribadi.

Penulis juga dapat mengaitkan pola ini dengan cara pesantren menata praktik tasawuf sebagai disiplin kolektif. Zamhari menunjukkan bahwa pesantren di Jawa sering menjalankan dzikir dan *wird* secara reguler, sekaligus membangun organisasi dan majelis yang menopang praktik itu di luar pesantren.²⁸³ Kerangka ini sejalan dengan temuan, karena pesantren menyediakan ruang dan jadwal untuk menguatkan repetisi dzikir, lalu jamaah menanamkan target amalan ke rutinitas harian.

Pada dimensi kepemimpinan, ritme *wird* harian dan kewajiban pascabaiat juga memperkuat otoritas pembinaan. Widiyanto menunjukkan bahwa TQN menopang kepemimpinan melalui ritus yang berada dalam otoritas mursyid, termasuk inisiasi, silsilah, dan ikatan murid dengan guru.²⁸⁴ Ketika jamaah mengikat dzikir pada baiat, lalu merasakan “tidak enak” saat meninggalkan wirid, jamaah menampilkan bentuk *muraqabah* yang tumbuh dari latihan dan bimbingan, bukan dari pengawasan eksternal yang terus-menerus.²⁸⁵

2. Jejaring Kegiatan, Cabang Wilayah, dan Variasi Partisipasi Jamaah

Penulis menemukan bahwa pesantren mengembangkan jejaring kegiatan melalui cabang

²⁸³ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 282.

²⁸⁴ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 2 (2020), 194–195.

²⁸⁵ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism*, 273.

pembinaan. Data lapangan menunjukkan pembentukan khalifah lokal untuk memimpin khususiyah di cabang wilayah seperti Pacet dan Dawar, sehingga jamaah dapat mengakses pembinaan di beberapa titik tanpa memindahkan pusat otoritas tarekat. Pada saat yang sama, data yang sama menegaskan bahwa proses baiat jamaah baru tetap berlangsung di pusat kegiatan tarekat di bawah bimbingan mursyid.

Pola ekspansi melalui cabang dengan tetap menjaga pusat irsyad sejalan dengan konsep *silsilah* dalam tradisi tarekat klasik. Al-Sha' rānī menegaskan bahwa kesinambungan sanad ruhani dari mursyid ke murid merupakan fondasi legitimasi tarekat, sehingga penyebaran jaringan harus tetap terikat pada otoritas sumber agar transmisi amalan tidak terputus atau menyimpang.²⁸⁶ Dalam kerangka ini, pembentukan khalifah lokal di Pacet dan Dawar dapat dibaca sebagai strategi distribusi pembinaan yang tetap menjaga kesinambungan sanad melalui sentralisasi baiat pada mursyid di pusat pesantren.

Pola ini sejalan dengan keterangan pengurus inti bahwa mursyid membimbing jamaah melalui baiat bertahap, lalu jamaah merujuk rujukan kitab sebagai penguat amaliyah. Kombinasi temuan ini memperlihatkan pola penyebaran kegiatan yang terkelola, tarekat memperluas ruang pembinaan melalui cabang, namun tetap menjaga legitimasi irsyad dan transmisi amalan pada figur mursyid.

Penulis juga mencatat variasi partisipasi jamaah dalam ekosistem pesantren. Sebelumnya telah dipaparkan bahwa

²⁸⁶ 'Abd al-Wahhāb al-Sha' rānī, *al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma'rifat Qawā'id al-Ṣūfiyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007), 15–18.

sebagian jamaah terdorong mengambil baiat, sementara sebagian lain mengikuti pengajian tanpa baiat, dan pesantren tidak mempersoalkan perbedaan itu karena fokusnya terletak pada semangat belajar agama dan pembinaan spiritual. Variasi ini penting untuk membaca dinamika sosio-religius, karena pesantren menampung bentuk keterlibatan yang berbeda. Pola ini juga memudahkan penulis melihat bahwa aktivitas tarekat berinteraksi dengan aktivitas pesantren yang lebih luas tanpa memaksa seluruh peserta masuk dalam status kejamaah baiat.

Literatur tentang kepemimpinan tarekat menunjukkan bahwa pola “ekspansi lewat deputy” yang tetap mengunci kewenangan inti pada pusat irsyad memang lazim. Widiyanto menjelaskan bahwa tarekat biasanya mengenal rentang peran, dari murshid sebagai pusat otoritas sampai para khalifa atau muqaddam yang mengelola distrik atau wilayah tertentu sebagai perpanjangan pembinaan.²⁸⁷ Dalam kerangka ini, data lokal tentang cabang khususiyah dan sentralisasi baiat dapat penulis baca sebagai strategi institusional untuk memperluas jangkauan pembinaan tanpa melepas kontrol atas standar amalan, adab, dan kesinambungan sanad.

Kajian yang sama juga menegaskan batas kewenangan deputy. Widiyanto menulis bahwa bay’a dan ijaza berada di luar otoritas khalifa dengan kewenangan lebih rendah, sementara peran deputy terutama mengawal ritme dzikir

²⁸⁷ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *FIKRAH: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 2 (2020), 195–196.

berjamaah ketika master tidak hadir.²⁸⁸ Temuan ini membantu penulis menjelaskan mengapa pesantren dapat menyebar kegiatan khususnya melalui khalifah lokal, tetapi tetap memusatkan baiat pada mursyid. Skema tersebut mengurangi risiko deviasi praktik, sekaligus menjaga silsilah tetap ringkas dan mudah diverifikasi dalam jejaring otoritas.

Pembatasan kewenangan deputy juga memiliki landasan dalam adab organisasi tarekat yang dibahas oleh al-Suhrawardī dalam *‘Awārif al-Ma‘ārif*. Ia menjelaskan bahwa khalifah atau wakil bertugas menjaga ritme majelis dan membimbing praktik rutin, tetapi tidak boleh melampaui batas otoritas yang telah ditentukan oleh shaykh pusat.²⁸⁹ Prinsip ini dimaksudkan untuk mencegah fragmentasi otoritas dan menjaga keseragaman amalan dalam jaringan yang meluas. Dengan demikian, temuan tentang sentralisasi baiat dapat dipahami sebagai bentuk kehati-hatian institusional yang memiliki preseden kuat dalam literatur tasawuf.

Di sisi lain, penerimaan terhadap partisipasi tanpa baiat juga memiliki analogi dalam kajian tentang lanskap spiritualitas Jawa Timur. Zamhari membedakan tarekat yang mensyaratkan baiat sebagai pintu formal kejamaah dari majlis dzikir yang memungkinkan orang mengikuti dzikir tanpa sumpah kejamaah eksklusif.²⁹⁰ Ketika penulis menemukan sebagian warga mengikuti pengajian tanpa baiat,

²⁸⁸ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya,” 198.

²⁸⁹ Abū al-Najīb ‘Umar ibn Muḥammad al-Suhrawardī, *‘Awārif al-Ma‘ārif* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 102–104.

²⁹⁰ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 45–46.

penulis dapat membaca fenomena itu sebagai fungsi ganda pesantren, yaitu sebagai ruang pendidikan publik dan sekaligus pusat pembinaan tarekat bagi mereka yang memilih komitmen baiat.

Fenomena partisipasi tanpa baiat juga dapat dibaca melalui konsep *'umūm al-da'wah wa khusūṣ al-tarbiyah* (universalisme dakwah dan kekhususan pembinaan) dalam kajian kontemporer tasawuf. Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī menjelaskan bahwa majelis ilmu dan dzikir dapat bersifat terbuka bagi publik, sementara proses tarbiyah ruhani yang lebih mendalam menuntut komitmen khusus melalui baiat atau suhba intensif.²⁹¹ Distingsi ini membantu penulis memahami mengapa pesantren tidak memaksakan seluruh peserta pengajian untuk berbaiat, karena ruang publik dakwah tetap dijaga inklusif, sementara jalur tarekat menjadi ruang komitmen yang lebih spesifik.

Selanjutnya, literatur klasik tentang tarekat di Asia Tenggara menunjukkan bahwa tarekat beroperasi sebagai jaringan sosial-keagamaan yang mampu menjalankan fungsi lebih luas dari latihan spiritual individual. Van Bruinessen menegaskan bahwa ketika sufisme menjadi fenomena massal melalui tarekat, tarekat tidak lagi bergerak sebagai praktik kontemplatif, tetapi juga memfasilitasi persoalan kemasyarakatan dan bahkan menyediakan sarana bagi aktivitas sosial-politik.²⁹² Pada level Jawa kontemporer, penelitian tentang TQN di Kota Malang juga menemukan

²⁹¹ Muḥammad Sa'īd Ramaḍān al-Būṭī, *al-Salafīyah: Maḥalab Zamanīyah Mubārakah lā Madhhab Islāmī* (Damascus: Dār al-Fikr, 1988), 142–144.

²⁹² Martin van Bruinessen, “The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia,” *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1 (1994), 1.

konfigurasi amalan yang berlapis, mulai dari *bai'at*, khususiyah atau khataman, pengajian umum, sampai dzikir dan rabithah, yang menunjukkan bahwa tarekat menata komitmen spiritual sekaligus ritme kolektif jamaah.²⁹³ Dua rujukan ini menguatkan pembacaan penulis bahwa jejaring cabang khususiyah, sentralisasi baiat, dan variasi partisipasi di pesantren merupakan bentuk kerja organisasi religius yang menggabungkan disiplin spiritual, tata kelola otoritas, dan ruang sosial pembinaan umat.

Ekspansi Sosial, Tantangan, dan Strategi Keberlanjutan Aktivitas Tarekat

Bagian ini menunjukkan bagaimana aktivitas tarekat berdampak dan bernegosiasi dengan realitas sosial yang lebih luas. Isinya memuat poin tentang a. Intensitas Sosio-Religius Jamaah di Ranah Keluarga; b. Dinamika Sosio-Religius Jamaah di Ranah Komunitas dan Lingkungan Pesantren; dan c. Faktor Pendorong, Tantangan Praktik, dan Strategi Bertahan Jamaah dalam Aktivitas Tarekat. Berikut rinciannya:

1. Intensitas Sosio-Religius Jamaah di Ranah Keluarga

Data keluarga jamaah menunjukkan bahwa aktivitas tarekat beresonansi kuat di ruang domestik melalui perubahan disiplin ibadah, kontrol emosi, dan kualitas relasi keluarga. Seorang anak jamaah, Ni'matul, menggambarkan perubahan batin orang tuanya setelah mengikuti TQN, "*dari sisi ketenangan batin... lebih yakin atas ketetapan Allah,*" dan ia menekankan rasa kuat dan tenang saat menghadapi masalah.

²⁹³ Muhammad Yusuf, *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang: Perspektif Tindakan Sosial Max Weber* (Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018), 18.

Ia juga menjelaskan perubahan intensitas ibadah, karena sebelum ikut TQN orang tua “masih belum bisa istiqomah adzan ke masjid dan jamaah,” lalu setelah ikut TQN mereka mendapatkan kemudahan untuk adzan lima waktu di masjid dan menjalankan “wiridan yang lama”. Uraian ini menunjukkan bahwa amalan kolektif dan target dzikir yang terstruktur bertransformasi menjadi kebiasaan yang terlihat oleh keluarga, terutama dalam kebiasaan shalat berjamaah dan ketekunan wirid.

Transformasi kebiasaan ibadah dari ritme yang tidak konsisten menuju istiqamah memiliki landasan kuat dalam literatur tasawuf klasik. Abū Ḥāmid al-Ghazālī menegaskan bahwa pengulangan dzikir dan keteraturan ibadah akan membentuk *malakah* (disposisi batin) yang menstabilkan hati dan memudahkan jiwa untuk taat secara berkelanjutan.²⁹⁴ Dalam kerangka ini, perubahan yang disaksikan keluarga—seperti kemudahan shalat berjamaah dan konsistensi wirid—dapat dibaca sebagai proses pembentukan malakah spiritual melalui disiplin amalan tarekat yang terstruktur.

Informan juga memaparkan perubahan intensitas sosial dalam bentuk keberanian dan hilangnya rasa khawatir. Ia menyatakan bahwa sebelum ikut TQN, keluarga merasa ragu dan takut saat bersosial, lalu setelah ikut TQN muncul “rasa keberanian” dan keyakinan bahwa Allah menjaga, sehingga rasa khawatir menurun. Data ini penting bagi penulis karena menunjukkan hubungan antara praktik spiritual dengan rasa aman psikologis yang mempengaruhi perilaku sosial. Perubahan itu kemudian mempengaruhi

²⁹⁴ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulum al-Dīn*, vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), 59–61.

relasi rumah tangga. Informan menegaskan ayahnya lebih mampu mengontrol emosi dan keluarga menjadi lebih harmonis.

Data keluarga lain menegaskan kecenderungan perubahan yang serupa. Salah satu keterangan menyebut keluarga melihat perubahan positif dan tidak melihat kecenderungan negatif, “diantaranya tidak emosional.” Keterangan ini beririsan dengan temuan Informan tentang kontrol emosi. Penulis membaca irisan ini sebagai penanda bahwa aktivitas tarekat tidak hanya menambah kuantitas ibadah, tetapi juga mempengaruhi regulasi emosi dalam relasi sehari-hari.

Dimensi regulasi emosi dalam tasawuf juga mendapat perhatian dalam karya-karya adab al-nafs. Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī dalam *al-Ḥikam* menjelaskan bahwa ketenangan hati dan kemampuan mengendalikan reaksi lahir merupakan buah dari penyerahan diri (taslīm) dan penguatan dzikir yang terus-menerus.²⁹⁵ Penekanan pada *sukūn al-qalb* (ketenangan hati) dan *ḥusn al-khuluq* (keluhuran akhlak) menunjukkan bahwa kontrol emosi bukan sekadar efek psikologis, melainkan indikator kematangan ruhani. Dengan demikian, data tentang berkurangnya sikap emosional dan meningkatnya harmoni keluarga dapat ditempatkan dalam kerangka tazkiyat al-nafs yang telah lama menjadi tujuan pembinaan tasawuf.

Selain dinamika emosional, data juga menunjukkan bahwa tarekat menguatkan kebiasaan sosial-keagamaan yang sudah ada, lalu menambah konsistensi pelaksanaannya. Bu

²⁹⁵ Ibn ‘Aṭā’ Allāh al-Sakandarī, *al-Ḥikam al-‘Aṭā’iyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), 47–49.

Mardianah menyebut sebelum ikut tarekat ia sudah menjalankan perilaku sosial-keagamaan karena teladan orang tua, tetapi setelah ikut tarekat ia semakin menjaga istiqomah, termasuk sedekah kepada tetangga yang membutuhkan makanan. Data ini membantu penulis melihat dinamika perubahan yang tidak selalu berangkat dari kondisi “tidak religius”. Dalam kasus ini, tarekat berperan sebagai penguat ritme dan konsistensi praktik sosial-keagamaan, terutama sedekah.

Literatur tentang pesantren dan tasawuf membantu menjelaskan mengapa perubahan domestik sering muncul sebagai indikator keberhasilan pembinaan. Zamhari menunjukkan bahwa pesantren menargetkan transfer pengetahuan Islam sekaligus transfer nilai, dan tasawuf memberi perangkat nilai akhlak yang pesantren gunakan untuk membentuk karakter serta kehidupan spiritual.²⁹⁶ Karena itu, data Informan tentang kontrol emosi, kesabaran, dan harmoni keluarga dapat penulis baca sebagai keluaran pendidikan akhlak yang bergerak dari majelis ke rumah.

Pada level organisasi tarekat, relasi mursyid, disiplin amalan, dan dukungan komunitas membuat perubahan itu lebih stabil. Widiyanto menegaskan peran mursyid sebagai guru dan pembimbing rohani, termasuk peran memberi instruksi syariat dan tasawuf dalam pertemuan, serta pembinaan yang bersifat supervisi personal untuk menjaga kesiapan spiritual murid.²⁹⁷ Kerangka ini selaras dengan data keluarga yang menekankan perubahan konsistensi ibadah

²⁹⁶ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010).

²⁹⁷ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines.”

dan perubahan sikap saat menghadapi masalah, karena pembinaan bekerja melalui rutinitas, pengarahan, dan penguatan komitmen.

Temuan penulis juga sejalan dengan studi TQN di lokasi lain yang mencatat efek tarekat pada kenyamanan hidup, relasi keluarga, dan orientasi hidup yang lebih terarah. Yusuf, dalam tesisnya tentang jamaah TQN di Kota Malang, memuat narasi informan yang mengaitkan keterlibatan tarekat dengan rasa lebih nyaman, ibadah lebih khushyuk, serta perubahan orientasi hidup keluarga, termasuk penyerahan urusan kepada Allah.²⁹⁸ Selain itu, Yusuf juga menampilkan bagian yang mengaitkan amalan tarekat dengan peningkatan kepedulian sosial seperti “suka menolong,” yang berangkat dari pemahaman ajaran tarekat dan menjadi kebiasaan keseharian.²⁹⁹ Rujukan pembanding ini menguatkan argumen bahwa resonansi domestik dan sosial merupakan pola yang sering muncul ketika jamaah menekuni amalan secara rutin.

Pada dimensi sosial, sedekah yang Bu Mardianah sebutkan dapat penulis kaitkan dengan diskusi filantropi di lingkungan tarekat. Fuhaidah dkk. menunjukkan bahwa tarekat Qadiriyyah-Naqsyabandiyah di lokasi penelitiannya menguatkan dukungan finansial bagi pesantren atau institusi terkait melalui praktik donasi dan agenda rutin komunitas, sehingga tarekat tidak berhenti pada ritual, tetapi ikut

²⁹⁸ Muhammad Yusuf, *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang: Perspektif Tindakan Sosial Max Weber* (Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018), 117.

²⁹⁹ Muhammad Yusuf, *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan*, 159–161

menopang kerja sosial-keagamaan.³⁰⁰ Data sedekah kepada tetangga yang membutuhkan memberi pintu analisis bahwa pembinaan dzikir dan akhlak dapat menetes ke tindakan sosial yang konkret, lalu keluarga dan lingkungan sekitar menangkapnya sebagai perubahan yang nyata.

Keterkaitan antara dzikir dan kepedulian sosial juga ditegaskan dalam literatur tasawuf kontemporer. ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, ketika membahas insan kāmīl, menekankan bahwa kesempurnaan spiritual tercermin pada keluasan rahmat kepada sesama dan kebermanfaatan sosial.³⁰¹ Dalam pembacaan yang lebih sosiologis, Yūsuf al-Qaraḍāwī menegaskan bahwa ibadah tidak berhenti pada relasi vertikal, tetapi harus memancar dalam solidaritas sosial dan praktik filantropi.³⁰² Oleh karena itu, praktik sedekah yang semakin istiqamah setelah mengikuti tarekat dapat dipahami sebagai eksternalisasi nilai dzikir ke dalam tindakan sosial konkret yang menguatkan jaringan kemasyarakatan.

2. Dinamika Sosio-Religius Jamaah di Ranah Komunitas dan Lingkungan Pesantren

Penulis menemukan bahwa pesantren berperan sebagai simpul sosial yang menghubungkan jamaah tarekat dengan masyarakat yang lebih luas. Informan keluarga menilai keberadaan pesantren memberi dampak positif bagi masyarakat, karena pesantren dikenal publik dan menjadi

³⁰⁰ Ulya Fuhaidah, Siti Marlina, dan M. Ali Mubarak, “Philanthropy of Qadiriyya and Naqsyabandiyah Tariqa in Kuala Tungkal Jambi,” dalam *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations (ICRI 2018)* (SCITEPRESS, 2020), 987–989.

³⁰¹ ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awā’il*, vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), 112–114.

³⁰² Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-‘Ibādah fī al-Islām* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1995), 215–218.

wadah belajar lintas usia, termasuk lansia, melalui beberapa kegiatan rutin. Uraian ini memperlihatkan konteks sosial bahwa aktivitas tarekat beroperasi dalam ruang pesantren yang memiliki legitimasi kultural di kota. Pada konteks ini, majelis tarekat tidak hanya menjadi ruang pembinaan jamaah internal, tetapi juga menjadi rujukan religius masyarakat sekitar.

Konsep pesantren sebagai simpul sosial juga dapat dibaca melalui kerangka *al-jamā'ah wa al-imāmah* dalam literatur klasik. Al-Māwardī menjelaskan bahwa institusi keagamaan berfungsi menjaga agama (*hifz al-dīn*) sekaligus mengatur kemaslahatan sosial umat melalui otoritas moral dan simbolik.³⁰³ Dalam konteks ini, pesantren tidak hanya menjadi ruang transmisi ilmu, tetapi juga menjadi pusat legitimasi sosial yang menautkan otoritas religius dengan kebutuhan masyarakat sekitar. Dengan demikian, keberadaan majelis tarekat di dalamnya memperkuat posisi pesantren sebagai rujukan moral kolektif.

Pada bagian sebelumnya telah disebutkan adanya kekuatan fungsi sosial majelis tarekat sebagai ruang berkumpul dan pembinaan keagamaan bagi masyarakat Mojokerto dan sekitarnya. Disebutkan juga uraian variasi partisipasi, karena sebagian warga memilih ikut pengajian tanpa baiat dan pesantren mengelola variasi itu sebagai bentuk partisipasi pembinaan. Temuan ini menunjukkan bahwa dinamika sosio-religius jamaah tidak bergerak dalam ruang yang tertutup. Aktivitas tarekat beririsan dengan

³⁰³ Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Sulṭāniyyah wa al-Wilāyāt al-Dīniyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006), 5–7.

pengajian terbuka dan membentuk pola perjumpaan sosial yang relatif inklusif dalam koridor pesantren.

Pada level pengalaman pelaku, khalifah menyatakan bahwa keterlibatan dalam tarekat membuat aktivitas sosial “tambah walaupun *boten* 100 persen”. Penulis membaca pernyataan ini sebagai indikasi bahwa tarekat mendorong jamaah memperluas interaksi sosial, namun perubahan itu tetap bernegosiasi dengan konteks pribadi dan kapasitas masing-masing jamaah. Data Bu Mardianah tentang sedekah juga menampilkan bentuk konkret kontribusi sosial yang bergerak dari lingkaran terdekat, yakni tetangga yang membutuhkan. Dua data ini memperlihatkan ragam ekspresi sosial jamaah, dari peningkatan keberanian bersosial sampai penguatan praktik berbagi.

Penulis juga mencatat bahwa aktivitas sosial jamaah tidak selalu berdiri sendiri, karena sebagian jamaah sudah memiliki pengalaman organisasi yang membentuk jejaring sosial-keagamaan sebelum masuk tarekat. Data Informan menyebut keterlibatan organisasi Muslimat sejak 1988 dan pengalaman menjadi petugas haji, serta pengalaman mengikuti kegiatan fikih nisa. Keterangan ini memberi petunjuk bahwa dinamika sosio-religius jamaah dapat berlapis. Tarekat tidak selalu menjadi pintu pertama keterlibatan sosial-keagamaan, tetapi tarekat dapat mengarahkan ulang ritme, fokus, dan kedalaman disiplin spiritual dalam jejaring sosial yang jamaah sudah miliki.

Dalam khazanah tasawuf, relasi antara dzikir kolektif dan solidaritas sosial telah lama dibahas. ‘Alī Ḥarb dalam kajiannya tentang fenomena religius kontemporer di dunia Arab menegaskan bahwa komunitas dzikir membentuk *ruh*

al-jamā'ah (semangat kolektivitas) yang memperluas rasa kepemilikan sosial di antara jamaah.³⁰⁴ Hal ini selaras dengan temuan lapangan bahwa jamaah bertemu dalam majelis, membangun relasi baru, lalu membawa etos kebersamaan itu ke ruang sosial yang lebih luas. Dengan demikian, perluasan interaksi sosial jamaah dapat dipahami sebagai konsekuensi struktural dari praktik komunal yang terorganisasi.

Literatur tentang tarekat memberi pijakan untuk membaca pola “pesantren sebagai simpul sosial” yang penulis temukan. Bruinessen menekankan bahwa tarekat tidak hanya berfungsi sebagai praktik kontemplatif, karena tarekat juga memberi sarana bagi keterlibatan sosial dan respons atas persoalan masyarakat, termasuk pada konteks modern yang mendorong perpindahan basis pengikut dari rural ke urban.³⁰⁵ Kerangka ini selaras dengan data informan keluarga yang menempatkan pesantren sebagai ruang belajar publik sekaligus pusat rujukan religius bagi warga kota.

Penulis juga dapat menafsirkan perluasan interaksi sosial pasca-ikut tarekat sebagai efek jaringan pembinaan yang terorganisasi. Widiyanto menjelaskan bahwa tarekat biasanya menempatkan mursyid sebagai pusat, lalu mursyid menugaskan deputi, seperti khalifah atau muqaddam, untuk menangani wilayah atau distrik tertentu.³⁰⁶ Pola ini membantu penulis membaca peningkatan aktivitas sosial

³⁰⁴ ‘Alī Ḥarb, *Naqd al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-‘Arabī, 1993), 112–115.

³⁰⁵ Martin van Bruinessen, “The Origins and Development of Sūfī Orders (Tarekat) in Southeast Asia,” *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1 (1994), 1.

³⁰⁶ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 2 (2020), 195–197.

jamaah sebagai bagian dari pelebaran jejaring, karena jamaah bertemu orang baru di majelis, mengikuti agenda kolektif, lalu membawa etos kebersamaan itu ke ruang sosial di luar majelis.

Variasi keterlibatan warga tanpa baiat juga selaras dengan temuan kajian majelis dzikir kontemporer. Zamhari menunjukkan bahwa sebagian kelompok dzikir memungkinkan orang bergabung tanpa baiat, sehingga seseorang dapat ikut satu kelompok sambil tetap berada dalam jejaring lain.³⁰⁷ Temuan ini membantu penulis menafsirkan “pengajian tanpa baiat” sebagai pola partisipasi yang realistis dalam lanskap keagamaan kota, karena pesantren membuka akses belajar bagi publik, sementara tarekat memberi jalur komitmen khusus bagi mereka yang memilih baiat.

Lapisan pengalaman organisasi Informan juga memperkuat pembacaan ini. Ketika jamaah membawa pengalaman Muslimat, pengajian kampung, dan aktivitas layanan haji, jamaah memegang modal jejaring dan pengalaman pengabdian yang sudah terbentuk. Tarekat kemudian berperan sebagai perangkat pendalaman, karena ia menambah ritme dzikir, memperkuat kontrol diri, dan mengikat ulang agenda sosial dalam horizon batin yang lebih terarah. Pada titik ini, penulis dapat membaca tarekat sebagai “penyusun ulang” orientasi, bukan pengganti total jejaring sosial-keagamaan yang jamaah miliki.

Literatur kontemporer tentang tasawuf dan masyarakat sipil juga membantu menjelaskan fungsi

³⁰⁷ Arif Zamhari, “The Majelis Dhikr of Indonesia: Exposition of Some Aspects of Ritual Practices,” *Journal of Indonesian Islam*, Vol. 3, No. 1 (2009), 123.

“penyusun ulang” tersebut. ‘Abd al-Ilāh Balqazīz mencatat bahwa gerakan keagamaan modern sering berperan sebagai agen reorientasi nilai dalam masyarakat urban, dengan cara mengintegrasikan dimensi spiritual ke dalam aktivitas sosial yang telah ada.³⁰⁸ Dalam kerangka ini, tarekat tidak menghapus jejaring sosial-keagamaan yang telah dimiliki jamaah, melainkan mengintensifkan makna dan disiplin batin yang menopang aktivitas tersebut. Oleh karena itu, dinamika sosio-religius yang penulis temukan dapat dipahami sebagai proses integrasi antara modal sosial lama dan pembinaan spiritual baru.

3. Faktor Pendorong, Tantangan Praktik, dan Strategi Bertahan Jamaah dalam Aktivitas Tarekat

Data wawancara menampilkan faktor pendorong yang bersifat psikologis dan spiritual, terutama kebutuhan ketenangan, rasa yakin, dan kemudahan menjalankan amalan. Informan menggambarkan kekhawatiran keluarga sebelum ikut TQN, misalnya takut tidak mampu wiridan karena mudah mengantuk. Namun ia menegaskan bahwa setelah mengikuti TQN, “tidak ada rasa berat sama sekali” dan keraguan berkurang karena keluarga merasakan kemudahan.

Dalam literatur tasawuf klasik, pengalaman peralihan dari rasa berat menuju kemudahan dijelaskan melalui konsep *al-mujāhadah* yang berujung pada *al-uns* (keakraban spiritual). Abū Hāmid al-Ghazālī menerangkan bahwa pada tahap awal, jiwa sering merasa berat dalam menjalankan wirid dan disiplin ibadah karena dominasi kebiasaan lama. Namun

³⁰⁸ ‘Abd al-Ilāh Balqazīz, *al-Dīn wa al-Mujtama’*: *Dirāsāt fī al-Ḥarakah al-Islāmiyyah* (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabīyyah, 2008), 89–92.

melalui pengulangan dan kesabaran, hati beralih dari keadaan *takalluf* (keterpaksaan) menuju *ṭabʿ* (kebiasaan alami), sehingga amalan terasa ringan dan bahkan dirindukan.³⁰⁹ Kerangka ini membantu penulis memahami narasi Informan 4 tentang rasa “tidak berat sama sekali” sebagai fase transisi yang dikenal dalam tradisi pembinaan ruhani.

Temuan ini menunjukkan bahwa hambatan awal tidak selalu berbentuk konflik sosial, tetapi sering muncul sebagai kecemasan diri tentang kemampuan menjalankan disiplin amalan. Penulis juga menemukan strategi bertahan yang muncul dari kontrol internal pasca baiat. Khalifah menekankan munculnya rasa tidak nyaman saat meninggalkan shalat jamaah atau wiridan, yang disebut dengan istilah “tidak enak”.

Data ini menunjukkan bahwa jamaah mengembangkan mekanisme pengingat diri. Jamaah menafsirkan baiat sebagai tanggung jawab, sehingga rasa “tidak enak” menjadi alarm moral yang mendorong jamaah kembali ke ritme amalan. Pada level pembinaan, data juga menyebut kesabaran guru dalam memberi ilmu yang membantu pengikut memahami ajaran. Penulis menempatkan faktor ini sebagai penopang konsistensi, karena pembinaan yang sabar memudahkan jamaah menginternalisasi tata cara amalan tanpa merasa tertekan.

Konsep rasa tidak nyaman ketika lalai dari kewajiban juga dapat dibaca melalui teori *al-murāqabah* dan *al-muḥāsabah* dalam tasawuf. Al-Ḥārith al-Muḥāsibī menekankan pentingnya evaluasi diri secara terus-menerus agar hati tetap

³⁰⁹ Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyāʾ ʿUlum al-Dīn*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005), 65–68.

sensitif terhadap penyimpangan kecil dari adab dan kewajiban.³¹⁰ Dalam perspektif ini, rasa “tidak enak” bukan sekadar emosi spontan, melainkan indikator hidupnya kesadaran moral yang terlatih. Dengan demikian, baiat dapat dipahami sebagai pemicu intensifikasi murāqabah, karena jamaah merasa berada dalam ikatan komitmen yang terus diawasi secara batin.

Empat temuan ini relevan dengan diskusi akademik tentang praktik religius sebagai strategi coping. Pargament menjelaskan bahwa orang sering melibatkan agama untuk mencari signifikansi, kenyamanan, dan kontrol ketika menghadapi tekanan. Praktik religius dapat mengubah cara individu memaknai beban, lalu memindahkan tanggung jawab coping ke pola yang lebih terarah, termasuk model kolaboratif antara usaha diri dan ketergantungan kepada Tuhan.³¹¹ Pola ini selaras dengan narasi Informan tentang kecemasan awal dan pengalaman “tidak berat” setelah rutin menjalankan amalan.

Tradisi tasawuf juga menjelaskan pergeseran dari kecemasan menuju keteguhan sebagai efek latihan batin. Al-Qushayri mendefinisikan tawakkal sebagai kondisi ketika “anxiety about things of this world does not prevail,” meskipun seseorang tetap berada dalam kebutuhan duniawi.³¹² Kerangka ini membantu penulis membaca

³¹⁰ Al-Ḥārith al-Muḥāsibī, *al-Ri‘āyah li-Huqūq Allāh* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), 74–77.

³¹¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 170, 180.

³¹² Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri’s Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 179.

pengalaman jamaah sebagai proses pembiasaan, karena jamaah menautkan keteraturan amalan dengan menurunnya keraguan dan meningkatnya rasa mampu.

Alarm moral berupa rasa “tidak enak” setelah baiat dapat penulis pahami sebagai ekspresi self-scrutiny yang muncul dari kedekatan batin dengan standar adab dan kewajiban. Al-Qushayri menekankan bahwa “companionship with God” menuntut sikap hati-hati, rasa takut kepada Allah, dan self-scrutiny. Ia juga menautkan pembinaan akhlak dengan proses “instruct them and teach them proper manners.”³¹³ Kerangka ini memberi pijakan untuk menjelaskan mengapa kontrol internal dan kesabaran guru berjalan beriringan. Jamaah belajar menilai kelalaian sebagai kekurangan adab, lalu guru menuntun jamaah memperbaiki praktik secara bertahap.

Pesantren memperkuat proses tersebut karena pesantren menyalurkan ilmu dan nilai sekaligus, dan pesantren menuntut implementasi tasawuf di bawah bimbingan guru. Zamhari menunjukkan bahwa komunitas pesantren membedakan studi sufisme dan kejamaah tarekat, tetapi pesantren tetap mengajarkan tasawuf sebagai perangkat nilai akhlak, serta menekankan praktik tasawuf “under the guidance of a teacher.”³¹⁴ Pada saat yang sama, Widiyanto menjelaskan bahwa TQN menopang kepemimpinan melalui ritual yang mengikat murid dengan

³¹³ Al-Qushayri, *Epistle on Sufism*, 45, 292–293.

³¹⁴ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 23–24.

guru dan menempatkan inisiasi sebagai kewenangan guru.³¹⁵ Kerangka ini membantu penulis membaca kesabaran guru sebagai perangkat pedagogis yang menjaga disiplin amalan tetap realistis, sekaligus menjaga komitmen baiat tetap bermakna bagi jamaah.

Dimensi pedagogis dalam relasi guru-murid juga dibahas luas dalam literatur adab al-sulūk. ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī menjelaskan bahwa seorang shaykh harus memperhatikan kapasitas murid dan membimbingnya secara bertahap (*al-tadarruj*), agar latihan spiritual tidak menimbulkan kejenuhan atau keputusasaan.³¹⁶ Prinsip ini ditegaskan pula oleh Sa‘īd Ḥawwā dalam pembahasannya tentang *tarbiyah ruhīyyah*, bahwa konsistensi lebih utama daripada intensitas yang berlebihan tanpa kesiapan batin.³¹⁷ Kerangka ini memperkuat pembacaan penulis bahwa kesabaran guru dalam membimbing jamaah bukan sekadar sikap personal, tetapi strategi metodologis untuk menjaga keberlanjutan praktik dan stabilitas komitmen baiat.

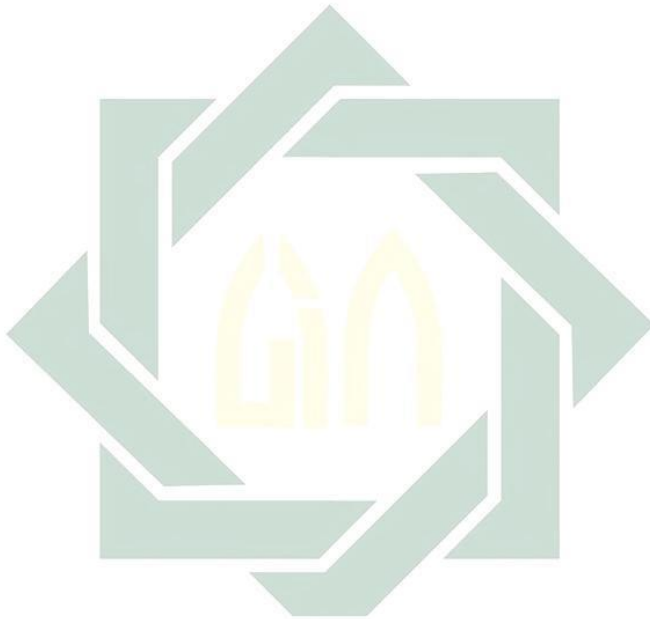
Pemaparan aktivitas dan dinamika sosio-religius jamaah TQN menunjukkan bahwa tarekat bergerak melalui ritme kegiatan kolektif yang terjadwal, disiplin amalan yaumiyah yang terukur, dan tata kelola pembinaan yang menempatkan mursyid sebagai pusat otoritas serta khalifah sebagai penguat pelaksanaan di titik kegiatan. Data keluarga

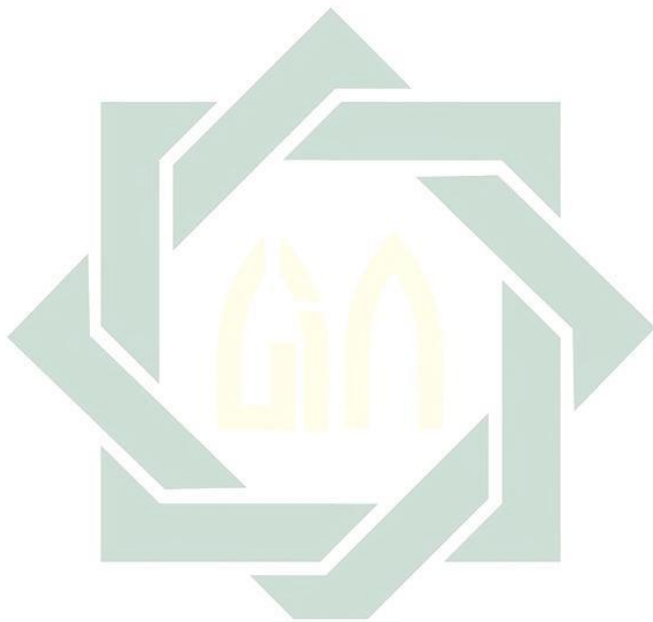
³¹⁵ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 1 (2020), 193–194, 198.

³¹⁶ ‘Abd al-Karīm al-Qushayrī, *al-Risālah al-Qushayriyyah* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002), 210–212.

³¹⁷ Sa‘īd Ḥawwā, *Tarbiyatunā al-Ruhīyyah* (Cairo: Dār al-Salām, 1999), 118–121.

dan pelaku memperlihatkan dampak yang tampak dalam kontrol emosi, intensitas ibadah, keberanian bersosial, dan praktik berbagi. Temuan ini menjadi dasar bagi penulis untuk membaca hubungan antara struktur aktivitas tarekat dengan perubahan pengalaman sosial-keagamaan jamaah pada bagian analisis selanjutnya.







[4]

Religiusitas Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah

Eksplorasi Pemaknaan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Bagi Jamaah

Arena Sosial Pembentuk Makna: Pesantren, Mursyid, dan Jejaring Jamaah

Pemaknaan TQN tidak lahir dalam ruang privat semata. Pesantren hadir sebagai arena sosial yang memberi legitimasi kultural di tengah kota, karena warga mengenalnya sebagai “pondok e abah yat.”¹ Dalam keterangan informan keluarga, pesantren tidak hanya melayani santri, tetapi juga membuka ruang belajar bagi masyarakat lintas usia, termasuk lansia. Pada titik ini, makna tarekat terbentuk dalam ekosistem pesantren yang sudah mapan, sehingga jamaah memandang aktivitas tarekat sebagai kelanjutan dari tradisi belajar agama yang telah dikenal publik, bukan sebagai aktivitas yang berdiri sendiri.

Kerangka konstruksi sosial realitas menempatkan arena semacam ini sebagai ruang produksi makna bersama. Berger

dan Luckmann menekankan bahwa masyarakat menyimpan “stok pengetahuan sosial” yang berisi skema tipifikasi, resep tindakan, dan acuan praktis yang membuat individu merasa “tahu harus berbuat apa” dalam kehidupan sehari-hari.³¹⁸ Ketika warga Mojokerto menyebut pesantren dengan penanda lokal “pondok e abah yat,” mereka tidak sekadar menyebut lokasi. Mereka juga membentuk tipifikasi sosial tentang pusat rujukan keagamaan, sekaligus menanamkan asumsi keterandalan moral, keteraturan kegiatan, dan otoritas kiai dalam kesadaran kolektif.

Arena pesantren juga memproduksi “stok pengetahuan” bersama melalui kanal pengajian yang berlapis. Informan keluarga menyebut adanya kuliah subuh, ngaji ahadan, dan ngaji jamaah toriqot setiap Selasa. Kanal-kanal ini memberi ritme, bahasa, dan rujukan yang seragam bagi warga. Jamaah lalu membawa stok pengetahuan itu saat memasuki tarekat. Mereka menautkan tarekat dengan proses belajar, pembinaan adab, dan penguatan ibadah yang sudah menjadi kebiasaan di lingkungan pesantren.

Dalam perspektif Berger dan Luckmann, pengulangan praktik yang stabil mempersempit pilihan tindakan, mengurangi beban keputusan, lalu menciptakan rasa “normal” atas suatu rutinitas.³¹⁹ Jamaah yang bergerak dari pengajian umum menuju majelis tarekat menempuh lintasan pembiasaan semacam itu. Mereka menjalani rutinitas yang awalnya terasa sebagai aktivitas ekstra, lalu aktivitas itu berubah menjadi pola yang mereka anggap wajar karena pesantren menyediakan jadwal, tempat, dan legitimasi sosial.

³¹⁸ Peter L. Berger dan Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 51–52.

³¹⁹ Berger dan Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 70.

Proses pembiasaan tersebut kemudian berkembang menjadi institusionalisasi. Berger dan Luckmann menyebut institusionalisasi sebagai proses “tipifikasi resiprokal” atas tindakan yang terhabituisasi oleh tipe-tipe pelaku, lalu institusi itu mengontrol perilaku dengan pola yang sudah “terdefinisi lebih dulu.”³²⁰ Dalam konteks TQN, kanal pengajian, tata tertib majelis, dan struktur peran di pesantren mendorong jamaah untuk menempatkan aktivitas keagamaan dalam kerangka yang teratur. Jamaah tidak lagi memperlakukan praktik sebagai opsi sesaat, tetapi sebagai bagian dari mekanisme sosial yang menuntun perilaku.

Dalam arena yang sama, struktur otoritas membentuk arah pemaknaan. Informan keluarga menegaskan bahwa “*struktur organisasi TQN ... berpusat pada kepemimpinan mursyid,*” dengan KH. Muthohharun sebagai sosok sentral yang mengawasi unsur tarekat dan operasional harian, termasuk lembaga sosial. Informan yang sama juga menyebut bahwa KH. Muthohharun menangani seluruh kegiatan keagamaan pesantren, salah satunya TQN. Keterangan ini relevan karena jamaah tidak memahami tarekat sebagai kumpulan amalan yang bisa disusun sendiri, tetapi sebagai sistem pembinaan yang melekat pada figur pembimbing, tata kelola, dan kewenangan yang jelas.

