



Dakwah Kebangsaan Berbasis Tarekat melalui Model *Community-Based Da'wa* pada TQN Pondok Pesantren Sirnarasa Ciamis

Tarekat-Based National Da'wah through the Community-Based Da'wah Model at TQN Pondok Pesantren Sirnarasa Ciamis

Feriyanto^{1*}, Ucup Fathudin Al-Maarif², Opik Jamaludin³ & Dadang
Muliawan

¹²³⁴Sekolah Tinggi Ilmu Dakwah (STID) Sirnarasa PPKN III, Ciamis, Indonesia

*ferianto@stidsirnarasa.ac.id

ABSTRACT

*This study aims to reconstruct a Community-Based Da'wa (CBD) model rooted in the phenomenological experience of practitioners of the Qadiriyya-Naqshbandiyya Sufi Order (TQN) at Pondok Pesantren Sirnarasa, Ciamis. The research employs Moustakas's transcendental phenomenology with epoche reduction, horizontalization, thematic clustering, and textural-structural description. Data were collected through in-depth interviews with eleven purposively selected informants, six-month participatory observation across seven monthly gatherings, and documentary study, while validity was secured through source-method triangulation, member checking, and audit trail. The findings reveal four invariant structures: (1) *dhikr jabr-khafi* as a personal-collective transformative da'wa mechanism; (2) *Madrasah Rondloh* as cross-identity bridging-capital infrastructure; (3) semantic integration of Pancasila and Sufism constructing religious nationalism; and (4) a trajectory transforming the order from *al-thariqah ila Allah* toward *al-thariqah ila al-ummah*. The synthesis yields a three-component CBD model—spiritual foundation, ritual mediation, social engagement—that extends cultural da'wa theory by integrating Durkheim's solidarity theory, Putnam's social capital framework, and Collins's interaction ritual chains. The study contributes a paradigmatic alternative for developing nationalist da'wa amid Indonesia's contemporary multicultural polarization and has practical implications for revitalizing tarekat as strategic actors in strengthening social cohesion.*

Keywords: *Community-based da'wa; nationalist da'wa; phenomenology; social cohesion; TQN Sirnarasa.*

PENDAHULUAN

Indonesia kontemporer menghadapi paradoks kebangsaan yang akut: di satu sisi, keragaman etnis-religius diakui sebagai modal kultural; di sisi lain, polarisasi politik-keagamaan meningkat dalam dua dekade terakhir (Hefner, 2019; Menchik, 2019). Indeks kerukunan umat beragama menunjukkan penurunan pada dimensi kepercayaan antarkelompok, terutama di kawasan urban yang heterogen (SETARA Institute, 2022). Fenomena ini menempatkan pertanyaan klasik tentang peran agama dalam integrasi nasional kembali ke pusat perdebatan akademis dan kebijakan (Machendrawaty, Shodiqin, & Effendi, 2022; Maarif, 2012).

Lembaga keagamaan tradisional—khususnya tarekat (*al-thariqah*) dan pesantren—secara historis terbukti adaptif dalam merespons tantangan kebangsaan. Sebagai institusi keagamaan tertua di Nusantara, tarekat tidak hanya berfungsi sebagai medium spiritualitas individual, tetapi juga sebagai infrastruktur sosial yang membentuk solidaritas kolektif (Anwar, Feriyanto, Risdayah, Aziz, & Setiawan, 2025; Riyadi, 2014). Hidayatulloh, Saputra, dan Saumantri (2023) mendokumentasikan bagaimana pesantren tarekat secara konsisten memainkan peran sebagai mediator sosial dan agen moderasi beragama. Namun, kajian kontemporer cenderung berfokus pada dimensi institusional dan historis tarekat (Junaedi, 2020; Usman, 2018), sementara dimensi fenomenologis—bagaimana pengamal memaknai praksis spiritual mereka sebagai dakwah kebangsaan—masih kurang tergarap.

Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) Pondok Pesantren Sirnarasa (selanjutnya TQN PPS Sirnarasa) berlokasi di Dusun Ciseuri, Desa Ciomas, Kecamatan Panjalu, Kabupaten Ciamis, Jawa Barat, dan merepresentasikan kasus empiris yang kaya. Sebagai cabang jaringan Pondok Pesantren Suryalaya, TQN PPS Sirnarasa dipimpin oleh Syaikh Muhammad Abdul Gaos Saefulloh Maslul (Abah Aos) sebagai mursyid silsilah ke-38, penerus spiritual Syaikh Ahmad Shohibul Wafa Tajul ‘Arifin (Abah Anom). Pesantren ini mengembangkan praksis yang khas dalam jaringan TQN Indonesia: integrasi dzikir sufistik dengan ritualisasi simbol kebangsaan—pembacaan Pancasila dalam majelis, penggunaan peci merah putih sebagai atribut identitas pengamal, dan kegiatan tahunan di Tugu Pahlawan Jakarta setiap bulan Muharram (Feriyanto, 2020; Somantri & Dahwadin, 2019).

Kajian sebelumnya mengenai TQN PPS Sirnarasa, terutama disertasi Feriyanto (2020) tentang pengamalan tanbih dan moderasi beragama serta artikel Anwar, et. al. (2025) tentang dimensi spiritual tarekat sebagai metode dakwah, telah memberikan kontribusi pada level dokumentasi historis dan deskripsi institusional. Feriyanto (2020) menelusuri bagaimana pengamalan tanbih di kalangan ikhwan TQN PPS Sirnarasa membentuk pola moderasi beragama, sementara Anwar, et. al. (2025) memperluas analisis ke dimensi pendidikan

pesantren. Namun, terdapat tiga celah signifikan dalam literatur yang ada. Pertama, secara metodologis, kajian terdahulu didominasi pendekatan deskriptif-historis tanpa eksekusi prosedur fenomenologis yang ketat; akibatnya, suara pengamal sebagai subjek pemaknaan utama belum mendapatkan ruang representasi yang memadai. Kedua, secara teoretis, kajian tersebut belum mengintegrasikan teori dakwah dengan teori sosial kontemporer—Durkheim, Putnam, Collins—secara sistematis, sehingga analisis cenderung satu dimensi. Ketiga, secara konseptual, belum ada upaya merumuskan model dakwah berbasis komunitas yang dapat diuji dan diaplikasikan dalam konteks lain.

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap konstruksi pemaknaan para pengamal TQN PPS Sirnarasa terhadap praksis dzikir sebagai dakwah kebangsaan, sekaligus menganalisis fungsi infrastruktur sosial Madrasah Roudloh sebagai medium dakwah lintas-identitas. Kedua tujuan ini berangkat dari kesadaran bahwa dakwah kebangsaan tidak berlangsung dalam ruang hampa, melainkan dimediasi oleh horizon pemaknaan spiritual yang dibentuk melalui transmisi silsilah dan bimbingan mursyid, serta oleh struktur kelembagaan yang secara organik memfasilitasi pertemuan antarkelompok tanpa mengorbankan integritas identitas internal komunitas.

Lebih jauh, penelitian ini bertujuan merekonstruksi model dakwah berbasis komunitas yang dapat diformulasikan secara teoritis dari pengalaman empiris TQN PPS Sirnarasa. Tujuan ini menempatkan penelitian tidak hanya pada level deskriptif, tetapi juga konstruktif, yakni mengabstraksikan pola-pola lapangan menjadi kerangka konseptual yang memiliki nilai generatif bagi pengembangan teori dan praktik dakwah. Model yang dihasilkan diharapkan mampu menjelaskan bagaimana komunitas spiritual berbasis tarekat dapat secara berkelanjutan, inklusif, dan integral menjalankan fungsi dakwah kebangsaan tanpa kehilangan autentisitas tradisi yang menjadi sumber kekuatannya.