Diskusi otoritas ini dapat penulis perdalam dengan konsep kepemimpinan karismatik. Weber menjelaskan bahwa pengikut mematuhi pemimpin karismatik karena mereka memberi pengakuan terhadap kualitas tertentu pada sosok tersebut, lalu pengakuan itu membentuk relasi kepatuhan yang

³²⁰ Berger dan Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 71.

bertumpu pada kepercayaan personal.³²¹ Dalam konteks pesantren, data tentang “pusat kepemimpinan mursyid” memperlihatkan cara jamaah menambatkan makna tarekat pada figur yang mereka anggap sah memandu, bukan pada struktur administratif modern. Di sini, mursyid memikul fungsi ganda, yaitu memandu ritual sekaligus memelihara keteraturan sosial dalam ekosistem pesantren.

Jejaring jamaah dan pengurus inti menguatkan arena tersebut melalui pembinaan kolektif yang berulang. Khalifah menjelaskan bahwa pembinaan jamaah berjalan dengan pola berkumpul rutin “*tiap hari slasa di masjid*,” disertai dzikir dan kajian syariat serta tasawuf. Pola pertemuan rutin ini membuat makna tarekat menjadi pengalaman sosial yang berulang. Jamaah meneguhkan pemaknaan bukan hanya lewat refleksi pribadi, tetapi melalui keterlibatan dalam majelis yang menormalisasi standar amaliyah, cara belajar, dan cara memandang perubahan diri.

Pada titik ini, penulis dapat menautkan temuan dengan kerangka teoritik. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa masyarakat bekerja melalui tiga momen yang hadir simultan, eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.³²² Majelis Selasa memberi ruang eksternalisasi, karena jamaah mengekspresikan komitmen dalam tindakan hadir dan beramal. Majelis juga memunculkan objektivasi, karena ritme dan bentuk kegiatan tampil sebagai realitas yang “di luar” individu. Majelis lalu memfasilitasi internalisasi, karena jamaah menyerap realitas itu sebagai bagian dari kesadaran dan identitas religius.

³²¹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 1112–1113.

³²² Berger dan Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 145.

Pesantren efektif membentuk makna. Zamhari menegaskan bahwa pesantren menargetkan transfer pengetahuan Islam sekaligus transfer nilai akhlak. Ia juga menekankan bahwa tradisi pesantren menuntut pemahaman teks tasawuf sekaligus implementasi praktik tasawuf di bawah bimbingan guru.³²³ Kerangka ini selaras dengan temuan lapangan bahwa jamaah memahami tarekat sebagai pembinaan yang melekat pada figur pembimbing, ritme majelis, dan disiplin praktik, bukan sekadar pengalaman spiritual yang bebas bentuk.

Makna tarekat terbentuk melalui relasi tiga unsur yang saling menguatkan. Pesantren menyediakan ruang publik dan kanal belajar yang membuat tarekat hadir sebagai bagian dari ekosistem pendidikan keagamaan. Mursyid memberi arah, batas kewenangan, dan pusat legitimasi pembinaan. Khalifah dan majelis rutin menjadi mekanisme operasional yang menstabilkan pengalaman kolektif jamaah, sehingga pemaknaan tarekat tidak berhenti pada keyakinan personal, tetapi menjadi realitas sosial yang terus diproduksi ulang melalui ritme pertemuan dan praktik yang berulang.

Sebagai penguat analisis, penulis juga dapat membaca arena ini melalui gagasan Berger tentang agama sebagai penyedia “kanopi suci” yang menegakkan nomos, yaitu keteraturan bermakna, atas pengalaman manusia.³²⁴ Dalam konteks pesantren, keteraturan itu muncul melalui jadwal pengajian, struktur otoritas, serta kebiasaan majelis yang membuat jamaah memandang praktik sebagai jalan pembinaan yang masuk akal dan bernilai. Dengan begitu, pesantren tidak

³²³ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 23.

³²⁴ Peter L. Berger, *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (Garden City, NY: Doubleday, 1967), 24–25.

hanya menyediakan fasilitas, tetapi juga menyusun horizon makna yang membantu jamaah menghubungkan disiplin ritual dengan tujuan pembinaan batin.

Eksternalisasi: Motif, Keresahan Awal, dan Keputusan Memasuki Tarekat

Tahap eksternalisasi muncul ketika jamaah mencurahkan orientasi batin ke dalam tindakan yang dapat diamati, misalnya datang ke majelis, menerima baiat, dan memulai amalan yaumiyah. Kerangka konstruksi sosial realitas menjelaskan eksternalisasi sebagai momen ketika individu “mencurahkan diri ke dalam dunia,” yang bermula dari habituasi atau pengulangan tindakan. Konsep eksternalisasi menekankan habituasi, yaitu pengulangan praktik yang mengubah dorongan subjektif menjadi pola sosial yang stabil. Ketika pengulangan itu berlangsung bersama dan berulang, ia membentuk pola interaksi sosial yang stabil dan dapat diprediksi.

Dalam rancangan analisis, penulis memang menempatkan eksternalisasi sebagai kolom awal untuk memetakan makna aktivitas tarekat sebelum bergerak ke objektivasi dan internalisasi. Karena itu, penulis menilai motif awal jamaah bukan sekadar latar belakang psikologis, tetapi sebagai titik masuk yang mendorong tindakan pertama, lalu tindakan itu berpotensi menjadi kebiasaan sosial yang tersusun. Hal tersebut menegaskan bahwa penelitian ini memadukan teori konstruksi sosial realitas dengan teori tindakan sosial. Kombinasi ini penting karena eksternalisasi bekerja pada dua level sekaligus. Ia bekerja pada level “tindakan bermakna” yang jamaah pilih, dan ia bekerja pada level “proses sosial” yang mengubah tindakan itu menjadi pola yang bisa diikuti, dipelajari, dan diwariskan dalam komunitas.

Jamaah mulai membangun makna tarekat ketika mereka mengeksternalisasikan orientasi batin ke tindakan yang bisa diamati, seperti datang ke majelis, mengikuti baiat, dan memulai amalan yaumiyah. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa manusia terus mengeksternalisasikan diri, lalu ia membangun dunia sosial melalui proyeksi makna ke dalam realitas. Proses ini berjalan efektif ketika jamaah mengulang tindakan yang sama, karena habituasi menyempitkan pilihan dan memberi “relief” psikologis.³²⁵

Data lapangan menunjukkan bahwa jamaah cenderung memulai eksternalisasi dari kebutuhan batin yang spesifik, terutama ketenangan dan penguatan orientasi religius. Howell menunjukkan bahwa piety bernuansa sufistik sering hadir sebagai bagian dari dinamika kebangkitan religius di Indonesia, terutama ketika pelaku mencari bentuk-bentuk penghayatan yang memberi keteguhan batin dalam kehidupan modern.³²⁶ Pada konteks TQN, jamaah mengekspresikan kebutuhan tersebut dengan masuk ke ritme pembinaan yang tersedia di pesantren.

Informan menegaskan alasan masuk tarekat untuk “*meningkat kan iman dan taqwa*” dan mencari “*ketenangan batin.*” Ungkapan ini menempatkan tarekat sebagai orientasi nilai. Jamaah mengejar tujuan yang ia anggap baik pada dirinya sendiri, bukan sekadar manfaat praktis jangka pendek. Tipologi tindakan Weber yang dirumuskan dalam studi Kalberg membantu membaca pola ini sebagai tindakan rasional

³²⁵ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 61, 70–71.

³²⁶ Julia Day Howell, “Sufism and the Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 60, No. 3 (2001), 701–702.

berorientasi nilai (value-rational) yang memandu pilihan jamaah untuk berkomitmen pada jalur pembinaan.³²⁷

Tarekat dimaknai sebagai “proses perubahan diri” yang mencakup perbaikan tingkah laku, ibadah, dan pengelolaan emosi. Ia tidak berhenti pada klaim keyakinan, tetapi ia menjadikan pembinaan sebagai proyek hidup yang ia jalankan dalam tindakan rutin. Jika penulis memakai kerangka dimensi religiusitas Glock dan Stark, rumusan Bu Mardianah memperlihatkan pertautan antara dimensi keyakinan dan dimensi konsekuensi, karena jamaah menargetkan perubahan moral dan kebiasaan, bukan hanya pengetahuan atau ritual.³²⁸

Ketenangan batin yang jamaah cari juga berhubungan dengan cara agama memberi keteraturan makna. Berger menjelaskan bahwa setiap masyarakat membangun nomos untuk melindungi jamaah dari ancaman anomie, dan agama dapat berfungsi sebagai “shield” yang memberi rasa aman terhadap kekacauan makna.³²⁹ Karena itu, ketika jamaah menyebut “ketenangan batin” sebagai motif, jamaah sebenarnya menautkan tarekat pada kebutuhan memulihkan keteraturan makna dalam hidup, lalu ia mewujudkannya lewat langkah konkret, yakni hadir, belajar, dan mengikat diri pada disiplin amalan.

Informan menarasikan keputusan masuk tarekat dengan ungkapan “*tidak ada alasan,*” lalu ia menilai “*Allah yang mendorong*

³²⁷ Stephen Kalberg, “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History,” *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5

³²⁸ Barbara Holdcroft, “What Is Religiosity?” *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, Vol. 10, No. 1 (2006), 89–91

³²⁹ Peter L. Berger, “Religion and World-Construction,” dalam *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 24–25, 27.

dari kita.” Narasi ini menggeser fokus dari kalkulasi rasional-instrumental ke atribusi religius. Tipologi tindakan Weber membantu penulis membaca ungkapan ini sebagai tindakan yang bergerak dari dorongan afektif dan keyakinan nilai, karena jamaah menempatkan keputusan bergabung dalam horizon panggilan spiritual.³³⁰ Pada saat yang sama, jamaah memakai bahasa legitimasi religius yang sejalan dengan argumen Berger tentang kosmisasi, ketika pelaku mengaitkan tatanan hidupnya dengan makna yang ia anggap lebih mendasar.³³¹

Informan juga membawa pengalaman organisasi dan praktik sosial-keagamaan sebelum bertarekat. Ia menyebut keterlibatan pada pengajian kampung dan aktivitas organisasi, lalu ia menilai dampak tarekat membuat dirinya “lebih terang” dan lebih “sumeleh.” Ia juga menyebut keterlibatan Muslimat sejak 1988 dan pengalaman menjadi petugas haji. Data ini menunjukkan bahwa eksternalisasi tidak selalu berarti pindah total dari satu ruang sosial ke ruang lain. Jamaah sering menambahkan tarekat sebagai lapisan pembinaan yang menata ulang orientasi batin di atas jejaring yang sudah ada.

Berger dan Luckmann menyebut “social stock of knowledge” sebagai bekal yang dibagi bersama, termasuk resep tindakan untuk menguasai rutinitas.³³² Ketika Informan mengintegrasikan tarekat dengan rutinitas organisasi dan pengajian, jamaah memanfaatkan stok pengetahuan yang sudah ia miliki, lalu ia memperkaya “resep tindakan” itu dengan

³³⁰ Stephen Kalberg, “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History,” *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5.

³³¹ Peter L. Berger, “Religion and World-Construction,” dalam *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 24–25, 27.

³³² Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 51–52

disiplin tarekat. Jamaah tidak memulai dari ruang kosong. Jamaah memasukkan tarekat ke dalam pola hidup yang sudah mengenal ritme ibadah dan layanan sosial.

Keluarga jamaah menampilkan eksternalisasi sebagai respons atas kecemasan kemampuan menjalankan amalan. Informan menggambarkan kekhawatiran sebelum ikut TQN, terutama takut tidak kuat wiridan karena mudah mengantuk, lalu ia menegaskan setelah ikut TQN “tidak ada rasa berat sama sekali.” Data ini memperlihatkan bahwa hambatan awal sering muncul sebagai kecemasan diri, bukan konflik sosial. Habitulasi membantu menjelaskan pergeseran itu. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa habitulasi mempersempit pilihan dan memberi keringanan psikologis, karena individu tidak lagi menghadapi beban keputusan yang terlalu banyak.³³³

Pada titik ini, eksternalisasi tidak hanya bekerja pada level “motif”, tetapi juga pada level “rasa mampu” yang tumbuh setelah jamaah memulai latihan. Jamaah mengubah kecemasan menjadi tindakan awal, lalu tindakan itu menciptakan pengalaman keberhasilan kecil yang berulang, misalnya mampu hadir, mampu mengikuti rangkaian amalan, dan mampu menjaga ritme. Pola ini mempersiapkan jalur menuju institusionalisasi, karena Berger dan Luckmann menegaskan bahwa institusi lahir ketika tindakan yang terhabitulasi mengalami tipifikasi resiprokal oleh tipe-tipe pelaku.³³⁴ Dengan kata lain, eksternalisasi menjadi pintu bagi objektivasi yang akan penulis uraikan pada poin berikutnya.

³³³ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 61, 70–71.

³³⁴ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 51.

Untuk membantu pembacaan pola eksternalisasi secara lebih sistematis, penulis merangkum motif, keresahan awal, dan bentuk tindakan awal dari informan kunci. Ringkasan ini memudahkan penulis melihat keteraturan pola di balik variasi pengalaman.

Eksternalisasi bergerak lewat dua jalur yang sering bertemu. Jalur pertama berangkat dari motif nilai seperti iman, taqwa, ketenangan, dan pembinaan diri. Jalur kedua berangkat dari keresahan kemampuan menjalankan disiplin. Kedua jalur itu bertemu pada tindakan awal yang sama, yakni memasuki majelis, menerima pembinaan, dan memulai rutinitas yang dapat diulang.

Jika penulis menautkan data ini ke tipologi tindakan Weber, penulis melihat dominasi tindakan berorientasi nilai dan tindakan afektif yang dilegitimasi secara religius.³³⁵ Jamaah tidak menarasikan motif sebagai kalkulasi keuntungan. Jamaah menarasikan motif sebagai komitmen pada nilai yang dianggap benar dan sebagai dorongan batin yang ia tafsirkan secara teologis. Pola ini membantu penulis membaca keputusan bergabung sebagai tindakan sosial bermakna, bukan sekadar reaksi sesaat.

Jika penulis menautkannya ke kerangka dimensi religiusitas, penulis melihat bahwa eksternalisasi pada jamaah tidak berhenti pada dimensi ritual. Jamaah menampilkan dimensi ideologis (orientasi iman dan taqwa), dimensi eksperiensial (pencarian ketenangan), dan dimensi

³³⁵ Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History," *American Journal of Sociology*, Vol. 85, No. 5.

konsekuensial (target perubahan diri dan kontrol emosi).³³⁶ Dengan begitu, eksternalisasi menjadi tahap awal yang sudah memuat arah perubahan yang akan lebih jauh pada pembahasan objektivasi dan internalisasi, serta pada pembahasan perubahan sosial jamaah pada sub-bab berikutnya.

Objektivasi: Institusionalisasi Makna Melalui Baiat, Aturan Amalan, dan Ritme Majelis

Objektivasi terjadi ketika praktik yang diulang memperoleh status realitas yang tampak berada “di luar individu,” memaksa, dan diterima sebagai tata cara yang sah. Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa institusi yang sudah terbentuk akan berhadapan dengan individu sebagai fakta objektif, “ada di sana,” dan membawa daya koersif karena institusi mengendalikan tindakan melalui pola yang telah ditetapkan.³³⁷ Pada konteks TQN, objektivasi tampak kuat karena jamaah tidak hanya menyimpan niat spiritual, tetapi menjalankan perangkat-perangkat yang membakukan niat itu menjadi tata cara yang stabil.

Data lapangan menunjukkan tiga perangkat utama yang membentuk objektivasi, yaitu baiat sebagai gerbang formal, aturan dzikir yang terukur, dan ritme majelis yang terjadwal. Ketiganya saling menguatkan. Baiat mengubah status jamaah dari “peminat” menjadi murid yang terikat. Aturan dzikir memberi standar yang dapat diulang dan dievaluasi. Ritme

³³⁶ Barbara Holdcroft, “What Is Religiosity?” *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, Vol. 10, No. 1 (2006), 89–91.

³³⁷ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 78–79.

majelis menempatkan pengalaman jamaah dalam kalender kolektif yang mudah dikenali dan sulit diabaikan.

Pertama, khalifah menjelaskan bahwa mursyid membaiai jamaah “7x” dan jamaah merujuk kitab *Kifayatul Atiqiyah* sebagai penguat rujukan. Rumusan “7x” menegaskan bahwa baiat tidak berdiri sebagai simbol tunggal, tetapi berjalan sebagai mekanisme pembinaan bertahap. Zamhari menjelaskan bahwa tarekat biasanya mensyaratkan baiat atau talqin, karena melalui baiat murid menempatkan diri di bawah bimbingan mursyid untuk penyucian diri dan pendekatan kepada Tuhan.³³⁸ Dengan begitu, baiat berfungsi sebagai prosedur institusional yang membuat komitmen jamaah menjadi tampak, terverifikasi, dan terikat pada otoritas pembimbing.

Bentuk baiat bertahap juga memperlihatkan logika institusionalisasi yang Berger dan Luckmann sebut sebagai “reciprocal typification” dari tindakan yang terhabituaasi oleh tipe-tipe pelaku.³³⁹ Mursyid berperan sebagai tipe aktor yang memiliki kewenangan inisiasi. Jamaah berperan sebagai tipe aktor yang menerima komitmen dan disiplin. Widiyanto menegaskan bahwa bay‘a dan ijaza berada di luar kewenangan khalifah dengan otoritas terbatas, sehingga otoritas inisiasi tetap terpusat pada figur otoritatif.³⁴⁰ Pola ini membantu menjelaskan mengapa TQN bisa menyebar aktivitas pembinaan melalui peran lain, namun tetap menjaga pintu formal kejamaah pada pusat irsyad.

³³⁸ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 45.

³³⁹ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 72–73.

³⁴⁰ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 2 (2020), 198.

Rujukan kitab *Kifayatul Atqiya* menambah dimensi objektivasi melalui teks. Khalifah menegaskan jamaah mencari rujukan “di kitab kifayatul atqiya” setelah baiat. Berger dan Luckmann menyebut legitimasi sebagai “second-order objectivation of meaning” yang menghasilkan penjelasan dan pembenaran agar institusi tetap masuk akal dan dapat diteruskan ke generasi berikutnya.³⁴¹ Pada tahap ini, kitab berfungsi sebagai perangkat legitimasi. Kitab memberi bahasa baku, alasan normatif, dan tata cara yang membuat pengalaman individual jamaah menyatu dengan pengetahuan kolektif.

Kedua, aturan *dzikir* tampil sebagai ukuran disiplin yang konkret. Khalifah menyebut jamaah menjalankan *dzikir jahr* “165” dan *dzikir sirri* “1000x setiap waktu,” disertai shalat sunnah dan kajian syariat serta tasawuf. Ketika angka dan tata cara muncul berulang dalam narasi pengurus, angka itu berubah menjadi standar sosial. Berger dan Luckmann menekankan bahwa institusi mengendalikan tindakan manusia dengan “*setting up predefined patterns of conduct*,” sehingga tindakan mengalir dalam satu arah dan mengurangi pilihan yang terlalu luas.³⁴² Angka 165 dan 1000x berfungsi sebagai pola yang membatasi, sekaligus memudahkan jamaah menilai konsistensi praktik.

Zamhari juga menegaskan bahwa tarekat biasanya menuntut baiat sebelum murid boleh membaca dzikir khusus dan ahzab tertentu.³⁴³ Kerangka ini membantu penulis membaca aturan angka pada TQN sebagai “wird” yang terotorisasi. Angka tidak sekadar hitungan teknis. Angka bekerja sebagai tanda bahwa jamaah berada dalam jalur disiplin yang

³⁴¹ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 110–111.

³⁴² Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 72–73.

³⁴³ Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality*, 222.

sah, karena murid menerima formula dari struktur otoritas, bukan merakitnya sendiri.

Ketiga, ritme majelis menginstitusikan pengalaman kolektif. Khalifah menyebut jamaah *“berkumpul tiap hari Selasa di masjid”* untuk menjalankan dzikir dan kajian syariat-tasawuf. Informan keluarga juga menyebut jadwal panjang 08.00 sampai 16.00, mulai sholat hajat, istighosah, mengaji kitab sampai ashar, lalu wiridan, dzikir jahr, dan ditutup wirid khawajikan. Pola ini menunjukkan bahwa objektivasi bekerja melalui pembakuan waktu, urutan, dan jenis aktivitas. Praktik tarekat hadir sebagai paket pembinaan yang memiliki awal, isi, dan penutup yang jelas, bukan kegiatan sporadis yang bergantung pada suasana hati jamaah.

Jika penulis menautkan disiplin waktu ini pada konsep habituasi, Berger dan Luckmann menunjukkan bahwa habituasi menciptakan *“operating procedure”* yang dapat direproduksi dengan ekonomi upaya.³⁴⁴ Rangkaian 08.00–16.00 membangun operating prosedur kolektif. Jamaah mengulang pola yang sama. Pengulangan itu menurunkan biaya psikologis, karena jamaah tidak perlu menyusun ulang bentuk ibadah setiap kali datang. Pola ini sekaligus memperkuat objektivasi karena majelis menjadi *“rute”* yang mudah dikenali oleh jamaah baru maupun jamaah lama.

Untuk merangkum proses objektivasi secara sistematis, penulis memetakan tiga perangkat pembakuan makna dan hubungan fungsionalnya. Pemetaan ini membantu penulis melihat bagaimana baiat, aturan amalan, dan ritme majelis saling menopang dalam membentuk realitas sosial tarekat.

³⁴⁴ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 70–71.

Objektivasi tidak muncul dari satu elemen saja. *Baiat* memberi pintu formal, teks memberi pembenaran dan rujukan baku, aturan angka memberi standar disiplin, dan ritme majelis memberi kalender kolektif. Kombinasi ini membuat makna “tarekat” hadir sebagai realitas sosial yang stabil. Jamaah berhadapan dengan praktik sebagai “yang seharusnya dilakukan,” bukan sekadar “yang ingin dilakukan.”

Objektivasi juga menuntut legitimasi yang mampu menjelaskan mengapa institusi itu layak diikuti. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa ketika institusi ditransmisikan kepada generasi baru, ingatan biografis para pendiri tidak lagi cukup, sehingga institusi membutuhkan penjelasan dan pembenaran yang konsisten untuk menjaga plausibilitasnya.³⁴⁵ Dalam TQN, rujukan kitab dan penjelasan khalifah bekerja sebagai perangkat legitimasi, karena jamaah memperoleh narasi yang membuat disiplin 165 dan 1000x tampil masuk akal dalam horizon pembinaan.

Pada level otoritas, Widiyanto menegaskan bahwa *bay'at* merupakan sumpah setia yang pada hakikatnya diarahkan kepada Tuhan, namun tetap melibatkan sheikh sebagai transmitter janji dan pengajar mode recitation melalui talqin.³⁴⁶ Pola ini menjelaskan mengapa baiat dan aturan dzikir tampil sebagai realitas objektif. Jamaah tidak memaknai aturan sebagai sekadar saran. Jamaah memaknai aturan sebagai bagian dari otoritas yang menghubungkan murid dengan jalur pembinaan dan sanad.

³⁴⁵ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 110–111.

³⁴⁶ Asfa Widiyanto, “The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines,” *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan*, Vol. 8, No. 2 (2020), 198.

Proses ini juga beririsan dengan gagasan Berger tentang nomos dan kanopi sakral. Berger menjelaskan bahwa masyarakat membangun nomos sebagai bangunan makna untuk menahan anomie, lalu agama memberi perlindungan tertinggi melalui “sacred cosmos” yang menegakkan keteraturan dan membuat program institusional terasa “taken for granted.”³⁴⁷ Dalam konteks TQN, baiat, aturan angka, dan ritme majelis memberi prosedur yang menjaga jamaah tetap “*reality-oriented*” dalam makna religius yang mereka yakini. Ketika jamaah mengulang disiplin itu, jamaah tidak sekadar mengikuti jadwal. Jamaah menegakkan keteraturan makna yang mereka anggap menyelamatkan.

Namun objektivasi juga membawa risiko reifikasi. Berger dan Luckmann mengingatkan bahwa reifikasi terjadi ketika manusia melupakan bahwa dunia sosial merupakan produk manusia, lalu ia memperlakukan institusi seolah-olah benda alam atau kehendak kosmik yang tidak dapat ditinjau ulang.³⁴⁸ Pada konteks tarekat, risiko ini dapat muncul jika jamaah mempraktikkan aturan secara mekanis tanpa pemahaman. Data justru menunjukkan bahwa TQN menyertakan kajian syariat dan tasawuf sebagai bagian dari pembinaan, dan tradisi pesantren menuntut implementasi ajaran tasawuf di bawah bimbingan guru, bukan sekadar repetisi ritual.³⁴⁹ Dua mekanisme ini membantu menjaga objektivasi tetap bermakna karena jamaah terus mengaitkan disiplin angka dengan pengetahuan dan adab.

³⁴⁷ Peter L. Berger, “Religion and World-Construction,” in *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion* (New York: Anchor Books, 1967), 24–27.

³⁴⁸ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 106–107.

³⁴⁹ Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality*, 222.

Dengan demikian, penulis dapat membaca objektivasi TQN sebagai proses institusional yang mengikat niat spiritual pada struktur otoritas, standar amalan, dan kalender kolektif. Baiat menegaskan komitmen. Kitab menegaskan legitimasi. Angka menegaskan standar. Majelis menegaskan kontinuitas. Kombinasi ini membuat tarekat bekerja sebagai sistem pembinaan yang tampak “di luar individu,” namun tetap tumbuh dari praktik sosial yang terus jamaah ulang.

Internalisasi: Perubahan Orientasi Batin, Kontrol Moral, dan Penguatan Makna dalam Keluarga

Internalisasi terjadi ketika realitas yang sudah terobjektivasi diserap kembali menjadi realitas subjektif, lalu membentuk identitas, disposisi, dan pedoman kesadaran individu. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa internalisasi membuat dunia objektif “diterjemahkan” menjadi dunia yang bermakna bagi subjek, sehingga institusi tidak lagi sekadar aturan luar, tetapi menjadi cara individu memahami diri dan hidupnya.³⁵⁰ Dalam konteks TQN, internalisasi tampak jelas karena jamaah tidak hanya menjalankan praktik, tetapi menghubungkan praktik dengan perubahan batin, kontrol diri, dan cara menjalani kehidupan rumah tangga.

Data lapangan menunjukkan bahwa internalisasi pertama-tama bekerja pada level orientasi batin, terutama cara jamaah menata emosi dan menanggapi masalah. Informan menyebut bahwa setelah ikut tarekat ia menempatkan perasaan untuk “ridho Allah,” dan ia memilih menyerahkan masalah kepada Allah. Pernyataan ini menunjukkan pergeseran pola

³⁵⁰ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 129–133.

coping. Jamaah memindahkan fokus dari kecemasan berulang menuju penyerahan diri yang ia pahami sebagai konsekuensi pembinaan dan dzikir.

Perubahan orientasi batin tersebut sejalan dengan konsep coping religius yang menekankan perubahan makna. Pargament menjelaskan bahwa coping religius tidak hanya meredakan stres, tetapi juga membentuk ulang cara individu memaknai peristiwa, menata tujuan, dan menjaga keterhubungan dengan Yang Sakral.³⁵¹ Ketika Informan menekankan “ridho Allah,” ia sedang menata ulang pusat makna, dari kontrol atas hasil menuju kesesuaian niat dengan nilai religius.

Pada saat yang sama, internalisasi bekerja pada level kontrol moral internal. Khalifah menyebut bahwa ketika jamaah tidak shalat jamaah, muncul rasa “tidak enak,” dan setelah shalat pun jamaah merasa “tidak enak” jika meninggalkan wiritan. Khalifah juga menegaskan bahwa dzikir menjadi kewajiban bagi orang yang “sudah diba’at.” Mekanisme ini menunjukkan bahwa internalisasi tidak hanya menghasilkan “keyakinan,” tetapi membentuk alarm moral yang menjaga ritme amalan tanpa perlu pengawasan eksternal setiap saat.

Dalam kerangka tasawuf klasik, perubahan semacam ini berhubungan dengan muraqabah dan muhasabah. Al-Ghazali menempatkan muraqabah sebagai kewaspadaan batin yang membuat seseorang merasa “diawasi” dalam arti moral-spiritual, sedangkan muhasabah membuat pelaku menilai kelalaian sebagai kekurangan yang harus segera dibenahi.³⁵²

³⁵¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 90–92, 170–171

³⁵² Abu Hamid al-Ghazali, *On Vigilance and Self-Examination: Kitab al-muraqaba wa’l-muhasaba, Book XXXVIII of The Revival of the Religious Sciences*,

Ketika jamaah merasakan “tidak enak” setelah meninggalkan wirid, rasa itu dapat penulis baca sebagai manifestasi dari kewaspadaan batin yang tumbuh karena disiplin amalan menjadi bagian dari identitas diri.

Internalisasi juga tampak kuat dalam kesaksian keluarga karena keluarga menyaksikan perubahan yang bersifat observabel. Informan menggambarkan perubahan orang tuanya berupa “ketenangan batin,” lalu ia menyebut mereka “lebih yakin atas ketetapan Allah” dan merasa kuat saat menghadapi masalah di rumah ataupun di luar rumah. Data ini menunjukkan bahwa internalisasi tidak berhenti pada ruang majelis. Ia menyeberang ke ruang domestik, sehingga keluarga menangkap perubahan sebagai pola sikap baru dalam menghadapi tekanan.

Informan juga menyebut perubahan perilaku ibadah yang konkret. Ia menyatakan sebelum ikut TQN orang tua “*masih belum bisa istiqomah adzan ke masjid dan jamaah,*” lalu setelah ikut TQN mereka menjadi istiqamah adzan lima waktu di masjid dan mampu menjalankan “wiridan yang lama.” Pernyataan ini menegaskan bahwa internalisasi memproduksi perubahan perilaku yang terukur, bukan hanya klaim subjektif. Jamaah menata kebiasaan harian, lalu keluarga melihat perubahan pada konsistensi ibadah sebagai bagian dari hidup sehari-hari.

Dimensi emosi dan relasi keluarga muncul kembali ketika Informan menegaskan ayahnya lebih mampu “mengontrol emosionalnya,” lebih sabar, dan relasi keluarga menjadi “harmonis.” Keluarga juga menyebut perubahan pada figur ibu, yakni lebih berani menyampaikan pendapat agar keluarga saling mengingatkan. Pada sisi lain, Informan juga menarasikan

trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015), 29–31, 39–44.

perubahan rasa aman dalam bersosial. Ia menyebut sebelum ikut TQN keluarga merasa ragu dan takut saat bersosial, lalu setelah ikut TQN muncul keberanian dan perasaan “di jaga Allah.” Rangkaian ini memperlihatkan internalisasi sebagai perubahan disposisi, dari ragu menuju berani, dari reaktif menuju terkendali, dan dari cemas menuju tenang.

Data keluarga lain menguatkan pola tersebut. Keterangan keluarga Informan menyebut adanya perubahan positif dan tidak melihat kecenderungan negatif, “diantaranya tidak emosional.” Data ini beririsan dengan pengamatan Informan tentang kontrol emosi. Dengan demikian, internalisasi makna tarekat memiliki indikator yang dapat dikonfirmasi antar sumber, karena lebih dari satu informan keluarga menyebut perbaikan regulasi emosi sebagai dampak yang terlihat.

Pada sisi tindakan sosial, internalisasi juga muncul sebagai penguatan kebiasaan amal sosial yang sudah ada. Bu Mardianah menyebut sebelum ikut tarekat ia sudah menjalankan perilaku sosial karena teladan orang tua, lalu setelah ikut tarekat ia “di istiqomah kan,” termasuk sedekah kepada tetangga yang membutuhkan makan. Ini menunjukkan bahwa internalisasi tidak selalu menciptakan perilaku baru dari nol. Ia sering menguatkan konsistensi dan intensitas amal sosial yang telah ada, lalu menempatkan amal itu sebagai bagian dari proyek pembinaan diri.

Jika penulis menautkan perubahan batin, kontrol moral, perubahan domestik, dan penguatan amal sosial ini ke kerangka dimensi religiusitas, data menunjukkan bahwa internalisasi menyentuh dimensi konsekuensi secara nyata. Glock dan Stark menempatkan konsekuensi sebagai keluaran religiusitas yang tampak pada etika, perilaku sosial, dan sikap yang berhubungan

dengan kehidupan bermasyarakat.³⁵³ Pada konteks ini, internalisasi tidak berhenti pada intensitas ritual, tetapi bergerak pada kontrol emosi, harmoni keluarga, keberanian bersosial, serta penguatan sedekah sebagai tindakan sosial.

Sebagai penghubung antara perubahan subjektif dan perubahan yang tampak, penulis dapat membaca internalisasi sebagai mekanisme yang menanamkan “aturan objektif” menjadi “rasa wajib” dan “rasa tidak enak” ketika lalai. Berger dan Luckmann menjelaskan bahwa ketika institusi menjadi bagian dari kesadaran, individu menjalankan institusi bukan karena perintah luar semata, tetapi karena institusi telah menjadi bagian dari definisi diri dan definisi situasi.³⁵⁴ Temuan “tidak enak” pada khalifah menunjukkan titik internalisasi itu, karena rasa tidak enak berfungsi sebagai sinyal batin yang memicu koreksi diri.

Untuk menampilkan pola internalisasi secara ringkas, penulis merangkum jalur internalisasi ke dalam peta yang menghubungkan dimensi batin, kontrol moral, bukti domestik, dan ekspresi sosial. Peta ini memudahkan pembaca melihat bagaimana makna tarekat “masuk” ke dalam diri jamaah dan tampak keluar sebagai perubahan perilaku.

Internalisasi bekerja lintas ranah. Ia bermula dari perubahan orientasi batin, lalu membentuk kontrol moral internal yang menjaga disiplin amalan. Dampaknya tampak dalam relasi keluarga, konsistensi ibadah, regulasi emosi, dan penguatan amal sosial. Dengan demikian, internalisasi tidak

³⁵³ Barbara Holdcroft, “What Is Religiosity?” *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, Vol. 10, No. 1 (2006), 89–91.

³⁵⁴ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 129–133.

hanya menghasilkan pengalaman subjektif, tetapi juga menghasilkan pola perilaku yang bisa diamati, diverifikasi, dan dibandingkan antar informan.

Jika penulis memperdalam diskusi teoretik, temuan internalisasi ini memperlihatkan dialektika konstruksi sosial yang lengkap. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa internalisasi membuat individu “mengambil kembali” realitas objektif sebagai realitas subjektif, sehingga lembaga dan aturan berubah menjadi “cara merasa” dan “cara bertindak.”³⁵⁵ Pada TQN, aturan dzikir yang terukur dan ritme majelis yang sudah terobjektifikasi pada tahap sebelumnya “turun” menjadi rasa wajib dan rasa tidak enak ketika lalai. Data khalifah menguatkan proses ini karena ia menjelaskan bentuk alarm batin yang menjaga disiplin amalan.

Temuan tentang orientasi ridha dan tawakkal dapat penulis kaitkan dengan struktur makna religius yang lebih luas. Al-Qushayri menempatkan ridha sebagai posisi batin yang membuat seorang salik menerima ketentuan Tuhan tanpa gelisah, sedangkan tawakkal mendorong ketenangan karena hati tidak lagi terpaku pada sebab-sebab duniawi.³⁵⁶ Dengan kerangka ini, ungkapan Informan tentang ridha dan penyerahan diri dapat penulis baca sebagai bentuk internalisasi makna tasawuf yang khas, yakni memindahkan pusat emosi dari kecemasan hasil menuju keutuhan niat dan penerimaan ketentuan.

³⁵⁵ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 129–133.

³⁵⁶ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 207–208 dan 240.

Perubahan emosional dan relasi keluarga juga dapat penulis hubungkan dengan fungsi tasawuf dalam tradisi pesantren. Zamhari menegaskan bahwa pesantren tidak hanya mentransfer ilmu, tetapi juga nilai dan akhlak, dan tasawuf memberi perangkat moral yang memperkuat pembentukan karakter.³⁵⁷ Pada konteks ini, perbaikan kontrol emosi, kesabaran, dan harmoni keluarga menjadi keluaran yang konsisten dengan tujuan pembinaan akhlak. Keterangan Informan dan keluarga lain tentang penurunan emosional memberi data yang sejalan dengan fungsi moral tasawuf di pesantren.

Pada level coping religius, Pargament menekankan bahwa coping religius yang matang sering menghasilkan dua keluaran. Pertama, perubahan makna sehingga individu menilai tekanan sebagai bagian dari hubungan dengan Tuhan. Kedua, perubahan perilaku sehingga individu memiliki pola tindakan yang lebih stabil untuk menghadapi tekanan.³⁵⁸ Temuan Informan tentang ketenangan, keberanian bersosial, dan berkurangnya khawatir menunjukkan perubahan makna. Temuan tentang istiqamah adzan, jamaah, dan wirid panjang menunjukkan perubahan perilaku. Dua keluaran ini menunjukkan internalisasi yang berhasil, karena perubahan tidak berhenti pada narasi, tetapi melekat pada rutinitas yang keluarga lihat.

Jika penulis menautkan temuan amal sosial Bu Mardianah dengan diskusi tarekat sebagai institusi sosial-keagamaan, Bruinessen menegaskan bahwa tarekat di Asia Tenggara

³⁵⁷ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 23–24.

³⁵⁸ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York: Guilford Press, 1997), 90–92, 170–171

berkembang bukan hanya sebagai praktik kontemplatif, tetapi juga sebagai jaringan sosial yang memiliki dampak pada kehidupan komunitas.³⁵⁹ Dengan kerangka ini, sedekah yang “lebih istiqamah” dapat dibaca sebagai salah satu konsekuensi sosial dari internalisasi nilai, yaitu ketika pembinaan batin menghasilkan kepedulian sosial yang lebih konsisten.

Secara metodologis, temuan internalisasi di atas menunjukkan kekuatan triangulasi sumber. Penulis memperoleh indikator internalisasi dari pelaku, dari pengurus (*khalifah*), dan dari keluarga. Indikator-indikator itu saling menguatkan, khususnya pada tema ketenangan batin, kontrol emosi, dan disiplin ibadah. Dengan demikian, pembahasan internalisasi tidak berdiri di atas klaim tunggal, tetapi bertumpu pada konvergensi data yang memadai.

Sintesis Analitis: Pola Konstruksi Sosial Pemaknaan Tarekat

Bagian ini menutup analisis dan pembahasan tentang Konstruksi Sosial Pemaknaan Tarekat bagi Jamaahnya. Hal ini dilakukan dengan cara menampilkan pola konstruksi sosial pemaknaan tarekat secara runtut, tahap demi tahap. Berger dan Luckmann menegaskan bahwa realitas sosial tidak hadir begitu saja. Individu mengeksternalisasikan orientasi batinnya, lalu pola tindakan yang diulang mengalami institusionalisasi dan tampil sebagai realitas objektif, kemudian realitas itu diinternalisasi menjadi kesadaran subjektif yang membentuk

³⁵⁹ Martin van Bruinessen, “The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in Southeast Asia,” *Studia Islamika*, Vol. 1, No. 1 (1994), 3–5.

identitas dan disposisi.³⁶⁰ Dengan kerangka ini, pemaknaan jamaah tentang TQN tidak bisa dibaca sebagai “definisi” verbal semata. Pemaknaan itu muncul sebagai rangkaian proses sosial yang bergerak dari pengalaman awal, mengeras menjadi struktur praktik, lalu menubuh menjadi kebiasaan, komitmen moral, dan perubahan perilaku.

Tahap pertama, eksternalisasi, tampak ketika jamaah menyatakan motif dan kebutuhan batin, lalu mengubahnya menjadi langkah nyata memasuki arena tarekat. Informan menyebut motif “meningkatkan iman dan taqwa” dan mencari “ketenangan batin.” Ia juga memaknai tarekat sebagai “proses perubahan diri” yang mendorong perbaikan ibadah dan pengelolaan emosi. Informan menarasikan awal masuk tarekat sebagai dorongan batin yang ia rujuk pada kehendak Tuhan, “Allah yang mendorong.” Data ini menunjukkan bahwa eksternalisasi bergerak dari orientasi nilai dan pengalaman afektif, lalu menuntun jamaah pada keputusan hadir, belajar, dan mengikat diri melalui prosedur tarekat.

Tahap kedua, objektivasi, terlihat ketika tindakan yang diulang dan disahkan oleh otoritas pesantren tampil sebagai realitas yang “mengikat.” Pada TQN, objektivasi bekerja kuat melalui baiat, aturan dzikir, dan kalender majelis. Khalifah menyebut baiat berlangsung “7x” dan jamaah merujuk kitab *Kifayatul Atqiya* sebagai rujukan. Ia juga menjelaskan standar dzikir: dzikir jahr 165 dan dzikir sirri 1000 kali setiap waktu, disertai shalat sunnah dan kajian syariat-tasawuf. Dalam bahasa Berger dan Luckmann, institusi mengendalikan tindakan melalui pola yang telah ditentukan, sehingga praktik menjadi

³⁶⁰ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 129–133.

“predefined pattern” yang dapat diulang dan diajarkan.³⁶¹ Karena itu, angka 165 dan 1000x bukan sekadar hitungan teknis. Angka itu menandai standardisasi amalan, sekaligus memastikan bahwa pengalaman spiritual bergerak dalam koridor yang dianggap sah.

Tahap ketiga, internalisasi, tampak ketika realitas objektif itu tidak lagi dirasakan sebagai “aturan luar,” melainkan sebagai “cara merasa” dan “cara menilai diri.” Informan menyebut orientasi batin “ridho Allah” dan pilihan menyerahkan masalah kepada Allah. Khalifah menyebut munculnya alarm batin berupa rasa “tidak enak” ketika jamaah tidak shalat jamaah atau meninggalkan wiritan, lalu ia menegaskan kewajiban dzikir bagi yang sudah diba’at. Informan, sebagai keluarga, menyaksikan internalisasi itu dalam bentuk ketenangan batin, keyakinan pada ketetapan Allah, dan kekuatan menghadapi masalah. Ia juga menyebut perubahan perilaku ibadah, dari belum istiqamah adzan dan jamaah menjadi istiqamah adzan lima waktu serta mampu menjalankan wiridan yang lama. Data keluarga lain menguatkan pengamatan tersebut dengan menegaskan perubahan positif, “diantaranya tidak emosional.” Informan menampilkan sisi internalisasi pada ranah sosial melalui penguatan konsistensi sedekah kepada tetangga yang membutuhkan makan. Ini menunjukkan bahwa internalisasi tidak selalu menciptakan perilaku baru. Internalisasi sering meneguhkan perilaku yang sudah ada, lalu meningkatkan konsistensi dan intensitasnya.

Pola tiga tahap ini menunjukkan bahwa pemaknaan “tarekat,” “ba’at,” dan “dzikir” bekerja sebagai paket makna

³⁶¹ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 72–73, 78–79.

yang saling terkait. Tarekat menjadi bingkai tujuan pembinaan diri. Baiat menjadi gerbang formal yang mengubah status praktik. Dzikir menjadi disiplin terukur yang menghubungkan tujuan pembinaan diri dengan rutinitas harian. Ketiganya bergerak dari motif awal, masuk ke struktur institusional, lalu menjadi kesadaran moral dan perubahan perilaku yang bisa diamati.

Alur konstruksi sosial yang terjadi secara bertahap dan dapat ditelusuri dari data. Eksternalisasi menampilkan motif dan dorongan awal yang menggerakkan jamaah. Objektivasi menampilkan bentuk institusional yang membakukan praktik. Internalisasi menampilkan hasil serapan makna yang tampak sebagai orientasi batin, alarm moral, perubahan kebiasaan ibadah, dan penguatan tindakan sosial. Dengan demikian, tabel ini bukan sekadar ringkasan, tetapi peta mekanisme terbentuknya makna.

Jika penulis membaca proses ini secara perlahan, tahap demi tahap, maka konstruksi sosial pemaknaan TQN dapat dijelaskan sebagai berikut. Pertama, jamaah memasuki tarekat dengan membawa motif religius dan kebutuhan batin. Motif itu beragam, tetapi cenderung berpusat pada ketenangan, pembinaan diri, dan orientasi nilai yang mereka anggap benar. Kedua, pesantren dan otoritas mursyid mengubah motif itu menjadi praktik yang terstruktur. Baiat mengikat status jamaah. Angka dzikir mengukur disiplin. Majelis mengunci praktik pada kalender kolektif. Ketiga, jamaah menyerap struktur itu menjadi komitmen moral dan habitus. Alarm batin “tidak enak” berfungsi sebagai kontrol internal. Keluarga melihat efeknya pada ketenangan, ibadah, dan relasi rumah tangga. Amal sosial yang sudah ada menjadi lebih konsisten.

Kerangka Berger dan Luckmann memberi bahasa yang presisi untuk menamai transisi tersebut. Habitulasi membuat praktik mudah diulang dan menekan beban keputusan.³⁶² Institusionalisasi membakukan praktik melalui pola peran dan legitimasi.³⁶³ Legitimasi memberi pembenaran tingkat lanjut yang membuat praktik terasa masuk akal dan layak diteruskan.³⁶⁴ Internalisasi membuat praktik yang sudah “di luar” individu menjadi “di dalam” individu, berupa identitas, rasa wajib, dan pengawasan diri.³⁶⁵ Temuan wawancara memperlihatkan seluruh rangkaian ini secara nyata, karena jamaah menuturkan motif, pengurus menuturkan prosedur dan standar, dan keluarga menuturkan dampaknya.

Tinjauan pustaka tentang tarekat membantu memperjelas mengapa tiga perangkat objektivasi, baiat, wirid terukur, dan majelis terjadwal, menjadi kunci pembentukan makna. Trimingham menjelaskan bahwa tarekat bekerja sebagai persaudaraan mistik yang terorganisir dan mengikat murid dalam disiplin spiritual melalui struktur kepemimpinan, inisiasi, dan latihan.³⁶⁶ Zamhari juga menegaskan bahwa praktik berbaiat membedakan tarekat dari komunitas dzikir yang lebih longgar, karena baiat menciptakan ikatan formal dan otoritas yang mengatur mode amalan tertentu.³⁶⁷ Dengan kerangka ini,

³⁶² Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 70–71.

³⁶³ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 72–73, 78–79.

³⁶⁴ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 110–111.

³⁶⁵ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966), 129–133.

³⁶⁶ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Clarendon Press, 1971), 1–3, 18–20.

³⁶⁷ Arif Zamhari, *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majelis Dhiker Groups in East Java* (Canberra: ANU E Press, 2010), 45–46, 189–190.

temuan “baiat 7x” dan “dzikir 165 serta 1000x” bukan sekadar kekhasan lokal, tetapi bentuk konkret dari mekanisme standar tarekat sebagai institusi pembinaan.

Pada tingkat pengalaman batin, internalisasi yang muncul pada Informan dan keluarga dapat ditempatkan dalam diskusi tasawuf tentang ridha dan tawakkal. Al-Qushayri menempatkan ridha sebagai penerimaan batin terhadap ketentuan Tuhan yang menenangkan, dan tawakkal sebagai penyerahan diri yang mengurangi kegelisahan karena hati tidak lagi terpaku pada sebab-sebab duniawi.³⁶⁸ Dengan kerangka ini, ungkapan “ridho Allah” dan “menyerahkan masalah” tidak sekadar retorika. Ungkapan itu menunjukkan internalisasi tujuan tasawuf yang bergerak dari latihan amalan menuju perubahan orientasi batin.

Alarm moral “tidak enak” dapat penulis kaitkan dengan muhasabah. Al-Ghazali menekankan bahwa muhasabah dan muraqabah melatih seseorang menilai kelalaian sebagai masalah batin yang harus segera dibenahi, sehingga kontrol moral terbentuk sebagai mekanisme internal.³⁶⁹ Data khalifah tentang rasa “tidak enak” saat meninggalkan wirid memberi bukti empirik bahwa kontrol moral tidak selalu bekerja melalui hukuman sosial. Ia bekerja melalui rasa batin yang memicu koreksi diri.

Akhirnya, temuan tentang perubahan yang dapat diamati keluarga dan penguatan sedekah menempatkan internalisasi pada ranah konsekuensi sosial. Glock dan Stark menempatkan

³⁶⁸ Abu al-Qasim al-Qushayri, *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*, trans. Alexander D. Knysh (Reading, UK: Garnet Publishing, 2007), 207–208 dan 240.

³⁶⁹ Abu Hamid al-Ghazali, *On Vigilance and Self-Examination: Kitab al-muraqaba wa'l-muhasaba, Book XXXVIII of The Revival of the Religious Sciences*, trans. Anthony F. Shaker (Cambridge: Islamic Texts Society, 2015), 29–31, 39–44.

konsekuensi sosial sebagai dimensi religiusitas karena keberagaman yang matang akan tampak dalam etika, perilaku, dan relasi sosial.³⁷⁰ Data Informan tentang konsistensi adzan dan jamaah, serta data informan tentang sedekah, menunjukkan bahwa internalisasi makna tarekat tidak berhenti pada ritual. Ia menetes ke ranah domestik dan sosial dalam bentuk kebiasaan baru atau kebiasaan lama yang menjadi lebih stabil.

Dengan demikian, bagian penutup analisis dan pembahasan tentang Konstruksi Sosial Pemaknaan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah bagi Jamaahnya ini menegaskan bahwa pemaknaan tarekat pada jamaah TQN adalah hasil konstruksi sosial yang berjalan lengkap. Jamaah memulai dari motif nilai dan kebutuhan batin. Pesantren dan otoritas mursyid membakukan motif itu menjadi institusi amalan, baiat, dan ritme majelis. Jamaah lalu menyerap institusi itu menjadi identitas religius yang tampak pada orientasi ridha, alarm moral “tidak enak” saat lalai, konsistensi ibadah, relasi keluarga yang lebih stabil, dan kepedulian sosial yang lebih ajek. Proses ini memperlihatkan bagaimana tarekat bekerja bukan hanya sebagai praktik spiritual individual, tetapi sebagai sistem sosial-keagamaan yang memproduksi makna, mengelola disiplin, dan membentuk tindakan sosial jamaah.

Dengan kerangka ini, penulis menyimpulkan bahwa pemaknaan TQN pada jamaah bukan sekadar “definisi” yang jamaah ucapkan, tetapi hasil konstruksi sosial yang bergerak dari pengalaman, institusi, lalu menjadi identitas religius. Ini sejalan dengan premis teori bahwa realitas sosial lahir dari mikro-

³⁷⁰ Barbara Holdcroft, “What Is Religiosity?” *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice*, Vol. 10, No. 1 (2006), 89–91.

interaksi yang berulang, lalu mengeras menjadi institusi, dan akhirnya membentuk kesadaran individu melalui internalisasi.

Pemetaan Konstruksi Kesadaran Sosio-Religius Terhadap Cara Pandang Baik Ranah Publik dan Privat

Bagian ini diarahkan untuk menjawab rumusan masalah kedua, yakni bagaimana dinamika kehidupan sosio-religius komunitas TQN mempengaruhi cara pandang dan perilaku jamaah di ranah privat dan publik, dengan memanfaatkan tiga perangkat teori—konstruksi sosial realitas, perubahan sosial, dan tindakan sosial Max Weber— yang telah dioperasionalkan dalam desain penelitian.

Data kualitatif dari wawancara, observasi ritual dzikir, pengajian, serta keterangan keluarga dan tokoh lingkungan memberikan gambaran kaya tentang bagaimana jamaah menghayati tarekat dalam kehidupan sehari-hari. Bagian ini berfungsi mengikat tiga unsur pokok—rumusan masalah dan tujuan penelitian, kerangka teoretik, serta temuan empiris—ke dalam satu bangunan analisis yang utuh untuk menjawab secara argumentatif bagaimana dinamika kehidupan sosio-religius komunitas TQN mempengaruhi cara pandang dan perilaku jamaah di ranah privat dan publik.

Dinamika Komunitas TQN sebagai Konteks Sosio-Religius

Dinamika kehidupan sosio-religius jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) bertumpu pada konfigurasi historis, struktural, dan kultural komunitas yang melingkupinya. Komunitas ini tidak muncul secara tiba-tiba, tetapi lahir dari proses yang dapat dibaca sejak fase embrio kegiatan dzikir dan

pengajian bernuansa tasawuf di lingkungan pesantren, kemudian berkembang menjadi sebuah majelis tarekat yang lebih mapan. Penguatan posisi tarekat terjadi ketika KH. Muthohharun Afif secara formal menerima mandat kemursyidan TQN Kota Mojokerto, dengan jalur sanad yang bersambung kepada mata rantai TQN di Mranggen dan Rejoso yang telah lebih dahulu dikenal sebagai pusat tarekat Qadiriyah-Naqsyabandiyah di Jawa. Kejelasan sanad inilah yang menjadi fondasi utama otoritas spiritual komunitas, karena melalui sanad tersebut jamaah meyakini bahwa amaliah dzikir, tata cara baiat, serta adab tarekat yang mereka jalani merupakan kelanjutan sah dari tradisi tarekat muktabar yang bersambung hingga kepada para pendirinya.

Dalam konteks komunitas tarekat, sanad tidak hanya dipahami sebagai rantai transmisi wirid, tetapi juga sebagai mekanisme produksi legitimasi yang menjelaskan mengapa seorang mursyid berhak membaiat, mengajarkan dzikir tertentu, dan memberikan tuntunan hidup kepada jamaah.³⁷¹ Sanad menempatkan mursyid dalam posisi yang “berwenang secara spiritual”, sehingga bimbingan yang disampaikan—baik terkait ibadah ritual maupun etika sosial—diterima jamaah bukan sekadar sebagai nasihat personal, tetapi sebagai bagian dari amanah tarekat yang harus ditaati. Hal ini terlihat dalam cara jamaah memaknai baiat dan ketaatan: mereka tidak hanya melihatnya sebagai ikatan emosional dengan sosok kyai, tetapi sebagai komitmen religius yang mengikat terhadap sistem amaliah dan adab yang telah diwariskan melalui jalur sanad. Ritme pembinaan di TQN—mulai dari kewajiban wirid harian,

³⁷¹ C. Ahmad, “Manuskrip Ijazah dan Silsilah Tarekat: Legitimasi Mursyid Tarekat Naqsyabandiyah dan Syattariyah di Minangkabau,” *Jurnal Keislaman*, Vol. 11, No. 2, 20.

keikutsertaan dalam khususiyah, hingga pola interaksi mursyid—jamaah—bersandar pada otoritas yang dibangun melalui sanad tersebut.

Secara kelembagaan, komunitas TQN mengusung visi pembentukan jamaah yang utuh, yaitu jamaah yang mampu mengintegrasikan dimensi syariat, tarekat, dan hakikat dalam satu pola keberagamaan. Dalam elaborasi visi yang dijelaskan di bab profil kelembagaan, ditekankan bahwa praktik tarekat harus menopang pelaksanaan syariat, bukan menggantikannya, serta mengantarkan jamaah kepada penghayatan hakikat tanpa melepaskan diri dari tanggung jawab sosial. Keseimbangan antara *hablum minallah* dan *hablum minannas* menjadi salah satu tema utama yang terus diulang dalam pengajian dan bimbingan mursyid; ibadah ritual seperti shalat, dzikir, dan puasa dipresentasikan sebagai pondasi yang harus terejawantah dalam bentuk akhlak yang baik, kejujuran dalam mencari nafkah, serta kepedulian terhadap keluarga dan masyarakat. Visi ini menjelaskan mengapa dalam praktiknya, pembinaan di TQN tidak berhenti pada penguatan wirid dan riyadhah batin, tetapi juga menekankan etos sosial dan tanggung jawab moral jamaah di ruang publik.

Visi tersebut dioperasionalkan melalui rangkaian kegiatan rutin yang secara bertahap membentuk habitus religius jamaah. Kegiatan utama meliputi khususiyah mingguan dan bulanan yang biasanya diisi dengan shalat berjamaah, istighatsah, pembacaan wirid tarekat, *mau'izhah basanah*, dan *dzikir* bersama. Dalam khususiyah ini, dzikir jahr dan dzikir sirr dilaksanakan dengan hitungan tertentu sesuai dengan wirid khas TQN, yang telah diatur dalam panduan tarekat dan diajarkan langsung oleh mursyid atau khalifah. Selain itu, terdapat kegiatan suluk atau riyadhah intensif bagi jamaah tertentu, pengajian kitab-kitab

tasawuf dan akhlak, kuliah subuh, serta majelis ngaji ahadan yang memperluas wawasan keislaman jamaah. Susunan sebuah majelis biasanya mengikuti pola yang relatif baku mulai dari pembukaan, shalat, istighatsah, pengajian, lalu dzikir dan doa penutup sehingga menciptakan ritme ibadah dan pembinaan yang berulang dan terstruktur. Ritme yang teratur inilah yang kemudian menjadi salah satu faktor penting dalam pembentukan kedisiplinan ibadah dan internalisasi nilai di kalangan jamaah.

Struktur pengelolaan tarekat menempatkan mursyid sebagai pusat gravitasi spiritual dan organisatoris. KH. Muthohharun Afif berfungsi sebagai pemberi baiat, pengajar dzikir, dan rujukan utama dalam hal persoalan ibadah maupun masalah kehidupan yang diadukan jamaah. Di bawah mursyid, terdapat khalifah, badal, dan pengurus tarekat yang membantu mengelola jalannya khususnya, mendampingi jamaah baru dalam mempelajari wirid, memantau konsistensi amaliah, serta menjaga komunikasi antara mursyid dengan jamaah di berbagai lapisan. Dalam praktik, mereka berperan sebagai mediator nilai dan teladan perilaku; apa yang ditekankan mursyid dalam pengajian seperti pentingnya sabar, ikhlas, tawakkal, menjauhi ghibah dan permusuhan diterjemahkan dalam bentuk arahan teknis dan contoh konkret di tingkat majelis maupun hubungan keseharian antarjamaah. Konfigurasi peran ini menciptakan jaringan pembinaan yang berlapis: jamaah tidak hanya berinteraksi dengan mursyid pada momentum besar, tetapi juga mendapat penguatan nilai dan kontrol sosial melalui khalifah dan sesama jamaah.

Jika dilihat dari kacamata kajian tarekat, komunitas TQN dapat dikategorikan sebagai sebuah persaudaraan mistik yang terorganisir (*organized mystical fraternities*) yang menyediakan

disiplin latihan spiritual sekaligus kerangka organisasi sosial. Sebagaimana ditegaskan dalam kajian klasik tentang tarekat, fraternitas mistik semacam ini bukan hanya mengatur tata cara dzikir, muraqabah, dan khalwat, tetapi juga membentuk etika sosial, solidaritas, dan keteraturan moral di antara jamaahnya.³⁷² Kegiatan dzikir, pengajian, dan suluk yang dijalankan secara kolektif melatih jamaah untuk menata diri secara spiritual agar memiliki kepekaan moral dan keseimbangan emosional yang berdampak pada perilaku sosial mereka.³⁷³ Dalam konteks Islam Indonesia, tarekat semacam ini juga berperan ganda: memperdalam spiritualitas individu melalui disiplin dzikir dan riyadhah, sekaligus memperkuat kohesi sosial melalui ikatan jamaah dan jaringan kiai–murid yang melahirkan solidaritas komunal (*ukhuwah thariqiyah*).³⁷⁴ Gambaran ini selaras dengan struktur dan praktik TQN yang memperlihatkan adanya ikatan emosional, kultural, dan organisatoris yang kuat antarjamaah.

Dengan demikian, komunitas TQN dapat dipahami sebagai sebuah lingkungan sosio-religius yang relatif komprehensif: ia memiliki basis historis dan sanad yang jelas, visi integratif yang menggabungkan syariat, tarekat, dan hakikat, struktur kegiatan yang teratur, serta jaringan pembinaan yang melibatkan mursyid, khalifah, dan pengurus. Seluruh unsur ini bersinergi membentuk “dunia kehidupan” (*lifeworld*) jamaah,

³⁷² Mawardi et al., “Eksplorasi Kesahihan Hadis dalam Tradisi Sufi Aceh: Studi atas Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia,” *Al-Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis*, Vol. 6, No. 3, 595–600.

³⁷³ Firdaus, “Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) dan Implikasinya terhadap Kesalehan Sosial,” *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama*, Vol. 12, No. 2, 219–220.

³⁷⁴ Cut Rizka Aliana, “Efektivitas Kegiatan Suluk dalam Meningkatkan Kesehatan Mental Jamaah Suluk di Pesantren Darul Aman Aceh Besar,” *Laporan Penelitian*, UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2020, 5–7.

tempat mereka belajar memaknai diri, Tuhan, dan sesama melalui bahasa, simbol, dan praktik tarekat. Dalam dunia kehidupan inilah cara pandang dan perilaku jamaah di ranah privat maupun publik sedikit demi sedikit dibentuk: disiplin dzikir dan suluk mempengaruhi pola ibadah dan pengelolaan emosi, sementara budaya ukhuwah dan solidaritas internal mendorong terbentuknya etos sosial tertentu dalam keluarga dan masyarakat. Ketika penelitian ini berbicara tentang dinamika perilaku kehidupan sosio-religius komunitas TQN, yang dimaksud bukan sekadar perubahan pada tingkat doktrin, tetapi juga konfigurasi nilai, praktik, dan relasi sosial yang secara nyata menjadi konteks pembentukan cara pandang dan perilaku jamaah.

Pengaruh Kehidupan Sosio-religius TQN terhadap Ranah Privat Jamaah

Bagian ini membahas bagaimana kehidupan sosio-religius TQN melalui disiplin dzikir, baiat, dan ritme khususnya mengubah wilayah privat jamaah, terutama dalam pola ibadah, orientasi batin, dan kontrol emosi yang kemudian tampak dalam kebiasaan sehari-hari.

1. Perubahan Ibadah Ritual dan Disiplin Amaliah

Bagian ini fokus menganalisis pengaruh komunitas TQN terhadap kehidupan privat jamaah pada aspek ibadah ritual dan disiplin amaliah, dengan bertumpu pada pemaknaan dan pengalaman. Jamaah tidak memahami tarekat sebagai identitas kejamaah semata, melainkan sebagai proses pembinaan diri yang menuntut perubahan konkret dalam ibadah dan pengelolaan batin. Seorang jamaah secara tegas menyebut bahwa ia masuk tarekat untuk “meningkatkan iman dan taqwa” sekaligus “mencari

ketenangan batin”, dan memaknai tarekat sebagai proses perubahan diri untuk terus memperbaiki tingkah laku, ibadah, dan mengelola emosi agar mengarah pada kualitas diri yang lebih baik. Orientasi yang sama dengan menyebut ritual tarekat sebagai “upaya membersihkan hati supaya mendekatkan diri kepada Allah”, sehingga tazkiyah al-nafs menjadi inti orientasi amaliah.³⁷⁵ Sejak titik awal keikutsertaan, disiplin ibadah diposisikan sebagai instrumen untuk mewujudkan cita-cita iman-takwa dan ketenangan batin, bukan sekadar penambahan rutinitas formal.

Motivasi tersebut berkaitan erat dengan pengalaman awal jamaah dalam menjalankan dzikir yaumiyah. Jamaah memandang dzikir sebagai praktik inti yang menuntut ketekunan, pengaturan waktu, dan latihan konsentrasi. Seorang jamaah menuturkan bahwa pada awal pelaksanaan dzikir ia “agak sulit konsentrasinya”, kemudian dibiasakan setiap hari sesuai panduan dari guru dan buku pegangan sehingga secara bertahap kesulitan tersebut menyusut dalam proses pembiasaan. Keluarga jamaah turut menggambarkan fase kecemasan awal seperti rasa takut tidak kuat dan takut mengantuk saat wirid yang kemudian berubah menjadi pengalaman kemudahan; setelah mengikuti TQN, amalan yaumiyah tidak lagi dirasakan berat dan keraguan awal berangsur hilang. Pola ini memperlihatkan bahwa perubahan disiplin amaliah berlangsung melalui riyadhah yang bertingkat: jamaah melewati fase takalluf (beban) sebelum dzikir menjadi kebiasaan yang relatif ringan setelah melalui

³⁷⁵ Z. Abidin, “Peran Ajaran Tarekat Qadiriyyah wan Naqsyabandiyah dalam Pembinaan Spiritual Jamaah di Desa Cabean Kota Pasuruan,” *Jurnal Penelitian dan Pendidikan Islam*, Vol. X, No. X (Malang: UNISMA, 2024), 20.

repetisi dan bimbingan.³⁷⁶ Hal ini selaras dengan kerangka tazkiyah klasik bahwa mujahadah al-nafs pada mula perjalanan memang menimbulkan resistensi jiwa, namun konsistensi amal akan mengubah beban menjadi kebutuhan ruhani.

Ritme pembiasaan tersebut diperkuat oleh pengaturan dzikir yang terstruktur. Seorang khalifah menjelaskan bahwa jamaah berkumpul di masjid untuk menjalankan dzikir jahr sebanyak 165 kali dan dzikir sirri 1.000 kali setiap waktu, disertai shalat sunnah serta kajian ilmu syariat dan tasawuf. Dzikir yaumiyah yang terukur ini tidak dipahami sebagai angka yang kosong dari makna, melainkan sebagai kurikulum latihan batin yang menjaga kontinuitas praktik. Dalam kajian wirid dan awrad, penentuan jumlah bacaan berfungsi sebagai alat pedagogis untuk mengikat jiwa pada ritme ibadah yang stabil; jumlah bukan tujuan, tetapi sarana untuk menegakkan kedisiplinan. Pada konteks TQN, standar jumlah dan ritme waktu tersebut mengubah dzikir dari amalan sporadis menjadi disiplin harian yang jelas, sehingga ibadah privat jamaah bertransformasi dari aktivitas yang insidental menjadi pola hidup yang lebih teratur. Dalam kerangka konstruksi sosial, pola dzikir yang terhabitiasi ini telah memperoleh status sebagai tata aturan tarekat yang berdiri sebagai realitas objektif dan menuntut kepatuhan jamaah.³⁷⁷

³⁷⁶ Muhammad Yusuf, *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang* (Tesis Magister, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018), 20.

³⁷⁷ Muhammad Yusuf, *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang* (Tesis Magister, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018).

Dampak penting pada tingkat privat tampak dalam terbentuknya mekanisme kontrol batin yang halus namun efektif. Seorang jamaah tarekat mengungkapkan bahwa ketika tidak shalat berjamaah ia “merasa tidak enak”, dan setelah shalat pun masih merasakan “tidak enak” apabila tidak melaksanakan wiridan. Sensasi “tidak enak” ini juga muncul pada jamaah lain ketika mereka meninggalkan amaliah yang sudah menjadi kebiasaan. Fenomena tersebut dapat dibaca sebagai gejala *lawwamah al-nafs*, sebagaimana dijelaskan al-Ghazali bahwa hati yang hidup akan merasakan kegelisahan ketika terjatuh dalam kelalaian, dan rasa pedih akibat meninggalkan ketaatan merupakan tanda adanya cahaya iman dalam hati. Dalam perspektif tazkiyah, rasa tidak enak itu bukan sekadar rasa bersalah psikologis, tetapi indikator bahwa aturan dzikir dan shalat jamaah telah diinternalisasi sebagai norma moral yang mengikat pada tingkat kesadaran batin. Artinya, perubahan ibadah privat jamaah tidak berhenti pada meningkatnya frekuensi shalat dan dzikir, tetapi melahirkan “alarm batin” yang mendorong kontinuitas praktik meskipun tanpa pengawasan eksternal langsung.

Keterangan keluarga memperkuat gambaran transformasi disiplin ini. Putri salah seorang jamaah menjelaskan bahwa sebelum mengikuti TQN, ayahnya belum istiqamah adzan dan shalat jamaah di masjid, sedangkan setelah mengikuti TQN ia melihat ayahnya menjadi lebih istiqamah, termasuk mampu menjalankan wiridan yang panjang. Indikator yang ditangkap keluarga bersifat konkret: keteraturan ke masjid, konsistensi adzan, dan kesanggupan mengamalkan wirid yang sebelumnya dianggap berat. Dalam kerangka istiqamah yang dibahas

al-Ghazali, kontinuitas amal seperti ini akan membentuk malakah, yakni disposisi batin yang stabil.³⁷⁸ Keluarga juga menyoroti bahwa perubahan disiplin ibadah tersebut diiringi oleh ketenangan dan stabilitas emosi yang lebih baik, sehingga ibadah tidak lagi berdiri sendiri, melainkan terkait dengan perubahan cara merespons situasi sehari-hari.

Jika dirangkakan dengan literatur tazkiyah yang digunakan, pola transformasi ini menjadi semakin jelas. Ibn Taimiyah menempatkan tazkiyah sebagai pokok yang membuat hati menjadi bersih, dan menegaskan bahwa pembersihan hati hanya terjadi ketika perintah dijalankan dan larangan ditinggalkan secara simultan. Al-Ghazali menjelaskan perlunya mujahadah dan muhasabah yang terus-menerus agar setiap bisikan nafsu dan was-was diputus dari akarnya,³⁷⁹ sementara Ibn Qayyim al-Jawziyyah menggambarkan hubungan antara kesabaran dalam mujahadah dan lahirnya kemudahan (taysir) serta keakraban (uns) terhadap ibadah.³⁸⁰ Dzikir yang pada awalnya terasa berat lalu menjadi ringan, rasa takut tidak kuat yang bergeser menjadi pengalaman “tidak berat sama sekali”, serta munculnya rasa tidak enak ketika meninggalkan amalan yaumiyah, seluruhnya merupakan ilustrasi empiris dari mekanisme tazkiyah tersebut dalam konteks komunitas TQN. Dengan demikian, kurikulum dzikir, baiat, dan ritme

³⁷⁸ Fauziah, “Konsep Istiqomah dalam Kitab Riyadh ash-Shalihin dan Relevansinya dengan Pendidikan Islam,” *RISDA: Jurnal Pendidikan dan Ilmu Keislaman*, Vol. 2, No. 1, 7.

³⁷⁹ M. Shafiyullah, “Metode Tazkiyatun Nafs Perspektif al-Ghazali dan Implementasinya di Pondok Pesantren Al-Izzah,” Tesis (UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2025), 45–47.

³⁸⁰ N. Pebriani, “Konsep Sabar dalam Perspektif Ibnu Qayyim al-Jauziyyah,” Tesis (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019), 80–82.

majelis di lingkungan TQN terbukti berkontribusi pada pembentukan disiplin ibadah privat jamaah: shalat menjadi lebih tertib, dzikir berubah menjadi kebutuhan ruhani, dan hati mengembangkan sensitivitas moral terhadap kelalaian.

2. Perubahan Orientasi Batin dan Kontrol Emosi

Perubahan orientasi batin dan kontrol emosi merupakan sisi lain dari pengaruh tarekat terhadap kehidupan privat jamaah yang sudah menginternalisasi disiplin amaliah.³⁸¹ Jika pada subbagian sebelumnya terlihat bagaimana dzikir dan wirid terstruktur membentuk kebiasaan ibadah, maka di sini tampak bagaimana kebiasaan itu beresonansi pada cara jamaah merasakan, menilai, dan merespons berbagai peristiwa dalam hidupnya. Sejumlah narasi jamaah menunjukkan bahwa tarekat dipahami sebagai jalan yang menjadikan hati “lebih terang” dan diri “lebih sumeleh”, yakni lebih lapang dan tidak mudah terseret kegelisahan. Salah seorang jamaah yang sebelumnya aktif dalam kegiatan keagamaan di kampung menilai bahwa setelah mengikuti TQN, dirinya menjadi “lebih terang dan lebih sumeleh”, menandai adanya pergeseran orientasi batin dari ketegangan menuju ketenangan dan kelapangan. Ungkapan “lebih terang” dan “lebih sumeleh” ini menunjuk pada kualitas rasa yang jamaah rasakan setelah menjalani dzikir dan pembinaan secara konsisten: hati lebih jernih dalam memandang masalah, emosi lebih terkendali, dan beban batin berkurang.

Narasi tentang ketenangan batin juga kuat dalam kesaksian keluarga. Putri seorang jamaah menggambarkan

³⁸¹ M. Nur Qodim, “Suluk sebagai Metode Pengendalian Emosi bagi Tarekat Naqsyabandiyah,” *Intizar: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 28, No. 1, 45–47.

bahwa setelah orang tuanya mengikuti TQN, keluarga merasakan “ketenangan batin, rasa lebih yakin atas ketetapan Allah, dan rasa kuat, yakin dan tenang saat menghadapi masalah”. Dalam pandangan keluarga, perubahan itu bukan hanya terasa di ruang ritual, tetapi juga tampak ketika jamaah berhadapan dengan persoalan rumah tangga atau situasi sulit lain: tidak mudah panik, tidak larut dalam kecemasan, dan lebih cepat menemukan sikap menerima sambil tetap berusaha. Di keterangan lain, keluarga menilai orang tua mereka “tidak emosional” dan tidak lagi banyak kekhawatiran terhadap masa depan keluarga; mereka yakin bahwa “Allah akan membantu”. Hal ini menunjukkan adanya pergeseran cara memaknai realitas: dari orientasi yang mudah diguncang oleh kemungkinan negatif menuju orientasi tawakkal dan ridha yang lebih stabil. Dalam literatur tazkiyah yang sudah dibahas, kondisi semacam ini selaras dengan maqam ridha dan tawakkal, ketika hati menerima ketentuan Allah dengan lapang karena meyakini adanya hikmah dalam setiap keadaan, dan tidak lagi menggantungkan rasa aman sepenuhnya pada kalkulasi sebab-sebab duniawi.³⁸²

Perubahan orientasi batin itu berkelindan dengan penataan emosi yang lebih baik. Seorang jamaah memaknai tarekat sebagai proses perubahan diri yang mencakup “*perbaiki tingkah laku, ibadah dan mengelola emosi*”, dan menilai keberhasilan tarekat ketika melihat dampak pada “*cara merespons konflik dan kemampuan menahan emosi*”. Keluarga mengkonfirmasi bahwa setelah bertarekat, orang tua mereka

³⁸² Hairuddin, “Puncak Kulminasi dalam Dunia Tasawwuf: Sejarah dan Konsep Tazkiyah al-Nafs,” Tazkiya: Jurnal Keislaman, Kemasyarakatan & Kebudayaan, Vol. 20, No. 2, 2019, 204.

“lebih mampu mengontrol emosionalnya”, lebih sabar, dan hubungan keluarga menjadi lebih harmonis. Data lain menyebut bahwa keluarga tidak lagi menemukan kecenderungan mudah marah, dan sebaliknya melihat peningkatan dalam kemampuan memaafkan dan menahan diri. Dalam kerangka tazkiyah al-nafs yang telah dipaparkan, kemampuan mengendalikan amarah dan menahan respon impulsif merupakan buah dari *mujabadah* yang terus-menerus, di mana jiwa dilatih untuk tidak tunduk pada dorongan spontan, tetapi diarahkan oleh nilai sabar, ridha, dan tawakkul yang ditanam melalui dzikir dan muhasabah. Ibn al-Qayyim, sebagaimana dikutip, menjelaskan bahwa ketenangan hati dan kemampuan mengendalikan reaksi lahir merupakan buah dari penguatan dzikir dan penyerahan diri kepada Allah, sehingga perubahan emosi yang keluarga amati dapat dibaca sebagai indikator kematangan ruhani, bukan sekadar perubahan temperamen.

Keterangan tentang rasa “lebih terang” dan “lebih sumeleh” dapat pula dipahami melalui konsep umannah ketenteraman hati dan uns kedekatan batin kepada Allah yang dibahas dalam literatur tasawuf. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menjelaskan bahwa ketenteraman hati muncul ketika hati selaras dengan dzikir dan kepasrahan kepada Allah, sehingga gejolak nafsu dan kegelisahan duniawi berangsur melemah. Dzikir yang kontinu melahirkan rasa kedekatan (uns) yang menghadirkan kelapangan dan stabilitas emosional. Dalam konteks TQN, pernyataan jamaah tentang menjadi lebih sumeleh dan keterangan keluarga tentang ketenangan, keyakinan, dan rasa kuat menghadapi masalah menunjukkan bahwa proses tazkiyah melalui dzikir yaumiyah, khususiyah, dan pembinaan

mursyid telah menggeser pusat gravitasi batin jamaah: dari kecemasan yang berpusat pada diri dan keadaan menuju keyakinan yang berpusat pada Allah. Ketenangan yang dirasakan bukan sekadar efek psikologis sesaat, tetapi sebuah habitus batin yang terbentuk melalui pengulangan amalan dan pemaknaan yang konsisten.³⁸³

Pada saat yang sama, data tentang rasa “tidak enak” ketika meninggalkan wirid berfungsi sebagai jembatan antara disiplin ritual dan kontrol emosi. Khalifah menuturkan bahwa ketika tidak shalat berjamaah ia “merasa tidak enak”, dan setelah shalat pun ia merasakan “tidak enak” jika tidak melaksanakan wiridan. Sensasi moral ini—yang telah dibaca sebagai manifestasi *lawwamah al-nafs*, jiwa yang mencela diri—membangun mekanisme kontrol batin yang membuat jamaah lebih peka terhadap kelalaian, termasuk kelalaian dalam mengelola emosi. Al-Ghazali menjelaskan bahwa hati yang mulai hidup akan merasakan kegelisahan ketika terjatuh dalam kelalaian, dan rasa pedih itu adalah bagian dari cahaya iman. Dalam kerangka ini, rasa tidak enak meninggalkan wirid bukan hanya menjaga kontinuitas dzikir, tetapi juga mengasah kepekaan terhadap sikap emosional yang melampaui batas, karena keduanya—dzikir dan pengendalian emosi—dipandang sebagai bagian dari ketaatan yang harus dijaga. Dengan demikian, mekanisme *lawwamah* ini memperkuat transformasi orientasi batin: jamaah bukan saja terdorong untuk kembali pada ritme amaliah ketika lalai, tetapi juga terdorong untuk

³⁸³ M. Susanti, “Pembacaan Hizb sebagai Praktik Pembentukan Habitus Keagamaan di Pesantren,” *Al-Irfan: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 3, No. 2, 2024, xx.

menyesuaikan respon emosinya dengan standar akhlak yang ia yakini.³⁸⁴

Dimensi warid juga tampak dalam cara jamaah menarasikan motif dan perubahan batin. Seorang jamaah mengungkapkan bahwa ia merasa “Allah yang mendorong” dirinya masuk tarekat, menandai keputusan bergabung sebagai panggilan Ilahi, bukan sekadar kalkulasi rasional. Dalam literatur tasawuf, al-Qusyairi menjelaskan warid sebagai dorongan ilahiah yang menggerakkan hati menuju ketaatan tanpa sebab rasional yang jelas, sebagai tanda perhatian Allah kepada hamba-Nya.³⁸⁵ Setelah dorongan itu direspons melalui baiat dan disiplin dzikir, warid tadi menemukan bentuknya dalam ketenangan batin, rasa dijaga Allah, dan pergeseran cara memandang masalah. Putri jamaah, misalnya, menuturkan bahwa setelah bertarekat keluarganya merasa “dijaga Allah”, sehingga rasa takut dalam bersosial berkurang dan keberanian meningkat. Di sini, warid yang mula-mula berupa dorongan untuk masuk tarekat berkembang menjadi rasa aman eksistensial yang menata ulang hubungan jamaah dengan diri, orang lain, dan Allah.

Dari rangkaian data tersebut tampak bahwa perubahan orientasi batin dan kontrol emosi merupakan buah integratif dari beberapa unsur: disiplin dzikir yang melatih fokus dan ketekunan, pengalaman warid yang ditafsirkan sebagai panggilan dan penjagaan Ilahi, serta mekanisme lawwamah al-nafs yang menumbuhkan kepekaan terhadap kelalaian.

³⁸⁴ M. Masyhuri, “Prinsip-Prinsip Tazkiyah al-Nafs dalam Islam dan Relevansinya dengan Kesehatan Mental,” *Anida: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam*, Vol. 41, No. 1, 2016, 19–21

³⁸⁵ Al-Qusyairi, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf* (Kairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), Juz 1, 29

Tarekat, dalam hal ini, berfungsi sebagai sistem tazkiyah yang terstruktur: ia menyediakan amalan, bimbingan, dan ruang sosial yang memungkinkan jamaah bergerak dari kegelisahan menuju ketenangan, dari respons emosional yang reaktif menuju kesabaran dan kelapangan hati, serta dari kekhawatiran berlebihan terhadap masa depan menuju keyakinan yang lebih teguh kepada ketetapan Allah. Perubahan-perubahan ini berlangsung dalam ranah privat di dalam hati, cara merasa, dan cara mengelola emosi—tetapi terkonfirmasi secara sosial melalui kesaksian keluarga yang menyaksikan berkurangnya sikap mudah marah, menguatnya kesabaran, serta mengentalnya suasana harmoni di rumah.

3. Rasa “Tidak Enak” Meninggalkan Amalan sebagai Mekanisme Disiplin Batin

Salah satu temuan penting terkait kehidupan privat jamaah TQN adalah munculnya rasa “tidak enak” ketika meninggalkan amalan, yang berfungsi sebagai mekanisme disiplin batin dan kontrol diri. Sebagian jamaah, khususnya khalifah, merasakan ketidaknyamanan batin ketika lalai menjalankan praktik yang telah menjadi bagian dari komitmen tarekat. Khalifah menyatakan bahwa ketika tidak shalat berjamaah, ia merasakan tidak enak, dan setelah shalat pun ia merasa tidak enak jika tidak melaksanakan wiridan. Ungkapan sederhana ini mengandung dimensi spiritual yang dalam: dzikir dan shalat jamaah tidak lagi berdiri sebagai kewajiban luar yang baru “berat” ketika dikerjakan, melainkan telah menjelma kewajiban batin yang justru memunculkan rasa bersalah dan gelisah ketika ditinggalkan. Sensasi “tidak enak” ini lahir dari dalam diri jamaah, tanpa harus selalu didorong oleh teguran guru atau tekanan

lingkungan, sehingga dapat dibaca sebagai indikator berfungsinya kontrol internal yang terlatih.

Dalam kerangka tazkiyah al-nafs yang telah diuraikan, fenomena ini dapat dipahami melalui konsep lawwamah al-nafs, yakni jiwa yang mencela diri ketika terjatuh dalam kelalaian. Al-Ghazali menjelaskan bahwa hati yang mulai hidup akan merasakan kegelisahan ketika meninggalkan ketaatan atau terjerumus dalam maksiat, dan rasa pedih itu justru merupakan tanda adanya cahaya iman yang belum padam. Pada kondisi ini, teguran terhadap diri tidak lagi datang dari luar, tetapi dari dalam hati yang telah terbiasa dengan nilai-nilai ketaatan. Apa yang dialami jamaah TQN ketika merasa tidak enak meninggalkan shalat jamaah atau wirid merupakan bentuk konkret dari fungsi lawwamah tersebut. Amalan tarekat shalat jamaah yang tertibkan, dzikir yaumiyah dengan hitungan yang jelas, dan wirid pascabaiat melatih jiwa untuk menikmati kedekatan kepada Allah, sehingga ketika hubungan itu terganggu oleh kelalaian, jiwa merespons dengan kegelisahan moral. Dengan demikian, rasa tidak enak ini bukan sekadar rasa bersalah psikologis, melainkan sinyal spiritual yang menunjukkan bahwa hati telah diikat oleh komitmen ketaatan.

Baiat memiliki peran penting dalam memperkuat mekanisme ini. Khalifah menegaskan bahwa ketika jamaah sudah dibaiat, dzikir menjadi “kewajiban bagi orang-orang yang sudah dibaiat”. Pernyataan ini memperlihatkan pergeseran status amaliah dari sekadar anjuran menjadi kewajiban moral yang melekat pada identitas sebagai murid. Dalam tradisi tasawuf, baiat dipahami sebagai ahd, janji spiritual yang mengikat murid untuk taat dan konsisten dalam latihan yang ditetapkan guru. Al-Qusyairi menegaskan

bahwa janji ini menuntut kesetiaan (wafa') dan kesungguhan (sidq), sehingga pelanggaran terhadapnya memunculkan rasa penyesalan yang bersifat edukatif.³⁸⁶ Dalam konteks TQN, ingatan terhadap baiat mendorong jamaah untuk menilai kelalaian misalnya tidak dzikir, tidak hadir khususiyah, atau meremehkan waktu shalat sebagai bentuk ketidaksetiaan terhadap komitmen yang sudah disepakati di hadapan guru dan Allah. Dari sinilah tumbuh rasa malu spiritual dan tidak enak batin ketika amalan ditinggalkan.