Penelitian ini memberikan dua kontribusi. secara teoretis memperluas teori dakwah kultural dengan mengintegrasikannya pada teori sosial kontemporer dan merumuskan model *community-based da'wa* (CBD) tiga-komponen, yakni secara praktis menyediakan kerangka operasional bagi institusi keagamaan lain dalam mengembangkan dakwah kebangsaan inklusif dan berkelanjutan.

Ilmu dakwah kontemporer telah bergerak melampaui tradisi konvensional menuju paradigma transformatif yang menempatkan dakwah sebagai proses perubahan sosial berbasis nilai-nilai Islam (Amin, 2009; Aripudin, 2011; Ismail & Hotman, 2011). Dakwah didefinisikan tidak hanya sebagai tabligh (penyampaian pesan), tetapi juga irsyad (bimbingan personal) dan tadbir (pengelolaan institusional). Saputra (2011) merumuskan dakwah kultural sebagai upaya internalisasi nilai-nilai Islam melalui medium budaya lokal tanpa merusak struktur kultural yang mengakar.

Riyadi (2020) memperluas konsep ini dengan mengintegrasikan pedagogi kritis Freire, menawarkan kerangka dakwah transformatif berbasis komunitas yang mengkonversi kesadaran individual menjadi kesadaran kolektif. Untuk menjelaskan mekanisme sosiologis yang menjembatani transformasi personal dan kolektif, penelitian ini meminjam tiga kerangka: teori solidaritas Durkheim (2014) yang membedakan solidaritas mekanik dan organik; konsep *collective effervescence* Durkheim (2008) yang dikembangkan Collins (2014) menjadi *interaction ritual chains*; dan teori modal sosial Putnam (2000) yang membedakan *bonding capital* dan *bridging capital*. Integrasi ketiga kerangka ini, yang belum dilakukan secara sistematis dalam literatur dakwah Indonesia (Qomariah, 2019; Sukayat, 2023), menjadi pendekatan teoretis *distingtif* penelitian ini.

METODE

Penelitian menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain fenomenologi transendental Moustakas (1994) yang berakar pada tradisi Husserlian. Pilihan ini didasarkan pada karakter pertanyaan penelitian yang berfokus pada pemaknaan subjektif (*lived experience*) pengamal terhadap praksis dakwah kebangsaan. Fenomenologi transendental memungkinkan peneliti menangkap esensi pengalaman melalui prosedur reduksi sistematis (Creswell & Poth, 2018), sebuah pendekatan yang juga digunakan Junaedi (2020) dalam konteks TQN Suryalaya. Penelitian dilaksanakan di Pondok Pesantren Sirnarasa, Dusun Ciseuri, Desa Ciomas, Kecamatan Panjalu, Kabupaten Ciamis, Jawa Barat, selama enam bulan (Maret–Agustus 2024). Informan dipilih dengan teknik *purposive sampling* berdasarkan kriteria: pengamal aktif TQN PPS Sirnarasa minimal lima tahun; memiliki peran dalam struktur organisasi jamaah atau merepresentasikan segmen profesi tertentu; dan bersedia berpartisipasi dalam wawancara mendalam serta *member checking*. Total sebelas informan terlibat, dengan profil yang disajikan pada Tabel 1.

Tabel 1

Profil Informan Penelitian (n=11)

Kode	Peran/Posisi	Profesi	Masa Pengamalan
I-01	Wakil Talqin Mursyid	Guru Akademisi/Kyai	> 20 tahun
I-02	Ikhwan senior	Guru SMA	15 tahun
I-03	Ikhwan senior	Petani	12 tahun

Kode	Peran/Posisi	Profesi	Masa Pengamalan	
I-04	Ikhwan	Pedagang	8 tahun	
I-05	Ikhwan	Pegawai pemerintah	10 tahun	
I-06	Ikhwan	Wirausahawan	7 tahun	
I-07	Ikhwan	Buruh tani	9 tahun	
I-08	Ikhwan	Dosen	11 tahun	
I-09	Ikhwan muda	Mahasiswa	5 tahun	
I-10	Pengurus Roudloh	Madrasah	Manajer program	8 tahun
I-11	Pengurus Roudloh	Madrasah	Koordinator sosial	6 tahun

Sumber: Data lapangan peneliti, 2026.

Data dikumpulkan melalui tiga teknik: wawancara mendalam semi-terstruktur 2–3 sesi per informan (60–90 menit per sesi) yang dipandu protokol mencakup empat domain (biografi spiritual, makna praksis dzikir, pengalaman partisipasi dalam pengajian dan aktivitas Madrasah *Roudloh*, dan konstruksi makna relasi Islam-kebangsaan); observasi partisipatif pada tujuh pengajian bulanan di PPS Sirnarasa, tiga kegiatan sosial Madrasah *Roudloh*, dan satu kegiatan pengajian di Tugu Pahlawan Jakarta (Muharram 1446 H) dengan catatan lapangan reflektif mengikuti format Spradley (1980); dan studi dokumentasi rekaman audio pengajian, buku panduan amalan, dokumen kelembagaan, dan foto kegiatan.

Analisis menggunakan prosedur reduksi fenomenologis Moustakas (1994) yang mencakup *epoche/bracketing* melalui memo refleksif, *horizonalization* dengan reduksi eidetik, *clustering* tematik dari 247 pernyataan bermakna menjadi 23 unit makna dan akhirnya empat *invariant structures*, serta deskripsi tekstural-struktural. Keabsahan data dijamin melalui triangulasi sumber-teknik, *member checking* pada empat informan kunci, dan audit trail mengikuti Lincoln dan Guba (1985) serta Tracy (2010). Seluruh informan memberikan persetujuan tertulis (*informed consent*) setelah penjelasan tujuan, prosedur, dan implikasi penelitian, dengan jaminan anonimitas pada pengutipan.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Dzikir Jahr-Khafi sebagai Mekanisme Dakwah Transformatif

Tema pertama mengungkap pengalaman dzikir—baik *jahr* (dilisankan keras) maupun *khafi* (dalam hati)—sebagai mekanisme transformasi personal yang sekaligus menyiapkan pengamal untuk keterlibatan sosial. Tujuh dari sebelas informan secara independen memaknai dzikir bukan semata praktik ibadah individual, melainkan latihan etis yang membangun karakter sosial. Pernyataan tekstural disampaikan I-01 selaku Wakil Talqin Guru Mursyid:

“Dzikir jahr itu membangun kesadaran, dzikir khafi itu membentuk kesadaran. Yang jahr menguatkan ibadah syariat, yang khafi menguatkan akhlak. Tanpa keduanya, dzikir hanya menjadi suara tanpa makna. Pengamal yang istiqamah pasti berubah—lebih sabar, lebih rendah hati, lebih peduli pada orang lain.”

Pernyataan ini diperkuat oleh I-03, seorang petani dengan latar pendidikan formal terbatas:

“Saya ini orang kampung, Pak. Tidak pintar bicara, tidak banyak ilmu. Tapi sejak ikut TQN dua belas tahun lalu, saya merasa hati ini berubah. Dulu mudah marah sama tetangga, sekarang lebih tenang. Dulu malas membantu, sekarang justru saya yang sering ditunjuk untuk koordinasi kegiatan kampung.”