Rasa tidak enak itu semakin kuat karena terikat dengan tata waktu dan ritme amaliah yang jelas. Seorang jamaah menegaskan bahwa dzikir dikerjakan “pada waktu tepat tiap harinya”, menunjukkan bahwa keberhasilan dzikir dinilai bukan hanya pada jumlah bacaan, tetapi juga pada kepatuhan terhadap ritme yang telah ditetapkan. Tradisi awrad dan wird dalam tarekat memang menempatkan bacaan dzikir pada jam-jam tertentu sebagai latihan disiplin waktu. Ibn Qayyim al-Jawziyyah menyebut bahwa menjaga waktu adalah salah satu modal utama perjalanan ruhani; kehilangan waktu dalam kelalaian merupakan kerugian besar, sedangkan menata waktu dengan ibadah melatih jiwa untuk stabil dan teratur.³⁸⁷ Dalam perspektif ini, rasa tidak enak ketika melewatkan waktu dzikir dapat dibaca sebagai mekanisme manajemen diri: jamaah menyadari bahwa ia telah “mengosongkan” slot yang seharusnya diisi dengan ibadah, dan kesadaran ini memunculkan kegelisahan yang mengembalikannya pada ritme yang benar.

³⁸⁶ Al-Qusyairi, *Al-Risālah al-Qusyairiyyah fī 'Ilm al-Taṣawwuf*, 67.

³⁸⁷ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Al-Fawā'id* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.), 44.

Konsep muraqabah dan muhasabah yang telah dibahas juga membantu menjelaskan cara kerja mekanisme ini. Muraqabah adalah kesadaran bahwa Allah senantiasa mengawasi, sedangkan muhasabah adalah kebiasaan menilai diri setelah beramal. Tradisi tasawuf mendorong seorang salik untuk menjadikan setiap hari sebagai arena evaluasi: apakah ketaatan meningkat atau menurun, waktu terisi ibadah atau terbuang sia-sia.³⁸⁸ Dalam konteks jamaah TQN, kebiasaan dzikir yaumiyah, shalat berjamaah, dan kehadiran dalam majelis menjadi tolok ukur yang mudah mereka nilai sendiri. Ketika salah satu standar itu tidak terpenuhi, jiwa yang telah terlatih dalam muraqabah dan muhasabah segera memunculkan rasa tidak enak sebagai peringatan. Dengan demikian, rasa tidak enak meninggalkan amalan dapat dianggap sebagai buah dari proses panjang pembiasaan muhasabah yang ditanamkan oleh struktur amaliah dan bimbingan mursyid.

Fenomena ini memiliki implikasi langsung bagi kontrol emosi dan perilaku privat jamaah. Jiwa yang terbiasa “menegur diri” ketika lalai dalam dzikir akan cenderung menerapkan pola yang sama ketika terpancing emosi. Ketika muncul dorongan untuk marah, membalas, atau berkata kasar, jiwa yang telah mengenal *lawwamah* akan mengirim sinyal bahwa sikap tersebut tidak selaras dengan komitmen tarekat yang menekankan sabar, lapang dada, dan menjaga lisan. Hal ini selaras dengan temuan keluarga yang menyebut bahwa setelah ikut TQN, orang tua mereka tidak lagi mudah emosi dan lebih mampu mengontrol diri. Artinya,

³⁸⁸ Imam al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.t.), Juz 4, 87.

mekanisme disiplin batin yang mula-mula dibangun melalui amalan ritual dzikir dan shalat merembes ke wilayah kontrol emosi dan etika interaksi sehari-hari. Di titik ini, kontrol batin bekerja sebagai jembatan antara kesalehan ritual dan kesalehan moral.

Pada saat yang sama, rasa tidak enak meninggalkan amalan mengokohkan identitas diri sebagai “warga tarekat”. Jamaah memandang dirinya sebagai orang yang telah mengikat janji, menerima amanah dzikir, dan hidup dalam ritme yang berbeda dari sebelum baiat. Ketika ia lalai, bukan hanya amalan yang “hilang”, tetapi juga citra diri yang ia bangun sebagai murid tarekat. Hal ini menumbuhkan rasa tanggung jawab personal untuk menjaga konsistensi, sekaligus mencegah munculnya sikap acuh terhadap kewajiban spiritual. Dengan demikian, rasa tidak enak meninggalkan amalan berfungsi pada tiga lapis sekaligus: sebagai tanda kehidupan hati (*lanwamah al-nafs*), sebagai alat manajemen waktu dan perilaku (*muraqabah–muhasabah*), dan sebagai penjaga identitas diri sebagai salik yang sedang menempuh jalan tazkiyah.

Dari uraian di atas tampak bahwa mekanisme disiplin batin ini lahir bukan semata-mata dari aturan luar, tetapi dari sinergi antara struktur tarekat (baiat, wirid, jadwal), bimbingan guru, dan respons batin jamaah terhadap warid yang ia rasakan. Tarekat menyediakan kerangka objektif dalam bentuk kurikulum amaliah, sedangkan jamaah mengisi kerangka itu dengan kesadaran, rasa malu spiritual, dan kepekaan terhadap kelalaian. Rasa “tidak enak” meninggalkan amalan menjadi tanda bahwa proses internalisasi nilai-nilai tarekat telah berjalan, dan bahwa disiplin yang dibangun bukan lagi hasil tekanan eksternal,

melainkan lahir dari keinsafan batin yang terus memanggil jamaah untuk kembali pada komitmen dzikir, shalat, dan pengelolaan emosi yang selaras dengan ajaran tarekat.

Pengaruh Kehidupan Sosio-Religius TQN terhadap Ranah Publik Jamaah

Bagian ini mengkaji bagaimana kehidupan sosio-religius TQN melalui struktur amaliah, majelis dzikir, dan pembinaan mursyid mewujudkan dalam ranah publik jamaah, khususnya pada pola relasi keluarga, keterlibatan sosial di lingkungan, serta cara mereka menjalankan peran dan tanggung jawab di tengah masyarakat.

1. Ranah Keluarga

Pengaruh tarekat terhadap kehidupan publik jamaah paling awal tampak di ranah keluarga, karena di ruang inilah perubahan orientasi batin dan disiplin ibadah yang terbentuk secara privat pertama kali diuji dalam interaksi sehari-hari.³⁸⁹ Data keluarga jamaah memberi perspektif penting tentang bagaimana ketenangan batin, kontrol emosi, dan kedisiplinan ritual yang dibangun melalui TQN beresonansi menjadi perubahan pola relasi domestik.

Putri salah satu jamaah menggambarkan bahwa setelah orang tuanya mengikuti TQN, keluarga merasakan “ketenangan batin, rasa lebih yakin atas ketetapan Allah, dan rasa kuat, yakin dan tenang saat menghadapi masalah di rumah ataupun dimanapun”. Ungkapan ini menunjukkan bahwa keluarga menangkap perubahan bukan hanya pada frekuensi ibadah, tetapi terutama pada cara orang tua

³⁸⁹ Abi Juhendri, Disertasi, Dampak Dzikir dalam Mewujudkan Ketahanan Keluarga Perspektif Pengamal Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (Pekanbaru: UIN Suska Riau, 2022), 98.

memandang dan menyikapi problem rumah tangga. Jika sebelumnya kecemasan dan kekhawatiran mudah mendominasi, setelah menjalani amaliyah tarekat orang tua dipersepsikan lebih mantap dalam menyerahkan urusan kepada Allah, lebih yakin bahwa setiap persoalan memiliki jalan keluarnya, dan lebih tenang dalam mengelola tekanan. Dalam situasi konflik atau masalah, keluarga tidak lagi menyaksikan reaksi emosional yang meledak-ledak, tetapi melihat kecenderungan untuk menahan diri, berdiskusi lebih jernih, dan memperbanyak doa. Ini menunjukkan bahwa ketenangan batin yang lahir dari dzikir dan tazkiyah al-nafs telah bergerak melampaui ruang pribadi, menjadi modal dalam mengelola dinamika relasi domestik.

Perubahan orientasi ini berjalan seiring dengan perubahan kebiasaan ibadah di rumah. Putri jamaah yang sama menjelaskan bahwa pasca mengikuti TQN, ayahnya menjadi lebih istiqamah adzan dan shalat berjamaah di masjid, serta mampu menjalankan wiridan yang panjang tanpa lagi dikeluhkan sebagai beban. Kebiasaan baru ini secara praktis mengubah ritme kehidupan keluarga: waktu shalat menjadi titik kumpul yang lebih terjaga, suara adzan dan aktivitas ke masjid menjadi pemandu harian, dan keberadaan orang tua di rumah lebih teratur karena mengikuti ritme ibadah. Kehadiran figur ayah yang konsisten memimpin atau mengingatkan shalat memberi dampak psikologis bagi jamaah keluarga lain—terutama anak bahwa ibadah bukan lagi aktivitas yang bisa dinegosiasikan dengan alasan kesibukan, melainkan prioritas yang menata aktivitas lain. Di level simbolik, konsistensi adzan dan shalat jamaah di masjid memperkuat citra orang tua sebagai teladan religius

di mata keluarga, sehingga otoritas moralnya dalam menasihati dan mengarahkan anak ikut menguat.

Keluarga juga mencatat perubahan dalam cara orang tua mengelola konflik domestik. Narasi keluarga menyebut bahwa setelah ikut tarekat, orang tua “lebih mampu mengontrol emosionalnya”, tidak lagi mudah marah, dan lebih sering mengajak bicara dengan tenang ketika terjadi masalah di rumah. Sikap defensif atau reaktif yang sebelumnya mungkin muncul dalam bentuk suara meninggi atau komentar tajam berangsur digantikan oleh kecenderungan diam sejenak, menahan diri, atau mengalihkan ketegangan dengan mengingatkan pada kesabaran dan doa. Perubahan ini selaras dengan cara jamaah sendiri memaknai tarekat sebagai proses “mengelola emosi” dan menjadikan latihan dzikir sebagai sarana membersihkan hati dari sifat-sifat negatif. Dalam perspektif tazkiyah nafs, kemampuan menahan amarah dan menggantinya dengan respon yang lebih tenang merupakan salah satu indikator keberhasilan mujahadah al-nafs.³⁹⁰ dorongan spontan jiwa untuk meledak digantikan oleh dorongan nilai sabar dan ridha yang ditanam melalui dzikir dan penghayatan ajaran.³⁹¹

Keterkaitan antara ketenangan batin privat dan pola interaksi keluarga tampak jelas dalam perubahan strategi coping yang dijelaskan jamaah dan keluarga. Seorang jamaah menyebut bahwa setelah mengikuti tarekat, ia “menyerahkan

³⁹⁰ A. S. Efendi, “Rekonstruksi Nilai-Nilai Tazkiyatun Nafs dalam Penguatan Self-Regulation,” *Al-Ilmiyah: Jurnal Pendidikan Islam*, Vol. 8, No. 1 (2026), 45–47.

³⁹¹ N. Pebriani, *Konsep Sabar dalam Perspektif Ibnu Qayyim al-Jauziyyah* (Bandung: Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati, 2019), 80–82.

masalah kepada Allah” dan meniatkan perasaan “hanya untuk ridha Allah”, sebuah pergeseran cara pandang yang memindahkan fokus dari penumpukan kekhawatiran menuju penyerahan diri yang aktif dan sadar. Ketika pola ini berpindah ke ruang keluarga, anak melihat bahwa orang tua tidak lagi terlalu lama larut dalam keluhan atau kekesalan, melainkan lebih banyak mengajak untuk berdoa, bersabar, dan mencari solusi tanpa menyalahkan satu sama lain. Inilah bentuk konkret resonansi batin privat ke ranah publik-keluarga: dzikir yang mengendapkan rasa tawakkal dan ridha di hati memunculkan gaya komunikasi yang lebih lembut, lebih sedikit meneriakkan kesalahan, dan lebih banyak mengarahkan pada introspeksi bersama.³⁹²

Di sisi lain, disiplin amaliah yang melahirkan rasa “tidak enak” ketika meninggalkan wirid dan shalat jamaah juga berimplikasi pada konsistensi perilaku di rumah. Jiwa yang terbiasa menegur diri ketika lalai dalam kewajiban spiritual akan lebih peka terhadap sikap yang berpotensi melukai jamaah keluarga. Ketika muncul dorongan untuk berkata kasar atau memotong pembicaraan dengan nada tinggi, mekanisme lawwamah al-nafs yang telah aktif melalui latihan dzikir mengirim sinyal bahwa tindakan tersebut tidak sejalan dengan komitmen tarekat. Keluarga menangkap efeknya dalam bentuk berkurangnya frekuensi pertengkaran kecil, meredanya intensitas amarah, dan meningkatnya kemampuan orang tua untuk mengakui kesalahan atau meminta maaf setelah emosi mereda. Dengan kata lain, di

³⁹² Abi Juhendri, Dampak Dzikir dalam Mewujudkan Ketahanan Keluarga Perspektif Maqāṣid al-Syari’ah (Pekanbaru: Pascasarjana UIN Suska Riau, 2022), 82–84.

ranah keluarga, mekanisme disiplin batin yang dibangun tarekat beroperasi sebagai rem moral yang menata ulang cara jamaah bereaksi terhadap gesekan sehari-hari.³⁹³

Kesaksian keluarga juga menunjukkan bahwa perubahan di ranah domestik memiliki dimensi inspiratif. Ketika anak menyaksikan orang tuanya lebih teratur shalat, lebih tenang menghadapi masalah, dan lebih sedikit mengeluh, ia tidak hanya menikmati suasana rumah yang lebih damai, tetapi juga memperoleh model konkret tentang bagaimana ajaran tarekat bekerja dalam kehidupan nyata. Ini sejalan dengan tradisi pesantren yang menempatkan akhlak sebagai inti pendidikan: pembinaan tidak hanya disampaikan dalam bentuk pengajaran teks, tetapi terutama dalam bentuk keteladanan yang berulang. Dengan demikian, pengaruh tarekat terhadap kehidupan publik jamaah di ranah keluarga tidak berhenti pada perbaikan hubungan suami-istri atau orang tua-anak, tetapi turut berkontribusi pada reproduksi nilai-nilai kesalehan melalui teladan yang dilihat setiap hari di rumah.

2. Ranah Sosial Lingkungan (Tetangga dan Masyarakat)

Pada ranah sosial lingkungan, pengaruh tarekat tampak dalam dua sisi yang berjalan bersamaan: penguatan partisipasi sosial–keagamaan di satu sisi, dan perubahan pola pergaulan yang oleh sebagian tetangga dibaca sebagai “mengurangi nongkrong” di sisi lain. Data yang dihimpun dari jamaah, keluarga, dan tokoh lingkungan menunjukkan bahwa setelah mengikuti TQN, sebagian jamaah menjadi lebih aktif dalam kegiatan sosial, lebih peduli terhadap

³⁹³ Masyhuri, “Prinsip-Prinsip Tazkiyah al-Nafs dalam Islam dan Hubungannya dengan Kesehatan Mental,” *Anida: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam*, Vol. 41, No. 1, 2016, 19–21.

kebutuhan tetangga, dan lebih tertib hadir di masjid, sekaligus lebih selektif terhadap bentuk interaksi yang dianggap kurang bermanfaat.

Dari sisi partisipasi sosial–keagamaan, beberapa jamaah menarasikan bahwa tarekat mendorong mereka untuk memperkuat kepedulian terhadap sesama. Salah satu bentuknya adalah kebiasaan bersedekah kepada tetangga yang kekurangan. Seorang jamaah menegaskan bahwa setelah mengikuti TQN, ia berusaha istiqamah membantu tetangga yang membutuhkan makan, sehingga sedekah bukan lagi insidental melainkan menjadi bagian dari komitmen harian yang ia jaga. Narasi ini menunjukkan bahwa dzikir dan pembinaan batin tidak berhenti pada aspek vertikal, tetapi mengalir ke tindakan sosial yang konkret dan terarah. Dalam kerangka Stark–Glock, ini merupakan manifestasi dimensi konsekuensi sosial religiusitas:³⁹⁴ penguatan ibadah dan tazkiyah al-nafs berimplikasi pada meningkatnya empati dan aksi sosial.³⁹⁵

Tokoh lingkungan dan keluarga jamaah juga menangkap perubahan ini. Mereka menyebut bahwa setelah aktif di TQN, jamaah lebih rajin hadir di masjid, lebih siap terlibat dalam kegiatan kampung seperti gotong royong atau acara keagamaan, dan lebih sering tampil membantu ketika ada tetangga yang kesulitan. Ada kesan bahwa jamaah tarekat menjadi “orang yang gampang dimintai tolong” dan tidak lagi terlalu perhitungan ketika diminta bantuan tenaga atau materi. Keterangan ini menguatkan gambaran bahwa tarekat

³⁹⁴ A. R. Saleh, “Dimensi Keberagamaan dalam Pendidikan,” *Jurnal Jendela Pendidikan*, Vol. 2, No. 1 (2022), 15–17.

³⁹⁵ C. M. Lemos dkk., “Dimensionality and Factorial Invariance of Religiosity across Countries,” *PLOS ONE*, Vol. 14, No. 5 (2019).

tidak menarik jamaah menjauh dari kehidupan sosial, melainkan menata ulang motivasi mereka dalam bersosialisasi: partisipasi bukan semata soal kewajiban sosial, tetapi dipahami sebagai bagian dari pengamalan ajaran tarekat yang menekankan kasih sayang, ukhuwah, dan kepedulian. Di sini, visi integrasi *hablum minallah-hablum minannas* yang ditekankan mursyid menemukan bentuknya dalam tindakan keserahan.

Pada saat yang sama, lingkungan juga mencatat perubahan dalam gaya interaksi jamaah. Beberapa tetangga dan keluarga menyebut bahwa setelah mengikuti tarekat, jamaah menjadi lebih tenang, lebih religius, dan lebih jarang terlibat dalam pembicaraan yang dianggap tidak bermanfaat. Ada kesan positif yang mengaitkan ketenangan sikap dengan kedalaman religiusitas: jamaah tidak mudah tersulut konflik, tidak ikut memperpanjang gosip, dan lebih memilih diam atau pulang ketika obrolan mulai mengarah pada hal yang tidak jelas manfaatnya. Namun di sisi lain, sebagian lingkungan juga menangkap perubahan ini sebagai “lebih jarang nongkrong” atau “lebih sedikit jagongan” bersama tetangga. Bagi sebagian orang, pengurangan intensitas hadir di forum informal bisa dimaknai sebagai gejala “menjauh”, meskipun bagi jamaah sendiri hal itu ditafsirkan sebagai upaya mengurangi aktivitas yang dirasa sia-sia. Di titik ini tampak adanya perbedaan perspektif: bagi jamaah, selektivitas pergaulan adalah bagian dari *tazkiyah*; bagi sebagian tetangga, hal itu dapat terbaca sebagai penurunan intensitas kebersamaan.

Perbedaan pembacaan ini relevan dengan kerangka perubahan sosial yang telah dipaparkan. Dari perspektif jamaah, perubahan perilaku sosial tersebut merupakan

progres: mereka merasa lebih peduli pada yang membutuhkan, lebih tertib beribadah di masjid, lebih menjaga lisan, dan lebih menghindari pertemuan yang berpotensi melahirkan ghibah atau konflik. Namun dari perspektif sebagian lingkungan, terutama yang terbiasa dengan pola jagongan panjang tanpa agenda jelas, pengurangan kehadiran jamaah dapat dibaca sebagai regres dalam aspek kebersamaan formal. Di sinilah dinamika progres-regres itu muncul: satu bentuk perubahan dapat sekaligus mengandung unsur kemajuan dan kemunduran tergantung parameter yang digunakan. Pengaruh tarekat terhadap ranah sosial lingkungan tidak bersifat hitam-putih, tetapi berjalan melalui penataan ulang prioritas dan bentuk kehadiran sosial.

Meski demikian, secara umum tokoh lingkungan tetap melihat jamaah tarekat sebagai pribadi yang lebih tertib dan religius. Mereka lebih sering muncul di masjid, lebih disiplin mengikuti kegiatan keagamaan, dan perilakunya sehari-hari memberikan gambaran kesalehan yang konsisten. Dalam kacamata masyarakat, figur seperti ini biasanya menjadi rujukan moral dan sering dimintai nasihat, terutama ketika terjadi persoalan di kampung. Hal ini sejalan dengan karakter tarekat yang digambarkan sebagai fraternitas mistik yang tidak hanya melatih kedalaman spiritual, tetapi juga membentuk etika sosial dan solidaritas di antara jamaah, lalu memancarkannya ke lingkungan sekitar. Dengan demikian, di ranah sosial lingkungan, tarekat berperan sebagai sumber modal sosial yang memperkuat jaringan kepedulian, meskipun pada saat yang sama mendorong jamaah untuk

lebih kritis dalam memilih bentuk interaksi sosial yang dianggap bernilai di hadapan Allah.³⁹⁶

3. Ranah Pekerjaan dan Peran Sosial yang Lebih Luas

Pada ranah pekerjaan dan peran sosial yang lebih luas, data tidak terlalu banyak memberikan rincian teknis tentang profesi dan dunia kerja jamaah, namun tetap menyimpan beberapa indikasi penting yang dapat dibaca secara hati-hati. Sebagian jamaah yang aktif di TQN diketahui memiliki keterlibatan dalam organisasi keagamaan dan kegiatan kampung, serta menjalankan aktivitas ekonomi dan sosial di luar pesantren. Dalam narasi mereka, tarekat tidak dihadirkan sebagai sesuatu yang memutuskan keterlibatan di ranah publik, melainkan sebagai kerangka batin yang menata cara mereka bersikap di tengah tekanan kerja dan amanah sosial.

Salah seorang jamaah, misalnya, menyebut keterlibatannya dalam kegiatan kampung dan organisasi sebelum bertarekat, lalu menilai bahwa setelah mengikuti TQN dirinya menjadi “lebih terang dan lebih sumeleh”. Kalimat ini menunjukkan bahwa aktivitas sosial yang sudah ada sebelumnya tidak ditinggalkan, tetapi diwarnai oleh ketenangan batin dan kelapangan hati yang lahir dari dzikir dan pembinaan tarekat. Dalam konteks kerja dan peran sosial, “lebih sumeleh” dapat dimaknai sebagai kemampuan menghadapi tekanan dan tanggung jawab dengan pandangan yang lebih lapang: tidak mudah panik ketika menghadapi problem pekerjaan atau organisasi, lebih sabar ketika berhadapan dengan orang yang sulit, dan lebih siap

³⁹⁶ Umi Hanik, “Tarekat dan Modal Sosial (Studi tentang Tradisi Selasan di Komunitas Tarekat Rejoso),” Tesis Magister, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2019, xx.

menerima hasil kerja sebagai bagian dari ketetapan Allah setelah ikhtiar dilakukan. Dengan demikian, pengaruh tarekat di ranah ini tampak terutama pada cara jamaah memaknai beban dan amanah, bukan pada perubahan jenis pekerjaan.

Data lain mengisyaratkan bahwa jamaah mengatur ritme dzikir di tengah kesibukan hidup. Dzikir yaumiyah dengan hitungan tertentu dan keharusan menjaga waktu pelaksanaannya menuntut jamaah untuk menata ulang jadwal harian, termasuk jadwal kerja. Seorang jamaah menegaskan bahwa dzikir dikerjakan “pada waktu tepat tiap harinya”, yang berarti ia harus mengalokasikan waktu di tengah aktivitas lain agar amalan tidak terlewat. Ini menuntut kedisiplinan manajemen waktu yang berdampak langsung pada cara ia mengelola rutinitas publik baik pekerjaan maupun aktivitas sosial. Dalam kerangka tazkiyah nafs yang telah dibahas, menjaga waktu ibadah dengan ketat melatih jiwa untuk lebih tertib dan bertanggung jawab, sehingga disiplin spiritual berpotensi menguatkan etos kerja: datang tepat waktu, menyelesaikan tugas secara teratur, dan tidak menunda pekerjaan tanpa alasan yang sah.³⁹⁷ Meskipun tidak ada narasi eksplisit tentang kejujuran atau etika kerja di kantor, pola kedisiplinan ini secara logis memberi warna pada cara jamaah menjalankan peran profesionalnya.

Keluarga jamaah juga memberikan indikasi bahwa perubahan batin dan disiplin amaliah mempengaruhi cara kepala keluarga menghadapi tekanan ekonomi dan sosial.

³⁹⁷ A. Hidayat, *Dari Kesalehan Zikir ke Etos Kerja: Studi al-Tarīqah al-Muḥammadiyyah al-Sanūsiyyah al-Idrīsīyyah di Makassar* (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2025)

Putri seorang jamaah menggambarkan bahwa setelah mengikuti TQN, orang tuanya lebih tenang dan yakin menghadapi masalah “di rumah ataupun dimanapun”. Kata “dimanapun” membuka ruang pembacaan bahwa ketenangan dan keyakinan tersebut juga dibawa ke luar rumah, termasuk ke lingkungan kerja dan ruang sosial yang lebih luas. Alih-alih memprotes keadaan atau menyalahkan pihak lain ketika menghadapi kesulitan ekonomi atau konflik sosial, jamaah memilih untuk memperbanyak dzikir, memperkuat tawakkal, dan mencari jalan keluar dengan kepala lebih dingin. Sikap seperti ini tidak hanya berpengaruh pada suasana keluarga, tetapi juga pada relasi dengan rekan kerja, atasan, atau mitra sosial.

Pada sisi lain, sama seperti di lingkungan tetangga, transformasi ini membawa potensi progres sekaligus ambivalensi. Progres tampak ketika disiplin spiritual melahirkan etos kerja yang lebih tertib, ketahanan mental yang lebih kuat, dan kepedulian sosial yang lebih nyata, misalnya melalui sedekah kepada yang membutuhkan atau keterlibatan dalam program sosial berbasis masjid. Namun, jika komitmen terhadap jadwal dzikir dan khususiyah diterapkan tanpa komunikasi yang baik di lingkungan kerja, ada kemungkinan sebagian rekan melihat jamaah sebagai orang yang “sulit diajak kompromi waktu” atau “lebih sibuk dengan ritualnya”. Bagian ini tidak mencatat konflik eksplisit semacam ini, sehingga analisis harus dijaga agar tidak melampaui data; yang dapat ditegaskan adalah bahwa jamaah berupaya mengintegrasikan ritme amaliah tarekat dengan ritme kerja dan sosial mereka, dan usaha integrasi ini menjadi salah satu wajah penting dinamika sosio-religius TQN di ranah publik.

Dengan demikian, pada ranah pekerjaan dan peran sosial yang lebih luas, pengaruh tarekat terutama terlihat pada tataran etos dan cara pandang: jamaah membawa ketenangan batin, kedisiplinan waktu, dan orientasi ridha Allah ke dalam aktivitas profesional dan sosial, sehingga perubahan yang lebih jelas terbaca bukan pada jenis pekerjaannya, tetapi pada kualitas kehadiran dan cara menyikapi tekanan di ruang publik.

Pemetaan Progres–Regres dengan Teori Perubahan Sosial

Pemetaan dinamika sosio-religius jamaah TQN dengan kerangka perubahan sosial menunjukkan adanya kecenderungan progres yang kuat, sekaligus beberapa gejala regres dan ambivalensi yang perlu dicatat secara proporsional.

Pada sisi progres, data memperlihatkan bahwa disiplin ibadah jamaah meningkat secara signifikan. Jamaah yang sebelumnya tidak konsisten dalam shalat berjamaah dan belum terbiasa dengan wirid panjang, setelah mengikuti TQN menjadi lebih tertib shalat di masjid, lebih istiqamah adzan, dan mampu menjalankan dzikir yaumiyah dengan hitungan yang ditetapkan. Jamaah dan keluarga menegaskan adanya perubahan dari rasa berat dan takut tidak kuat pada awal praktik menuju pengalaman “tidak ada rasa berat sama sekali” setelah pembiasaan. Hal ini dapat dipetakan sebagai perubahan progres pada dimensi kualitas religius: ibadah tidak hanya bertambah secara kuantitatif, tetapi juga menjadi lebih teratur dan terinternalisasi.³⁹⁸

³⁹⁸ P. Szydlowski dkk., “Religiousness Measured by the Four Basic Dimensions of the Centrality of Religiosity Scale and the Three

Dimensi progres berikutnya tampak pada empati dan kepedulian sosial. Narasi jamaah menunjukkan komitmen baru untuk lebih peka terhadap kebutuhan tetangga, misalnya melalui sedekah kepada mereka yang kekurangan, serta keterlibatan dalam kegiatan sosial-keagamaan di lingkungan seperti gotong royong dan program masjid. Salah satu jamaah menegaskan bahwa setelah bertarekat ia berusaha istiqamah membantu tetangga yang membutuhkan makan, sehingga sedekah menjadi kebiasaan, bukan tindakan insidental. Tokoh lingkungan dan keluarga mengkonfirmasi bahwa jamaah lebih mudah dimintai tolong dan lebih aktif dalam kegiatan kampung setelah aktif di TQN. Ini menunjukkan perubahan progres dalam perilaku sosial: kedalaman dzikir berkelindan dengan peningkatan aksi sosial yang konkret.

Di lingkup internal komunitas, solidaritas antarjamaah juga menguat. Jamaah menjadikan majelis sebagai ruang berbagi pengalaman, saling mendoakan, dan saling menguatkan ketika ada yang mengalami masalah. Kegiatan rutin di masjid dzikir, pengajian, khususnya menciptakan hubungan emosional dan sosial yang intens, sehingga terbentuk ukhuwah thariqiyah yang khas. Jamaah merasa memiliki keluarga baru dalam komunitas tarekat, yang dapat menjadi sandaran ketika mereka menghadapi kesulitan.³⁹⁹ Dalam perspektif teori perubahan sosial, penguatan solidaritas internal ini merupakan bentuk progres yang memperkaya modal sosial jamaah.⁴⁰⁰

Dimensions of the Duke University Religion Index,” *Psychology of Religion and Spirituality*, Vol. 17, No. 3 (2025)

³⁹⁹ Hasbullah, *Modal Sosial: Menuju Keunggulan Budaya Manusia Indonesia* (Jakarta: MR-Press, 2006), 30

⁴⁰⁰ Tim Claridge, “Introduction to Social Capital Theory,” *Social Capital Research*, 2018, 5–7.

Di sisi lain, data juga menunjukkan gejala regres atau ambivalen yang perlu diakui. Beberapa jamaah, setelah mengikuti tarekat, secara sadar mengurangi jenis interaksi sosial tertentu, khususnya jagongan atau nongkrong yang mereka nilai tidak membawa manfaat, bahkan berpotensi menjerumuskan pada ghibah atau konflik. Dari sudut pandang jamaah, ini adalah upaya tazkiyah dan selektivitas pergaulan; namun sebagian tetangga menilai mereka “lebih jarang nongkrong” dan cenderung dianggap “lebih tertutup”. Dengan demikian, satu bentuk perubahan sekaligus menampilkan wajah progres (pengurangan aktivitas sia-sia) dan wajah regres dalam kacamata sebagian lingkungan (berkurangnya intensitas kebersamaan informal).

Gejala lain ialah pasang surut semangat amaliyah karena tekanan kerja dan keluarga. Di Bab IV, beberapa jamaah mengakui bahwa kesibukan pekerjaan, kelelahan, dan tanggung jawab rumah tangga kadang membuat mereka tidak dapat menjaga dzikir yaumiyah atau kehadiran di majelis secara konsisten. Mereka merasakan rasa “tidak enak” ketika amalan terlewat, tetapi realitas hidup membuat semangat kadang naik turun. Ini menunjukkan bahwa perubahan yang terjadi bukan garis lurus menuju progres, melainkan dinamika yang mengandung fase penguatan dan kelemahan. Dalam kategori teori perubahan sosial, hal ini dapat dibaca sebagai ambivalensi: ada dorongan kuat menuju pembaruan religius dan sosial, tetapi juga ada faktor struktural dan personal yang sesekali menarik kembali ke pola lama.⁴⁰¹

⁴⁰¹ Rahmawaty, “Teori Perubahan Sosial dan Implikasinya terhadap Kehidupan Masyarakat,” dalam *Perubahan Sosial: Sebuah Bunga Rampai* (Serang: FKIP Untirta, 2020), 15–18.

Faktor pendorong dinamika tersebut dapat dikelompokkan menjadi internal dan eksternal. Faktor internal meliputi motif ketenangan batin, pengalaman krisis hidup, dan komitmen pascabaiat. Seorang jamaah menyebut bahwa ia masuk tarekat untuk meningkatkan iman dan takwa serta mencari ketenangan batin; yang lain menggambarkan keputusan baiat sebagai dorongan Ilahi yang ia rasakan tanpa alasan rasional yang jelas. Motif-motif ini diperkuat oleh pengalaman krisis dan tekanan hidup yang mendorong mereka mencari jalan pembinaan diri yang lebih intensif. Baiat kemudian berfungsi sebagai titik balik yang mengikat komitmen mereka pada disiplin dzikir dan adab, sehingga menjadi motor internal perubahan.

Faktor eksternal meliputi struktur tarekat dan konteks sosial yang melingkupi. Struktur tarekat dengan baiat, dzikir yaumiyah, khususiyah, suluk, dan bimbingan mursyid memberikan kurikulum pembinaan yang jelas dan berulang. Figur KH. Muthohharun Afif sebagai *mursyid*, dibantu para khalifah dan pengurus, menjadi sumber otoritas dan teladan yang mengarahkan jamaah dalam disiplin ibadah dan pengelolaan emosi. Ekosistem pesantren dengan beragam pengajian (kuliah subuh, ngaji ahadan, majelis tarekat) menyediakan lingkungan sosial yang kondusif bagi tumbuhnya habitus religius baru. Di luar itu, konteks urbanisasi, ritme kerja kota, dan dinamika keluarga menjadi faktor eksternal yang dapat mendukung sekaligus menghambat keberlanjutan amaliyah: di satu sisi mendorong jamaah mencari penopang batin, di sisi lain menimbulkan tantangan untuk menjaga istiqamah.

Mekanisme Konstruksi Sosial: Dari Komunitas TQN ke Individu Jamaah

Mekanisme konstruksi sosial komunitas TQN terhadap individu jamaah dapat dibaca jelas melalui tiga momen dialektis: eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi. Pada tahap eksternalisasi, mursyid dan pengurus TQN merumuskan dan mengekspresikan gagasan kesalehan dalam bentuk jadwal khususiyah, aturan dzikir yaumiyah, tata cara baiat, adab terhadap guru dan sesama jamaah, serta pola pengajian yang menggabungkan syariat dan tasawuf. Rumusan itu kemudian diulang dalam berbagai praktik kolektif: majelis dzikir dengan rangkaian shalat, istighatsah, pengajian, wirid jahr dan sirr; suluk; kuliah subuh dan ngaji ahadan; juga diperkuat melalui kitab dan buku pedoman thariqah yang menjelaskan amaliah dan adab tarekat. Melalui pengulangan ini, nilai-nilai abstrak seperti tazkiyah al-nafs, sabar, ikhlas, tawakkal, dan kepedulian sosial dituangkan ke dalam pola kegiatan yang konkret dan berulang.⁴⁰²

Eksternalisasi ini kemudian mencapai bentuknya pada tahap objektivasi. Praktik-praktik yang semula adalah ekspresi pilihan mursyid dan pengurus lambat laun memperoleh status sebagai “aturan resmi tarekat”: dzikir jahr 165 kali, dzikir sirri 1.000 kali setiap waktu, wirid tertentu setelah shalat, jadwal khususiyah mingguan dan kegiatan harian 08.00–16.00 yang memadukan shalat hajat, istighatsah, pengajian kitab, hingga wirid khawajikan, serta struktur peran mursyid–khalifah-jamaah yang baku. Bagi jamaah baru, seluruh konfigurasi ini tampak sebagai realitas sosial yang sudah ada begitu saja sesuatu

⁴⁰² M. R. Hidayat, “Tarekat Qadiriyyah dan Naqsyabandiyah terhadap Kesalehan Ritual dan Sosial Masyarakat,” *Studia Agama dan Masyarakat*, Vol. 14, No. 2 (Palangka Raya: IAIN Palangka Raya, 2020), 210–212

yang “memang begitu adanya” dalam tarekat bukan lagi sebagai hasil pilihan historis. Tata cara dzikir, jumlah bacaan, kewajiban pascabaiat, dan pola pertemuan rutin diterima sebagai fakta sosial yang mengikat, sehingga tarekat tampil sebagai dunia objektif dengan aturan dan legitimasi sendiri.⁴⁰³

Tahap berikutnya adalah internalisasi, ketika realitas objektif tarekat diserap kembali menjadi bagian dari kesadaran subjektif jamaah. Melalui keterlibatan rutin dalam dzikir yaumiyah, khususiyah, dan pengajian, jamaah mulai menyerap aturan dzikir dan adab tarekat bukan hanya sebagai prosedur teknis, tetapi sebagai komitmen moral. Hal ini tampak dari kesaksian khalifah yang merasakan “tidak enak” ketika tidak shalat berjamaah atau tidak melakukan wirid, serta penegasan bahwa setelah baiat dzikir menjadi kewajiban bagi orang-orang yang sudah dibaiat. Rasa tidak enak ketika meninggalkan amalan, sebagaimana telah dibaca sebagai *lawwamah al-nafs*, menunjukkan bahwa norma tarekat telah masuk ke dalam struktur batin jamaah. Identitas diri pun bergeser: mereka menyebut diri sebagai pengamal TQN, mengaitkan pilihan sikap dengan “ajaran tarekat”, dan menilai keberhasilan hidup melalui ukuran ketenangan batin, keteraturan ibadah, dan kemampuan mengendalikan emosi.

Internalisasi ini tidak hanya diklaim oleh jamaah, tetapi juga dikonfirmasi oleh keluarga dan lingkungan. Putri jamaah, misalnya, menggambarkan bahwa setelah orang tuanya mengikuti TQN, keluarga merasakan ketenangan batin, keyakinan pada ketetapan Allah, rasa kuat dan tenang menghadapi masalah, serta perubahan nyata dalam kedisiplinan

⁴⁰³ Muhammad Yusuf, *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang* (Malang: Pascasarjana UIN Maulana Malik Ibrahim, 2018)

shalat dan kontrol emosi. Keluarga juga mencatat meningkatnya partisipasi sosial lebih rajin ke masjid, mudah membantu tetangga, dan lebih jarang terlibat konflik. Dengan demikian, konstruksi sosial tarekat yang dimulai dari rumusan mursyid dan pengurus (eksternalisasi), dilembagakan dalam bentuk aturan dan struktur (objektivasi), akhirnya menjelma menjadi dunia batin dan pola tindakan jamaah (internalisasi) yang tampak dalam ibadah privat, relasi keluarga, dan perilaku sosial mereka sehari-hari.

Motif Tindakan Sosio-Religius Jamaah dalam Perspektif Max Weber

Variasi respon jamaah terhadap komunitas TQN dapat dijelaskan dengan empat tipe rasionalitas tindakan menurut Max Weber⁴⁰⁴, yang dalam praktiknya sering saling bertumpuk dalam diri satu orang.

1. Tindakan Berorientasi Nilai

Beberapa jamaah secara eksplisit menyebut bahwa mereka masuk tarekat untuk “meningkatkan iman dan taqwa” dan mendekat kepada Allah, serta memaknai baiat sebagai janji untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah dan mengikat diri pada-Nya. Setelah baiat, dzikir dipahami sebagai kewajiban moral yang harus dijalankan meski dalam keadaan lelah atau sibuk. Kesiediaan menjaga amaliyah dalam kondisi berat menunjukkan orientasi pada nilai iman–takwa dan ridha Allah, bukan semata kenyamanan praktis.

⁴⁰⁴ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth & Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), Vol. 1, 24–26.

2. Tindakan Berorientasi Tujuan

Motif “mencari ketenangan batin”, keluar dari kegelisahan dan masalah hidup, tampak kuat dalam narasi jamaah dan keluarga. Seorang jamaah mengaitkan keikutsertaannya dengan dorongan untuk memperbaiki diri dan mengelola emosi, sedangkan putrinya menyebut bahwa setelah mengikuti TQN keluarga merasakan ketenangan, keyakinan, dan kekuatan menghadapi masalah. Dalam kerangka ini, baiat dan disiplin dzikir bisa dibaca sebagai sarana yang dipilih secara sadar untuk mencapai tujuan tertentu: stabilitas batin, kemampuan menghadapi konflik, dan rasa aman eksistensial. Pengaturan waktu dzikir di tengah pekerjaan dan aktivitas lain menguatkan aspek kalkulatif ini: jamaah menata ritme hidupnya agar tujuan ketenangan tercapai tanpa sepenuhnya menanggalkan peran sosialnya.

3. Tindakan Afektif

Dimensi afektif tampak dalam pengalaman emosional jamaah saat dzikir dan dalam solidaritas spontan di antara mereka. Bab IV mencatat jamaah yang mengalami kesulitan konsentrasi pada awal dzikir, lalu pada tahap berikutnya merasakan kemudahan dan kelapangan, bahkan merasa “tidak enak” jika meninggalkan amalan sebuah respon emosional yang menyertai praktik rutin. Keluarga juga menangkap perubahan emosional: orang tua menjadi lebih tenang, tidak mudah emosi, dan suasana rumah lebih harmonis. Dalam relasi antarjamaah, dukungan dan kepedulian saat ada jamaah yang mengalami kesulitan misalnya melalui sedekah, kunjungan, dan doa bersama dapat dibaca sebagai tindakan yang banyak digerakkan oleh rasa empati dan ikatan emosional yang terbangun di majelis.

4. Tindakan Tradisional

Ada jamaah yang menarasikan keterlibatan dalam tarekat dalam bingkai kelanjutan tradisi keluarga dan lingkungan pesantren. Pesantren dikenal masyarakat sebagai “pondok e Abah Yat”, dan banyak kegiatan keagamaan, termasuk TQN, berjalan sebagai bagian dari kultur yang sudah lama melekat. Sebagian jamaah membawa pengalaman organisasi dan keagamaan sebelumnya, kemudian “meneruskan” dengan bertarekat tanpa menguraikan secara rinci kalkulasi rasionalnya. Keputusan “dari dulu ikut Abah” atau mengikuti jalur orang tua dan lingkungan pesantren mengandung unsur tindakan tradisional: kepatuhan pada pola yang diwariskan dan telah dianggap lumrah.

Keempat tipe tindakan ini dalam praktik tidak berdiri sendiri, tetapi saling bertumpuk dalam diri satu jamaah. Seorang jamaah, misalnya, dapat sekaligus: merasa Allah yang mendorongnya masuk tarekat (warid yang ditafsir secara nilai), berharap menemukan ketenangan atas masalah hidup (orientasi tujuan), menangis atau larut haru dalam dzikir dan dalam kepedulian sosial (afektif), serta menempatkan keikutsertaannya sebagai kelanjutan tradisi pesantren dan hubungan dengan “Abah” (tradisional). Kombinasi inilah yang menjelaskan mengapa respon terhadap struktur tarekat tidak seragam: ada yang sangat disiplin dan selektif dalam pergaulan, ada yang lebih lentur menyesuaikan dengan kerja dan keluarga, karena komposisi motif nilai, tujuan, emosi, dan tradisi dalam diri mereka berbeda-beda.

Dari semua penjelasan di atas, dapat kita baca bahwa komunitas TQN, melalui struktur amaliah yang baku, bimbingan intensif mursyid dan khalifah, serta ekosistem

pesantren yang menopang, membentuk sebuah dunia makna yang khas tentang kesalehan, tazkiyah al-nafs, dan keseimbangan hablum minallah–hablum minannas yang kemudian diinternalisasi oleh jamaah. Dunia makna ini, setelah melewati proses eksternalisasi–objektivasi–internalisasi, tampak mengubah kehidupan privat jamaah dalam bentuk penguatan disiplin ibadah (shalat dan dzikir lebih teratur), pergeseran orientasi batin menuju ketenangan dan tawakkal, serta kontrol emosi yang lebih baik. Pada saat yang sama, pengaruhnya menjalar ke ranah publik: relasi keluarga menjadi lebih tenang dan komunikatif, partisipasi dalam kegiatan sosial–keagamaan dan kepedulian terhadap tetangga meningkat, serta solidaritas internal jamaah (ukhuwah thariqiyyah) menguat, meskipun ada gejala ambivalen seperti penilaian sebagian tetangga bahwa mereka “lebih jarang nongkrong” dan pasang surut menjaga amaliyah karena tekanan kerja dan keluarga.

Dengan menggunakan teori perubahan sosial, dinamika ini dapat dipetakan sebagai kecenderungan progres dalam kualitas religius dan perilaku sosial, yang tetap menyisakan ruang regres atau ambivalensi pada aspek tertentu. Teori konstruksi sosial realitas menjelaskan bagaimana praktik dan aturan tarekat yang dirumuskan komunitas (dzikir, baiat, khususiyah, adab) dilembagakan menjadi realitas objektif, lalu dihayati jamaah sebagai komitmen moral yang mengarahkan cara pandang dan tindakan mereka. Sementara itu, teori tindakan sosial Weber membantu menerangkan mengapa respon jamaah terhadap struktur yang sama tidak seragam, karena tindakan mereka digerakkan oleh kombinasi rasionalitas nilai (mencari ridha Allah), tujuan (mencari ketenangan dan solusi hidup), afektif (pengalaman emosional dalam dzikir dan solidaritas), dan tradisional (kelanjutan kultur keluarga dan

pesantren) yang berbeda-beda komposisinya. Dengan demikian, rumusan masalah kedua bagaimana dinamika perilaku kehidupan sosio-religius komunitas TQN mempengaruhi cara pandang dan perilaku jamaah di ranah privat maupun publik terjawab sebagai suatu proses konstruksi sosial yang menghasilkan transformasi religius dan sosial yang dominan progresif, namun tetap bergerak dalam medan pengalaman dan motif individual yang beragam.

Pengalaman Subjektif Jamaah Tarekat dalam Perilaku Dinamika Sosio-Religius

Dalam pembahasan ini ditafsirkan pengalaman subjektif jamaah atas aktivitas tarekat sebagai pengalaman hidup yang bermakna, lalu menelusuri bagaimana pengalaman tersebut membentuk pola tindakan sosial. Penulis memakai fenomenologi untuk membaca pengalaman sebagaimana ia hadir dalam kesadaran jamaah, sehingga penulis tidak langsung melompat ke penilaian normatif, tetapi terlebih dahulu menangkap cara jamaah mengalami, menamai, dan memberi arah pada pengalaman itu.⁴⁰⁵

Penulis memakai gagasan Husserl tentang intensionalitas untuk menegaskan bahwa kesadaran selalu terarah pada sesuatu, misalnya ridha Allah, ketenangan batin, atau kewajiban wirid.⁴⁰⁶ Penulis kemudian memakai fenomenologi sosial Alfred Schutz untuk menghubungkan pengalaman batin dengan dunia kehidupan sehari-hari, karena Schutz menempatkan pengala-

⁴⁰⁵ Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methods* (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 1994), 25–35.

⁴⁰⁶ Edmund Husserl, *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*, trans. F. Kersten (The Hague: Martinus Nijhoff, 1983), 199–205.

man sebagai bagian dari lifeworld yang bergerak melalui *stock of knowledge*, tipifikasi, dan intersubjektivitas.⁴⁰⁷ Dengan kerangka ini, penulis dapat membaca pengalaman tarekat sebagai pengalaman yang tumbuh dalam relasi, karena jamaah belajar, mengulang, dan menilai praktiknya di dalam majelis, keluarga, dan komunitas.

Penulis menyusun analisis dengan alur yang sejalan dengan prosedur analisis kualitatif, yaitu reduksi data, display data, dan penarikan kesimpulan.⁴⁰⁸ Penulis melakukan reduksi dengan cara memilih unit-unit makna, misalnya “ridho Allah,” “tidak enak,” “sulit konsentrasi,” “165,” “1000x,” lalu penulis mengelompokkan unit-unit makna tersebut ke dalam tema pengalaman. Penulis kemudian menampilkan hasilnya dalam display tematik agar pembaca dapat melihat keterkaitan antar tema secara jelas, sebelum penulis menarik kesimpulan interpretatif.

Penulis memusatkan *display* pada hubungan antara aktivitas tarekat, perubahan kualitas religius, dan perubahan perilaku sosial. Setelah itu, penulis menguji motif tindakan dengan tipologi tindakan sosial Weber, karena Weber menempatkan tindakan sosial sebagai tindakan yang memiliki makna subjektif bagi pelaku dan terarah kepada orang lain. Weber juga membedakan tindakan rasional berorientasi tujuan, rasional berorientasi nilai, tindakan afektif, dan tindakan tradisional sebagai alat untuk membaca variasi motif dan bentuk

⁴⁰⁷ Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, trans. George Walsh and Frederick Lehnert (Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967), 7–20, 43–55.

⁴⁰⁸ Matthew B. Miles, A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña, *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3rd ed. (Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2014), 10–14.

tindakan.⁴⁰⁹ Kerangka ini membantu penulis menjelaskan bagaimana pengalaman batin jamaah tidak berhenti sebagai perasaan, tetapi mengalir menjadi tindakan yang tampak dalam relasi keluarga, relasi jamaah, dan tindakan sosial seperti sedekah atau keterlibatan sosial.

Penulis kemudian menurunkan kerangka umum tersebut ke dalam beberapa subpembahasan agar pembacaan menjadi sistematis. Penulis memulai dari struktur kesadaran jamaah untuk menangkap arah intensi, niat, dan horizon makna yang jamaah tuju saat menjalankan tarekat. Penulis lalu memeriksa pengalaman tubuh dan disiplin amalan, karena dzikir dan ritme majelis menuntut pengaturan waktu, konsentrasi, serta pembiasaan yang membentuk habitus. Penulis menutup rangkaian dengan pembacaan pola tindakan sosial, yaitu bagaimana pengalaman batin dan disiplin ritual bergerak menjadi perilaku yang terarah kepada orang lain, terutama dalam keluarga dan lingkungan sosial jamaah.

Struktur Kesadaran Jamaah: Intensionalitas, Niat, dan Horizon Makna

Penulis menempatkan bagian ini sebagai pintu masuk untuk memahami pengalaman jamaah secara fenomenologis, karena fenomenologi menuntut penulis menangkap pengalaman sebagaimana ia hadir dalam kesadaran pelaku. Penulis tidak memulai dari definisi tarekat yang bersifat doktrinal, tetapi memulai dari kata, ungkapan, dan penekanan yang jamaah gunakan saat mereka menjelaskan apa yang mereka rasakan, apa yang mereka tuju, dan apa yang mereka anggap

⁴⁰⁹ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 4–26.

penting. Moustakas menyarankan langkah analisis yang menempatkan setiap pernyataan relevan sebagai horizon, lalu penulis mengelompokkan unit makna ke dalam tema untuk menyusun deskripsi tekstural dan struktural.⁴¹⁰ Pada langkah ini, penulis memperlakukan ungkapan “ridho Allah,” “sumeleh,” “lebih terang,” dan “lebih yakin atas ketetapan Allah” sebagai horizon pengalaman, bukan sebagai ornamen bahasa.

Penulis membaca struktur kesadaran jamaah melalui konsep intensionalitas. Husserl menegaskan bahwa kesadaran selalu mengarah pada sesuatu, dan ia menyebut arah itu sebagai “directedness-to” atau pengarahan ego kepada objek intensional.⁴¹¹ Pada data wawancara, penulis melihat pengarahan itu secara jelas ketika Informan menekankan bahwa ia menempatkan perasaan “hanya untuk ridho Allah SWT,” lalu ia menyatakan bahwa setelah ikut tarekat ia menyerahkan masalah kepada Allah SWT.

Ungkapan “hanya untuk ridho Allah SWT” tidak hanya menunjukkan tujuan akhir, tetapi juga menunjukkan cara jamaah menata makna pengalaman hariannya. Informan menyebut orientasi ini bersamaan dengan keputusan untuk “menyerahkan” persoalan hidup kepada Allah SWT, lalu ia menamai dampak yang ia rasakan sebagai “lebih terang” dan “lebih sumeleh.” Orientasi ini membuat kesadaran jamaah bekerja seperti kompas. Jamaah menilai peristiwa bukan dari apakah peristiwa itu menyenangkan, tetapi dari apakah peristiwa itu membuka ruang ridha, pasrah, dan penguatan hubungan dengan Allah.

⁴¹⁰ Clark Moustakas, *Phenomenological Research Methods* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994), 101–103.

⁴¹¹ Edmund Husserl, *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*, trans. James S. Churchill (The Hague: Martinus Nijhoff, 1970), 11–12.

Jamaah tidak selalu menyebut “ridho” sebagai satu-satunya kata kunci, tetapi data menunjukkan pola yang konsisten. Jamaah memulai pengalaman tarekat dari proyek batin untuk mendekat kepada Allah, lalu jamaah menempatkan ketenangan batin sebagai tanda bahwa proyek itu berjalan. Informan menilai orang tuanya “lebih yakin atas ketetapan Allah SWT” dan merasakan “perasaan kuat, yakin dan tenang” ketika menghadapi masalah. Dalam kacamata fenomenologi, kata “yakin” dan “tenang” tidak hadir sebagai atribut psikologis yang netral. Jamaah menautkan dua kata itu pada objek intensional yang sama, yaitu keyakinan atas ketetapan Allah.

Data Bu Mardianah memperkuat struktur yang sama, tetapi ia mengekspresikannya dengan kosakata pembinaan diri. Ia menyebut alasan masuk tarekat sebagai upaya “meningkatkan iman dan taqwa” dan “mencari ketenangan batin.” Ia menafsirkan tarekat sebagai “proses perubahan diri” yang memuat perbaikan tingkah laku, ibadah, dan pengelolaan emosi, dengan horizon menuju “insan kamil.” Pada level struktur kesadaran, jamaah menampakkan dua lapis arah intensi. Lapisan pertama memuat orientasi nilai yang bersifat ultimate, yaitu kedekatan dan ridha Allah. Lapisan kedua memuat orientasi tujuan yang lebih operasional, yaitu ketenangan batin, perbaikan diri, dan konsistensi ibadah. Jamaah menjalankan dua lapis ini secara bersamaan ketika jamaah menilai dampak amalan pada batin dan perilaku.

Penulis juga menemukan bahwa jamaah mengekspresikan niat sebagai keputusan yang bekerja di dalam ritme hidup, bukan sebagai deklarasi sesaat. Bu Mardianah menamai baiat sebagai “janji setia,” lalu ia menekankan bahwa ia menjalankannya “dg penuh kesadaran untuk mengikat diri pada Alloh SWT.” Ungkapan “mengikat diri” menunjukkan bentuk

niat yang bersifat mengikat, berjangka panjang, dan menuntut konsistensi. Jamaah menempatkan niat sebagai proyek hidup yang ia bawa ke rumah, pekerjaan, dan relasi sosial. Schutz membantu penulis membaca niat sebagai proyek dalam dunia kehidupan sehari-hari, karena proyek selalu bergerak melalui stok pengetahuan, tipifikasi, dan intersubjektivitas yang jamaah pelajari di dalam majelis dan keluarga.⁴¹²

Horizon makna kemudian bekerja sebagai latar yang mengatur apa yang jamaah anggap relevan dan masuk akal. Data menunjukkan horizon itu secara eksplisit. Ia menggambarkan masa sebelum ikut TQN sebagai masa penuh kekhawatiran dan keraguan, lalu ia menggambarkan masa setelah ikut TQN sebagai masa yang lebih “mudah,” lebih berani bersosial, dan merasa “di jaga Allah.”⁴¹³ Plotka menjelaskan konsep horizon sebagai struktur yang selalu menyertai pengetahuan dan pengalaman, karena yang diketahui selalu bertumpu pada “horizon yang belum diketahui.” Horizon ini membuat jamaah membaca masa depan bukan sebagai sumber ancaman, tetapi sebagai ruang ujian yang bisa jamaah hadapi dengan keyakinan pertolongan Allah.

Horizon juga memuat standar moral yang jamaah rasakan sebagai tekanan batin yang wajar. Khalifah menegaskan bahwa setelah baiat jamaah memandang dzikir sebagai kewajiban, dan ia menyebut rasa “tidak enak” ketika jamaah tidak shalat atau tidak menjalankan wirid. Ia mengaitkan rasa itu dengan status “sudah di baiat” sehingga kewajiban melekat pada diri

⁴¹² Simon Höffding and Kristian Martiny, “Framing aWhat, Why and How,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, no. 4 (2016): 539–564, <https://doi.org/10.1007/s1ara>

⁴¹³ Witold Plotka, “Husserl’s Moderate Rationalism and the Question of Evidence,” *Horizon: Studies in Phenomenology* 8, no. 2 (2019): 401.

jamaah. Rasa “tidak enak” pada tahap ini berfungsi sebagai penanda bahwa jamaah menempatkan disiplin spiritual sebagai bagian dari identitas religius. Horizon makna yang terbentuk melalui baiat dan rutinitas majelis membuat jamaah mengalami kelalaian sebagai deviasi yang perlu ia koreksi.

Jamaah menamai sikap “menyerahkan masalah” dan “sumeleh” sebagai cara mengelola tekanan hidup tanpa memutus ikhtiar. Sikap ini bekerja sebagai kerangka penafsiran yang mengubah posisi masalah. Jamaah tidak lagi menempatkan masalah sebagai ancaman yang menguasai pikiran, tetapi sebagai peristiwa yang harus ia jalani sambil menjaga relasi dengan Allah. Studi fenomenologis tentang coping berbasis iman pada konteks Muslim menunjukkan bahwa keyakinan agama ikut membentuk persepsi stres, pilihan strategi coping, dan disiplin manajemen waktu yang dipicu ritual, terutama praktik ibadah yang berulang dan terjadwal.⁴¹⁴ Pada titik ini, penulis dapat membaca “menyerahkan masalah” sebagai bentuk pengaturan makna yang mengaktifkan ulang ritme hidup jamaah, karena jamaah menata ulang prioritas harian agar tetap sejalan dengan tujuan ridha Allah.

Penulis juga menemukan bahwa jamaah mengaitkan “lebih terang” dan “lebih yakin” dengan perubahan cara memusatkan perhatian dan cara menilai diri. Jamaah mengalihkan fokus dari kekhawatiran yang berulang ke pekerjaan batin yang terukur, seperti menjaga wirid, menjaga shalat, dan menjaga adab. Studi fenomenologi tentang meditasi dzikir menunjukkan pola yang searah, yaitu praktik dzikir yang konsisten memunculkan perubahan spiritual, perubahan pola

⁴¹⁴ Faruk Kerem Sentürk and Selin Isikan, “Islamic Faith as a Source of Coping with Work Stress,” *Al-Jāmi‘ah: Journal of Islamic Studies*, Vol. 62, No. 1, (2024), 65–67, terutama 66–67, doi: 10.14421/ajis.2024.621.65-90.

pikir, dan transformasi emosi serta perilaku.⁴¹⁵ Walau konteks subjek penelitian berbeda, temuan itu membantu penulis menjelaskan mekanisme pengalaman yang jamaah ceritakan. Jamaah menamai perubahan sebagai “lebih terang” ketika ia merasakan kejernihan orientasi, lalu jamaah menamai perubahan sebagai “lebih yakin” ketika ia merasakan kepastian praktis dalam mengambil sikap, terutama saat menghadapi masalah keluarga dan relasi sosial.

Ungkapan “tidak enak” yang Khalifah ceritakan memberi petunjuk penting tentang cara horizon makna mengaktifkan alarm moral. Rasa itu tidak hadir sebagai emosi yang berdiri sendiri. Rasa itu hadir sebagai emosi yang mengarah pada objek, yaitu kelalaian terhadap kewajiban, lalu rasa itu menuntut koreksi tindakan. Literatur fenomenologi emosi menjelaskan bahwa emosi bekerja sebagai “feeling towards” yang terarah pada objek, menilai objek secara evaluatif, dan berakar pada concern yang pelaku anggap bernilai.⁴¹⁶ Ketika concern utama jamaah berpusat pada ridha Allah dan komitmen baiat, maka rasa “tidak enak” mengikat evaluasi moral dengan tindakan korektif, misalnya kembali menertibkan wirid atau memperbaiki shalat berjamaah. Dengan kerangka ini, penulis dapat menafsirkan rasa “tidak enak” sebagai perangkat internal yang menjaga kesinambungan niat, bukan sebagai sekadar rasa bersalah yang melemahkan.

⁴¹⁵ Rozeeda Kadri, “Effects of Dhikr Spiritual Meditation Practice on the Recovery of Drug Abuser: A Phenomenology Study,” *International Journal of Education, Psychology and Counseling*, Vol. 9, No. 54, (2024), 380–382, doi: 10.35631/IJEPC.954028.

⁴¹⁶ Ruth Rebecca Tietjen, “Religious Zeal as an Affective Phenomenon,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 20 (2021), 75–77, doi: 10.1007/s11097-020-09664-4.

Horizon makna juga bekerja melalui seleksi relevansi. Jamaah tidak mungkin memberi perhatian setara pada semua detail hidup. Jamaah memilih mana yang penting, mana yang harus ia dahulukan, lalu mana yang harus ia abaikan agar hati tetap tertata. Teori relevansi dalam tradisi fenomenologi sosial menjelaskan bahwa manusia selalu hidup di dalam relevansi, dan ia menata “peta relevansi” dari posisi “Now and Thus”, yaitu dari situasi kini yang ia hidupi.⁴¹⁷ Perspektif ini membantu penulis memahami mengapa jamaah lebih cepat mengenali kelalaian ibadah daripada mengenali hal lain yang bersifat teknis. Jamaah membangun peta relevansi yang memprioritaskan ibadah, adab, dan ketenangan batin sebagai indikator arah hidup. Peta itu membuat jamaah membaca peristiwa sosial, konflik keluarga, atau tekanan ekonomi melalui ukuran yang sama, yaitu apakah peristiwa itu mengganggu atau menguatkan proyek batin menuju ridha Allah.

Penulis menjaga pembacaan fenomenologis ini melalui disiplin metodologis. Penulis menahan prasangka penilaian doktrinal, lalu penulis memberi ruang bagi istilah jamaah untuk bekerja sebagai horizon pengalaman. Literatur metodologi fenomenologi kontemporer menekankan strategi hibrida yang menggabungkan deskripsi dan implementasi untuk menangkap esensi pengalaman, serta menempatkan bracketing sebagai upaya sadar untuk menunda pra-pemahaman agar penulis dapat mendengar fenomena dengan “*fresh eyes*”.⁴¹⁸ penulis menerapkan

⁴¹⁷ an Strassheim, “Relevance as the Moving Ground of Semiosis,” *Philosophies*, Vol. 7, No. 5, (2022), artikel 115, terutama bagian 4–5 tentang relevance landscape dan “Now and Thus,” doi: 10.3390/philosophies7050115.

⁴¹⁸ Ahmed Ali Alhazmi and Angelica Kaufmann, “Phenomenological Qualitative Methods Applied to the Analysis of Cross-Cultural Experience in Novel Educational Social Contexts,” *Frontiers in Psychology* 13 (2022):

prinsip ini ketika penulis tidak mengoreksi kosakata “sumeleh”, “lebih terang”, atau “tidak enak” menjadi istilah teoretik yang dipaksakan, tetapi menelusuri bagaimana kosakata itu mengatur arah perhatian, niat, dan horizon makna jamaah dalam dunia kehidupan sehari-hari.

Penulis juga perlu menautkan horizon makna jamaah dengan sumber-sumber yang membentuk kosakata pengalaman mereka. Informan menyebut teladan orang tua sebagai latar perilaku sebelum tarekat, lalu ia menilai tarekat membuatnya lebih istiqamah dalam sedekah dan ibadah.⁴¹⁹ Kosakata “uswatun hasanah” menunjukkan bahwa jamaah membawa stok pengetahuan keluarga ke dalam pengalaman tarekat, lalu tarekat mengarahkan stok pengetahuan itu menjadi proyek pembinaan yang lebih terstruktur. Trujillo menegaskan bahwa stok pengetahuan dan tipifikasi membentuk cara aktor sosial memahami situasi dan menilai tindakan sebagai wajar, menyimpang, patut, atau tidak patut.¹³ Penulis tidak perlu memaksa satu definisi tunggal tentang niat, ridha, atau ketenangan batin. Penulis perlu mengikuti cara jamaah memakai istilah-istilah itu untuk menata pengalaman, menilai dirinya, dan menilai perubahan yang ia rasakan.

Pengalaman Dzikir, Konsentrasi, dan Alarm Moral

Penulis melanjutkan pembacaan fenomenologis pada poin ini dengan memusatkan perhatian pada pengalaman dzikir

785134, terutama bagian “Phenomenological Qualitative Methods and Strategies,” doi: 10.3389/fpsyg.2022.785134; Viktor Dörfler and Marc B. Stierand, “Bracketing: A Phenomenological Theory Applied Through Transpersonal Reflexivity,” *Journal of Organizational Change Management* (2021): 1–2, doi: 10.1108/JOCM-12-2019-0393.

⁴¹⁹ Joaquin Trujillo, “Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz,” *Bulletin d'analyse Phénoménologique*, Vol. 14, No. 7, (2018), 1–30.

sebagai pengalaman yang berlangsung di tubuh, di perhatian, dan di relasi jamaah. Penulis tidak membaca dzikir hanya sebagai rangkaian bacaan, tetapi sebagai pengalaman yang menguji kemampuan menghadirkan hati, mengelola distraksi, dan menata ulang dorongan moral yang muncul ketika jamaah melalaikan komitmen amalan.

Pada tingkat praktik, TQN menata dzikir yaumiyah sebagai amalan yang terukur dan berulang. Khalifah menjelaskan pembinaan jamaah melalui ritme majelis dan amalan dzikir yang dibakukan, yaitu dzikir jahr 165 dan dzikir sirri 1000x di setiap waktu, disertai rangkaian shalat sunnah dan kajian syariat serta tasawuf. Ukuran angka dan pengulangan ini membuat dzikir hadir sebagai pekerjaan batin yang bisa dijalankan, direncanakan, dan dievaluasi, bukan sekadar dorongan sesaat. Data yang penulis susun juga menegaskan bahwa pembakuan ini menempatkan jamaah pada pengalaman awal yang berat dan sulit konsentrasi, lalu pembiasaan mendorong kemudahan, ketenangan, serta rasa “tidak enak” ketika amalan ditinggalkan. Dalam perspektif fenomenologi, “angka” tidak hanya berfungsi sebagai aturan teknis, tetapi berfungsi sebagai horizon tugas yang memaksa perhatian jamaah kembali pada satu titik fokus, sehingga jamaah terus berlatih menghadirkan hati.

Data wawancara menunjukkan bahwa konsentrasi menjadi tema yang jamaah sebut sejak fase awal. Informan menyatakan bahwa pelaksanaan dzikir pada awalnya “agak sulit konsentrasinya,” lalu ia menekankan pembiasaan harian berdasarkan panduan dzikir dari guru dan buku thariqah, bahkan ia menyebut bahwa saat baiat jamaah “harus konsentrasi.” Ia juga menegaskan keteraturan waktu dzikir “ketika pada waktu tepat tiap harinya.” Pernyataan ini

memperlihatkan struktur pengalaman yang khas. Jamaah mengalami dzikir sebagai proses yang menuntut disiplin atensi, bukan hanya sebagai pengucapan lafaz. Pada tahap awal, jamaah menghadapi distraksi, rasa berat, atau ketidakteraturan perhatian. Pada tahap berikutnya, jamaah membangun teknik bertahan, yaitu mengikuti panduan, menjaga ritme harian, dan menautkan konsentrasi dengan otoritas pembimbing.

Keluarga jamaah juga menangkap dimensi konsentrasi ini melalui narasi tentang rasa berat yang semula dibayangkan, lalu berubah menjadi rasa mudah setelah pembiasaan. Informan 4 menceritakan bahwa sebelum mengikuti TQN keluarganya merasa khawatir, termasuk takut mengantuk dan tidak sanggup menjalankan wirid, tetapi setelah mengikuti TQN keluarga justru merasakan “tidak ada rasa berat,” keraguan hilang, dan Allah memberi kemudahan menjalankan amalan yaumiyah yang lama. Narasi ini membantu penulis menegaskan bahwa konsentrasi tidak berdiri sendiri. Konsentrasi terikat pada suasana batin yang lebih luas, yaitu rasa mampu, rasa ditolong, dan rasa aman religius. Ketika jamaah menamai perubahan sebagai “kemudahan,” ia sekaligus menamai perubahan cara mengelola perhatian. Ia tidak lagi membaca kantuk, lelah, atau distraksi sebagai alasan berhenti, tetapi sebagai kondisi yang harus ia atur dengan komitmen.

Penulis kemudian membaca konsentrasi sebagai “kerja batin” yang bergerak melalui dua jalur. Jalur pertama bergerak melalui latihan atensi yang berulang. Dzikir yang ritmis dan repetitif mengikat kesadaran pada satu rangkaian yang sama, sehingga jamaah membangun kebiasaan fokus dari hari ke hari. Jalur kedua bergerak melalui orientasi moral yang menempel pada komitmen baiat. Pada jalur ini, konsentrasi tidak hanya bertujuan agar bacaan selesai, tetapi bertujuan agar hati hadir

dan jamaah menjaga adab. Mursyid menekankan bahwa pelaku tarekat berusaha menghadirkan kesatuan lahir dan batin, terutama dalam shalat, dan ia menggambarkan kebiasaan ini sebagai pembentukan kebersamaan antara lahir dan batin yang memudahkan istiqamah. Penekanan pada kesatuan lahir batin membuat konsentrasi menjadi standar pengalaman religius, sehingga jamaah menilai kualitas dzikir bukan dari kerasnya suara atau lamanya durasi, tetapi dari keterhimpunan hati bersama amal.

Penelitian-penelitian mutakhir tentang dhikr dan pendekatan mindfulness berbasis Islam membantu penulis memperjelas mekanisme ini tanpa mengubah bahasa pengalaman jamaah menjadi bahasa laboratorium semata. Masita dan Cholil, melalui desain fenomenologis, melaporkan bahwa dhikr dapat berfungsi sebagai “cognitive barrier” yang menggeser fokus dari pikiran cemas menuju kesadaran akan kebesaran Allah, sekaligus menghadirkan efek thuma’ninah melalui ritme dan pola napas yang teratur.⁴²⁰ Hasil ini sejalan dengan temuan yang penulis baca pada pengalaman jamaah TQN. Jamaah menekankan kesulitan konsentrasi pada awal, lalu menekankan kemudahan, ketenangan, dan keyakinan setelah latihan. Furkon dkk. juga menunjukkan bahwa pelatihan dhikr-based mindfulness pada konteks pendidikan menurunkan kecemasan ujian dan menguatkan regulasi emosi serta konsentrasi, karena praktik itu menggabungkan pengulangan

⁴²⁰ Nurul Aisatul Masita dan Cholil, “Dhikr as an Adaptive Spiritual Strategy: Exploring the Healing Mechanism for Anxiety from The Islamic Perspective,” *Istisyarah: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, Vol. 1, No. 1, (2025), 38–41, terutama 39–40.

dzikir dengan kesadaran perhatian.⁴²¹ Walau konteks riset ini berbeda dengan jamaah TQN, riset tersebut menegaskan bahwa konsentrasi bukan efek samping. Konsentrasi dapat menjadi komponen inti dari pengalaman spiritual yang dilatih melalui pengulangan.

Penulis lalu memusatkan perhatian pada “alarm moral” yang muncul setelah latihan konsentrasi menjadi kebiasaan. Khalifah menyebut perubahan ini dengan bahasa rasa, yaitu “tidak enak” ketika tidak shalat jamaah, dan “tidak enak” ketika tidak melaksanakan wiritan setelah shalat. Ia menegaskan bahwa perasaan itu muncul karena jamaah “sudah di baiat,” sehingga dzikir menjadi kewajiban bagi orang yang sudah dibaiat. Data yang penulis susun juga menegaskan pergeseran ini sebagai internalisasi kontrol moral, yaitu mekanisme yang menjaga ritme amalan tanpa pengawasan eksternal setiap saat. Penulis membaca “tidak enak” sebagai bentuk emosi moral yang bekerja sebagai sinyal korektif. Jamaah tidak menunggu teguran orang lain. Ia merasakan sinyal batin yang mendorongnya kembali pada komitmen amalan.

Literatur psikologi moral memberi pijakan konseptual untuk membaca “tidak enak” sebagai emosi yang menghubungkan standar moral dengan tindakan. Wang dkk. menjelaskan bahwa emosi moral seperti guilt dan shame memicu proses regulasi, baik yang adaptif maupun yang maladaptif, dan emosi moral sering menggerakkan perilaku reparatif atau penghindaran, bergantung pada cara individu

⁴²¹ Muhammad Furkon, Leny Sophia Latuny, Yance Manoppo, dan Sutarum, “The Role of Dhikr-Based Mindfulness in Reducing Test Anxiety among Senior High School Students in Indonesia,” *Darussalam: Journal of Psychology and Educational*, Vol. 4, No. 1 (2025), 94–103, terutama 94–96 dan 100–103.

mengelola emosi itu.⁴²² Singh dan Bhushan, melalui systematic review tentang self-conscious emotions, menegaskan peran guilt dan shame dalam fungsi sosial, perilaku moral, dan pembentukan identitas, karena emosi-emosi ini muncul melalui evaluasi diri terhadap standar yang dianggap penting.⁴²³ Septiana dan Kurniawan juga menunjukkan relasi empiris antara shame, guilt, dan moral identity pada konteks Indonesia, sehingga emosi moral ikut menempel pada cara individu membangun identitas diri.⁴²⁴ Rangkaian temuan ini membantu penulis menempatkan “tidak enak” sebagai pengalaman yang membangun identitas murid tarekat. Jamaah tidak hanya tahu bahwa ia “seharusnya” berwirid, tetapi ia juga merasakan kelalaian sebagai kekurangan yang menuntut perbaikan.

Penulis kemudian menghubungkan alarm moral ini dengan tindakan sosial, karena jamaah tidak menyimpan sinyal batin itu di ruang privat semata. Khalifah menyatakan bahwa setelah mengikuti tarekat “bersosial tambah,” walaupun ia mengakui tidak mencapai seratus persen, dan ia mengaitkan pelaksanaan dawuh mursyid dengan perubahan itu. Keluarga juga menangkap perubahan sosial dalam bentuk keberanian bersosial dan hilangnya kekhawatiran. Data ini menunjukkan bahwa alarm moral tidak hanya mengatur hubungan jamaah

⁴²² Angela Lu Wang, “Moral Emotions in Mental Health: Regulation and Mediation,” *Frontiers in Psychology*, No. 16 (2026): Article 1718674, bagian 3.1 “Regulatory pathways of moral emotions in mental health,” <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1718674>.

⁴²³ Diksha Singh dan Braj Bhushan, “Understanding shame, guilt, embarrassment and pride: a systematic review of self-conscious emotions,” *Frontiers in Psychology* (2025): 1–3.

⁴²⁴ E. Septiana dan E. Kurniawan, “The Relationship Between Moral Emotions of Shame, Guilt, and Moral Identity,” *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, No. 135 (2017): 247–251, terutama 247–250.

dengan amalan, tetapi juga mengatur cara jamaah hadir di hadapan orang lain. Jamaah menahan emosi, mengelola kata-kata, dan menjaga adab, karena ia membawa kesadaran bahwa ia terikat pada komitmen religius yang mengarahkan tindakannya kepada orang lain.

Kerangka tindakan sosial Max Weber membantu penulis menempatkan perubahan itu pada level motif dan orientasi tindakan. Weber mendefinisikan tindakan sosial sebagai tindakan yang pelakunya beri makna subjektif dan terarah pada tindakan orang lain, lalu Weber membedakan orientasi tindakan menjadi instrumental-rational, value-rational, affectual, dan traditional.⁴²⁵ Pada pengalaman dzikir jamaah TQN, penulis melihat bahwa konsentrasi dan alarm moral bekerja sebagai “mekanisme penghubung” dari pengalaman batin ke tindakan sosial. Ketika jamaah menjaga wirid karena ridha Allah dan iman takwa, ia menjalankan tindakan berorientasi nilai. Ketika jamaah menata waktu dzikir untuk mengurangi gelisah dan menguatkan ketenangan batin, ia menjalankan tindakan berorientasi tujuan. Ketika jamaah merasakan “tidak enak” saat melalaikan amalan, ia mengalami dimensi afektif yang memicu koreksi perilaku. Ketika jamaah menjalankan dzikir sebagai kebiasaan yang diwariskan kultur pesantren dan majelis, ia menunjukkan unsur tradisional. Penulis tidak memisahkan empat tipe ini secara kaku, tetapi penulis memakainya untuk menjelaskan bagaimana satu pengalaman dzikir dapat memuat beberapa orientasi tindakan sekaligus.

⁴²⁵ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenther Roth dan Claus Wittich (Berkeley: University of California Press, 1978), 4 dan 24–26.

Baiat, Otoritas, dan Transmisi Pengalaman: Dari Janji ke Kebiasaan

Penulis menempatkan baiat sebagai simpul pengalaman yang menjembatani pengalaman batin jamaah dengan struktur sosial tarekat. Baiat menghadirkan momen ketika jamaah mengubah intensi religius menjadi komitmen yang diakui bersama. Baiat juga membuka akses jamaah pada otoritas spiritual mursyid, sehingga jamaah tidak hanya memilih amalan, tetapi menjalani amalan sebagai jalan yang guru tetapkan melalui relasi murid dan pembimbing.

Data wawancara menunjukkan bahwa jamaah memaknai baiat sebagai peristiwa yang mereka alami secara sadar, terarah, dan bertahap. Informan menyebut tahun 2015 sebagai momen pertama mengikuti baiat, lalu ia menegaskan dorongan batin yang ia pahami sebagai dorongan Allah. Ia juga menyatakan bahwa penjelasan baiat ia pahami langsung dari penyampaian lisan mursyid, lalu ia memperdalamnya melalui buku thariqah. Pada tahap pelaksanaan, ia menyebut awal dzikir “agak sulit konsentrasinya,” kemudian ia membiasakan dzikir sesuai panduan guru, dan ia menegaskan bahwa ketika baiat jamaah “harus konsentrasi” sampai dzikir sirri “masuk pada diri.” Rangkaian ini memperlihatkan bahwa baiat tidak hadir sebagai seremoni yang selesai pada saat ikrar berakhir. Baiat berlanjut sebagai proses belajar, pengulangan, dan pembiasaan yang jamaah jalani lewat praktik harian.

Informan memperkuat pola pemaknaan yang serupa, tetapi ia mengekspresikannya dengan kosakata perjanjian dan pengikatan diri. Ia memaknai dzikir sebagai “selalu mengingat dan menyebut nama Allah SWT,” lalu ia memaknai baiat sebagai “janji setia pada guru pembimbing untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah SWT,” dan ia menekankan tindakan

“mengikat diri” pada Allah “dengan penuh kesadaran.” Ungkapan “janji setia” memberi penulis akses untuk membaca baiat sebagai bentuk eksternalisasi nilai. Jamaah mengeluarkan komitmen batin menjadi tindakan yang bisa ia ulang dan ia pertanggungjawabkan dalam relasi sosial tarekat. Baiat pada tahap ini membentuk batas moral baru. Jamaah menempatkan dirinya sebagai murid yang memikul amanah wirid, adab, dan disiplin yang guru tentukan.

Khalifah menambahkan dimensi otoritas dan transmisi praktik yang lebih eksplisit. Ia menjelaskan proses pembinaan yang berpusat pada mursyid, termasuk jadwal berkumpul, pelaksanaan dzikir jahr dan sirri, shalat sunnah, serta kajian syariat dan tasawuf. Ia juga menyatakan bahwa mursyid “menunjukkan dzikir kepada jamaahnya” melalui proses “membeat 7x,” lalu ia menyebut rujukan kitab *Kifāyatul Atqiyā'* sebagai sumber lanjutan. Ia kemudian mengaitkan perubahan perilaku dengan kemampuan melaksanakan “dawuh” mursyid, walaupun tidak semuanya. Dalam data ini, otoritas mursyid tampak bekerja melalui dua jalur transmisi. Jalur pertama bergerak melalui pengajaran dan penunjukan amalan yang bersifat langsung, ritual, dan berulang. Jalur kedua bergerak melalui perangkat rujukan yang mengikat jamaah pada teks, istilah, dan tata cara yang komunitas akui sebagai cara yang benar. Dua jalur ini membuat pengalaman spiritual tidak berhenti pada perasaan, tetapi bergerak menjadi keteraturan.

Struktur organisasi dan ritme amaliyah yang informan jelaskan menguatkan pembacaan tersebut. Informan menyebut kepemimpinan mursyid sebagai pusat yang mengawasi struktur pengurus, termasuk unsur tarekat dan operasional harian, lalu informan menyebut jadwal amaliyah yang panjang, dimulai dengan shalat hajat, istighasah, mengaji kitab sampai ashar,

wiridan, dzikir jahr, dan ditutup wirid *khawājikān*. Struktur ini memperlihatkan proses objektivasi, karena tarekat tidak hanya hidup sebagai niat personal, tetapi tampil sebagai kenyataan sosial yang memiliki jadwal, tempat, urutan praktik, dan peran-peran yang jelas. Pada tahap objektivasi ini, jamaah tidak merumuskan ulang cara beribadah setiap hari. Jamaah memasuki pola yang sudah tersedia dan sudah diberi legitimasi oleh otoritas mursyid.

Literatur ilmiah tentang kepemimpinan dan inisiasi TQN memberi pijakan konseptual untuk membaca temuan ini tanpa melepaskan detail data lapangan. Widiyanto menjelaskan bahwa TQN menempatkan bay'a sebagai *row of allegiance* yang menunjukkan posisi syaikh sebagai pemegang otoritas atas disiplin murid. Widiyanto juga menautkan bay'a dengan *talqin* sebagai tindakan instruksional yang menegaskan peran syaikh sebagai pengajar dan pembimbing *recitation mode*. Ia menegaskan bahwa hanya khalīfa kabīr atau mursyid yang berwenang menginisiasi murid, sedangkan khalīfa ṣaghīr tidak memiliki otoritas bay'a dan ijāza, walaupun ia dapat memimpin dzikir komunal ketika guru tidak hadir.⁴²⁶ Kerangka ini membantu penulis membaca peran khalifah pada data lapangan sebagai mediator operasional, bukan sebagai sumber legitimasi utama. Khalifah menjalankan fungsi penguatan ritme, pengorganisasian majelis, dan penyampaian tata cara, tetapi ia tetap menautkan legitimasi amalan pada yai mursyid sebagai pusat otoritas.

⁴²⁶ Asfa Widiyanto, "The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines," *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 8, no. 1 (2020): 198–203, terutama 200–202.

Temuan Irfani dan Dahri tentang mediasi otoritas pada komunitas wirid di Lombok memperluas perspektif ini dan membantu penulis menguatkan argumen tentang transmisi pengalaman di level jamaah. Irfani dan Dahri menunjukkan bahwa komunitas dapat menjaga kontinuitas praktik melalui perluasan otoritas fungsional. Koordinator dan perwakilan yang ditunjuk memediasi bay'ah, disiplin ritual, dan bimbingan etis tanpa mengklaim diri sebagai mursyid otonom. Mereka menjaga siklus harian dan mingguan melalui pertemuan rutin, wirid kolektif, dan forum penguatan.⁴²⁷ Walau konteks dan tradisinya berbeda, penelitian ini membantu penulis membaca peran khalifah dan pengurus di Mojokerto sebagai simpul transmisi. Mereka menjadi perantara yang menjaga agar janji baiat tidak berhenti sebagai momen, tetapi bergerak menjadi kebiasaan yang stabil di bawah payung otoritas mursyid.

Penulis juga perlu menegaskan dimensi material dan relasional dari baiat agar pembacaan tidak jatuh ke pemaknaan yang terlalu mentalistik. Rosowsky, ketika membahas ritual bay'ah dalam tradisi Sufi, menekankan bahwa bay'ah secara tradisional berlangsung dalam kehadiran fisik dan sering melibatkan kontak fisik dengan pembimbing. Ia menyebut bay'ah sebagai pengalaman yang eksplisit material, walaupun ia menarget manfaat spiritual.⁴²⁸ Pada konteks Mojokerto, data Informan tentang kewajiban konsentrasi saat baiat dan proses

⁴²⁷ Muhammad Aska Irfani and Harapandi Dahri, "From Spiritual Leadership to Functional Leadership: A Qualitative Single-Case Study of Authority Mediation in Jamaah Wirid Khusus Nahdlatul Wathan, Lombok," *Living Islam: Journal of Islamic Discourses*, Vol. 8, No. 1 (2025), 24–37, terutama 24–26 dan 33–36.

⁴²⁸ Andrew Rosowsky, "Some Linguistic Implications of Transferring Rituals Online: The Case of Bay'ah or Allegiance Pledging in Sufism" (2019): 2–3.

“meren sampai dzikir sirri masuk” memberi petunjuk bahwa jamaah mengalami baiat sebagai peristiwa tubuh, perhatian, dan relasi. Jamaah menghadirkan diri, mendengar penyampaian, menautkan atensi pada talqin, lalu membawa pengalaman itu ke rumah dalam bentuk jadwal dan pengulangan.