Aspek struktural—bagaimana pengalaman ini terjadi—ditangkap oleh I-08, seorang dosen:

“Saya kira yang membedakan dzikir di TQN dengan dzikir biasa adalah disiplinnya. Setiap hari, setelah Subuh dan Maghrib, dengan jumlah dan cara yang spesifik. Disiplin itu yang membentuk karakter. Lama-lama dzikir tidak lagi sekadar amalan, tapi menjadi cara kita merespons dunia.”

Observasi partisipatif pada tujuh pengajian bulanan menguatkan temuan ini. Dzikir berjamaah dilakukan dengan ritme konsisten—dipimpin Wakil Talqin—berdurasi 25–40 menit, dengan pergeseran emosi kolektif yang gradual: dari ketenangan awal, intensifikasi pada bagian tengah, hingga keharuan pada bagian penutup. Beberapa pengamal menangis tanpa suara; suasana yang oleh I-05 dideskripsikan sebagai “moment ketika individu lebur menjadi jamaah.”

Temuan ini mengonfirmasi sekaligus memperluas konseptualisasi tiga dimensi dakwah Ismail dan Hotman (2011)—*tabligh*, *irsyad*, *tadbir*. Kebaruannya terletak pada bagaimana ketiga dimensi diintegrasikan dalam satu praksis tunggal: dzikir. Sebagai *irsyad*, dzikir membentuk karakter personal pengamal sejalan dengan model dakwah fardiyah yang dikaji Suherdiana (2009). Sebagai *tabligh*,

dzikir berjamaah menyebarkan pesan keagamaan kepada peserta sebagaimana ditemukan Lutfhi (2017) dalam talqin zikir. Sebagai *tadbir*, struktur dzikir terorganisasi merupakan bentuk manajemen institusional dakwah (Anwar, et. al., 2025).

Lebih jauh, temuan ini memperluas teori dakwah transformatif Riyadi (2020) dengan mengidentifikasi mekanisme sosiologis penjembutan transformasi personal-kolektif. Pengalaman dzikir, dalam analisis Collins (2014), menghasilkan *emotional energy* yang berfungsi sebagai bahan bakar bagi keterlibatan sosial berkelanjutan. Pernyataan I-08 tentang “disiplin dzikir yang menjadi cara merespons dunia” adalah artikulasi vernakular dari proses internalisasi *emotional energy*.

Pernyataan I-08 tersebut mencerminkan apa yang oleh Mulyono dan Ismail (2022) disebut sebagai *spiritual embodiment*: internalisasi nilai-nilai transendental ke dalam pola tindakan sehari-hari. Dalam konteks TQN Sirnarasa, disiplin dzikir tidak hanya membentuk kesalahan individual, melainkan mengonstruksi orientasi kognitif dan afektif pengamal terhadap realitas sosial di sekitarnya. Dzikir menjadi lensa epistemologis yang melaluinya seorang ikhwan membaca, menilai, dan merespons dunia. Temuan ini selaras dengan kajian Fauzi et al. (2023) yang menunjukkan bahwa praktik dzikir intensif dalam komunitas tarekat menghasilkan moral responsiveness—kesiapan responsif terhadap persoalan sosial yang berakar pada kesadaran spiritual.

Pada titik ini, dzikir bertransformasi dari ritual privat menjadi sumber daya sosial kolektif. Mekanisme ini dapat dijelaskan melalui kerangka interaction ritual chain Collins (2014): ketika individu berulang kali terlibat dalam ritual bersama—dalam hal ini dzikir berjamaah—terbentuklah solidaritas kelompok dan *emotional energy* bersama yang mendorong aksi kolektif. Dalam komunitas TQN Sirnarasa, energi kolektif ini termanifestasi dalam berbagai gerakan sosial berbasis pesantren, mulai dari pemberdayaan ekonomi hingga ketahanan budaya lokal. Hal ini memperkuat argumen Hidayat dan Zarkasyi (2024) bahwa lembaga tarikat kontemporer tidak sekadar menjadi ruang spiritual, tetapi juga menjadi *social movement organization* yang terstruktur.

Implikasi teoritis dari temuan ini cukup signifikan. Dakwah tidak lagi dapat dipahami semata sebagai transmisi pesan (*tabligh*) atau bimbingan individual (*iriyad*), melainkan sebagai proses pembentukan subjek sosial yang mampu bertindak secara kolektif. Dalam kerangka ini, dzikir berfungsi sebagai teknologi pembentukan diri sekaligus teknologi sosial—sebuah praksis yang secara simultan membangun kapasitas personal dan kohesi komunal. Sebagaimana ditunjukkan oleh Arifin dan Permatasari (2023) dalam kajian mereka tentang transformasi sosial berbasis pesantren, perubahan sosial yang berkelanjutan hanya mungkin terjadi ketika perubahan spiritual dan struktural berlangsung secara sinergis. TQN

Sirnarasa, melalui integrasi dzikir sebagai praksis dakwah tiga dimensi, menjadi model konkret dari sinergisitas tersebut.

Madrasah *Roudloh* sebagai Infrastruktur *Bridging Capital*

Tema kedua mengungkap pemaknaan Madrasah *Roudloh* sebagai institusi yang melampaui fungsi tradisional ordo sufi. Sepuluh dari sebelas informan menempatkan Madrasah *Roudloh* sebagai wujud konkret dari amalan dzikir, sebuah “buah” dari transformasi spiritual. I-10, manajer program, mendeskripsikan struktur organisasinya:

“Madrasah *Roudloh* punya empat bidang. Pertama, kemanusiaan—bantuan sosial, tanggap bencana, pemberdayaan. Kedua, kerjasama—kemitraan dengan organisasi lain, termasuk yang non-Islam. Ketiga, usaha—untuk kemandirian ekonomi jamaah. Keempat, kaderisasi—mempersiapkan generasi penerus. Yang penting dipahami: program-program kami terbuka untuk siapa saja, tidak ada syarat harus pengamal TQN dulu.”

Inklusivitas ini dipraktikkan secara konsisten sebagaimana disaksikan dalam observasi pada tiga kegiatan sosial. Pada kegiatan distribusi bantuan banjir Mei 2024, peneliti mengobservasi bahwa penerima manfaat berasal dari latar belakang agama yang beragam. I-11, koordinator sosial, menjelaskan filosofinya:

“Bagi kami, dakwah itu bukan tentang mengonversi orang, tapi tentang menjadi rahmat. Kalau kami tolong mereka karena mereka manusia, bukan karena mereka Muslim atau bukan, itu sudah dakwah. Justru, lewat tindakan seperti itu, orang melihat Islam yang sebenarnya.”

Pernyataan ini sejajar dengan I-04, pedagang yang aktif dalam program ekonomi Madrasah *Roudloh*:

“Saya pernah ditanya teman saya yang non-Muslim, kenapa kami terbuka begitu. Saya bilang, karena guru kami mengajarkan begitu. Bahwa setiap manusia adalah saudara, baik dalam iman, atau saudara dalam kemanusiaan. Dakwah kami bukan dengan paksa, tapi dengan teladan.”

Temuan ini menunjukkan bagaimana TQN PPS Sirnarasa melakukan apa yang dalam terminologi Putnam (2000) disebut konversi *bonding capital* menjadi *bridging capital*. Komunitas pengamal membangun ikatan internal melalui ritual bersama (*bonding*), kemudian mengoperasionalkan ikatan tersebut menjadi jembatan menuju kelompok lain (*bridging*) melalui institusi Madrasah *Roudloh*. Pemisahan ranah devotional (eksklusif untuk pengamal) dan ranah sosial (terbuka untuk publik) merupakan inovasi institusional signifikan. Sebagaimana ditemukan Hidayatulloh dkk. (2023) pada Pesantren Tarekat Roudhoh Al-Hikam, kapasitas tarekat berkontribusi pada moderasi beragama memerlukan arsitektur

kelembagaan yang membedakan ruang ritual dari ruang pelayanan publik.

Temuan ini juga memberikan respons konkret pada kekhawatiran Sukayat (2023) tentang risiko eksklusivisme dalam dakwah berbasis komunitas. TQN PPS Sirnarasa menunjukkan bahwa identitas keagamaan yang kuat tidak harus berarti eksklusivisme sosial; justru kekuatan identitas internal menjadi modal untuk keterbukaan eksternal—sebuah pola yang dalam konteks filantropi sufistik didokumentasikan Hidayat (2022) pada Naqsyabandiyah Khalidiyah.

Paradoks ini—identitas kuat yang melahirkan keterbukaan—dapat dipahami melalui konsep *bounded openness* yang dikembangkan Wahid dan Nasution (2023). Dalam kajian mereka terhadap komunitas sufi urban di Indonesia, identitas kelompok yang terkonsolidasi justru menghasilkan rasa aman ontologis (*ontological security*) yang memungkinkan anggotanya berinteraksi dengan liyan tanpa ancaman disolusi identitas. Para ikhwan TQN Sirnarasa, yang telah melewati proses talqin dan pembaiatan, memiliki fondasi identitas yang cukup kokoh untuk terlibat dalam ruang-ruang sosial plural tanpa kehilangan orientasi spiritual mereka. Keterbukaan eksternal, dalam hal ini, bukan sikap pragmatis melainkan ekspresi dari keyakinan sufistik bahwa semua makhluk adalah manifestasi (*tajalli*) dari Yang Satu.

Dimensi teologis ini penting untuk tidak diabaikan. Sebagaimana dianalisis oleh Mustaqim dan Fadlullah (2024), tradisi tasawuf Naqsyabandiyah secara doktrin mengandung etika kosmopolitan yang melampaui batas komunitas. Konsep *rahmatan lil 'alamin* dalam visi dakwah TQN Sirnarasa bukan sekadar retorika, melainkan terstruktur dalam praktik sosial: pengajian terbuka, layanan pesantren bagi non-anggota, hingga keterlibatan dalam forum lintas agama di tingkat lokal. Temuan lapangan ini sejalan dengan argumen Mustaqim dan Fadlullah (2024) bahwa komunitas sufi yang matang secara institusional cenderung mengekspresikan inklusivitas bukan sebagai strategi adaptasi, melainkan sebagai konsekuensi logis dari visi spiritualitas universal mereka.

Lebih jauh, pola ini memperluas temuan Saputra et al. (2023) yang meneliti komunitas tarekat di Jawa Barat dan menemukan korelasi positif antara intensitas praktik dzikir dengan kapasitas empati sosial anggotanya. Dalam komunitas TQN Sirnarasa, empati sosial ini terwujud dalam bentuk kepedulian terhadap isu-isu kebangsaan: toleransi antaragama, keadilan sosial, dan ketahanan budaya lokal. Temuan tersebut memperlihatkan bahwa spiritualitas yang mendalam tidak melahirkan penarikan diri dari realitas sosial (*world rejection*), melainkan justru mendorong keterlibatan yang lebih intensif dan bermakna (*engaged spirituality*).

Fenomena ini relevan pula dengan kerangka *civil Islam* yang dikembangkan Hefner dan diperbarui oleh Azra dan Afrianty (2023), yang menekankan peran organisasi keagamaan dalam memperkuat kultur sipil dan demokrasi. TQN Sirnarasa, sebagai institusi berbasis tarekat, menunjukkan bahwa komunitas sufi bukan hanya aktor keagamaan, tetapi juga aktor sipil yang berkontribusi pada

pembentukan nilai-nilai kebangsaan dari bawah. Keterbukaan eksternal yang tumbuh dari kekuatan identitas internal ini menjadikan TQN Sirnarasa sebagai model dakwah kebangsaan yang relevan: bukan dakwah yang mendominasi ruang publik, melainkan dakwah yang memperkaya dan menjaga keseimbangan ekosistem sosial-keagamaan bangsa.

Integrasi Semantik Pancasila-Tasawuf

Tema ketiga adalah praksis pembacaan Pancasila dalam setiap majelis pengajian, yang dimaknai sebagai bentuk integrasi semantik antara universalisme Islam dan partikularisme kebangsaan. Sembilan dari sebelas informan menyatakan praktik ini bukan sekadar formalitas, melainkan pernyataan teologis. I-01 menjelaskan dasar pemikirannya:

“Pancasila itu bukan tandingan Al-Qur’an, dan Al-Qur’an juga bukan tandingan Pancasila. Keduanya bicara hal yang berbeda. Al-Qur’an adalah pedoman ilahiah; Pancasila adalah konsensus kebangsaan yang nilai-nilainya sejalan dengan Islam. Membaca Pancasila dalam pengajian adalah cara kami menyatakan bahwa menjadi Muslim yang baik dan warga negara yang baik itu satu kesatuan.”

Pemaknaan ini diperkuat I-09, mahasiswa yang baru lima tahun menjadi pengamal:

“Awalnya saya bingung, kenapa di pengajian baca Pancasila? Setelah saya ikut berkali-kali, saya paham. Sila pertama, Ketuhanan Yang Maha Esa—itu tauhid. Sila kedua, kemanusiaan—itu akhlak. Sila ketiga, persatuan—itu ukhuwah. Sila keempat dan kelima, musyawarah dan keadilan—itu siyasah syar’iyyah. Pancasila itu sebenarnya bahasa Indonesia dari nilai-nilai Islam universal.”

Praksis penggunaan peci merah putih, yang teramati pada seluruh pengajian dan dideskripsikan I-05 sebagai “identitas ganda yang menyatu,” melengkapi praksis simbolik ini. Aspek struktural dari invariant structure ketiga adalah proses ritual reguler yang membangun memori sosial—ingatan kolektif yang ditransmisikan melalui repetisi ritual.

Temuan ini memberikan kontribusi pada diskursus relasi Islam dan kebangsaan di Indonesia. Pemaknaan TQN PPS Sirnarasa sejalan dengan pesan moderasi beragama yang terdokumentasi dalam Tanbih Suryalaya (Somantri & Dahwadin, 2019; Sayyi, 2017) dan konsisten dengan temuan disertasi Feriyanto (2020) tentang pengamalan tanbih sebagai pondasi moderasi. Yang baru dalam analisis ini adalah ritualisasi orientasi tersebut: Pancasila tidak dibaca sebagai dokumen sekuler yang kompetitif terhadap teks suci, melainkan sebagai terjemahan Indonesia dari nilai-nilai universal yang juga ditemukan dalam Islam.

Bukan sekadar diskursus, Pancasila dilafalkan, didengarkan secara berulang dalam konteks majelis spiritual—mekanisme transmisi memori sosial yang efektif.

Temuan ini juga memperluas analisis Machendrawaty dkk. (2022) tentang dakwah moderasi berbasis pesantren, dengan menunjukkan bahwa simbolisasi kebangsaan tidak harus dipisahkan dari praksis ritual sufistik. Justru ketika keduanya menyatu, internalisasi nilai berlangsung lebih dalam—sebuah pola yang dalam istilah Hefner (2019) merepresentasikan civil Islam yang autentik.