Kerangka konstruksi sosial realitas Berger dan Luckmann membantu penulis menjelaskan bagaimana baiat mentransformasikan janji menjadi kebiasaan. Berger dan Luckmann menjelaskan masyarakat sebagai proses dialektik yang memuat eksternalisasi, objektivasi, dan internalisasi.⁴²⁹ Pada tahap eksternalisasi, jamaah mengungkapkan komitmen batin dalam bentuk ikrar baiat dan kesediaan mengikuti bimbingan guru. Baiat mengeluarkan niat ke ruang sosial. Jamaah menempatkan dirinya di hadapan otoritas, majelis, dan komunitas. Pada tahap objektivasi, relasi itu memproduksi kenyataan sosial yang tampak dalam jadwal amaliyah, angka wirid, kitab rujukan, dan peran khalifah. Jadwal dan angka membuat praktik mengingat Allah berubah menjadi pekerjaan batin yang teratur. Berger dan Luckmann juga menekankan *habitualization* sebagai proses yang menyempitkan pilihan dan mengurangi beban keputusan karena tindakan menjadi dapat diantisipasi dan tidak perlu didefinisikan ulang setiap saat.⁴³⁰ Pada tahap internalisasi, jamaah mengambil alih kenyataan sosial itu menjadi kenyataan subjektif. Komitmen baiat berubah menjadi bagian dari identitas, sehingga jamaah mengalami kelalaian sebagai gangguan yang terasa secara batin.

⁴²⁹ Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Anchor Books, 1966), 61, 39, 74–76.

⁴³⁰ Berger and Luckmann, *The Social Construction of Reality*, 35–36.

Penulis melihat proses internalisasi itu secara konkret ketika jamaah dan khalifah menyebut rasa “tidak enak” saat meninggalkan shalat jamaah atau wirid. Bagian pemaparan data sebelumnya juga menafsirkan rasa ini sebagai kontrol internal yang lahir dari rasa terikat pada komitmen baiat. Literatur tarekat pada konteks lain menegaskan bahwa bay’ah sering dipahami sebagai prasyarat legitimasi amalan. Anwar dkk. menyebut bay’ah sebagai sumpah kesetiaan murid kepada pembimbing spiritual yang menandai kesiapan menerima ajaran dan bimbingan. Mereka juga menekankan bay’ah sebagai otorisasi resmi untuk mengamalkan dzikir khusus yang tradisi tarekat ajarkan.⁴³¹ Kerangka ini membantu penulis menjelaskan mengapa jamaah mengaitkan kewajiban pada status “sudah dibaiat.” Status itu membuat praktik yang semula tampak pilihan menjadi kewajiban moral yang melekat pada identitas murid.

Penulis kemudian mengaitkan “dari janji ke kebiasaan” pada mekanisme pembiasaan yang literatur perilaku jelaskan. Wood dan Rünger menekankan bahwa kebiasaan menguat melalui mekanisme asosiasi konteks dan respons. Pengulangan pada konteks yang sama memperkuat *cuing* otomatis, sehingga perilaku dapat muncul dengan lebih sedikit deliberasi.⁴³² Pada praktik jamaah TQN, konteks itu tampak jelas. Shalat menjadi pemicu yang menuntun ke wirid pasca shalat. Majelis mingguan menjadi pemicu yang menuntun ke dzikir kolektif dan kajian. Jadwal panjang yang informan sebut juga membentuk ekologi

⁴³¹ Syuhudul Anwar et al., “The Spiritual Dimension of The Naqsyabandi Haqqani Order as a Da’wah Method,” *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, Vol. 19, No. 1, (2025), 226–227.

⁴³² Wendy Wood and Dennis Rünger, “Psychology of Habit,” *Annual Review of Psychology*, No. 67, (2016), 11.6–11.7.

isyarat yang stabil, sehingga jamaah lebih mudah mempertahankan praktik. Dengan demikian, baiat tidak hanya bekerja pada level simbolik. Baiat mengatur ulang perangkat pemicu, ritme waktu, dan standar evaluasi, sehingga kebiasaan baru memiliki landasan sosial, bukan hanya motivasi personal.

Pola Tindakan Sosial: Menautkan Pengalaman Batin dengan Tindakan yang Terarah pada Orang Lain

Penulis menempatkan poin ini untuk menunjukkan bagaimana pengalaman batin jamaah yang terbentuk melalui baiat, dzikir, dan disiplin amaliyah, bergerak keluar menjadi tindakan sosial yang terarah pada orang lain. Penulis tidak menganggap pengalaman spiritual sebagai urusan privat semata, karena data lapangan memperlihatkan perubahan yang dapat diamati keluarga dan lingkungan, terutama pada regulasi emosi, cara berinteraksi, dan kebiasaan memberi.

Kerangka sosiologi agama memberi alat untuk membaca pergeseran tersebut secara sistematis. Model dimensi religiusitas yang bertumpu pada tradisi Glock dan Stark menempatkan konsekuensi sebagai ranah keluaran, yaitu perilaku dan sikap sosial yang muncul sebagai akibat dari keyakinan dan praktik keagamaan.⁴³³ Kerangka ini membantu penulis menempatkan empati, solidaritas, sedekah, dan keterlibatan sosial sebagai indikator yang sah dalam membaca dampak religiusitas jamaah. Dengan demikian, penulis tidak hanya mengukur “lebih rajin wirid” sebagai intensitas ritual, tetapi juga menilai bagaimana intensitas itu mengalir ke ranah sosial sebagai konsekuensi.

⁴³³ Y. Amir, “Pengembangan Skala Religiusitas untuk Subyek Muslim,” *Indonesia Journal for The Psychology of Religion*, Vol. 1, No. 1, (2021), 48–49.

Data keluarga memberi pintu masuk yang kuat karena keluarga menangkap perubahan pada cara jamaah merespons konflik dan mengelola emosi. Informan menyatakan bahwa setelah mengikuti TQN ayahnya “sangat mampu mengontrol emosionalnya,” “sabar sekali,” dan relasi keluarga menjadi “harmonis.” Ia juga menyebut orang tua tidak lagi menyimpan kekhawatiran terhadap masa depan keluarga, lalu orang tua menegaskan keyakinan bahwa “Allah akan membantu.” Pada level tindakan sosial, penulis membaca kontrol emosi ini sebagai bentuk tindakan yang terarah pada orang lain karena kontrol emosi mengubah kualitas interaksi domestik. Jamaah mengurangi respon impulsif, mengurangi ledakan marah, dan memperluas ruang dialog dalam keluarga. Praktik tarekat pada tahap ini tidak berhenti pada rasa tenang, tetapi memproduksi etika relasi, yaitu kemampuan menahan diri dan menjaga suasana rumah.

Data Informan memperkuat perubahan itu melalui dua lapis indikator. Pertama, keluarga menilai perubahan tidak mengarah negatif, bahkan keluarga menyebut “tidak emosional.” Kedua, Informan tetap aktif dalam pengajian rutin kampung dan ia menamai dampak tarekat sebagai “lebih terang,” “aktif,” dan “sumeleh.” Penulis membaca “tidak emosional” dan “sumeleh” sebagai disposisi sosial yang bekerja di pertemuan, organisasi, dan lingkungan tetangga. Jamaah membawa disiplin batin ke ruang sosial, lalu disiplin batin itu membatasi reaksi cepat, menjaga adab, dan mendorong cara berbicara yang lebih terukur. Pada tahap ini, empati tidak selalu tampil sebagai narasi “merasa iba,” tetapi tampil sebagai kemampuan menahan diri, mendengar, dan tidak memperkeruh konflik.

Data juga menunjukkan perubahan pada rasa aman ketika bersosial. Informan menyebut bahwa sebelum mengikuti TQN keluarga masih menyimpan keraguan dan ketakutan saat bersosial, lalu setelah mengikuti TQN muncul keberanian dan perasaan “di jaga allah,” sehingga rasa khawatir hilang. Keterangan ini penting karena tindakan prososial sering bergantung pada rasa aman. Orang yang terus-menerus cemas cenderung menutup diri dan menahan interaksi. Ketika jamaah menamai dirinya “lebih berani,” ia membuka kesempatan untuk hadir di lingkungan sosial secara lebih stabil. Penulis melihat alur yang konsisten dengan pengalaman dzikir pada poin sebelumnya. Jamaah menata perhatian dan emosi, lalu jamaah berani keluar dari kekhawatiran, lalu jamaah lebih siap untuk merespons kebutuhan sosial di sekitarnya.

Pola tindakan sosial yang paling konkret muncul pada kebiasaan memberi. Bu Mardianah menjelaskan bahwa sebelum mengikuti tarekat ia sudah menjalankan perilaku sosial karena teladan orang tua, lalu setelah mengikuti tarekat ia “di istiqomahkan,” termasuk “sodaqoh kepada tetangga yang sangat membutuhkan untuk makan.” Pernyataan ini menegaskan bahwa tarekat tidak selalu menciptakan tindakan sosial dari nol. Tarekat dapat memperkuat konsistensi dan menata ulang makna sedekah sebagai bagian dari proyek pembinaan diri. Pada titik ini, penulis melihat hubungan yang jelas antara pengalaman batin dan tindakan sosial. Jamaah menempatkan ibadah sebagai latihan tazkiyah, lalu jamaah mengekspresikan tazkiyah melalui kebiasaan memberi yang berulang, bukan melalui tindakan insidental.

Perubahan tindakan sosial juga muncul melalui struktur kelembagaan yang terhubung dengan tarekat. Data menyebut adanya “Lembaga Sosial” yang mengurus kegiatan

kemasyarakatan dan amal jariyah, dan lembaga ini sering terintegrasi dengan aktivitas TQN. Informasi ini membantu penulis membaca bahwa konsekuensi sosial tidak hanya hadir sebagai keputusan individu, tetapi juga hadir sebagai kanal kolektif. Ketika pesantren menyediakan unit sosial, jamaah memiliki jalur praktis untuk menerjemahkan nilai spiritual menjadi aksi sosial. Pada kondisi ini, solidaritas tidak hanya berfungsi sebagai emosi kebersamaan, tetapi berfungsi sebagai mekanisme organisasi yang memudahkan distribusi bantuan dan kegiatan sosial-keagamaan.

Penulis menempatkan hubungan antara religiusitas dan prososialitas dalam dialog dengan riset ilmiah mutakhir agar argumentasi tidak hanya berdiri pada narasi lokal. Kelly, Kramer, dan Shariff melalui meta-analisis hampir 60 tahun riset menunjukkan korelasi positif antara religiusitas dan prososialitas pada level individu, walaupun kekuatan korelasi bervariasi bergantung pada cara ukur dan konteks.⁴³⁴ Temuan ini memberi kerangka komparatif untuk membaca data lapangan. Jamaah dalam penelitian ini menunjukkan bentuk prososial yang dominan pada praktik keseharian, seperti sedekah tetangga, keterlibatan pengajian kampung, dan upaya menjaga harmoni keluarga. Bentuk-bentuk ini sering lebih mudah tertangkap oleh keluarga dan tetangga daripada oleh instrumen eksperimental, sehingga penulis perlu mengutamakan bukti perilaku yang teramati dan terkonfirmasi antar sumber.

⁴³⁴ John Michael Kelly, Stephanie R. Kramer, dan Azim F. Shariff, "Religiosity Predicts Prosociality, Especially When Measured by Self-Report: A Meta-Analysis of Almost 60 Years of Research," *Psychological Bulletin*, Vol. 150, No. 3, (2024), 284–318, doi:10.1037/bul0000413.

Penulis juga perlu menjelaskan mekanisme psikososial yang menjembatani batin dan tindakan sosial, terutama pada tema empati. Riset Peng dkk. menunjukkan bahwa empati memprediksi perilaku prososial dan moral identity memediasi hubungan itu.⁴³⁵ Temuan ini membantu penulis menafsirkan data “tidak emosional,” “sabar,” dan “harmonis” sebagai indikasi bahwa jamaah tidak hanya menekan emosi, tetapi menata identitas moral yang baru. Ketika jamaah menginternalisasi komitmen baiat, jamaah membangun standar diri, lalu standar diri itu mendorong konsistensi tindakan sosial, misalnya menahan amarah, memelihara komunikasi keluarga, dan menjaga kebiasaan memberi. Di sini, empati bekerja sebagai kemampuan memahami kebutuhan orang lain, sedangkan moral identity bekerja sebagai pendorong agar pemahaman itu berubah menjadi tindakan.

Penulis memandang pola-pola ini sejalan dengan gambaran yang lebih luas tentang tarekat sebagai penghasil kohesi sosial. Studi Rasyad dkk. tentang tradisi tariqa Hizib Nahdlatul Wathan menunjukkan bahwa struktur tariqa dapat membangun modal sosial melalui solidaritas komunal dan kepatuhan kepada pemimpin spiritual, lalu struktur itu mendorong rasa tanggung jawab sosial yang melampaui urusan ritual.⁴³⁶ Meskipun konteksnya berbeda, temuan tersebut membantu penulis memperjelas logika sosial tarekat. Struktur

⁴³⁵ Lu Peng et al., “The Impact of Empathy on Prosocial Behavior Among College Students: The Mediating Role of Moral Identity and the Moderating Role of Sense of Security,” *Behavioral Sciences*, Vol. 14, No. 11, (2024), Article 1024, bagian 5.1–5.2.

⁴³⁶ Abdul Rasyad, Ahmad Tohri, Hasan Basri, dan Hasanuddin Chaer, “Sufism and Social Cohesion: The Role of Hizib Nahdlatul Wathan Tariqa in Pluralistic Society,” *Harmoni Sosial: Jurnal Pendidikan IPS*, Vol. 12, No. 1, (2025), 83–96, terutama 91–92.

majelis, ritme dzikir, dan otoritas mursyid menumbuhkan disiplin bersama, lalu disiplin bersama menumbuhkan kepercayaan dan kohesi. Dalam penelitian ini, kohesi itu tampak pada keberanian bersosial, penguatan amal jariyah melalui lembaga sosial, dan perbaikan relasi domestik.

Penulis juga menempatkan temuan ini dalam perbandingan dengan literatur tentang perluasan peran tarekat di Indonesia yang bergerak menuju pelayanan sosial. Artikel “Neo-Sufism as a Social Da’wah Paradigm” menekankan bahwa sebagian tarekat, termasuk tradisi TQN pada konteks lain, mengembangkan program pemberdayaan, layanan kesehatan, pendidikan, dan inisiatif koperasi etis.⁴³⁷ Literatur ini membantu penulis menegaskan bahwa tarekat tidak harus dipahami sebagai ruang eskapisme sosial. Tarekat dapat memproduksi etika sosial dan struktur kolektif yang mendorong tindakan sosial yang terarah, terutama ketika pesantren dan majelis menyiapkan kanal organisasi yang jelas.

Display Analisis Fenomenologis sebagai Pola Tindakan Sosial

penulis menempatkan “*display*” pada poin ini sebagai cara untuk memperlihatkan hubungan antar tema pengalaman yang sebelumnya sudah terbaca, lalu penulis menunjukkan bahwa hubungan itu membentuk pola tindakan sosial yang stabil. Penulis tidak menggunakan display hanya sebagai ringkasan, karena display berfungsi sebagai alat analitis untuk menampakkan mekanisme transisi dari pengalaman subjektif menuju tindakan yang terarah pada orang lain.

⁴³⁷ “Neo-Sufism as a Social Da’wah Paradigm: Addressing Challenges and Transforming Spirituality in Modern Indonesia,” *IJETS*, Vol. 1, No. 3, (2024), 15–16.

Penulis memulai dari prinsip Husserl bahwa kesadaran selalu bergerak dalam horizon makna. Horizon tidak berdiri sebagai latar kosong, tetapi horizon memberi kemungkinan-kemungkinan yang mengundang tindakan. Jorba menunjukkan bahwa horizon intensional dapat memuat “possibilities for action” dan ia menautkan struktur horizon dengan alasan yang memotivasi tindakan.⁴³⁸ Kerangka ini membantu penulis menafsirkan ungkapan jamaah seperti “hanya untuk ridho Allah,” “menyerahkan masalah,” “lebih terang,” dan “sumeleh” sebagai horizon yang mengarahkan pilihan tindakan, bukan sebagai slogan. Ketika jamaah menamai ridho Allah sebagai tujuan, jamaah juga menata ulang cara merespons masalah keluarga, cara menahan emosi, dan cara hadir dalam relasi sosial.

Penulis kemudian menambahkan pembacaan Merleau-Ponty tentang tubuh-subjek untuk menjelaskan mengapa pengalaman batin dapat muncul sebagai pola tindakan yang tampak. Merleau-Ponty menempatkan tubuh sebagai pusat orientasi dan tindakan, sehingga perubahan pengalaman tidak hanya tinggal di ranah kognitif, tetapi mengendap sebagai cara membawa diri, cara memperhatikan, dan cara bergerak. Nikkel menegaskan bahwa pemahaman tubuh-fenomenal Merleau-Ponty memusatkan makna pada keterlibatan tubuh dalam dunia sosial-alamiah, bukan pada dualisme batin dan tubuh.⁴³⁹ Dengan perspektif ini, penulis membaca dzikir dan ritme majelis sebagai

⁴³⁸ Marta Jorba, “Husserlian Horizons, Cognitive Affordances and Motivating Reasons for Action,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19 (2020): 847–868.

⁴³⁹ David H. Nikkel, “Merleau-Ponty’s Phenomenal Body and the Study of Religion,” *Religion*, Vol.55, No.1, (2025), 243–274 khususnya 243–247, <https://doi.org/10.1080/0048721X.2024.2420513>.

kerja tubuh dan kerja perhatian yang berulang, lalu kerja itu menyeberang menjadi pola perilaku sosial.

Penulis menguatkan logika “mengendap menjadi kebiasaan” dengan literatur tentang sedimentasi. Geniusas menjelaskan sedimentasi pada Merleau-Ponty sebagai proses ketika makna yang semula aktif dan eksplisit berubah menjadi dasar pengalaman yang lebih otomatis dan membentuk cara berada dalam dunia.⁴⁴⁰ Gallagher menegaskan bahwa konsep sedimentasi membantu menjelaskan hubungan kebiasaan dengan faktor sosial, kultural, dan institusional, sehingga kebiasaan tidak hanya muncul dari kemauan individu, tetapi juga dari struktur dan ritme yang institusi sediakan.⁴⁴¹ Perspektif ini sejalan dengan data TQN yang membakukan dzikir jahr 165 dan dzikir sirri 1000x pada tiap waktu. Angka, urutan, dan pengulangan membentuk konteks yang stabil. Konteks ini memudahkan jamaah menjaga praktik, lalu praktik yang berulang memunculkan cara membawa diri yang lebih disiplin dalam relasi sosial.

Penulis menempatkan konsentrasi sebagai titik operasional utama yang menghubungkan horizon makna dengan sedimentasi kebiasaan. Husserlian tradition dalam studi perhatian menegaskan bahwa perhatian tidak sepenuhnya “bebas”, karena perhatian dipandu afeksi, mood, kebiasaan, dan ketegangan kognitif. Byrne menegaskan bahwa Husserl melihat perhatian berada dalam jejaring pasivitas yang mendahului

⁴⁴⁰ Saulius Geniusas, “Merleau-Ponty’s Phenomenology of Sedimentations,” *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 54, No. 2, (2023), 155–177, terutama 155–158 dan 173–177.

⁴⁴¹ Shaun Gallagher, “Habit, Sedimentation and Institutions,” *Cogent Arts & Humanities*, Vol. 12, No. 1, (2025), Article 2480879, doi:10.1080/23311983.2025.2480879.

aktivitas ego.⁴⁴² D'Angelo juga menekankan karakter “embodied attention”, sehingga pengalaman memperhatikan selalu melibatkan sikap tubuh dan mengubah cara objek dialami.⁴⁴³ Data Informan menunjukkan pengalaman awal “agak sulit konsentrasinya” dan kebutuhan “harus konsentrasi” saat baiat. Pada tahap ini, penulis membaca konsentrasi sebagai latihan yang membuat jamaah mampu menata distraksi. Ketika latihan konsentrasi menguat, jamaah lebih mudah menahan reaksi impulsif, lebih mudah menjaga adab, lalu lebih mudah mengelola konflik keluarga dan relasi sosial.

Penulis lalu menempatkan “alarm moral” sebagai indikator bahwa sedimentasi kebiasaan sudah bergerak menjadi struktur evaluatif yang aktif. Khalifah menyebut rasa “tidak enak” ketika jamaah meninggalkan shalat jamaah atau meninggalkan wirid, dan ia menautkan rasa itu pada status “sudah dibaiai” sehingga kewajiban melekat. Alarm moral ini bekerja sebagai sinyal koreksi. Alarm moral juga menunjukkan bahwa tindakan sosial jamaah tidak bergantung pada pengawasan eksternal semata. Jamaah membawa standar moral ke ruang domestik dan ruang sosial, lalu standar itu mendorong koreksi tindakan yang cepat.

Penulis membutuhkan konsep “dunia kehidupan” untuk menjelaskan mengapa perubahan batin bisa terlihat sebagai pola sosial yang berulang. Seamon menegaskan lifeworld sebagai pengalaman sehari-hari yang sering berjalan taken-for-granted

⁴⁴² Thomas Byrne, “The Origin of the Phenomenology of Attention,” *Research in Phenomenology*, No. 52, (2022), 425–441, terutama 425–427 dan 438–441

⁴⁴³ Diego D'Angelo, “The Phenomenology of Embodied Attention,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, No. 19, (2020), 961–978, terutama 961–964.

dan luput dari perhatian, padahal lifeworld memuat struktur sosial dan situasional yang membentuk cara individu mengalami dunia.⁴⁴⁴ Strassheim menunjukkan bahwa relevansi dalam lifeworld bergerak dan membentuk peta prioritas yang memberi arah pada makna dan tindakan.⁴⁴⁵ Ketika jamaah menempatkan dzikir, adab, dan komitmen baiat sebagai yang paling relevan, jamaah menyusun ulang prioritas harian. Relevansi ini kemudian terlihat dalam tindakan sosial, misalnya kemampuan mengontrol emosi, keberanian bersosial, dan konsistensi sedekah.

Penulis juga menempatkan pola tindakan sosial sebagai “objek sosial” yang jamaah rasakan, akui, dan jalankan bersama. Pula menegaskan bahwa teori fenomenologis tentang objek sosial perlu menjelaskan bagaimana norma dan struktur hadir sebagai objek pengalaman bagi aktor. Dalam konteks tarekat, jadwal amaliyah, peran khalifah, norma adab, dan kewajiban wirid tampil sebagai objek sosial yang jamaah alami sebagai sesuatu yang “ada” dan mengikat. Jamaah tidak menganggap norma itu sekadar aturan di atas kertas, karena jamaah merasakan norma itu dalam bentuk rasa “tidak enak”, rasa tenang, dan rasa yakin yang membentuk tindakan.

⁴⁴⁴ David Seamon, “Lifeworld, Place, and Phenomenology: Holistic and Dialectical Perspectives,” *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 18, No. 48, (2024), 31–52, khususnya 31–33 dan 36–38, <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.18406>; Jan Strassheim, “The Lifeworld and the World of Life: The Concept of Relevance and Its Foundation in Organic Nature,” *Semiotica* 2024, no. 260 (2024): 119–151, khususnya 119–124 dan 145–151, <https://doi.org/10.1515/sem-2024-0149>.

⁴⁴⁵ Besnik Pula, “What Does a Phenomenological Theory of Social Objects Mean?” *Human Studies*, Vol. 45, No. 3, (2022), 509–528, terutama 509–514.

Penulis kemudian menyusun display fenomenologis untuk menguji apakah alur pengalaman jamaah benar-benar konsisten dari data ke pola sosial. Penulis memulai dari unit-unit makna yang sebelumnya sudah muncul, misalnya “ridho Allah”, “sumeleh”, “sulit konsentrasi”, “165”, “1000x”, “tidak enak”, “sabar”, “harmonis”, “sodaqoh”, dan “lembaga sosial”. Display menuntut penulis menunjukkan hubungan antarunit itu, bukan hanya mengelompokkan tema secara terpisah. Karena itu, penulis menata display sebagai rantai mekanisme, bukan daftar kategori. Rantai ini menjawab pertanyaan kunci: pengalaman apa yang mengubah orientasi hidup, melalui medium apa perubahan itu mengendap, lalu bagaimana perubahan itu muncul sebagai tindakan sosial yang terarah pada orang lain.

Penulis menutup poin ini dengan catatan analitis. Display memperlihatkan bahwa pola tindakan sosial jamaah bukan hasil kebetulan dari “orang menjadi lebih baik”, tetapi hasil dari mekanisme yang dapat ditelusuri dari data: orientasi ridho Allah membentuk relevansi, disiplin dzikir membentuk sedimentasi kebiasaan, alarm moral menjaga konsistensi, lalu konsistensi itu menampakkan konsekuensi sosial seperti harmoni keluarga dan sedekah. Penulis juga melihat bahwa pola ini bekerja lebih kuat ketika struktur kolektif menyediakan ruang aksi. Keberadaan lembaga sosial dan integrasi kegiatan amal jariyah membuat solidaritas tidak berhenti sebagai niat, tetapi berjalan sebagai rutinitas yang dapat jamaah ikuti secara berulang.

Sintesis Fenomenologis: Esensi Pengalaman Tarekat sebagai Pola Tindakan Sosial

Penulis menyusun sintesis fenomenologis pada poin ini untuk merumuskan esensi pengalaman jamaah dalam mengikuti tarekat, lalu penulis menunjukkan bagaimana esensi itu

membentuk pola tindakan sosial yang berulang. Penulis memakai logika reduksi eidetik dan variasi imajinatif untuk menguji unsur mana yang tetap hadir lintas narasi informan, sekaligus unsur mana yang berubah sebagai variasi pengalaman personal.⁴⁴⁶ Sintesis ini tidak menambah tema baru. Sintesis ini menata ulang tema-tema yang sudah muncul menjadi struktur inti yang menjelaskan transisi dari pengalaman subjektif menuju dunia sosial yang jamaah hidupi setiap hari.

Esensi pertama tampak pada orientasi hidup yang jamaah arahkan kepada ridho Allah. Informan menekankan perasaan “hanya untuk ridho Allah SWT” dan keputusan untuk “menyerahkan masalah” kepada Allah SWT, lalu ia menamai dampak sebagai “lebih terang” dan “lebih sumeleh.” Esensi ini bekerja sebagai telos yang menata relevansi pengalaman. Jamaah menilai peristiwa keluarga, pekerjaan, dan relasi sosial dengan ukuran yang sama, yaitu apakah peristiwa itu menguatkan pasrah dan ketaatan atau justru memicu keterputusan batin. Horizon seperti ini tidak berhenti sebagai gagasan, karena horizon memberi kemungkinan tindakan dan memberi alasan yang memotivasi tindakan.⁴⁴⁷ Ketika jamaah mengunci telos ridho Allah, jamaah juga mengunci arah koreksi diri, termasuk menahan emosi dan membangun kesabaran dalam relasi keluarga.

Esensi kedua tampak pada disiplin perhatian dan tubuh yang berulang. Praktik TQN membakukan dzikir yaumiyah,

⁴⁴⁶ Ebenezer Cudjoe, “Making Sense of Husserlian Phenomenological Philosophy in Empirical Research,” *International Journal of Qualitative Methods*, No. 22, (2023), 1–9, khususnya 1–3 dan 5–6, doi:10.1177/16094069231171099.

⁴⁴⁷ Marta Jorba, “Husserlian Horizons, Cognitive Affordances and Motivating Reasons for Action,” *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, No. 19, (2020), 847–868, doi:10.1007/s11097-019-09648-z.

termasuk dzikir jahr 165 dan dzikir sirri 1000x pada tiap waktu, dan pembakuan ini menghadirkan ritme yang dapat jamaah rencanakan serta evaluasi.⁴⁴⁸ Informan menyebut fase awal dzikir sebagai fase “agak sulit konsentrasinya” dan ia menyebut syarat “harus konsentrasi” ketika baiat, lalu ia membiasakan dzikir sesuai panduan.⁴⁴⁹ Penulis membaca disiplin ini sebagai bentuk intensionalitas yang bergerak melalui tubuh-subjek. Tubuh tidak hanya menjadi alat, tubuh menjadi cara orientasi. Ketika jamaah melatih konsentrasi di dalam dzikir, jamaah juga melatih cara menghadirkan diri di hadapan orang lain karena latihan itu menata respon impulsif, cara berbicara, dan cara memutuskan.

Esensi ketiga tampak pada baiat sebagai mekanisme pengikatan diri yang menghubungkan pengalaman batin dengan struktur otoritas. Bu Mardianah menyebut baiat sebagai “janji setia” pada guru pembimbing untuk mendekat kepada Allah SWT, dan ia menekankan keputusan “mengikat diri” pada Allah dengan penuh kesadaran.⁴⁵⁰ Baiat menandai perubahan status moral. Jamaah tidak lagi memandang wirid sebagai opsi tambahan, tetapi memandangnya sebagai amanah. Otoritas mursyid memberi bentuk objektif pada jalan spiritual, sehingga jamaah tidak menegosiasikan ulang standar amalan setiap hari.

⁴⁴⁸ Saulius Geniusas, “Merleau-Ponty’s Phenomenology of Sedimentations,” *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 54, No. 2, (2023), 173–177.

⁴⁴⁹ Shaun Gallagher, “Habit, Sedimentation and Institutions,” *Cogent Arts & Humanities*, Vol. 12, No. 1, (2025), Article 2480879, doi:10.1080/23311983.2025.2480879.

⁴⁵⁰ Malcolm Thorburn and Steven A. Stolz, “Intersubjectivity, Embodiment and Enquiry: A Merleau-Ponty and Husserlian Informed Perspective for Contemporary Educational Contexts,” *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 57, No. 12, (2025), 1056–1066, doi:10.1080/00131857.2025.2486675.

Baiat lalu mengubah proyek batin menjadi proyek sosial karena komunitas mengakui ikrar itu dan menempatkan jamaah di dalam ritme majelis, peran pengurus, serta kanal pembinaan.

Esensi keempat tampak pada alarm moral yang jamaah rasakan ketika melanggar komitmen. Khalifah menyebut rasa “tidak enak” ketika jamaah tidak shalat jamaah dan ketika jamaah meninggalkan wiritan, lalu ia menautkannya pada status “sudah dibaiat” sehingga kewajiban melekat.⁴⁵¹ Penulis membaca alarm moral sebagai struktur evaluatif yang bekerja dari dalam. Alarm moral memotong jarak antara nilai dan tindakan. Jamaah merasakan deviasi, lalu jamaah memperbaiki deviasi itu tanpa menunggu kontrol eksternal. Pada tahap ini, tarekat menghasilkan “regulasi diri religius” yang operasional, karena jamaah memiliki sinyal batin yang segera mengarahkan koreksi praktik.

Esensi kelima tampak pada konsekuensi sosial yang dapat keluarga dan lingkungan amati. Informan menilai ayahnya lebih mampu mengontrol emosi, lebih sabar, dan suasana keluarga menjadi harmonis.⁴⁵² Bu Mardianah menegaskan konsistensi sedekah, termasuk sedekah kepada tetangga yang membutuhkan makan.⁴⁵³ Data juga menyebut kanal sosial yang terorganisir melalui lembaga sosial dan amal jariyah yang

⁴⁵¹ Charles Laughlin, “Intersubjectivity, Empathy, Life-World, and the Social Brain: The Relevance of Husserlian Neurophenomenology for the Anthropology of Consciousness,” *Anthropology of Consciousness*, Vol. 34, No. 1, (2023), 229–260, doi:10.1111/anoc.12171.

⁴⁵² Besnik Pula, “What Does a Phenomenological Theory of Social Objects Mean?” *Human Studies*, Vol. 45, No. 3, (2022), 509–528, khususnya 509–514.

⁴⁵³ David Seamon, “Lifeworld, Place, and Phenomenology: Holistic and Dialectical Perspectives,” *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 18, No. 48, (2024), 31–52, khususnya 31–33 dan 36–38, doi:10.22034/jpiut.2024.18406.

terintegrasi dengan aktivitas komunitas.⁴⁵⁴ Penulis membaca konsekuensi sosial ini sebagai tanda bahwa pengalaman spiritual menghasilkan pola tindakan sosial, bukan hanya menambah intensitas ritual. Pola ini mencakup etika relasi domestik, kepedulian kepada tetangga, dan keterlibatan pada kanal kolektif yang memudahkan aksi sosial berjalan stabil.

Penulis menautkan lima esensi ini dengan kerangka Husserl dan Merleau-Ponty untuk menjelaskan bagaimana pengalaman langsung membentuk dunia sosial. Husserl membantu penulis menegaskan bahwa pengalaman tidak pernah netral, karena kesadaran selalu terarah dan selalu bergerak dalam horizon yang memberi kemungkinan tindakan.⁴⁵⁵ Merleau-Ponty membantu penulis menegaskan bahwa pengalaman mengendap sebagai kebiasaan tubuh, sehingga perubahan orientasi batin akan muncul sebagai perubahan cara membawa diri di ruang sosial. Literatur kontemporer tentang sedimentasi menegaskan bahwa pengulangan mengubah makna yang semula eksplisit menjadi dasar pengalaman yang lebih otomatis, lalu dasar itu mempengaruhi persepsi dan tindakan.⁴⁵⁶ Gallagher menegaskan bahwa sedimentasi kebiasaan tidak terlepas dari faktor sosial dan institusional. Institusi dan ritme kolektif ikut membentuk

⁴⁵⁴ Jan Strassheim, "The Lifeworld and the World of Life: The Concept of Relevance and Its Foundation in Organic Nature," *Semiotica* 2024, no. 260, (2024), 119–151, khususnya 119–124 dan 145–151, doi:10.1515/sem-2024-0149.

⁴⁵⁵ Marta Jorba, "Husserlian Horizons, Cognitive Affordances and Motivating Reasons for Action," *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, No. 19, (2020), 847–868, doi:10.1007/s11097-019-09648-z.

⁴⁵⁶ Saulius Geniusas, "Merleau-Ponty's Phenomenology of Sedimentations," *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 54, No. 2, (2023), 155–177, khususnya 155–158 dan 173–177, <https://doi.org/10.1163/15691624-20231422>.

kebiasaan, lalu kebiasaan ikut menjaga institusi.⁴⁵⁷ Pada konteks jamaah, angka wirid, jadwal majelis, dan otoritas pembimbing bekerja sebagai perangkat institusional yang menyokong sedimentasi. Perangkat ini membuat pola tindakan sosial tidak bergantung pada motivasi sesaat.

Penulis kemudian membaca dunia sosial tarekat sebagai dunia intersubjektif yang membentuk “kita” tanpa menghapus “aku.” Thorburn dan Stolz menegaskan bahwa pembacaan fenomenologi dapat mengintegrasikan diri dan sosial, terutama ketika pembacaan memberi ruang pada pengalaman embodied dan makna yang dibagi.⁴⁵⁸ Laughlin menunjukkan relevansi konsep Husserlian tentang intersubjektivitas, empati, dan lifeworld untuk menjelaskan bagaimana pengalaman manusia selalu terjadi dalam dunia yang sudah sosial, bukan dalam ruang privat yang terpisah.⁴⁵⁹ Perspektif ini membantu penulis menjelaskan mengapa komitmen baiat, disiplin dzikir, dan alarm moral selalu muncul dalam relasi. Jamaah belajar praktik dalam majelis, menilai dirinya melalui norma komunitas, dan menguatkan kebiasaan melalui pengakuan bersama. Jamaah lalu membawa struktur itu ke rumah dan lingkungan.

⁴⁵⁷ Shaun Gallagher, “Habit, Sedimentation and Institutions,” *Cogent Arts & Humanities*, Vol. 12, No. 1 (2025): Article 2480879, <https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2480879>.

⁴⁵⁸ Malcolm Thorburn and Steven A. Stolz, “Intersubjectivity, Embodiment and Enquiry: A Merleau-Ponty and Husserlian Informed Perspective for Contemporary Educational Contexts,” *Educational Philosophy and Theory*, Vol. 57, No. 12, (2025), 1056–1066, <https://doi.org/10.1080/00131857.2025.2486675>.

⁴⁵⁹ Charles D. Laughlin, “Intersubjectivity, Empathy, Life-World, and the Social Brain: The Relevance of Husserlian Neurophenomenology for the Anthropology of Consciousness,” *Anthropology of Consciousness*, Vol. 34, No. 1, (2023), 229–260, <https://doi.org/10.1111/anoc.12171>.

Penulis memakai konsep objek sosial untuk memperjelas cara norma tarekat hadir sebagai sesuatu yang “mengikat.” Pula menjelaskan bahwa teori fenomenologis tentang objek sosial perlu menjelaskan bagaimana norma dan struktur hadir sebagai objek pengalaman yang aktor rasakan, akui, dan jalankan.⁴⁶⁰ Dalam pengalaman jamaah, kewajiban wirid, rasa “tidak enak,” adab terhadap guru, serta ritme majelis hadir sebagai objek sosial. Objek ini memandu tindakan dan memberi stabilitas. Seamon menegaskan lifeworld sebagai dunia keseharian yang sering taken-for-granted, padahal lifeworld menampung struktur yang membentuk pengalaman.⁴⁶¹ Strassheim menegaskan bahwa relevansi membentuk peta prioritas yang bergerak, sehingga aktor menata hidup melalui apa yang dianggap paling relevan.⁴⁶² Tarekat dalam konteks ini membentuk peta relevansi yang memprioritaskan dzikir, adab, dan solidaritas, lalu peta ini memandu tindakan sosial jamaah dalam keluarga dan masyarakat.

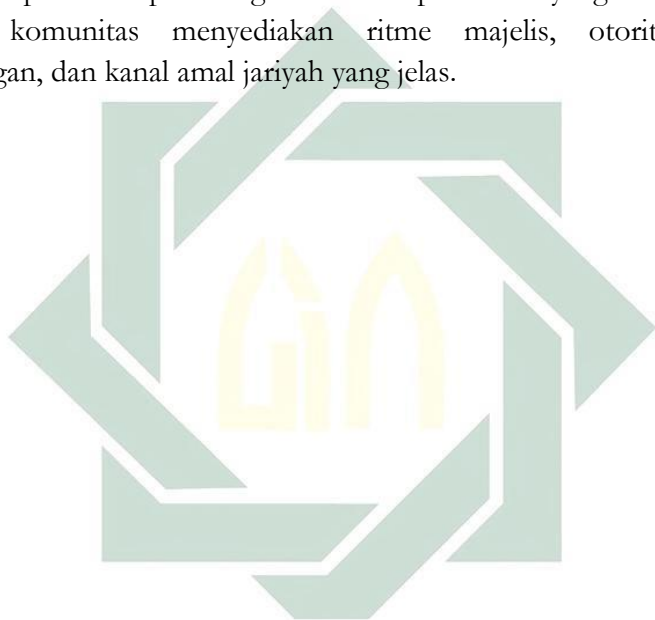
Sintesis ini juga memberi posisi teoretik yang jelas untuk seluruh Sub C. Penulis tidak hanya mengatakan bahwa tarekat “membuat jamaah lebih baik.” Penulis menunjukkan mekanisme yang dapat ditelusuri dari data sampai pola sosial: horizon ridho Allah mengubah orientasi hidup, latihan dzikir

⁴⁶⁰ Besnik Pula, “What Does a Phenomenological Theory of Social Objects Mean?” *Human Studies*, Vol. 45, No. 3, (2022), 509–528, <https://doi.org/10.1007/s10746-022-09636-4>.

⁴⁶¹ David Seamon, “Lifeworld, Place, and Phenomenology: Holistic and Dialectical Perspectives,” *Journal of Philosophical Investigations*, Vol. 18, No. 48, (2024), 31–52, khususnya 31–33 dan 36–38, <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.18406>.

⁴⁶² an Strassheim, “The Lifeworld and the World of Life: The Concept of Relevance and Its Foundation in Organic Nature,” *Semiotica* 260 (2024), 119–151, khususnya 119–124 dan 145–151, <https://doi.org/10.1515/sem-2024-0149>.

mengubah cara mengelola perhatian, baiat mengikat komitmen dalam struktur sosial, alarm moral menjaga koreksi diri, lalu semua itu menghasilkan etika relasi dan solidaritas yang berjalan berulang dalam lifeworld jamaah. Penulis menempatkan temuan ini sebagai kontribusi pada pembacaan tarekat di ruang urban seperti Mojokerto, karena data menunjukkan bahwa struktur spiritual dapat menghasilkan disiplin sosial yang stabil ketika komunitas menyediakan ritme majelis, otoritas bimbingan, dan kanal amal jariyah yang jelas.





[5] Epilog

Perjalanan yang dituangkan dalam buku ini berangkat dari sebuah pertanyaan sederhana namun mendalam: bagaimana ajaran tarekat bekerja dalam kehidupan sehari-hari para jamaah? Pertanyaan tersebut membawa penulis memasuki ruang-ruang pengalaman yang tidak hanya dipenuhi oleh ritual dzikir dan majelis, tetapi juga oleh kisah-kisah perubahan diri, perjuangan mengendalikan emosi, pencarian ketenangan batin, dan upaya membangun hubungan sosial yang lebih baik. Dari perjalanan tersebut, tampak bahwa tarekat bukan sekadar tradisi keagamaan yang diwariskan, melainkan sebuah proses pembentukan kesadaran yang terus berlangsung dalam kehidupan para pengamalnya.

Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah (TQN) memperlihatkan bahwa spiritualitas tidak pernah berdiri sendiri. Ia selalu hadir dalam ruang sosial yang konkret, berinteraksi dengan keluarga, lingkungan, pekerjaan, dan berbagai dinamika

kehidupan masyarakat. Dzikir yang dilakukan secara rutin ternyata tidak berhenti pada aktivitas verbal, tetapi perlahan membentuk cara pandang baru terhadap hidup. Jamaah belajar melihat persoalan dengan lebih tenang, menghadapi kesulitan dengan sikap tawakkal, dan memaknai setiap peristiwa sebagai bagian dari perjalanan menuju ridha Allah.

Uraian dalam buku ini menunjukkan bahwa makna tarekat dibangun melalui proses yang panjang. Jamaah mula-mula mengenal aturan, amaliah, dan tradisi yang telah tersedia dalam komunitas. Selanjutnya mereka menghayati praktik tersebut sebagai sesuatu yang bernilai dan penting bagi kehidupannya. Pada tahap berikutnya, ajaran itu tidak lagi dipandang sebagai kewajiban eksternal, tetapi telah menjadi bagian dari kesadaran diri yang memengaruhi cara berpikir, merasakan, dan bertindak. Inilah proses internalisasi yang menjadikan nilai-nilai tarekat hidup dalam keseharian jamaah.

Dalam konteks tersebut, tarekat menghadirkan sebuah ruang pembelajaran yang unik. Ia mengajarkan bahwa perubahan tidak selalu lahir dari instruksi yang keras atau aturan yang memaksa. Sebaliknya, perubahan sering tumbuh melalui pengulangan, keteladanan, kebersamaan, dan pengalaman spiritual yang berlangsung secara terus-menerus. Melalui ritme dzikir, pengajian, baiat, dan interaksi dengan pembimbing spiritual, jamaah perlahan membangun kebiasaan baru yang lebih tertata dan bermakna.