Penyatuan antara simbolisasi kebangsaan dan praksis ritual sufistik di TQN PPS Sirnarasa bukanlah konstruksi artifisial yang dipaksakan dari luar, melainkan pertumbuhan organik yang berakar pada epistemologi tasawuf itu sendiri. Dalam tradisi sufistik, tidak ada dikotomi antara yang sakral dan yang profan, antara dimensi spiritual dan dimensi sosial-kebangsaan. Sebagaimana diargumentasikan oleh Nafi' dan Zuhdi (2023), pesantren berbasis tarekat secara historis telah menjadikan nilai-nilai kebangsaan sebagai bagian integral dari kurikulum spiritual mereka, bukan sebagai tambahan eksternal. Di Sirnarasa, pengibaran bendera merah putih dalam ritual pembukaan majelis dzikir, pembacaan doa untuk bangsa dalam setiap khataman, dan pengintegrasian narasi sejarah keislaman-keindonesiaan dalam pengajian merupakan ekspresi dari kesatuan organik antara identitas spiritual dan identitas kebangsaan tersebut.

Mekanisme internalisasi yang lebih dalam ini dapat dijelaskan melalui konsep *embodied nationalism* yang dikembangkan dalam kajian Ridwan dan Hamid (2024). Mereka berargumen bahwa nilai-nilai kebangsaan yang hanya ditransmisikan melalui jalur kognitif—ceramah, teks, instruksi formal—cenderung menghasilkan kepatuhan normatif yang rapuh. Sebaliknya, ketika nilai-nilai tersebut diintegrasikan ke dalam praktik ritual yang melibatkan seluruh dimensi manusia—fisik, emosional, spiritual—internalisasi yang terjadi bersifat lebih permanen dan transformatif. Dalam konteks TQN Sirnarasa, dzikir berjamaah yang diiringi simbolisasi kebangsaan menciptakan kondisi ini: tubuh bergerak dalam ritmik spiritual, emosi tergerak oleh kekhusyukan kolektif, dan pada saat bersamaan, kesadaran kebangsaan ditanamkan sebagai bagian dari pengalaman transendental.

Pola ini selaras dengan temuan Hasan dan Fathoni (2023) dalam kajian mereka tentang pendidikan karakter di pesantren salaf, yang menunjukkan bahwa pembentukan karakter paling efektif terjadi bukan melalui instruksi eksplisit, melainkan melalui partisipasi berulang dalam praktik komunal yang sarat makna. Di TQN Sirnarasa, peserta majelis dzikir tidak diajarkan tentang cinta tanah air secara didaktis; mereka mengalami cinta tanah air sebagai dimensi dari pengalaman spiritual mereka—sebuah perbedaan pedagogis yang fundamental. Pengalaman ini, yang berulang dalam setiap majelis, secara perlahan membentuk disposisi kebangsaan yang menyatu dengan disposisi spiritual pengamal.

Pada level yang lebih makro, temuan ini memperkuat argumen Burhani dan Salim (2024) bahwa Islam Indonesia memiliki keunikan dalam kemampuannya mengintegrasikan spiritualitas dan nasionalisme tanpa mengorbankan kedalaman salah satunya. TQN Sirnarasa menjadi lokus konkret di mana integrasi tersebut tidak hanya terjadi secara wacana, tetapi termanifestasi dalam praktik ritual harian. Dengan demikian, model dakwah Sirnarasa merepresentasikan apa yang oleh Hefner (2019) disebut sebagai *civil Islam* yang autentik: keberagamaan yang secara intrinsik—bukan instrumentalis—mendukung nilai-nilai kebangsaan, kebersamaan, dan peradaban bersama.

Trajektori *al-Thariqah ila Allah* ke *al-Thariqah ila al-Ummah*

Tema keempat—yang paling signifikan secara konseptual—adalah pemaknaan pengamal tentang transformasi fungsi tarekat. Delapan dari sebelas informan, ketika diminta mendeskripsikan apa yang membedakan TQN PPS Sirnarasa dari ordo sufi tradisional, menggunakan metafora yang mirip: “dulu jalan menuju Allah, sekarang juga jalan menuju umat.” I-01 mengartikulasikan transformasi ini secara teologis:

“Tarekat itu klasiknya disebut *al-thariqah ila Allah*, jalan menuju Allah. Tapi guru kami mengajarkan: ketika kamu sudah dekat dengan Allah, kamu otomatis akan dekat dengan ciptaan-Nya. Tidak mungkin orang yang benar-benar mengenal Allah lalu bersikap dingin terhadap sesama. Maka tarekat kami juga *al-thariqah ila al-ummah*, jalan menuju umat. Dua jalan ini sebenarnya satu.”

I-02, guru SMA, mendeskripsikan dimensi praksis dari transformasi ini:

“Dulu saya ikut tarekat untuk mencari ketenangan pribadi. Sekarang setelah belasan tahun, saya sadar ketenangan itu tidak akan utuh kalau lingkungan sekitar kita kacau. Maka saya terlibat di Madrasah Roudloh, ikut bantu kegiatan sosial. Ini bukan tambahan dari tarekat, ini bagian dari tarekat itu sendiri.”

Trajektori transformasi yang muncul dari sintesis temuan terdiri dari tiga fase: fase awal—motivasi spiritual personal; fase tengah—kesadaran komunal; fase matang—keterlibatan struktural-sosial. Fase-fase ini tidak linier; banyak informan mendeskripsikan pergerakan bolak-balik antar-fase tergantung konteks kehidupan.

Pergeseran semantik dari *al-thariqah ila Allah* ke *al-thariqah ila al-ummah* bukan sekadar perluasan fungsi, melainkan rekonfigurasi epistemologis tentang makna “dekat dengan Allah.” Dalam tradisi sufistik klasik (Trimingham, 2008), perjalanan spiritual sering dimaknai sebagai trajektori vertikal yang menjauhkan salik dari urusan duniawi. TQN PPS Sirnarasa menawarkan rekonfigurasi: kedekatan

dengan Allah tidak menjauhkan dari ciptaan-Nya, justru mendekatkan. Posisi ini memperkuat argumentasi Qomariah (2019) tentang dakwah humanis melalui gerakan tarekat dan menemukan paralel pada temuan Rifai dan Yusuf (2023) yang mendokumentasikan resistensi tarekat Naqsyabandiyah-Qadiriyyah terhadap arus Salafisme melalui orientasi sosial yang lebih luas.

Yang khas dari kasus TQN PPS Sirnarasa adalah bagaimana engagement tersebut dipertahankan dalam koridor tradisi tarekat klasik, bukan melalui sekularisasi praksis spiritual. Pengamal tetap melakukan dzikir, *baiat*, mengikuti silsilah; yang berubah adalah pemaknaan tentang konsekuensi sosial dari praksis-praksis tersebut—sebuah pola yang dalam istilah Salahudin (2013) dapat dipahami sebagai transformasi pola komunikasi kelompok tarekat.

Kekhasan ini secara teoritis signifikan karena menantang asumsi modernisasi yang lazim dalam kajian agama dan masyarakat: bahwa keterlibatan sosial yang bermakna hanya mungkin terjadi melalui rasionalisasi atau sekularisasi praktik keagamaan. Weber (dalam Habermas, 1984) mengasosiasikan modernitas dengan disenchantment—pelucutan dimensi magis dan ritual dari kehidupan sosial sebagai prasyarat partisipasi publik yang rasional. Namun TQN Sirnarasa memperlihatkan jalur alternatif: keterlibatan sosial yang justru diperdalam melalui penguatan, bukan pelemahan, dimensi ritual-spiritual. Sebagaimana dianalisis oleh Kholil dan Mansyur (2023), komunitas tarekat kontemporer di Indonesia tidak mengalami dilema antara autentisitas spiritual dan relevansi sosial; keduanya dikelola secara sinergis melalui reinterpretasi makna praksis tanpa mengubah form ritualnya.