Salah satu pelajaran penting yang dapat dipetik dari perjalanan ini adalah munculnya apa yang dapat disebut sebagai “alarm moral”. Banyak jamaah mengungkapkan adanya perasaan tidak nyaman ketika mereka lalai menjalankan amaliah atau melakukan tindakan yang bertentangan dengan nilai-nilai yang diyakininya. Perasaan tersebut bukan lahir dari ketakutan

terhadap hukuman sosial, melainkan dari kesadaran batin yang telah terbentuk melalui proses pembinaan spiritual. Alarm moral ini menjadi mekanisme pengendalian diri yang bekerja secara halus namun efektif dalam kehidupan sehari-hari.

Kesadaran yang terbentuk melalui tarekat juga tidak berhenti pada ranah privat. Ia bergerak keluar menuju ruang sosial yang lebih luas. Jamaah yang mengalami ketenangan batin cenderung menunjukkan kepedulian sosial yang lebih tinggi. Mereka menjadi lebih siap membantu tetangga, lebih istiqamah dalam bersedekah, serta lebih aktif dalam berbagai kegiatan sosial-keagamaan. Dengan demikian, spiritualitas dalam tarekat tidak mengarahkan seseorang untuk menjauh dari masyarakat, melainkan justru memperkuat kualitas keterlibatan sosialnya.

Fenomena ini menjadi penting untuk dicatat karena selama ini tarekat sering dipersepsikan secara simplistik sebagai praktik yang hanya berorientasi pada kehidupan batin. Paparan dalam buku ini menunjukkan bahwa pandangan tersebut tidak sepenuhnya tepat. Pada konteks TQN, kehidupan spiritual dan kehidupan sosial saling menopang satu sama lain. Semakin kuat orientasi religius seseorang, semakin besar pula peluang munculnya perilaku sosial yang konstruktif dan berorientasi pada kemaslahatan bersama.

Di tengah kehidupan modern yang serba cepat, masyarakat sering menghadapi tekanan psikologis, ketidakpastian ekonomi, serta hubungan sosial yang semakin renggang. Dalam situasi seperti itu, tarekat menghadirkan sebuah alternatif ruang pembinaan yang menawarkan ketenangan sekaligus arah hidup. Dzikir menjadi sarana untuk menata batin, sementara komunitas menjadi tempat untuk menemukan dukungan sosial dan makna kolektif. Kombinasi

keduanya menjadikan tarekat tetap relevan di tengah perubahan zaman.

Buku ini juga memperlihatkan bahwa pengalaman spiritual bukanlah pengalaman yang terisolasi dari dunia nyata. Sebaliknya, pengalaman tersebut selalu terhubung dengan tubuh, kebiasaan, relasi sosial, dan institusi yang menaunginya. Ketika seseorang berulang kali menjalankan amaliah tertentu, pengalaman spiritual perlahan mengendap menjadi kebiasaan yang membentuk karakter. Pada titik inilah spiritualitas berubah menjadi etika hidup yang tampak dalam tindakan sehari-hari.

Dari perspektif fenomenologi, pengalaman jamaah memperlihatkan bahwa kesadaran manusia selalu terarah pada sesuatu yang dianggap bermakna. Dalam konteks tarekat, orientasi tersebut tertuju pada pencarian ridha Allah. Orientasi inilah yang kemudian memberi arah bagi berbagai tindakan dan keputusan hidup. Ketika ridha Allah menjadi pusat kesadaran, berbagai aktivitas duniawi tidak lagi dipandang semata-mata sebagai urusan praktis, tetapi juga sebagai bagian dari pengabdian spiritual.

Pada saat yang sama, buku ini mengingatkan bahwa perubahan yang dialami jamaah bukanlah proses yang instan. Tidak semua jamaah mengalami transformasi dengan kecepatan yang sama. Ada yang merasakan perubahan secara cepat, ada pula yang membutuhkan waktu lebih panjang. Sebagian menghadapi fase naik turun dalam menjaga konsistensi amaliah. Kenyataan ini menunjukkan bahwa transformasi spiritual merupakan proses dinamis yang selalu melibatkan perjuangan dan pembelajaran.

Keberadaan mursyid, khalifah, dan pengurus tarekat memiliki peran yang sangat penting dalam proses tersebut. Mereka tidak hanya berfungsi sebagai penyampai ajaran, tetapi

juga sebagai pendamping yang membantu jamaah memahami dan menghayati nilai-nilai tarekat. Kehadiran figur pembimbing menjadi salah satu faktor yang memperkuat komitmen jamaah dalam menjalankan amaliah dan mempertahankan orientasi hidup yang telah dibangun.

Lebih jauh lagi, pengalaman komunitas TQN menunjukkan bahwa kebersamaan memiliki peran besar dalam menjaga keberlanjutan pengalaman spiritual. Ritme majelis, pertemuan rutin, dan interaksi antarsesama jamaah menciptakan lingkungan yang mendukung terbentuknya kebiasaan religius. Lingkungan sosial semacam ini membantu individu mempertahankan motivasi dan mengurangi kemungkinan terjadinya kemunduran dalam praktik spiritual.

Meskipun demikian, buku ini tidak bermaksud menggambarkan tarekat sebagai ruang yang sempurna tanpa tantangan. Setiap komunitas tentu memiliki keterbatasan dan dinamika internalnya sendiri. Perbedaan latar belakang jamaah, tingkat pemahaman agama, usia, maupun pengalaman hidup menciptakan variasi dalam cara mereka menghayati ajaran tarekat. Keragaman tersebut justru menjadi bagian penting dari realitas sosial yang perlu dipahami secara proporsional dan bijaksana.

Buku ini juga membuka ruang refleksi yang lebih luas mengenai hubungan antara agama dan perubahan sosial. Selama ini perubahan sosial sering dijelaskan melalui faktor ekonomi, politik, atau teknologi. Namun, pengalaman para jamaah memperlihatkan bahwa perubahan sosial juga dapat berawal dari transformasi kesadaran individu. Ketika seseorang mengubah cara memandang dirinya, Tuhannya, dan orang lain, maka perubahan perilaku sosial dapat muncul sebagai konsekuensi yang alami.

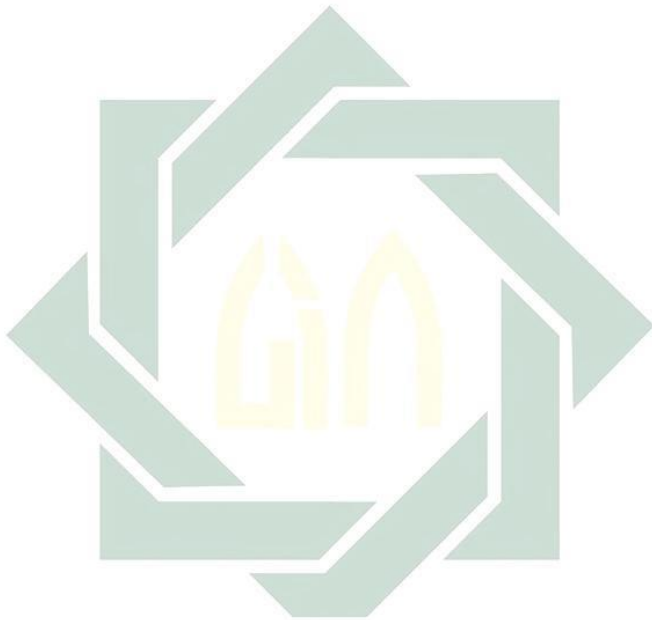
Karena itu, tarekat dapat dipahami sebagai salah satu bentuk pendidikan karakter yang berakar pada spiritualitas. Ia membentuk disiplin diri, mengajarkan pengendalian emosi, menumbuhkan kesabaran, serta mengembangkan kepedulian terhadap sesama. Nilai-nilai tersebut merupakan modal sosial yang sangat penting bagi kehidupan masyarakat yang harmonis dan berkelanjutan. Dalam dunia yang semakin kompleks, kebutuhan terhadap pembinaan karakter semacam ini justru menjadi semakin relevan.

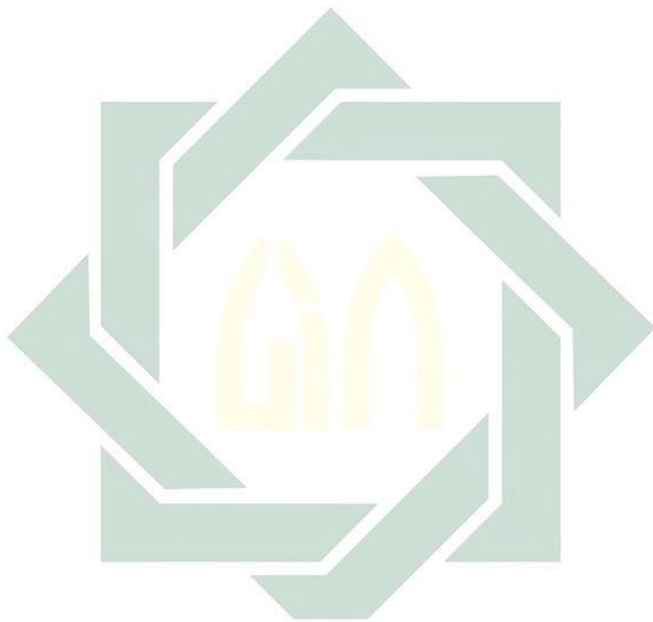
Di tengah berbagai tantangan kehidupan modern, kebutuhan manusia terhadap makna tampaknya tidak pernah berkurang. Kemajuan teknologi mampu mempermudah banyak hal, tetapi tidak selalu mampu menjawab kegelisahan batin manusia. Dalam konteks inilah praktik-praktik spiritual seperti yang dijalankan oleh jamaah TQN memperoleh relevansinya. Ia menawarkan ruang kontemplasi, penguatan moral, dan pembentukan relasi sosial yang lebih sehat, sekaligus menjadi penyeimbang bagi ritme kehidupan yang sering kali melelahkan.

Pada akhirnya, buku ini tidak hanya berbicara tentang TQN Kota Mojokerto. Lebih dari itu, buku ini berbicara tentang manusia yang terus mencari makna hidup, ketenangan hati, dan hubungan yang lebih baik dengan Tuhan maupun sesama. Kisah-kisah para jamaah memperlihatkan bahwa perubahan besar sering kali dimulai dari langkah-langkah kecil yang dilakukan secara istiqamah, penuh kesadaran, dan disertai keyakinan yang mendalam terhadap nilai-nilai yang diyakini.

Semoga buku ini dapat memberikan manfaat bagi pengembangan kajian keislaman, sosiologi agama, fenomenologi, dan studi tarekat di Indonesia. Lebih jauh lagi, semoga ia menjadi inspirasi bagi siapa saja yang meyakini bahwa spiritualitas bukanlah pelarian dari kehidupan sosial, melainkan

sumber energi yang mampu menumbuhkan kebijaksanaan, memperkuat kemanusiaan, dan menghadirkan kemaslahatan bagi kehidupan bersama. Pada titik itulah dzikir tidak hanya menjadi lantunan yang terdengar di lisan, tetapi juga menjadi cahaya yang menerangi kesadaran, membimbing tindakan, dan mengarahkan perjalanan hidup menuju ridha Allah Swt.





Daftar Pustaka

- Abdullah, Luqman. “Model Tarekat Naqsyabandiyah dan Pengaruhnya Terhadap Kecerdasan Spiritual (Studi Kasus Jamaah Tarekat Naqsyabandiyah Nurul Amin di Kabupaten Boyolali).” Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2018.
- Abdullah, Taufik, and Sharon Siddique, eds. *Tradisi dan Kebangkitan Islam di Asia Tenggara*. Jakarta: LP3ES, 1989.
- Abidin, Z. “Peran Ajaran Tarekat Qadiriyyah wan Naqsyabandiyah dalam Pembinaan Spiritual Jamaah di Desa Cabean Kota Pasuruan.” *Jurnal Penelitian dan Pendidikan Islam* (UNISMA), 2024.
- Abū Ghuddah, ‘Abd al-Fattāḥ. *Ṣafabāt min Ṣabr al-‘Ulama’ ‘alā Shadā’id al-‘Ilm wa al-Taḥṣīl*. Beirut: Maktab al-Maṭbū‘āt al-Islāmiyyah, 1992.
- Abū al-Najīb al-Suhrawardī, ‘Umar ibn Muḥammad. *‘Awārif al-Ma‘ārif*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.
- Abū Ṭālib al-Makkī. *Qūt al-Qulūb fī Mu‘āmalat al-Maḥbūb wa Waṣf Tariq al-Murīd ilā Maqām al-Tawḥīd*. Vol. 2. Beirut: Dār Ṣādir, 1995.

- Abu Bakar Aceh. *Pengantar Ilmu Tarekat: Kajian Historis tentang Mistik*. Solo: Ramadhani, 1996.
- Abu al-Qasim al-Qushayri. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*. Translated by Alexander D. Knysh. Reading, UK: Garnet Publishing, 2007.
- Abu al-Qasim al-Qushayri. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risala al-Qushayriyya)*. Translated by Alexander D. Knysh, rev. Muhammad Eissa. Reading, UK: Garnet Publishing, 2007.
- Abu al-Wafa al-Ghanimi. *Madkhal ila al-Tasawwuf fi al-Islam*. Kairo: Dar al-Thaqafah, 1976.
- Abu Hamid al-Ghazali. *Kimiya as-Sa'adah (Kimia Kebahagiaan)*. Translated by Ahmad Rofi' Usmani. Surabaya: Risalah Gusti, 2012.
- Abun-Nasr, Jamil M. *Muslim Communities of Grace: The Sufi Brotherhoods in Islamic Religious Life*. New York: Columbia University Press, 2007.
- Aceh, Aboebakar. *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*. Kelantan: Pustaka Aman Press, 1977.
- Affani, Sayyid Husain al-. *Durus al Shaykh Sayyid Husain al 'Affani*. t.tp.: islamweb.net, n.d.
- Afandi Zarkasyi, Arif, and M. Najib Abdussalam. "Ta'ālīm Aḥmad Khatīb al-Sambāsī al-Ṣūfiyyah fī al-Tarīqah al-Qādiriyyah wa al-Naqsyabandiyyah." *Tasfiyah: Jurnal Pemikiran Islam* 9, no. 1 (2025): 91–121. <https://doi.org/10.21111/tasfiyah.v9i1.12893>.
- Ahmad, C. "Manuskrip Ijazah dan Silsilah Tarekat: Legitimasi Mursyid Tarekat Naqsyabandiyah dan Syattariyah di Minangkabau." *Jurnal Keislaman* 11, no. 2.
- Ahmad, C. (entry incomplete in footnote; verify year/pages).

- Al-Affani, Sayyid Husain. *Durus al-Shaykh Sayyid Husain al-Affani*. n.p.: Islamweb.net, n.d.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Wajīz fī Fiqh al-Imām al-Shāfiʿī*. Beirut: Syirkah Dār al-Arqam, 1998.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Beirut: Dār Ibn Hazm, 2005.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2005.
- Al-Ghazali, Imam. *Iḥyāʾ ʿUlūm al-Dīn*. Beirut: Dār al-Maʿrifah, n.d.
- Algar, Hamid. “The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance.” *Studia Islamica*, no. 44 (1976): 123–152. <https://doi.org/10.2307/1595445>.
- Alhazmi, Ahmed Ali, and Angelica Kaufmann. “Phenomenological Qualitative Methods Applied to the Analysis of Cross-Cultural Experience in Novel Educational Social Contexts.” *Frontiers in Psychology* 13 (2022): 785134. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2022.785134>.
- Aliana, Cut Rizka. “Efektivitas Kegiatan Suluk dalam Meningkatkan Kesehatan Mental Jamaah Suluk di Pesantren Darul Aman Aceh Besar.” Laporan Penelitian, UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2020.
- Aliana, Cut Rizka. *Efektivitas Kegiatan Suluk dalam Meningkatkan Kesehatan Mental Jamaah Suluk di Pesantren Darul Aman Aceh Besar*. Laporan penelitian. UIN Ar-Raniry Banda Aceh, 2020.
- Al-Jābirī, Muḥammad ʿĀbid. *Takwīn al-ʿAql al-ʿArabī*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Waḥdah al-ʿArabiyah, 1984.

- Al-Jīlī, ‘Abd al-Karīm. *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awa’il*. Vol. 1. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Al-Kalābādhī, Abū Bakr Muḥammad ibn Ishāq. *al-Ta‘arruf li-Madhhab Ahl al-Taṣawwuf*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad. *Adab al-Dunyā wa al-Dīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003.
- Al-Māwardī, Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Muḥammad. *al-Aḥkām al-Sulṭaniyyah wa al-Wilāyat al-Dīniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006.
- Al-Muḥāsibī, al-Ḥārith ibn Asad. *al-Ri‘āyah li-Ḥuqūq Allāh*. Edited by ‘Abd al-Qādir Aḥmad ‘Aṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- Al-Nawawī, Yahyā ibn Sharaf. *al-Adbkār al-Muntakhabah min Kalām Sayyid al-Abrār*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Al-Nawawī, Yahyā ibn Sharaf. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Vol. 17. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *al-‘Ibādah fī al-Islām*. Cairo: Maktabat Wahbah, 1993.
- Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *al-‘Ibādah fī al-Islām*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1995.
- Al-Qushayri, Abu al-Qasim. *Al-Risālah al-Qushayriyyah* (Arabic editions cited variously). Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001/2002; Cairo: Dār al-Ma‘ārif, 1966.
- Al-Qushayri, Abu al-Qasim. *Al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*. Cairo: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.

- Al-Qushayri, Abu al-Qasim. *Al-Qushayri's Epistle on Sufism (al-Risāla al-Qushayriyya fī 'ilm al-taṣawwuf)*. Translated by Alexander D. Knysh. Reading, UK: Garnet Publishing, 2007.
- Al-Qusyairī, Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm. *al-Risālah al-Qusyairiyyah*. Edited by 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd and Maḥmūd ibn al-Sharīf. Cairo: Dār al-Ma'ārif, 1966.
- Al-Raḥmān, Yāsir 'Abd al-. *Mausu'ah al-Akḥlaq wa al-Zuhd wa al-Raqi'iq*. Kairo: Muassasah Iqra', 2008.
- Al-Sakandarī, Ibn 'Aṭā'illāh. *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah*. Edited by 'Abd al-Majīd al-Sharafī. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1993.
- Al-Sakandarī, Ibn 'Aṭā' Allāh. *al-Hikam al-'Aṭā'iyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 2004.
- Al-Sakandarī, Ibn 'Aṭā' Allāh. *Laṭā'if al-Minan*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Samaluti, Nabil. *Bina' al-Mujtama' al-Islamiy*. Beirut: Dar al-Syuruq, 1998.
- Al-Sha'rānī, 'Abd al-Wahhāb. *al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma'rifat Qawā'id al-Ṣūfiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007.
- Al-Suhrawardī, Abū al-Najīb 'Umar ibn Muḥammad. *'Awārif al-Ma'ārif*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.
- Al-Turkī, 'Abd Allāh b. 'Abd al-Muḥsin. *Huquq al-Insān fī al-Islām*. Saudi Arabia: Wizarah al-Syu'un al-Islamiyyah, 1999.
- Amir, Y. "Pengembangan Skala Religiusitas untuk Subyek Muslim." *Indonesia Journal for The Psychology of Religion* 1, no. 1 (2021): 48–49.

- Amrullah, Juhdi. “Spiritualitas dan Biopsikologi: Kajian atas Pengaruh Zikir terhadap Kondisi Biopsikologi dan Kejiwaan Penganut Tarekat Qadiriyyah di Mlangi.” Disertasi, UIN Sunan Kalijaga, 2019.
- Arifinta, Hasna Nisa, Riza Maratul Umami, and Thriska Afifandasari. “The Social History of the Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah Order and Its Implications in the Social Environment.” *Journal of Islamic and Social Studies* (2025): 94–105. <https://doi.org/10.30762/jiss.v3i2.1563>.
- Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1992.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaruan Islam Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2004.
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1994.
- Bagir, Haidar. *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn Arabi*. Bandung: Mizan, 2015.
- Baharudin, and Siti Latifah. “Sistem dan Proses Pembaiatan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Utsmaniyah: Studi Kasus Majelis Dzikir Dhikrul Ghafilin.” *Tatsqif: Jurnal Pemikiran dan Penelitian Pendidikan Islam* 20, no. 2 (2022): 205–222.
- Balqaziz, ‘Abd al-Ilāh. *al-Dīn wa al-Mujtama’: Dirāsāt fī al-Ḥarakah al-Islāmiyyah*. Beirut: Markaz Dirāsāt al-Wahdah al-‘Arabiyyah, 2008.
- Barbosa da Silva, António. *The Phenomenology of Religion as a Philosophical Problem: An Analysis of the Theoretical Background of the Phenomenology of Religion, in General, and of M. Eliade’s Phenomenological Approach, in Particular*. LiberGleerup, 1982.

- Bellah, Robert N., et al. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press, 1985.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.
- Berger, Peter L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Doubleday, 1967.
- Berger, Peter L. "Religion and World-Construction." In *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 24–27. New York: Anchor Books, 1967.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1966.
- Berger, Peter L., and Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor Books, 1966.
- Bielo, James S. *Anthropology of Religion: The Basics*. New York: Routledge, 2015.
- Borotoding, Sandi Marselino. *Analisis Fenomenologi Alfred Schutz dalam Ritual Mangrompo Bamba dan Implikasinya bagi Jemaat Bayo'Klasis Masanda*. Disertasi, IAKN Toraja, 2024.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia: Survei Historis, Geografis, dan Sosiologis*. Bandung: Mizan, 1992.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1995.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat: Tradisi-tradisi Islam di Indonesia*. Translated by Farid Wajidi and Rika Iffati. Yogyakarta: Gading Publishing, 2012.

- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Yogyakarta: Gading Publishing, 2015.
- Bruinessen, Martin van. "The Origins and Development of the Qadiriyya wa Naqshbandiyya Order in Indonesia." *Studia Islamika* 1, no. 1 (1994): 1–23.
- Bruinessen, Martin van. "The Origins and Development of Sûfi Orders (Tarekat) in Southeast Asia." *Studia Islamika* 1, no. 1 (1994): 1–23.
- Bruinessen, Martin van, and Julia Day Howell, eds. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Burhani, Ahmad Najib. "Tarekat Tanpa Tarekat: Transmisi Ajaran Spiritual Modernisme Islam di Indonesia." *Jurnal Masyarakat dan Budaya* 14, no. 2 (2012): 263–264.
- Burhanuddin, Jajat. "Traditional Islam and Modernity in Indonesia." In *Islam in Indonesia: Contrasting Images and Interpretations*, edited by Jajat Burhanuddin and Kees van Dijk, 25–48. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2013.
- Byrne, Thomas. "The Origin of the Phenomenology of Attention." *Research in Phenomenology* 52 (2022): 425–441.
- Castells, Manuel. *The Rise of the Network Society*. 2nd ed. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010.
- Chaves, Mark. "Religion and Social Integration." *Annual Review of Sociology* 43 (2017): 1–19.
- Chaves, Mark, and Shawna L. Anderson. "Continuity and Change in American Religion." *Annual Review of Sociology* 45 (2019): 89–108.
- Chittick, William C. *Sufism: A Beginner's Guide*. Oxford: Oneworld Publications, 2008.

- Claridge, Tim. "Introduction to Social Capital Theory." *Social Capital Research*, 2018.
- Collins, Randall. *Weberian Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Comte, Auguste. *The Positive Philosophy*. Translated by Harriet Martineau. London: John Chapman, 1853.
- Craib, Ian. *Teori-Teori Sosial Modern: Dari Parsons Sampai Habermas*. Jakarta: Rajawali, 1986.
- Creswell, John W. *Qualitative Inquiry & Research Design: Choosing among Five Approaches*. 2nd ed. Thousand Oaks, CA: Sage, 2007.
- Cudjoe, Ebenezer. "Making Sense of Husserlian Phenomenological Philosophy in Empirical Research." *International Journal of Qualitative Methods* 22 (2023): 1–9. <https://doi.org/10.1177/16094069231171099>.
- D'Angelo, Diego. "The Phenomenology of Embodied Attention." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19 (2020): 961–978.
- Dalimunthe, Syah Ahmad Qudus, and Syawaluddin Nasution. "Dinamika Spiritual Islam pada Masa Dinasti Umayyah." *Jurnal Pendidikan Tambusai* 7, no. 2 (2023): 66–71.
- Darniqah, Muhammad Ahmad. *Al-Thariqah al-Naqsyabandiyah Wa A'lamuha*. Tripoli: Jarus Barus, 1987.
- Day, Abby, and Gordon Lynch. "Sociology of Religion: A Critical Agenda." *Sociology* 52, no. 1 (2018): 5–22.
- Darpen, Mohamad Hafiz, Muaz Bin Mohd Ghani Basri, and Ali Bin Abdul Jalil. "Kritikan Sanad Terhadap Riwayat Abu Yazid Al-Bisthomi Dalam Silsilah Tarekat Naqsyabandiyah: Criticism of the Sanad Concerning the Narration of Abu Yazid al-Bisthami in the Naqshbandi

Tariqa Chain.” *Jamalullail Journal* 4, no. 1 (June 2025): 72–90.

Dharma, F. A. “Konstruksi Realitas Sosial: Pemikiran Peter L. Berger Tentang Kenyataan Sosial.” *Kanal: Jurnal Ilmu Komunikasi* 7, no. 1 (2018): 1–9. <https://doi.org/10.21070/kanal.v6i2.101>.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kiai*. Jakarta: LP3ES, 1982.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.

Dörfler, Viktor, and Marc B. Stierand. “Bracketing: A Phenomenological Theory Applied Through Transpersonal Reflexivity.” *Journal of Organizational Change Management* (2021). <https://doi.org/10.1108/JOCM-12-2019-0393>.

Drummond, John J., and Otfried Höffe, eds. *Husserl: German Perspectives*. 1st ed. New York: Fordham University Press, 2019. <https://doi.org/10.5422/fordham/9780823284467.001.0001>.

Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. New York: Free Press, 1984.

Durkheim, Émile. *The Division of Labor in Society*. Translated by W. D. Halls. New York: Free Press, 1997.

Durkheim, Émile. *The Elementary Forms of Religious Life*. Translated by Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.

Durkheim, Émile. *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*. Translated by

- Everett K. Wilson and Herman Schnurer. New York: Free Press, 1961.
- Dzulqurnain. *Nilai Edukasi dalam Thoriqoh Qodiriyyah Wanaqsyabandiyyah dalam Pencegahan Degradasi Moral Masyarakat Desa Mojosari Kecamatan Puger Kabupaten Jember*. Skripsi, IAIN Jember, 2019.
- Efendi, A. S. “Rekonstruksi Nilai Nilai Tazkiyatun Nafs dalam Penguatan Self Regulation.” *Al Ilmiyah: Jurnal Pendidikan Islam* 8, no. 1 (2026): 45–47.
- Encyclopaedia Britannica. “Social Change.” Accessed December 2025.
- Ernst, Carl W. *The Shambhala Guide to Sufism*. Boston: Shambhala Publications, 1997.
- Evers, H.-D., and M. Kaiser. “Changing Rationalities of Religious Action: A Weberian Analysis of Muslim Associations in Southeast Asia.” In *Citizenship, Society and Social Movements in Southeast Asia*, 119–140. Singapore: Springer, 2018.
- Faqih, Ahmad, and Siti Rahmah. “Aligning Fiqh al-Kawāriṭh (Islamic Disaster Jurisprudence) with National Disaster Management Policy: A Maqāṣid-Based Review.” *Abkam: Jurnal Hukum Islam* 25, no. 1 (2025): 55–78.
- Fatah, Khamami Zada, and Ibrahim Lawal. “Resurgency of Sufi Islam in Indonesia: Tracing the Shifting Patterns of Modern Sufism.” *Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (2025): 2–3.
- Fauzi Ilyas, Ahmad. “Syekh Ahmad Khatib Minangkabau dan Polemik Tarekat Naqsyabandiyah di Nusantara.” *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies* 1, no. 1 (2017): 86–112. <https://doi.org/10.30821/jcims.v1i1.1008>.

- Fealy, Greg, and Virginia Hooker, eds. *Voices of Islam in Southeast Asia: A Contemporary Sourcebook*. Singapore: ISEAS Publishing, 2006.
- Federspiel, Howard M. *Persatuan Islam: Islamic Reform in Twentieth Century Indonesia*. Ithaca, NY: Cornell Modern Indonesia Project, 2001.
- Firdaus. “Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) dan Implikasinya terhadap Kesalehan Sosial.” *Al Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 12, no. 2.
- Fraser, Norman M., and Romeo V. Turcan. “Reconstructing the Social Construction of Reality.” *British Journal of Sociology* 76, no. 3 (2025): 657–662. <https://doi.org/10.1111/1468-4446.13190>.
- Fuhaidah, Ulya, Siti Marlina, and M. Ali Mubarak. “Philanthropy of Qadiriyya and Naqsyabandiyah Tariqa in Kuala Tungkal Jambi.” In *Proceedings of the 1st International Conference on Recent Innovations (ICRI 2018)*, 987–989. SCITEPRESS, 2020.
- Fuhaidah. “Philanthropy of Qadiriyya and Naqsyabandiyah Tariqa in the Economic and Social Empowerment of Indonesian Islamic Boarding School.” In *Proceedings of the International Conference on Religion and Civilization (ICRC 2018)*, 990–992. Atlantis Press, 2019.
- Furchan, Arief, and Agus Maimun. *Studi Tokoh Metode Penelitian Mengenai Tokoh*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Gallaher, Shaun. “Habit, Sedimentation and Institutions.” *Cogent Arts & Humanities* 12, no. 1 (2025): Article 2480879. <https://doi.org/10.1080/23311983.2025.2480879>.
- Gammer, Moshe. “The Beginnings of the Naqshbandiyya in Dāghestān and the Russian Conquest of the Caucasus.”

- Die Welt des Islams* 34, no. 2 (1994): 204–217.
<https://doi.org/10.2307/1570930>.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. New York: The Free Press, 1960.
- Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976.
- Geertz, Clifford. “Religion as a Cultural System.” In *The Interpretation of Cultures*, 87–125. New York: Basic Books, 1973.
- Geniusas, Saulius. “Merleau-Ponty’s Phenomenology of Sedimentations.” *Journal of Phenomenological Psychology* 54, no. 2 (2023): 155–177.
<https://doi.org/10.1163/15691624-20231422>.
- Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*. Berkeley: University of California Press, 1979.
- Giddens, Anthony. *Sociology*. 7th ed. Cambridge: Polity Press, 2013.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1990.
- Giddens, Anthony. *The Nation-State and Violence*. Cambridge: Polity Press, 1985.
- Gorski, Philip S. “Religion and the New Sociology of Moral Order.” *Sociological Theory* 38, no. 2 (2020): 101–120.
- Gutiérrez, Gustavo. *A Theology of Liberation: History, Politics, and Salvation*. Translated by Sister Caridad Inda and John Eagleson. Maryknoll, NY: Orbis Books, 1988.

- Hadiwijaya, Achmad Suhendra. “Sintesa Teori Konstruksi Sosial Realitas dan Konstruksi Sosial Media Massa.” *Dialektika Komunika: Jurnal Kajian Komunikasi dan Pembangunan Daerah* 11, no. 1 (2023).
- Haidt, Jonathan, Jesse Graham, and Sena Koleva. “Moral Foundations Theory: The Pragmatic Validity of Moral Pluralism.” *Advances in Experimental Social Psychology* 47 (2017): 55–130.
- Hakim, M. Rais Ribha Rifqi. “Strategi Dakwah pada Masyarakat Tarekat: Studi Kasus pada Kegiatan Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Pondok Pesantren Futuhiyyah Mranggen, Demak.” *Lentera* 2, no. 1 (2018).
- Hamdi, Fathul. “Integrating Maqāṣid al-Sharī‘ah, Fiqh al-Bi’ah, and Public Policy in Environmental Governance.” *Al-Ahkam: Jurnal Ilmu Syariah* 35, no. 1 (2025): 1–24.
- Hamka. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Pustaka Panjimas, 1990.
- Harb, ‘Alī. *Naqd al-Haqīqah*. Beirut: al-Markaz al-Thaqāfi al-‘Arabī, 1993.
- Harun, Mohd Faizal, and Muhamad Hazwan Abd Razak. *Sejarah Tarekat: Pertumbuhan dan Penyebaran di Dunia Islam*. Malaysia: UUM Press, 2018.
- Hasanah, Hasyim. “Teknik-Teknik Observasi (Sebuah Alternatif Metode Pengumpulan Data Kualitatif Ilmu-ilmu Sosial).” *Jurnal At-Taqaddum* 8, no. 1 (2016): 21–46.
- Hasbullah. *Modal Sosial: Menuju Keunggulan Budaya Manusia Indonesia*. Jakarta: MR Press, 2006.
- Hawwa, Sa‘īd. *Tarbiyatunā al-Ruhīyyah*. Cairo: Dār al-Salām, 1999.

- Hayward, G. M., L. D. Pearce, and J. Pearlman. "A Multidimensional Model of Religiosity from Adolescence through the Transition to Adulthood." (2021).
- Hefner, Robert W. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2000.
- Hilalludin. "Anak Muda, Media Sosial, Dan Agama Yang Cair: Fenomenologi Hijrah Digital Di Indonesia." *Al-Bayan: Jurnal Hukum dan Ekonomi Islam* 5, no. 1 (2025): 40–54.
- Høffding, Simon, and Kristian Martiny. "Framing a Phenomenological Interview: What, Why and How." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 15, no. 4 (2016): 539–564.
- Holdcroft, Barbara. "What Is Religiosity?" *Catholic Education: A Journal of Inquiry and Practice* 10, no. 1 (2006): 89–103.
- Horton, Paul B., and Chester L. Hunt. *Sociology*. 6th ed. New York: McGraw-Hill, 1984.
- Howell, Julia Day. "Sufism and the Indonesian Islamic Revival." *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (2001): 701–729.
- Howell, Julia Day, and Martin van Bruinessen, eds. *Urban Sufism*. Jakarta: Rajawali Press, 2008.
- Husserl, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy: First Book*. Translated by F. Kersten. The Hague: Martinus Nijhoff, 1983.
- Husserl, Edmund. *The Phenomenology of Internal Time-Consciousness*. Translated by James S. Churchill. The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- Ibnu, Hasan. "Studi Fiqh Ibadah Haji dengan Pendekatan Filosofis dan Fenomenologis." In *Prosiding Seminar Nasional Prodi PAI UMP*, 2019.

- Ibn ‘Arabī. *Al-Futubat al-Makkiyah*. Translated by Harun Nasution. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Madārij al-Salīkīn bayna Manāzil Iyyāka Na‘budu wa Iyyāka Nasta‘in*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.
- Ibn Qayyim al-Jawziyyah. *Al-Fawā’id*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, n.d.
- Ibn Taymiyya. *Al-Mustadrak ‘alā Majmū‘ Fatāwā Shaykh al-Islam*. n.p.: Ṭabaqah Muhammad ibn Abdurrahman, 1998.
- Ibn Taimiyah. *Majmū‘ al-Fatāwā*. Madinah: Majma‘ al-Malik Fahd li-Ṭibā‘ah al-Muṣṣhaf al-Syarīf, n.d.
- Ilyasa, Faisal Fauzan, Agus Fakhruddin, Achmad Faqihuddin, Muhammad Ramdan Mubarak, and Abdillah Muflih. “The Role of the Mosque as a Medium of Da’wah in Building Religious Tolerance in the Community: An Analysis of Kampung Toleransi.” *Islamic Communication Journal* 9, no. 2 (2024): 275–282.
- Inglehart, Ronald, and Christian Welzel. *Modernization, Cultural Change, and Democracy*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Irfani, Muhammad Aska, and Harapandi Dahri. “From Spiritual Leadership to Functional Leadership: A Qualitative Single-Case Study of Authority Mediation in Jamaah Wirid Khusus Nahdlatul Wathan, Lombok.” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 8, no. 1 (2025): 24–37.
- Irwanti, Neneng. “Perubahan Sikap Keagamaan Komunitas Tarekat Syadziliyah di Kecamatan Muntilan Kabupaten Magelang, 1990–2021.” Tesis, UIN Sunan Kalijaga, 2021.
- Ishaqi, Usman. *al-Khulasat al-Wafiiyyat fi Adab al-Tariqat*. n.p., n.d.

- Jalaluddin Rakhmat. *Rekayasa Sosial: Reformasi atau Revolusi?* Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000.
- Jajang Jayusman. "The Perspective of Maṣlaḥah on the Distribution of Zakat for Social Welfare and Disaster Management." *Asas: Jurnal Hukum Ekonomi Syariah* 16, no. 2 (2024): 145–162.
- Jam'iyah Ahlith Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyyah. "Pedoman Dasar dan Pedoman Rumah Tangga." Accessed February 18, 2026.
- Jorba, Marta. "Husserlian Horizons, Cognitive Affordances and Motivating Reasons for Action." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 19 (2020): 847–868. <https://doi.org/10.1007/s11097-019-09648-z>.
- Juhendri, Abi. *Dampak Dzikir dalam Mewujudkan Ketahanan Keluarga Perspektif Pengamal Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah*. Disertasi, UIN Suska Riau, 2022.
- Juhendri, Abi. *Dampak Dzikir dalam Mewujudkan Ketahanan Keluarga Perspektif Maqāṣid al-Syari'ah*. Pekanbaru: Pascasarjana UIN Suska Riau, 2022.
- Jum'ah, 'Alī. *al-Taṣawwuf al-Manhajī*. Cairo: Dār al-Muqattam, 2011.
- Kadri, Rozeeda. "Effects of Dhikr Spiritual Meditation Practice on the Recovery of Drug Abuser: A Phenomenology Study." *International Journal of Education, Psychology and Counseling* 9, no. 54 (2024): 380–382. <https://doi.org/10.35631/IJEPC.954028>.
- Kaidesoja, Tuukka. "Religion, Ideology, and Social Critique Revisited." *Journal of Classical Sociology* 19, no. 3 (2019): 241–258.
- Kalberg, Stephen. "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization

Processes in History.” *American Journal of Sociology* 85, no. 5 (1980): 1145–1179.

Kalberg, Stephen. *Max Weber’s Comparative Sociology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2018.

Kelly, John Michael, Stephanie R. Kramer, and Azim F. Shariff. “Religiosity Predicts Prosociality, Especially When Measured by Self-Report: A Meta-Analysis of Almost 60 Years of Research.” *Psychological Bulletin* 150, no. 3 (2024): 284–318. <https://doi.org/10.1037/bul0000413>.

Kim, Jaegwon, and Ernest Sosa, eds. *A Companion to Metaphysics*. Blackwell Companions to Philosophy. Oxford: Blackwell, 2008. <https://doi.org/10.1002/9781444308525>.

Knysh, Alexander. *Islamic Mysticism: A Short History*. Leiden: Brill, 2000.

Kovačević, V. “Symbolic Interactions in Popular Religion According to Dimensions of Religiosity.” *Societies* 11 (2021)..

Laughlin, Charles D. “Intersubjectivity, Empathy, Life-World, and the Social Brain: The Relevance of Husserlian Neurophenomenology for the Anthropology of Consciousness.” *Anthropology of Consciousness* 34, no. 1 (2023): 229–260. <https://doi.org/10.1111/anoc.12171>.

Le Gall, Dina. “Forgotten Naqshbandīs and the Culture of Pre-Modern Sufi Brotherhoods.” *Studia Islamica*, no. 97 (2003): 87–119.

Lemos, C. M., et al. “Dimensionality and Factorial Invariance of Religiosity across Countries.” *PLOS ONE* 14, no. 5 (2019).

Lenski, Gerhard, Patrick Nolan, and Jean Lenski. *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. 11th ed. New York: Oxford University Press, 2015.

- Luhuringbudi, Teguh, et al. “Modest Modernities: Muslim Identity, Globalisation, and Urban Transformation in Indonesia.” *Jurnal Sosiologi Reflektif* 20, no. 1 (2025): 207–233. <https://doi.org/10.14421/tkcp7204>.
- Maarif, Muhammad Anas. *Zikir dalam Mengembangkan Karakter Toleransi: Studi Fenomenologi Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah Al-Usmaniyah di Pondok Pesantren Al-Fitrah Surabaya*. Disertasi, UIN Maulana Malik Ibrahim, 2019.
- MaHFudin, Agus, and Abduloh Safik. “Sufisme Perkotaan: Fenomenologi Kebangkitan Spiritualitas Majelis Taklim Al Hikam di Surabaya.” In *Proceedings of Annual Conference for Muslim Scholars* 6, no. 1 (2022).
- Mahmudin, Afif Syaiful. “Pendekatan Fenomenologis dalam Kajian Islam.” *At-Tajdid: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam* 5, no. 1 (2021): 83. <https://doi.org/10.24127/att.v5i01.1597>.
- Mahyuddin, Muhammad Khairi, Zakaria Stapa, and Faudzinain Badaruddin. “The Arrival of Naqshabandi Order from Hijaz to the Malay World: 16th Until the Early 19th Century.” *International Journal of Business & Social Science* (2013). (detail volume/issue perlu verifikasi).
- Mamun, M. “Zakat as an Instrument of People’s Economic Empowerment: A Community-Based Case Study.” *Commercio: Jurnal Ekonomi Islam* 3, no. 2 (2024): 45–62.
- Marshall, Ruth. “Religious Ethics and Social Transformation.” *Journal of the American Academy of Religion* 86, no. 2 (2018): 447–476.
- Marx, Karl. *Capital: A Critique of Political Economy, Volume I*. Translated by Ben Fowkes. London: Penguin Classics, 1990.
- Marx, Karl. “Contribution to the Critique of Hegel’s Philosophy of Right: Introduction.” In *Early Writings*,

translated by Rodney Livingstone and Gregor Benton, 243–244. London: Penguin Books, 1992.

Marx, Karl, and Friedrich Engels. *The Communist Manifesto*. Translated by Samuel Moore. London: Penguin Classics, 2002.

Mashar, Aly. *Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah (TQN) dalam Membangun Religiusitas Masyarakat Desa Kajar, Dame, Kudus, Jawa Tengah*. Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2022.

Mashar, Aly. *Keberlangsungan Tarekat Qādiriyyah wa Naqsyabandiyyah Al-‘Uṣmāniyyah Kedinding Surabaya Pasca KH. Achmad Asrori*. Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2022.

Mashar, Aly. “Genealogi dan Penyebaran Thariqah Qadiriyyah wa Naqshabandiyah di Jawa.” *Al-A’raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 13, no. 2 (2016): 233–262. <https://doi.org/10.22515/ajpif.v13i2.75>.