Konsep kunci di sini adalah perbedaan antara *form* dan *meaning* dalam praksis keagamaan. Di TQN Sirnarasa, form tetap terjaga: dzikir dilakukan dengan hitungan dan metode yang diwariskan melalui silsilah tak terputus dari Syekh Ahmad Khatib Sambas; baiat dilaksanakan dengan protokol yang sama seperti generasi sebelumnya; ijazah diberikan melalui jalur mursyid yang otentik. Namun meaning yang melekat pada praksis-praksis tersebut mengalami perluasan hermeneutis: dzikir bukan hanya perjalanan menuju Allah, tetapi juga persiapan menjadi warga negara yang bertanggung jawab; baiat bukan hanya ikatan spiritual kepada mursyid, tetapi juga komitmen terhadap kemaslahatan umat dan bangsa. Perluasan makna tanpa perubahan form inilah yang oleh Luthfi dan Qodir (2024) disebut sebagai *hermeneutika sosial sufi*—sebuah strategi interpretif yang menjaga integritas tradisi sambil merespons tantangan kontemporer.

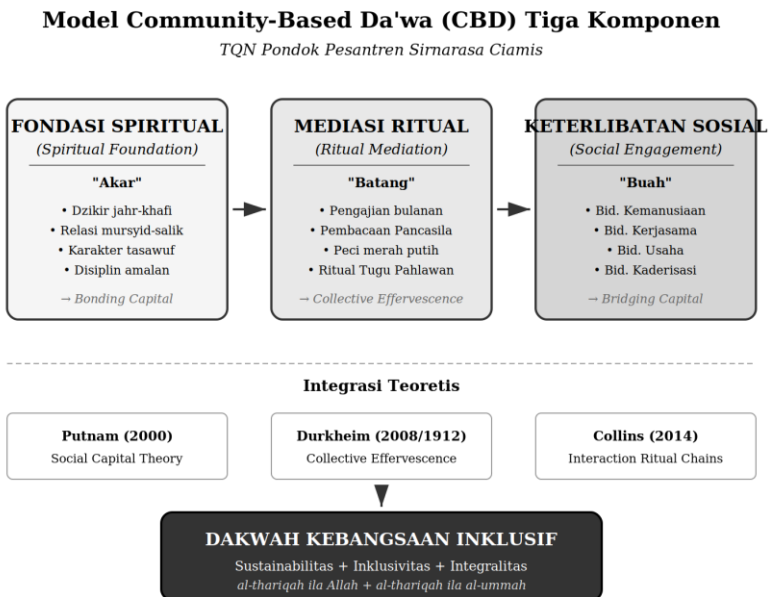
Transformasi pemaknaan ini tidak berlangsung spontan, melainkan dimediasi oleh peran sentral mursyid sebagai otoritas interpretatif. Temuan lapangan di Sirnarasa menunjukkan bahwa Abah Aos—sebagai mursyid—secara konsisten menanamkan narasi bahwa kesempurnaan suluk tidak dapat dipisahkan dari kontribusi sosial-kebangsaan. Dalam setiap ceramah dan bimbingan spiritual,

dimensi kebangsaan diintegrasikan ke dalam kerangka maqamat dan ahwal sufistik. Pola ini selaras dengan temuan Azizah dan Mubarok (2023) yang menunjukkan bahwa otoritas mursyid dalam tarekat kontemporer tidak hanya berfungsi sebagai transmiter silsilah, tetapi juga sebagai *meaning broker*—penengah makna antara warisan klasik dan realitas kekinian—yang perannya krusial dalam membentuk orientasi sosial komunitas.

Implikasinya bagi studi dakwah adalah bahwa modernisasi dakwah tidak selalu menuntut dekonstruksi tradisi. Model Sirnarasa membuktikan bahwa tradisi dapat menjadi sumber daya—bukan hambatan—bagi dakwah yang responsif terhadap isu-isu kebangsaan kontemporer. Sebagaimana ditegaskan oleh Fatoni dan Rustandi (2024), keberlanjutan sebuah gerakan dakwah justru bergantung pada kemampuannya mempertahankan akar tradisi sambil secara kreatif memperluas cakupan maknanya. Dalam konteks ini, TQN Sirnarasa bukan sekadar objek kajian historis, melainkan laboratorium hidup bagi pengembangan model dakwah yang autentik sekaligus kontekstual.

Sintesa Model *Community-Based Da'wa* dalam Dakwah Tarekat

Sintesis dari empat *invariant structures* dan analisis teoretisnya menghasilkan model konseptual *Community-Based Da'wa* (CBD) yang menjadi kontribusi utama penelitian ini. Model CBD terdiri dari tiga komponen yang saling terkait secara organik.



Sumber: Dirumuskan oleh peneliti dari sintesis empat invariant structures, 2024

Gambar 1

Model *Community-Based Da'wa* (CBD) Tiga-Komponen pada TQN PPS Sirnarasa

Komponen pertama, Fondasi Spiritual (*Spiritual Foundation*), mencakup disiplin amalan harian (*dzikir jabr-kebafi*), relasi *mursyid-salik* yang intensif, dan pembentukan karakter berbasis tasawuf. Komponen ini berfungsi sebagai “akar” yang memberikan kedalaman motivasional bagi keterlibatan sosial. Tanpa fondasi spiritual yang kuat, keterlibatan sosial bersifat episodik dan rentan terhadap kepentingan pragmatis. Dalam terminologi teoretis, komponen ini menghasilkan *bonding capital* (Putnam, 2000).

Komponen kedua, Mediasi Ritual (*Ritual Mediation*), mencakup pengajian berkala sebagai ruang pertemuan komunal, ritualisasi simbol kebangsaan (Pancasila, peci merah putih), dan kegiatan memori kolektif (pengajian di Tugu Pahlawan). Komponen ini berfungsi sebagai “batang” yang menghubungkan akar spiritual dengan manifestasi sosial, menghasilkan *collective effervescence* yang memperkuat solidaritas (Collins, 2014; Durkheim, 2008). Komponen ketiga, Keterlibatan Sosial (*Social Engagement*), diwujudkan melalui Madrasah Roudloh dengan empat bidang programnya. Komponen ini adalah “buah” dari dakwah—manifestasi konkret nilai-nilai yang telah terinternalisasi melalui fondasi spiritual dan dimediasi melalui ritual komunal. Komponen ini menghasilkan *bridging capital* yang menghubungkan komunitas TQN dengan kelompok-kelompok sosial lain.

Model CBD memiliki tiga keunggulan dibandingkan model dakwah konvensional. Pertama, sustainability, akar spiritual yang dalam membuat keterlibatan sosial tidak bergantung pada insentif eksternal. Kedua, inklusivitas, pemisahan ranah devotional dan ranah sosial memungkinkan partisipasi lintas-identitas tanpa mengaburkan identitas internal. Ketiga, integralitas, model ini menyatukan dimensi spiritual, ritual, dan sosial dalam satu kerangka koheren. Model ini memperluas kerangka dakwah kultural Saputra (2011) dan dakwah transformatif Riyadi (2020) dengan menyediakan mekanisme sosiologis yang menjelaskan mengapa dakwah berbasis komunitas spiritual lebih tahan terhadap erosi dibandingkan dakwah yang dibangun melalui kebijakan eksternal.