Masyhuri, Aziz. *Masalah Keagamaan: Hasil Mukhtamar dan Munas Alim Ulama Nahdlatul Ulama*. Surabaya: PP Rabithah Ma’ahid Islamiyah, 1997.

Masyhuri, M. “Prinsip Prinsip Tazkiyah al Nafs dalam Islam dan Relevansinya dengan Kesehatan Mental.” *Anida: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam* 41, no. 1 (2016): 19–21.

Masyhuri, M., and Salma Salma. “Prinsip-Prinsip Tazkiyah al-Nafs dalam Menangani Konflik Emosi.” *Jurnal Bimbingan dan Konseling* 14, no. 2 (2024): 293–296.

Massignon, Louis. *Essay on the Origins of the Technical Language of Islamic Mysticism*. Translated by Benjamin Clark. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1997.

Masita, Nurul Aisatul, and Cholil. “Dhikr as an Adaptive Spiritual Strategy: Exploring the Healing Mechanism for

- Anxiety from The Islamic Perspective.” *Istisyarah: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 1, no. 1 (2025): 38–41.
- Mawardi, et al. “Eksplorasi Kesahihan Hadis dalam Tradisi Sufi Aceh: Studi atas Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia.” *Al Quds: Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 3: 595–600.
- Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, and Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3rd ed. Thousand Oaks, CA: SAGE Publications, 2014.
- Moustakas, Clark E. *Phenomenological Research Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 1994.
- Moustakas, Clark E. *Phenomenological Research Methods*. Nachdr. Thousand Oaks, CA: Sage, 2009.
- Mu'min, Ma'mun. “Pergumulan Tarekat dan Politik (Peranan Kyai dalam Politik).” *Fikrah* 2, no. 1 (2014).
- Muvid, Muhamad Basyrul. “Tarekat dan Solidaritas Sosial: Studi Fenomenologis Tarekat Qādiriyyah wa Naqshabandiyah di Pondok Pesantren Sabilul Muttaqin Kota Mojokerto.” Disertasi, UIN Sunan Ampel Surabaya, 2023.
- Murata, Sachiko, and William C. Chittick. *The Vision of Islam*. New York: Paragon House, 1994.
- Mustaghfiroh, Avina Amalia. “Living Hadis dalam Tradisi Ziarah dan Bersih Kubur di Desa Majapura, Purbalingga.” *Living Islam: Journal of Islamic Discourses* 3, no. 1 (2020): 47–64.
- Muttaqin, Zaenal, et al. “Tarekat dan Perubahan Sosial di Banten.” *Refleksi: Jurnal Kajian Agama dan Filsafat* 22, no. 1 (2023).
- Nasr, Seyyed Hossein. *Living Sufism*. London: Unwin Paperbacks, 1980.

- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid I. Jakarta: UI Press, 1985.
- Nasution, Harun. *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*. Jilid II. Jakarta: UI Press, 2011.
- Nata, Abuddin. *Akhlak Tasawuf dan Karakter Mulia*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015.
- Nadhir, Zidan. *Pemaknaan Al-Qur'an Dalam Ritual Ziarah di Komplek Pemakaman Sunan Gunung Jati Kabupaten Cirebon: Suatu Kajian Fenomenologi*. Disertasi, UINSSC, 2025.
- Nakamura, Mitsuo. *The Crescent Arises Over the Banyan Tree: A Study of the Muhammadiyah Movement*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1993.
- Nikkel, David H. "Merleau-Ponty's Phenomenal Body and the Study of Religion." *Religion* 55, no. 1 (2025): 243–274. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2024.2420513>.
- Nicholson, Reynold A. *The Mystics of Islam*. London: Routledge & Kegan Paul, 1989.
- Nindito, Stefanus. "Fenomenologi Alfred Schutz: Studi Tentang Konstruksi Makna Dan Realitas Dalam Ilmu Sosial." *Jurnal Ilmu Komunikasi* 2, no. 1 (2005). <https://doi.org/10.24002/jik.v2i1.254>.
- Noer, Abdul Hamid. "A Novel Approaches of Suluk for Sufistic Education: Study of KH Muslih Abdurrahman Mranggen." Disertasi/doktoral, UIN Walisongo Semarang, 2022.
- Noor, Abd. Hamid. *Pola Pendidikan Pesantren Sufistik K.H. Muslih Mranggen Demak*. Disertasi, UIN Walisongo Semarang, 2022.

- Noer, Deliar. *Gerakan Modern Islam di Indonesia 1900–1942*. Jakarta: LP3ES, 1996.
- Noer, Kautsar Azhari. *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Nul Hakim, Lukman. “Ulasan Metodologi Kualitatif: Wawancara terhadap Elit.” *Aspirasi* 4, no. 2 (2013): 165–172.
- Nur Qodim, M. “Suluk sebagai Metode Pengendalian Emosi bagi Tarekat Naqsyabandiyah.” *Intizar: Jurnal Studi Keislaman* 28, no. 1: 45–47.
- Papas, Alexandre. “Shaykh Succession in the Classical Naqshbandiyya: Spirituality, Heredity and the Question of Body.” *Asian and African Area Studies* 7, no. 1 (2007): 36–49. <https://doi.org/10.14956/asafas.7.36>.
- Papas, Alexandre, ed. *Sufi Institutions*. Brill Handbooks of Oriental Studies: Sufi Studies, vol. 1. Leiden: Brill, 2020.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York: Guilford Press, 1997.
- Pargament, Kenneth I., et al. “Religious and Spiritual Coping and Mental Health.” *Journal of Clinical Psychology* 75, no. 2 (2019): 241–259.
- Park, Crystal L. “Meaning Making in the Context of Religious and Spiritual Beliefs.” *Journal of Psychology and Theology* 46, no. 3 (2018): 191–205.
- Parsons, Talcott. *The Social System*. New York: Free Press, 1951.
- Parsons, Talcott. “Religion in a Modern Pluralistic Society.” *Review of Religious Research* 7, no. 3 (1966): 125–146.
- Pebriani, N. *Konsep Sabar dalam Perspektif Ibnu Qayyim al Jauziyyah*. Tesis, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2019.

- Peng, Lu, et al. "The Impact of Empathy on Prosocial Behavior Among College Students: The Mediating Role of Moral Identity and the Moderating Role of Sense of Security." *Behavioral Sciences* 14, no. 11 (2024): Article 1024.
- Plotka, Witold. "Husserl's Moderate Rationalism and the Question of Evidence." *Horizon: Studies in Phenomenology* 8, no. 2 (2019): 401.
- Pollack, Detlef, and Gergely Rosta. "Religion and Modernity: An Institutional Perspective." *Religion* 47, no. 2 (2017): 185–206.
- Pribadi, Yanwar. "The Commodification of Islam in the Market Economy: Urban Muslim Studies in Banten." *Afkaruna* 15, no. 1 (2019): 82–112. <https://doi.org/10.18196/AIJIJS.2019.0096.82-112>.
- Pula, Besnik. "What Does a Phenomenological Theory of Social Objects Mean?" *Human Studies* 45, no. 3 (2022): 509–528. <https://doi.org/10.1007/s10746-022-09636-4>.
- Quraish Shihab. *Membumikan Al-Quran: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*. Bandung: Mizan, 2013.
- Raco, J. R., and Tanod. *Metode Fenomenologi Aplikasi Pada Entrepreneurship*. Jakarta: Grasindo, 2012.
- Rahman, Fazlur. *Islam*. Translated by Ahsin Mohammad. Bandung: Pustaka, 1984.
- Rahman, Taufiqur. "Sejarah Perkembangan Tasawuf 'Amali.'" *Asy-Syari'ah* 5, no. 1 (2019): 64–68.
- Rahmawaty. "Teori Perubahan Sosial dan Implikasinya terhadap Kehidupan Masyarakat." In *Perubahan Sosial: Sebuah Bunga Rampai*, 15–18. Serang: FKIP Untirta, 2020.
- Rakhmi, Atik, et al. "Tahlilan dalam Budaya Islam: Antara Tradisi Keagamaan dan Transformasi Sosial-Ekonomi." *Panangkaran: Jurnal Penelitian Agama dan Masyarakat* 9, no.

2 (2025): 187–199.
<https://doi.org/10.14421/panangkaran.v9i2.4274>.

- Rasyad, Abdul, Ahmad Tohri, Hasan Basri, and Hasanuddin Chaer. “Sufism and Social Cohesion: The Role of Hizib Nahdlatul Wathan Tariqa in Pluralistic Society.” *Harmoni Sosial: Jurnal Pendidikan IPS* 12, no. 1 (2025): 83–96.
- Ritzer, George. *Sosiologi Ilmu Pengetahuan Berparadigma Ganda*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2011.
- Ritzer, George, and Douglas J. Goodman. *Teori Sosiologi Modern*. Translated by Alimandan. Jakarta: Kencana, 2005.
- Ritzer, George, and Jeffrey Stepnisky. “Globalization and Social Change.” *Sociological Theory* 39, no. 3 (2021): 195–200.
- Riyadi, Abdulkadir. *Arkeologi Tasawuf: Melacak Jejak Pemikiran Tasawuf dari Al-Muhasibi hingga Tasawuf Nusantara*. Bandung: Mizan, 2016.
- Rosidi, Imron, et al. “Ritual and Spirituality: The Tradition of the Tariqah Naqshabandiyyah Khalidiyyah Jalaliyyah in Indonesia.” *Afkar: Jurnal Akidah dan Pemikiran Islam* 26, no. 1 (2024): 191–218.
<https://doi.org/10.22452/afkar.vol26no1.6>.
- Rosowsky, Andrew. “Some Linguistic Implications of Transferring Rituals Online: The Case of Bay‘ah or Allegiance Pledging in Sufism.” (2019). [Lengkapi detail publikasi].
- Rosyid, Moh. “Potret Organisasi Tarekat Indonesia dan Dinamikanya.” *Religia: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 21, no. 1 (2018): 78–95.
- Roth, Guenther. *The Social Sciences in Search of a Paradigm: A Critique of Contemporary Social Theory*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

- Sabri, Y. "Nahdlatul Ulama's Defense Against Naqsyabandiyah Target." *el-Hekam: Jurnal Studi Keislaman* 7, no. 1 (2022). <https://doi.org/10.31958/JEH.V7I1.6402>.
- Sai'id Dimasyqiyah, Abdurrahman Muhammad. *Al-Tariqah al-Naqsyabandiyah*. Mauqi' al-Furqan, n.d.
- Saleh, A. R. "Dimensi Keberagamaan dalam Pendidikan." *Jurnal Jendela Pendidikan* 2, no. 1 (2022): 15–17.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 2011.
- Schmidt, B. E. "Varieties of Non-ordinary Experiences in Brazil—a Critical Review of the Contribution of Studies of 'Religious Experience' to the Study of Religion." *International Journal of Latin American Religions* 1 (2017): 104–115. <https://doi.org/10.1007/s41603-017-0006-5>.
- Schutz, Alfred. *The Phenomenology of the Social World*. Translated by George Walsh and Frederick Lehnert. Evanston, IL: Northwestern University Press, 1967.
- Seamon, David. "Lifeworld, Place, and Phenomenology: Holistic and Dialectical Perspectives." *Journal of Philosophical Investigations* 18, no. 48 (2024): 31–52. <https://doi.org/10.22034/jpiut.2024.18406>.
- Sells, Michael, ed. *Early Islamic Mysticism: Sufi, Qur'an, Mi'raj, Poetic and Theological Writings*. New York: Paulist Press, 1996.
- Sentürk, Faruk Kerem, and Selin Isikan. "Islamic Faith as a Source of Coping with Work Stress." *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies* 62, no. 1 (2024): 65–90. <https://doi.org/10.14421/ajis.2024.621.65-90>.

- Shafiyullah, M. "Metode Tazkiyatun Nafs Perspektif al Ghazali dan Implementasinya di Pondok Pesantren Al Izzah." Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2025.
- Shihab, Alwi. *Islam Sufistik: Islam Pertama dan Pengaruhnya hingga Kini di Indonesia*. Bandung: Mizan, 2001.
- Sholikhin, Muhammad. *Tasawuf Aktual: Menuju Insan Kamil yang Paripurna*. Yogyakarta: Narasi, 2009.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Singh, Diksha, and Braj Bhushan. "Understanding Shame, Guilt, Embarrassment and Pride: A Systematic Review of Self-Conscious Emotions." *Frontiers in Psychology* (2025).
- Siradj, Said Aqil. *Tasawuf sebagai Kritik Sosial: Mengedepankan Islam sebagai Inspirasi, Bukan Aspirasi*. Bandung: Mizan, 2006.
- Smart, Ninian. *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Smelser, Neil J. *Theory of Collective Behavior*. New York: Free Press, 1962.
- Smith, Christian. "Religion, Collective Identity, and Social Solidarity." *Sociology of Religion* 78, no. 4 (2017): 385–408.
- Smith, J. A. "Evaluating the Contribution of Interpretative Phenomenological Analysis." *Health Psychology Review* 5, no. 1 (2011): 9–27.
- Soemardjan, Selo. *Perubahan Sosial: Sketsa Teori dan Refleksi Metodologi Kasus Indonesia*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2009.
- Soemardjan, Selo. *Perubahan Sosial di Yogyakarta*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 1986.
- Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics: A Study of Change in Major Systems of Art, Truth, Ethics, Law and Social*

- Relationships*. Vol. 1. New York: American Book Company, 1937.
- Sorokin, Pitirim A. *Social and Cultural Dynamics*. Vol. 4. New York: American Book Company, 1941.
- Spencer, Herbert. *The Principles of Sociology*. Vol. 1. London: Williams and Norgate, 1876.
- Stark, Rodney, and Charles Y. Glock. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. California: University of California Press, 1968.
- Strassheim, Jan. "Relevance as the Moving Ground of Semiosis." *Philosophies* 7, no. 5 (2022): Article 115. <https://doi.org/10.3390/philosophies7050115>.
- Strassheim, Jan. "The Lifeworld and the World of Life: The Concept of Relevance and Its Foundation in Organic Nature." *Semiotica* 260 (2024): 119–151. <https://doi.org/10.1515/sem-2024-0149>.
- Suhandi. "Spiritualitas Agama dan Masyarakat Modern (Eksistensi Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Bandar Lampung)." *Al-Adyan: Jurnal Studi Lintas Agama* 14, no. 1 (2025). <https://doi.org/10.24042/ajsla.v14i1.4485>.
- Suprayogo, Imam, and Tobroni. *Metodologi Penelitian Sosial-Agama*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2003.
- Suriadi. "Pendidikan Sufistik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah." *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 15, no. 2 (2018): 263–270. <https://doi.org/10.18592/khazanah.v15i2.1899>.
- Suriadi. "Pendidikan Sufistik Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah: Kajian atas Pemikiran Ahmad Khatib Sambas." *Khazanah: Jurnal Studi Islam dan Humaniora* 15, no. 2 (2017): 263–276.

- Susilo, Darmawan, Syamsul Rizal, and Mirzon Daheri. "Kontribusi Ajaran Tarekat Naqsyabandiyah Terhadap Perilaku Keagamaan Jamaah di Desa Suka Datang." Skripsi, IAIN Curup, 2023. <https://e-theses.iaincurup.ac.id/3349/>.
- Szydlowski, P., et al. "Religiousness Measured by the Four Basic Dimensions of the Centrality of Religiosity Scale and the Three Dimensions of the Duke University Religion Index." *Psychology of Religion and Spirituality* 17, no. 3 (2025).
- Thevenaz, Pierre. *What Is Phenomenology? And Other Essays*. Edited by James M. Edie. Chicago: Quadrangle Books, 1962.
- Therborn, Göran. "The Dynamics of Global Inequality and Social Change." *New Left Review* 123 (2020): 10–15.
- Thorburn, Malcolm, and Steven A. Stolz. "Intersubjectivity, Embodiment and Enquiry: A Merleau-Ponty and Husserlian Informed Perspective for Contemporary Educational Contexts." *Educational Philosophy and Theory* 57, no. 12 (2025): 1056–1066. <https://doi.org/10.1080/00131857.2025.2486675>.
- Tietjen, Ruth Rebecca. "Religious Zeal as an Affective Phenomenon." *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 20 (2021): 75–77. <https://doi.org/10.1007/s11097-020-09664-4>.
- Tim Penulis. *Mawsû'ah al-Firaq al-Muntasibah li al-Islâm*. Durar al-Saniyyah, 1433 H.
- Tim Penulis. *Maqālāt Mawqi' ad-Durr as-Saniyyah*. t.tp.: dorar.net, n.d.
- Tylor, Edward B. *Primitive Culture*. Vol. 1. London: John Murray, 1871.

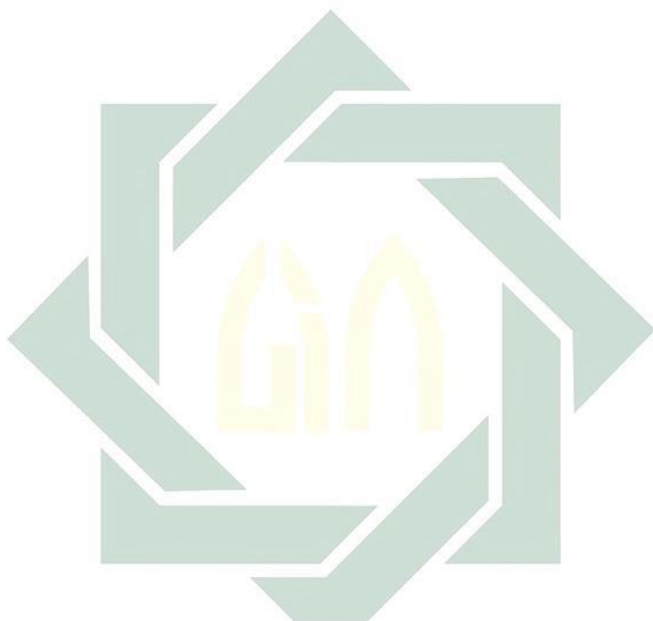
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Clarendon Press, 1971.
- Trimingham, J. Spencer. *The Sufi Orders in Islam*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Trujillo, Joaquin. "Intersubjectivity and the Sociology of Alfred Schutz." *Bulletin d'analyse Phénoménologique* 14, no. 7 (2018): 1–30.
- Turner, Bryan S. *Religion and Social Theory*. 2nd ed. London: Sage Publications, 1991.
- Unterrainer, H. F. "The Multidimensional Measurement of Religious/Spiritual Well-Being: Recent Developments in Scale Validation and Clinical Applications." *Religions* 14, no. 7 (2023): 882. <https://doi.org/10.3390/rel14070882>.
- Wahid, Abdurrahman. *Menggerakkan Tradisi: Esai-esai Pesantren*. Yogyakarta: LKiS, 2001.
- Wallerstein, Immanuel. *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, NC: Duke University Press, 2004.
- Wang, Angela Lu. "Moral Emotions in Mental Health: Regulation and Mediation." *Frontiers in Psychology* 16 (2026): Article 1718674. <https://doi.org/10.3389/fpsyg.2025.1718674>.
- Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Scribner, 1958.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Translated by Talcott Parsons. New York: Routledge, 2001.

- Weisman, Itzchak. "Dina Le Gall, *A Culture of Sufism: Naqshbandis in the Ottoman World, 1450–1700*." *Jama'a: An Interdisciplinary Journal of Middle East Studies* 17 (2009): 213–219. <https://doi.org/10.64166/y3j4kk25>.
- Weismann, Itzchak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. London: Routledge, 2007.
- Widiyanto, Asfa. "The Leadership in the Tariqah Qadiriyya wa Naqshbandiyya: Characteristics and Sustaining Doctrines." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 8, no. 1 (2020): 193–203. <https://doi.org/10.21043/fikrah.v8i1.8572>.
- Widiyanto, Asfa. "Sustaining Doctrines and Traditions Related to Leadership: The Case of the Qadiriyya wa Naqshbandiyya in Mranggen, Central Java." *Fikrah: Jurnal Ilmu Aqidah dan Studi Keagamaan* 8, no. 2 (2020): 200–202.
- Wibisono, M. Yusuf. *Sosiologi Agama*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati, 2020.
- Widodo, Aris. "Konsep Wusul Ilā Allāh menurut Konsep Konduktivitas: Studi atas Pemikiran Kyai Muslih Abdurrahman dan Kyai Achmad Asrori al-Ishaqy." Disertasi PhD, UIN Walisongo Semarang, 2016.
- Wijayanti, St Ratna, et al. "Transformasi Fungsi Masjid Sebagai Sarana Ibadah Dan Rekreasi Dalam Perkembangan Perkotaan: Studi Kasus Masjid 99 Kubah di Makassar." *Urban and Regional Studies Journal* 6, no. 2 (2024): 181–188. <https://doi.org/10.35965/ursj.v6i2.4497>.
- Wood, Wendy, and Dennis Rünger. "Psychology of Habit." *Annual Review of Psychology* 67 (2016): 289–314.
- Woodhead, Linda. "The Sociology of Religion: From Religious Studies to Social Theory." *Sociology* 52, no. 1 (2018): 1–17.

- Woodward, Mark R. *Islam Jawa: Kesalehan Normatif versus Kebatinan*. Translated by Hairus Salim HS. Yogyakarta: LKiS, 1999.
- Yang, Fenggang, and Joseph B. Tamney. "Religion and Social Integration in Contemporary Societies." *Sociology Compass* 14, no. 6 (2020): e12779.
- Yusuf, Muhammad. *Tarekat dan Perubahan Perilaku Sosial Keagamaan pada Jama'ah Tarekat Qadiriyyah wa Naqsyabandiyah di Kota Malang: Perspektif Tindakan Sosial Max Weber*. Tesis, UIN Maulana Malik Ibrahim Malang, 2018.
- Zada Fatah, Khamami, and Ibrahim Lawal. "Resurgency of Sufi Islam in Indonesia: Tracing the Shifting Patterns of Modern Sufism." *Ilmu Ushuluddin* 12, no. 1 (2025): 1.
- Zahri, Mustafa. *Kunci Memahami Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1995.
- Zahra, Nabila. *Tasawuf dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2018.
- Zamhari, Arif. *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*. Canberra: ANU E Press, 2010.
- Zamhari, Arif. "The Majlis Dhikr of Indonesia: Exerting Spirituality in a Modern Society." *Islamic Studies* 48, no. 1 (2009): 123.
- Zamhari, Arif. "The Majlis Dhikr of Indonesia: Exposition of Some Aspects of Ritual Practices." *Journal of Indonesian Islam* 3, no. 1 (2009): 123.
- Zamzami, Mukhammad, Fikri Mahzumi, and Abd A'la. "Tarekat and Politics in Indonesia: Contested Authority between Murshids in the Tarekat Qadiriyyah Wa Naqsyabandiyah in East Java." *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan*

Pemikiran Islam 12, no. 2 (2022): 187–208.
<https://doi.org/10.15642/teosofi.2022.12.2.187-208>.

Zuherni AB. “Sejarah Perkembangan Tasawuf.” *Substantia* 13, no. 2 (2011): 250.



Profil Penulis



Dr. Saudah Al Amilatul Kholisoh Afifi, M.Pd. merupakan akademisi, pendidik, dan aktivis keagamaan yang lahir dan tumbuh dalam lingkungan keluarga religius yang kuat dengan tradisi pesantren yang kental. Sejak usia dini, beliau dididik oleh kedua orang tuanya untuk mengamalkan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sehari-hari, mulai dari adab berpakaian, perilaku, hingga pembiasaan ibadah. Latar belakang keluarga yang dekat dengan dunia pesantren menjadi fondasi utama dalam pembentukan karakter, keilmuan, dan spiritualitas beliau.

Penulis berasal dari keluarga yang memiliki keterikatan erat dengan Pondok Pesantren Sabilul Muttaqin Kota Mojokerto yang didirikan oleh almarhum KH. Achyat Chalimy. Ibunda beliau, Muslimah, merupakan sosok yang dibesarkan dalam lingkungan keluarga besar pesantren tersebut sebelum kemudian menikah dengan Muthohharun Afif. Dari keluarga

inilah lahir dan tumbuh semangat keilmuan serta pengabdian yang terus mengiringi perjalanan hidup penulis.

Pendidikan formal penulis dimulai di TK Cut Nyak Dien Kota Mojokerto pada usia empat hingga lima tahun. Selanjutnya, beliau menempuh pendidikan dasar di MI Nurul Huda 1 Kota Mojokerto. Setelah menyelesaikan pendidikan dasar, kedua orang tuanya mempercayakan pendidikan putri semata wayang mereka kepada Pondok Pesantren Al-Badriyah Purwoasri Kediri. Di pesantren tersebut, penulis menempuh pendidikan selama enam tahun (1996–2002), meliputi Pendidikan Diniyah Al-Badriyah, Madrasah Tsanawiyah Al-Hikmah, dan Madrasah Aliyah Al-Hikmah. Masa pendidikan pesantren ini menjadi periode penting dalam memperdalam pemahaman keislaman sekaligus membentuk jiwa pengabdian dan kecintaan terhadap ilmu agama.

Bekal pendidikan agama yang diperoleh sejak kecil hingga remaja mendorong penulis untuk melanjutkan studi ke jenjang yang lebih tinggi. Pada tahun 2002, beliau melanjutkan pendidikan di Institut Keislaman Hasyim Asy'ari (IKAHA) Tebuireng Jombang dan berhasil menyelesaikan studi sarjana pada tahun 2006. Sebagai alumnus pesantren dan pendidikan Islam, beliau mulai mengabdikan diri sebagai pendidik dengan mengajar berbagai disiplin ilmu keislaman, termasuk Nahwu melalui kitab *Matan Al-Ajrumiyah*.

Dedikasi penulis dalam dunia pendidikan terus berkembang. Sejak tahun 2009 beliau mengajar mata pelajaran Ke-Aswajaan Nahdlatul Ulama pada program khusus SMP Islam Brawijaya, kemudian melanjutkan pengabdian yang sama di SMA Islam Brawijaya sejak tahun 2010. Di samping aktivitas akademik, beliau juga aktif mengikuti berbagai kegiatan keagamaan masyarakat, seperti pembacaan Shalawat Diba',

tahlil, dan kegiatan rutin Muslimat Nahdlatul Ulama di lingkungan tempat tinggalnya.

Dorongan untuk terus meningkatkan kapasitas akademik membawanya melanjutkan studi Magister Pendidikan Agama Islam di Pascasarjana Universitas Hasyim Asy'ari Tebuireng Jombang pada tahun 2016 dan lulus pada tahun 2018. Semangat keilmuan tersebut berlanjut dengan menempuh program doktoral pada Program Studi Studi Islam di UIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2019. Melalui berbagai dinamika dan tantangan kehidupan yang tidak ringan, beliau berhasil menyelesaikan pendidikan doktoralnya pada tahun 2026.

Sejak tahun 2022, penulis bergabung sebagai dosen di STIT Raden Wijaya Mojokerto dengan bidang keahlian Fikih pada Program Studi Pendidikan Agama Islam. Pada tahun yang sama, beliau juga dipercaya menjadi pengurus Bidang Dakwah Muslimat NU Kota Mojokerto periode 2022–2027. Dalam organisasi tersebut, penulis aktif membina dan mengembangkan kegiatan keagamaan, termasuk mengkaji Kitab Adabus Suluk al-Murid dalam forum rutin Jumat Legi yang diikuti oleh anggota Muslimat NU se-Kota Mojokerto.

Kiprah organisasi penulis semakin luas ketika pada tahun 2023 dipercaya menjadi pengurus Komisi Perempuan, Remaja, dan Keluarga (KPRK) Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Mojokerto periode 2022–2027. Bersama jajaran pengurus lainnya, beliau aktif menyelenggarakan berbagai program pembinaan masyarakat, khususnya bagi kalangan remaja. Di antara program yang telah terlaksana adalah kegiatan Safari Ramadan di sekolah-sekolah Kota Mojokerto yang mengangkat tema pentingnya berbakti kepada kedua orang tua.

Selain berkiprah di bidang pendidikan dan organisasi kemasyarakatan, penulis juga dipercaya sebagai Ketua Yayasan

Roudlotun Nubaha Al-Mukhlisin, sebuah lembaga pendidikan yang didirikan oleh ayahanda beliau, Muthohharun Afif. Yayasan tersebut menaungi berbagai unit pendidikan, mulai dari pondok pesantren, madrasah diniyah, taman kanak-kanak, sekolah dasar, hingga sekolah menengah yang berlokasi di Pasinan Wetan, Kupang, Jetis, Kabupaten Mojokerto.

Dalam kehidupan keluarga, penulis menikah pada tahun 2004 dan dikaruniai empat orang putra-putri. Berbagai pengalaman hidup yang dijalani semakin memperkaya kedewasaan, keteguhan, dan semangat pengabdianya. Hingga saat ini, beliau tetap menjalankan peran sebagai pendidik, akademisi, organisatoris, sekaligus ibu bagi putra-putrinya dengan penuh tanggung jawab dan ketulusan.

Kecintaan penulis terhadap kajian spiritual Islam menjadi salah satu inspirasi lahirnya karya ini. Perhatian beliau terhadap perkembangan Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Kota Mojokerto tumbuh dari ketertarikan terhadap bagaimana praktik dzikir, wirid, dan pembinaan spiritual mampu membentuk kesadaran religius sekaligus kesalehan sosial para jamaah. Menurut pengamatannya, kehidupan spiritual yang dibangun melalui dzikir dan pendekatan tasawuf tidak hanya memperkuat hubungan manusia dengan Allah Swt., tetapi juga mendorong tumbuhnya empati, solidaritas sosial, dan semangat gotong royong dalam kehidupan bermasyarakat.

Dengan semangat Bismillāhirrahḥmānirrahīm dan rasa syukur kepada Allah Swt., penulis berharap karya ini dapat memberikan manfaat, memperluas wawasan keislaman, serta menjadi inspirasi bagi masyarakat untuk terus meningkatkan kualitas spiritual, sosial, dan intelektual dalam kehidupan sehari-hari.



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. merupakan akademisi, ulama, dan pakar ilmu tafsir yang telah mendedikasikan hidupnya bagi pengembangan pendidikan tinggi Islam, dakwah, serta pembinaan kehidupan keagamaan masyarakat. Dengan latar belakang keilmuan yang kuat di bidang Studi Al-Qur'an dan Tafsir, beliau dikenal sebagai sosok yang aktif mengintegrasikan kajian akademik, pengabdian masyarakat, dan pelayanan keagamaan dalam berbagai ruang kehidupan umat.

Perjalanan pendidikan beliau dimulai dari MI Miftahul Fu'ad Lamongan yang diselesaikan pada tahun 1974. Selanjutnya, beliau menempuh pendidikan di MTs Assa'adah Bungah Gresik dan lulus pada tahun 1979, kemudian melanjutkan ke MA Assa'adah Bungah Gresik hingga lulus pada tahun 1982. Minat yang mendalam terhadap ilmu-ilmu keislaman membawanya melanjutkan studi di Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya. Beliau menyelesaikan program Sarjana Muda pada tahun 1984 dan program Sarjana (S1) pada tahun 1987.

Semangat akademik yang tinggi mendorong beliau untuk memperdalam kajian Islam pada jenjang pascasarjana. Gelar Magister Agama (M.Ag.) diraih dari IAIN Alauddin Makassar pada tahun 1997 dengan konsentrasi Kajian Islam bidang Tafsir. Selanjutnya, beliau menempuh pendidikan doctoral di UIN Syarif Hidayatullah Jakarta dan berhasil meraih gelar Doktor dalam bidang Kajian Islam dengan konsentrasi Tafsir pada tahun 2007. Keahlian beliau dalam ilmu tafsir menjadikannya salah satu akademisi yang konsisten

mengembangkan studi Al-Qur'an di lingkungan perguruan tinggi Islam Indonesia.

Dalam perjalanan karier akademiknya, Prof. Aswadi telah mengemban berbagai jabatan strategis di lingkungan UIN Sunan Ampel Surabaya. Beliau pernah menjabat sebagai Ketua Program Studi Bimbingan dan Konseling Islam (BKI) Fakultas Dakwah pada periode 2005–2009. Dedikasi dan kepemimpinannya kemudian mengantarkan beliau dipercaya sebagai Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Ampel Surabaya pada periode 2009–2013.

Pengalaman manajerial beliau terus berlanjut ketika dipercaya memimpin Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Program Magister UIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 2013–2014, serta Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Program Doktor pada periode 2014–2017. Puncak pengabdian akademiknya di lingkungan kampus diwujudkan melalui amanah sebagai Direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya periode 2018–2022, yang berperan penting dalam pengembangan kualitas pendidikan pascasarjana dan penguatan tradisi akademik berbasis nilai-nilai keislaman.

Selain berkiprah di dunia akademik, Prof. Aswadi juga aktif dalam berbagai lembaga keagamaan dan sosial kemasyarakatan. Beliau pernah menjabat sebagai Wakil Ketua Pengurus Ikatan Da'i Area Lokalisasi Majelis Ulama Indonesia (IDIAL-MUI) Jawa Timur periode 2012–2017, sebuah organisasi yang bergerak dalam dakwah dan pembinaan masyarakat di wilayah-wilayah rentan sosial. Saat ini, beliau juga mengemban amanah sebagai Wakil Rais Syuriah PCNU Gresik untuk masa khidmat 2023–2026.

Komitmen beliau terhadap penguatan ekonomi syariah diwujudkan melalui keterlibatannya sebagai Dewan Pengawas

Syariah KSPPS MUI (Mitra Usaha Ideal) Jawa Timur periode 2017–2022. Di bidang tata kelola lembaga publik, beliau juga dipercaya sebagai Dewan Pengawas Badan Layanan Umum (BLU) Poltekkes Kementerian Kesehatan Surabaya pada periode 2017–2023.

Pengabdian Prof. Aswadi kepada umat juga terlihat dalam perannya sebagai Konsultan Ibadah Panitia Penyelenggara Ibadah Haji (PPIH) Arab Saudi. Beliau menjadi Konsultan Ibadah Daker Makkah selama delapan tahun berturut-turut, yaitu pada periode 2015–2022. Selanjutnya, beliau kembali dipercaya sebagai Konsultan Ibadah PPIH Arab Saudi Daerah Kerja Madinah pada musim haji tahun 2024 dan 2025. Pengalaman panjang tersebut menjadikan beliau sebagai salah satu rujukan penting dalam pembinaan dan pendampingan ibadah haji bagi jamaah Indonesia.

Sebagai akademisi yang memiliki spesialisasi dalam Ilmu Tafsir, Prof. Aswadi terus aktif melakukan penelitian, penulisan karya ilmiah, pengembangan kajian Al-Qur'an, serta pembinaan keagamaan di berbagai forum akademik maupun kemasyarakatan. Keilmuan yang mendalam, pengalaman kepemimpinan yang luas, serta komitmennya terhadap pengembangan Islam moderat menjadikan beliau sosok yang dihormati di kalangan akademisi, ulama, dan masyarakat luas.

Melalui berbagai karya dan pengabdianya, Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag. terus berupaya menghadirkan nilai-nilai Al-Qur'an sebagai inspirasi dalam membangun kehidupan yang religius, berkeadaban, dan berkemajuan, baik di lingkungan pendidikan tinggi maupun dalam kehidupan bermasyarakat.



Dr. Agus Santoso, S.Ag., M.Pd.

merupakan dosen dan Sekretaris Program Studi Islam (SI) dengan pengalaman luas dalam dunia pendidikan dan konseling. Karier beliau dimulai sebagai pengajar Bahasa Arab di Pesantren Ilmu Al-Qur'an Singosari Malang pada tahun 1989–1990, kemudian melanjutkan tugas serupa di Pesantren Darut Tauhid Malang hingga tahun 1996.

Beliau menyelesaikan pendidikan S-1 pada Fakultas Tarbiyah Jurusan Bahasa Arab IAIN Sunan Ampel Malang pada tahun 1995 dan menjadi Asisten Dosen pada periode 1995–1997. Pada tahun 1997, beliau terpilih sebagai peserta program pembibitan calon dosen se-Indonesia dan kemudian resmi diangkat sebagai Pegawai Negeri Sipil di Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya pada tahun 1998. Beliau juga pernah mengikuti Pelatihan Dosen Internasional di Damaskus, Suriah pada tahun 1999 sebagai bagian dari pengembangan kompetensi akademiknya.

Dalam bidang keilmuan konseling, beliau menyelesaikan **S-2** Bimbingan Konseling di Universitas Negeri Malang pada tahun 2008 dan melanjutkan ke jenjang S-3 pada program studi yang sama pada tahun 2011. Beliau aktif dalam organisasi profesi seperti ABKIN dan PABKI sejak tahun 2005, serta pernah menjadi anggota MUI Kabupaten Gempol Pasuruan pada tahun 2003–2008. Selain itu, beliau memiliki sertifikat izin praktik tes psikologi pendidikan tipe A/B dari Universitas Negeri Malang.

Glosarium

No	Kata Asing	Terjemahan
1	<i>Social Construction</i>	Konstruksi sosial
2	<i>Social Consciousness</i>	Kesadaran sosial
3	<i>Religious Consciousness</i>	Kesadaran keagamaan
4	<i>Socio-Religious</i>	Sosio-religius (sosial-keagamaan)
5	<i>Religiosity</i>	Religiusitas
6	<i>Spirituality</i>	Spiritualitas
7	<i>Internalization</i>	Internalisasi
8	<i>Externalization</i>	Eksternalisasi
9	<i>Objectivation</i>	Objektivasi
10	<i>Social Reality</i>	Realitas sosial
11	<i>Collective Consciousness</i>	Kesadaran kolektif
12	<i>Social Interaction</i>	Interaksi sosial
13	<i>Social Change</i>	Perubahan sosial
14	<i>Social Identity</i>	Identitas sosial

15	<i>Worldview</i>	Pandangan hidup
16	<i>Value System</i>	Sistem nilai
17	<i>Social Integration</i>	Integrasi sosial
18	<i>Social Cohesion</i>	Kohesi sosial
19	<i>Community</i>	Komunitas
20	<i>Meaning</i>	Makna
21	<i>Symbolic Interaction</i>	Interaksi simbolik
22	<i>Self-Awareness</i>	Kesadaran diri
23	<i>Religious Experience</i>	Pengalaman keagamaan
24	<i>Social Behavior</i>	Perilaku sosial
25	<i>Social Practice</i>	Praktik sosial
26	<i>Tariqah</i>	Jalan spiritual atau tarekat
27	<i>Qadiriyyah</i>	Tarekat yang dinisbatkan kepada Syekh Abdul Qadir al-Jailani
28	<i>Naqsyabandiyyah</i>	Tarekat yang dinisbatkan kepada Bahauddin Naqsyaband
29	<i>Murshid</i>	Guru pembimbing tarekat
30	<i>Murid</i>	Murid atau pengikut tarekat
31	<i>Dhikr (Zikir)</i>	Mengingat Allah dengan bacaan tertentu
32	<i>Suluk</i>	Perjalanan spiritual menuju Allah
33	<i>Tawajjuh</i>	Pemusatan hati kepada Allah melalui bimbingan mursyid
34	<i>Bai'at</i>	Janji setia kepada mursyid untuk mengikuti tarekat
35	<i>Maqām</i>	Tingkatan spiritual yang dicapai seorang salik
36	<i>Aḥwāl</i>	Keadaan atau pengalaman spiritual

37	<i>Salik</i>	Orang yang menempuh jalan spiritual
38	<i>Tazkiyat al-Nafs</i>	Penyucian jiwa
39	<i>Mujābah</i>	Kesungguhan dalam melawan hawa nafsu
40	<i>Riyāḍah</i>	Latihan spiritual
41	<i>Barakah</i>	Keberkahan
42	<i>Ma'rifah</i>	Pengetahuan spiritual tentang Allah
43	<i>Tawakkul</i>	Berserah diri kepada Allah
44	<i>Ikhlāṣ</i>	Ketulusan dalam beribadah
45	<i>Taqarrub ilā Allah</i>	Mendekatkan diri kepada Allah
46	<i>Khalwāh</i>	Mengasingkan diri untuk beribadah
47	<i>Ukhuwwah</i>	Persaudaraan
48	<i>Adab</i>	Tata krama atau etika
49	<i>Istiḳamah</i>	Konsisten dalam kebaikan
50	<i>Tasawwuf</i>	Ilmu atau ajaran penyucian jiwa dalam Islam

Kesadaran Sosio-Religius

Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN)

Buku Kesadaran Sosio-Religius Jamaah Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) mengkaji secara mendalam bagaimana ajaran tarekat membentuk cara pandang, pengalaman spiritual, dan perilaku sosial para jamaah dalam kehidupan sehari-hari. Berangkat dari realitas komunitas TQN, buku ini menelusuri proses bagaimana jamaah memaknai dzikir, baiat, pembinaan spiritual, serta hubungan dengan mursyid sebagai jalan untuk mendekatkan diri kepada Allah Swt. Melalui proses tersebut, tarekat tidak hanya dipahami sebagai rangkaian amaliah ritual, tetapi juga sebagai sistem pembinaan yang membentuk orientasi hidup, ketenangan batin, sikap tawakkal, serta kemampuan mengelola berbagai persoalan kehidupan secara lebih bijaksana.

Dengan memadukan perspektif fenomenologi, sosiologi agama, dan teori konstruksi sosial, buku ini menunjukkan bahwa kesadaran sosio-religius jamaah terbentuk melalui proses yang bertahap dan berkelanjutan. Nilai-nilai spiritual yang diperoleh melalui ritme dzikir, pengajian, dan kehidupan komunitas perlahan terinternalisasi menjadi kebiasaan, karakter, serta mekanisme pengendalian diri yang memengaruhi tindakan sehari-hari. Kesadaran tersebut kemudian melahirkan berbagai konsekuensi sosial, seperti meningkatnya kepedulian terhadap sesama, penguatan solidaritas, keharmonisan keluarga, kedisiplinan beribadah, dan keterlibatan yang lebih positif dalam kehidupan masyarakat.

Lebih dari sekadar membahas pengalaman keagamaan, buku ini menawarkan pemahaman baru bahwa spiritualitas tarekat memiliki peran penting dalam membentuk etika relasi dan tanggung jawab sosial. Tarekat tidak diposisikan sebagai ruang pelarian dari kehidupan sosial, melainkan sebagai sarana transformasi diri yang menghasilkan manusia yang lebih tenang, peduli, dan berorientasi pada kemaslahatan bersama. Oleh karena itu, buku ini menjadi bacaan yang relevan bagi akademisi, mahasiswa, praktisi tarekat, serta masyarakat umum yang ingin memahami bagaimana pengalaman spiritual dapat berkontribusi pada pembentukan kesadaran sosial dan kehidupan yang lebih bermakna.



CV. Cita Cendekia
Jl. Jemur Wonosari Gg. Masjid No. 42
Wonocolo Surabaya
citacendekiaoffice@gmail.com