Ketahanan model ini berakar pada apa yang oleh Prasetyo dan Ulum (2023) disebut sebagai *intrinsic motivation architecture*—struktur motivasi internal yang terbentuk melalui pengalaman spiritual berulang sehingga komitmen sosial tidak memerlukan validasi atau dorongan dari luar komunitas. Berbeda dengan program dakwah yang bergantung pada pendanaan proyek atau kebijakan pemerintah, komunitas TQN Sirnarasa mempertahankan energi kolektifnya melalui siklus ritual yang bersifat self-sustaining. Temuan ini dikuatkan oleh Syamsuddin dan Wahyuni (2024), yang dalam kajian komparatif mereka menemukan bahwa

gerakan dakwah berbasis tarekat memiliki tingkat keberlanjutan program sosial yang secara signifikan lebih tinggi dibandingkan gerakan dakwah berbasis proyek.

Dimensi inklusivitas model CBD sejalan dengan analisis Muhtadi dan Fauzi (2023) tentang *porous boundaries* dalam komunitas pesantren—batas komunitas yang permeabel secara sosial namun kokoh secara identitas. Sementara itu, integralitas model ini meresonansi dengan kerangka *holistic da'wa* yang dikembangkan Rustandi dan Subandi (2024), yang menegaskan bahwa efektivitas dakwah berbanding lurus dengan tingkat integrasi antara dimensi transendental dan dimensi sosialnya. Dengan demikian, model CBD Sirnarasa tidak hanya relevan secara lokal, tetapi menawarkan prototipe yang dapat diadaptasi dalam konteks komunitas Muslim urban yang lebih luas.

PENUTUP

Penelitian ini telah mengungkap konstruksi dakwah kebangsaan TQN PPS Sirnarasa melalui empat invariant structures: dzikir jahr-khafi sebagai mekanisme dakwah transformatif personal-kolektif; Madrasah Roudloh sebagai infrastruktur bridging capital lintas-identitas; integrasi semantik Pancasila-tasawuf yang membangun nasionalisme-religius; dan trajektori transformasi dari al-thariqah ila Allah menjadi al-thariqah ila al-ummah. Empat temuan ini disintesis menjadi model konseptual Community-Based Da'wa (CBD) tiga-komponen: fondasi spiritual, mediasi ritual, dan keterlibatan sosial.

Kontribusi teoretis penelitian terletak pada perluasan teori dakwah kultural dan transformatif dengan mengintegrasikannya pada teori sosial kontemporer—solidaritas Durkheim, modal sosial Putnam, dan rantai ritual interaksi Collins—yang menjelaskan mekanisme sosiologis penjemabatan transformasi personal dan transformasi sosial. Kontribusi praktisnya adalah model operasional yang dapat diadaptasi institusi keagamaan lain dalam mengembangkan dakwah kebangsaan inklusif. Bagi pemangku kebijakan, temuan ini menyarankan pengakuan institusional terhadap peran tarekat sebagai aktor strategis dalam memperkuat kohesi sosial. Penelitian ini memiliki keterbatasan: fokus pada kasus tunggal membatasi generalisabilitas—studi komparatif dengan ordo sufi lain diperlukan untuk menguji robustness model CBD; periode enam bulan kurang menjangkau dinamika longitudinal; perspektif penerima manfaat eksternal Madrasah Roudloh belum dieksplorasi mendalam dan menjadi agenda penelitian lanjutan.

DAFTAR PUSTAKA

- Amin, S. M. (2009). *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Amzah.
- Anwar, S., Feriyanto, F., Risdayah, E., Aziz, R., & Setiawan, A. I. (2025). The Spiritual Dimension of The Naqsyabandi Haqqani Order as a Da'wah Method in The Educational System of Al-Falah Islamic Boarding School

- Cicalengka Bandung, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 19(1), 211–234. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v19i1.45961>.
- Arifin, Z., & Permatasari, D. (2023). Social transformation through pesantren-based spiritual practice. *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, 23(1), 89–114.
- Aripudin, A. (2011). Tarekat dan Perkembangan Dakwah di Indonesia, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 5(17), 323–346. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v5i17.369>.
- Azizah, N., & Mubarak, A. (2023). Mursyid as meaning broker: Interpretive authority and social orientation in contemporary Indonesian tarekat. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 61(2), 315–341.
- Azra, A., & Afrianty, D. (2023). Civil Islam revisited: Religious organizations and democratic culture in contemporary Indonesia. *Asian Journal of Social Science*, 51(2), 89–104.
- Burhani, A. N., & Salim, A. (2024). Spirituality and nationalism in Indonesian Islam: Beyond the false dichotomy. *Indonesia and the Malay World*, 52(152), 78–99.
- Collins, R. (2014). *Interaction Ritual Chains*. Princeton: Princeton University Press.
- Creswell, J. W., & Poth, C. N. (2018). *Qualitative Inquiry and Research Design: Choosing Among Five Approaches (4th ed.)*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Durkheim, É. (2008). *The Elementary Forms of Religious Life (C. Cosman, Trans.)*. Oxford: Oxford University Press.
- Durkheim, É. (2014). *The Division of Labour in Society (W. D. Halls, Trans.)*. New York: Free Press.
- Fatoni, U., & Rustandi, R. (2024). Tradisi sebagai sumber daya dakwah: Model keberlanjutan gerakan dakwah berbasis pesantren. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 18(1), 89–113.
- Fauzi, A., Rahmat, M., & Syarif, H. (2023). Moral responsiveness and collective action in Naqshbandi tarekat communities. *Jurnal Ushuluddin*, 31(2), 112–130.
- Feriyanto, F. (2020). Tarekat dan Moderasi Beragama: Studi terhadap Pengamalan Tanbih di Kalangan Pengamal Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) Pondok Pesantren Sirnarasa Ciseuri Ciamis Jawa Barat. *Disertasi Doktor*, Pascasarjana UIN Sunan Gunung Djati Bandung.
- Hasan, N., & Fathoni, A. (2023). Character formation through communal practice in salaf pesantren: Beyond didactic instruction. *Jurnal Tarbiyah*, 30(1), 44–66.
- Hefner, R. W. (2019). Whatever Happened to Civil Islam? Islam and Democratisation in Indonesia, 20 Years On, *Asian Studies Review*, 43(3), 375–396. DOI: <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1625865>.
- Hidayat, R., & Zarkasyi, A. (2024). Tarikat as social movement organization: Evidence from West Java pesantren networks. *Studia Islamika*, 31(1), 77–

105.

- Hidayat, Z. (2022). Sufism's Doctrine and Practice of Philanthropy Reference from Wasiat 44 of The Tarekat Naqsyabandiyah Khalidiyah Babussalam, *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah*, 16(2), 293–304. DOI: <https://doi.org/10.51672/alfikru.v16i2.144>.
- Hidayatulloh, T., Saputra, H., & Saumantri, T. (2023). Peran Pesantren Tarekat Roudhoh Al-Hikam Dalam Mengembangkan Tradisi Intelektual Islam Dan Moderasi Beragama Di Indonesia, *Dialog*, 46(1), 38–52. DOI: <https://doi.org/10.47655/dialog.v46i1.702>.
- Howell, J. D. (2014). Indonesia's Salafist Sufis, *Modern Asian Studies*, 48(5), 1029–1051. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0026749X13000220>.
- Ismail, I., & Hotman, P. (2011). *Filsafat Dakwah: Rekayasa Membangun Agama dan Peradaban Islam*. Jakarta: Kencana.
- Jamaludin, O. (2018). Peran Wakil Talqin dalam Pengembangan Dakwah Tarekat, *Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah)*, 18(2), 159–180. DOI: <https://doi.org/10.15575/anida.v18i2.5074>.
- Junaedi, J. (2020). Tarekat Da'wah through the Islamic Educational Institutions at Pesantren Suryalaya, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 14(2), 363–388. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v14i2.10708>.
- Kholil, A., & Mansyur, U. (2023). Tarekat kontemporer dan sinergi spiritual-sosial: Kajian komunitas sufi Indonesia pasca-reformasi. *Jurnal Penelitian Agama*, 24(2), 178–199.
- Lincoln, Y. S., & Guba, E. G. (1985). *Naturalistic Inquiry*. Beverly Hills, CA: Sage Publications.
- Lutfhi, D. (2017). Talqin Zikir sebagai Metode Dakwah, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 10(2), 369–383. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v12i.2383>.
- Luthfi, A., & Qodir, Z. (2024). Hermeneutika sosial sufi: Strategi interpretif komunitas tarekat dalam merespons tantangan kebangsaan. *Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, 18(2), 233–257.
- Maarif, A. S. (2012). *Politik Identitas dan Masa Depan Pluralisme Kita*. Jakarta: Democracy Project.
- Machendrawaty, N., Aripudin, A., & Romli, U. (2022). Dakwah moderasi berbasis pesantren: Model dan implementasi. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 16(2), 134–158.
- Machendrawaty, N., Shodiqin, A., & Effendi, D. I. (2022). Da'wah Education Based on Religious Moderation Training Using Digital Technology at Islamic Boarding Schools in East Bandung, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 16(1), 119–140. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v16i1.18124>.

- Menchik, J. (2019). Moderate Muslims and Democratic Breakdown in Indonesia, *Asian Studies Review*, 43(3), 415–433. DOI: <https://doi.org/10.1080/10357823.2019.1627286>.
- Moustakas, C. (1994). *Phenomenological Research Methods*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Muhtadi, A., & Fauzi, M. (2023). Porous boundaries and identity resilience in pesantren communities. *Jurnal Pendidikan Islam*, 12(2), 89–110.
- Mulyono, A., & Ismail, F. (2022). Spiritual embodiment in Sufi practice: Toward a sociology of Islamic mysticism. *Journal of Islamic Studies and Culture*, 10(1), 45–61.
- Mustaqim, A., & Fadlullah, M. (2024). Cosmopolitan ethics in Naqsyabandiyah doctrine: From spiritual universalism to social inclusivity. *Al-Jami'ah: Journal of Islamic Studies*, 62(1), 101–128.
- Nafi', M., & Zuhdi, M. (2023). Kebangsaan sebagai kurikulum spiritual: Sejarah dan praksis pesantren berbasis tarekat di Indonesia. *Jurnal Pendidikan Islam*, 12(1), 67–89.
- Prasetyo, B., & Ulum, M. (2023). Intrinsic motivation architecture in Sufi community engagement. *Jurnal Sosiologi Islam*, 13(1), 56–78.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. New York: Simon & Schuster.
- Qomariah, M. (2019). Dakwah Humanis melalui Gerakan Tarekat, *Jurnal Ilmu Dakwah*, 39(2), 183–196. DOI: <https://doi.org/10.21580/jid.v39.2.4674>.
- Ridwan, A., & Hamid, M. (2024). Embodied nationalism: Ritual, body, and the internalization of national values in Indonesian Sufi orders. *Asian Studies Review*, 48(2), 211–233.
- Rifai, M. K., & Yusuf, M. (2023). Resisting the Surge of Salafism among Malay and Javanese Muslims: The Dynamics of the Tarekat Naqshbandiya and Qadiriya wa Naqshbandiya in Promoting Peaceful Islam in Riau Sumatera, *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 13(1), 1–31. DOI: <https://doi.org/10.15642/teosofi.2023.13.1.1-31>.
- Riyadi, A. (2014). Tarekat Sebagai Organisasi Tasawuf (Melacak Peran Tarekat dalam Perkembangan Dakwah Islamiyah), *At-Taqaddum*, 6(2), 359–385. DOI: <https://doi.org/10.21580/at.v6i2.716>.
- Riyadi, A. K. (2020). Dakwah Transformatif Berbasis Komunitas: Model Pengembangan Dakwah di Era Kontemporer, *Jurnal Dakwah*, 21(1), 1–24. DOI: <https://doi.org/10.14421/jd.2020.21101>.
- Rustandi, R., & Subandi, A. (2024). Holistic da'wa: Integrating transcendental and social dimensions in contemporary Islamic mission. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 18(2), 145–169.
- Salahudin, A. (2013). Komunikasi Kaum Tarekat: Studi tentang Pola-Pola

- Komunikasi dalam Kelompok Tarekat Qadiriyyah Naqsyabandiyah di Pesantren Suryalaya Tasikmalaya, *Indonesian Journal of Dialectics*, 3(1), 1–14.
- Salahudin, A. (2013). Transformasi pola komunikasi kelompok tarekat dalam konteks sosial kontemporer. *Jurnal Komunikasi Islam*, 3(1), 45–68.
- Saputra, H., Kurniawan, D., & Rahayu, S. (2023). Dzikir intensity and social empathy: A study of West Java tarekat communities. *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 8(2), 145–167.
- Saputra, W. (2011). *Pengantar Ilmu Dakwah*. Jakarta: Rajawali Press..
- Sayyi, A. (2017). Wasiat Pendidikan Sufistik Dalam Naskah Tanbih Mursyid Tarekat Qodiriyyah Naqsyabandiyah Suryalaya, *Fikrotuna: Jurnal Pendidikan dan Manajemen Islam*, 5(1), 1–22. DOI: <https://doi.org/10.32806/jf.v5i1.2947>.
- SETARA Institute. (2022). *Indeks Kerukunan Umat Beragama Indonesia 2022*. Jakarta: SETARA Institute.
- Somantri, M. D., & Dahwadin. (2019). The Message of Religious Moderation in Tanbih Qadiriyyah Naqsyabandiyah (TQN) Pondok Pesantren Suryalaya, *Teosofia: Indonesian Journal of Islamic Mysticism*, 8(1), 51–68. DOI: <https://doi.org/10.21580/tos.v8i1.4404>.
- Spradley, J. P. (1980). *Participant Observation*. New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Suherdiana, D. (2009). Model Dakwah Fardiyah Tarekat Qodiriyyah Wa Naqsyabandiyah, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 4(14), 689–698. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v4i14.417>.
- Sukayat, T. (2023). Eksklusivisme dalam dakwah berbasis komunitas: Tantangan dan resolusi. *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 17(1), 55–74.
- Sukayat, T. (2023). The Relationship of Islamic Values and Sundaneness in Sundanese Proverbs as Da'wah Messages, *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies*, 17(1), 87–108. DOI: <https://doi.org/10.15575/idajhs.v17i1.25877>.
- Syamsuddin, D., & Wahyuni, S. (2024). Keberlanjutan program sosial dakwah: Studi komparatif tarekat dan dakwah berbasis proyek. *Jurnal Dakwah dan Komunikasi*, 9(1), 112–134.
- Tracy, S. J. (2010). Qualitative Quality: Eight “Big-Tent” Criteria for Excellent *Qualitative Research*, *Qualitative Inquiry*, 16(10), 837–851. DOI: <https://doi.org/10.1177/1077800410383121>.
- Trimingham, J. S. (2008). *The Sufi Orders in Islam (2nd ed.)*. Oxford: Oxford University Press.
- Usman, A. (2018). Fenomena Tarekat di Zaman Now: Telaah atas Ajaran dan Amalan TQN Suryalaya, *Dakwah: Jurnal Kajian Dakwah dan Kemasyarakatan*, 22(2), 198–216. DOI: <https://doi.org/10.15408/dakwah.v22i2.12068>.

Wahid, A., & Nasution, R. (2023). Bounded openness in urban Sufi communities: Identity consolidation and social engagement. *Jurnal Ilmu Sosial dan Ilmu Politik*, 27(1), 33–51.

