

STUDI ATAS ZIKIR TAREKAT MASYARAKAT URBAN JEMAAH ṬARĪQAH QÂDIRĪYAH NAQSHABANDĪYAH DI JAKARTA

Ach. Shodiqil Hafil

Institut Dirosat Islamiyah al-Amien Madura,

E-mail: as.hafil@yahoo.com

Abstract: This article seeks to know the practice of dhikr ritual in Qâdirîyah wa Naqshabandîyah Tariqa that is practiced by the Jakarta urban society. Furthermore, how the community interpret and understand the values of dhikr in the Tariqa. The results of this study indicate that the practice of dhikr in Qâdirîyah wa Naqshabandîyah Tariqa conducted by some of Jakarta urban society is by combining two techniques of dhikr of Allah, the *jahr* recitation (orally and with loud voice) and the *khafî* zikr (with heart and silently). Besides, Jakarta urban society that follow the Qâdirîyah wa Naqshabandîyah Tariqa interpret dhikr with various arguments. The deeper of knowledge had by the followers of the Tariqa, the deeper of interpretation they will have. Adherents of the Tariqa who have higher level of knowledge do not interpret the practice of dhikr only as sensory motivations, but rather spiritual obligations oriented to togetherness and closeness with God.

Keywords: Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah, *dhikr Allāh*, *zikir jahr*, *zikir khafî*.

Pendahuluan

Dalam beberapa tahun terakhir maraknya pengikut tarekat di kalangan masyarakat urban di Indonesia menjadi tren baru dan topik pembicaraan yang populer. Hal ini bisa saja terjadi karena gejala keberagaman yang sebelumnya dianggap sebagai gejala *ordinary* di kalangan pedesaan kemudian menjadi *extraordinary* ketika mulai merambah masyarakat urban yang notabene identik dengan modernisme dan nilai-nilai profan. Memang ada kalanya sejumlah masyarakat urban yang sedang “bermasalah” mencari ketenangan ke sentra-sentra tasawuf atau tarekat yang biasanya banyak terdapat di

pedesaan. Akan tetapi, dalam kurun waktu dasawarsa terakhir, komunitas tarekat mewarnai kehidupan perkotaan. Terdapat peningkatan yang cukup signifikan dalam minat mereka terhadap sufisme, terutama di kalangan terdidik. Minat masyarakat urban ini cukup tinggi untuk mengkaji dan mengamalkan ajaran tasawuf yang dianggap sebagai sumber ketenangan dan solusi berbagai permasalahan hidup.

Di beberapa kota besar, gerakan sufisme tampak dalam berbagai kegiatan diskusi dan seminar yang bertemakan tasawuf. Masyarakat urban yang mengikuti kelompok pengajian cukup banyak, mulai dari kalangan eksekutif, selebritis, aktivis, akademisi, dan berbagai elemen masyarakat lainnya. Mereka ingin meraih ketenangan batin demi menyeleraskan kehidupan kota yang gamang. Adapun alasan mengikuti kelompok diskusi tarekat adalah ingin membuktikan identitasnya sebagai Muslim dan memperoleh ketenangan batin dalam kehidupan pribadi dari hal-hal yang mengakibatkan frustrasi.

Kemunculan masyarakat urban yang aktif bertarekat juga berlatar belakang sosial yang berbeda-beda. Azyumardi Azra, memetakan dua model utama sufisme masyarakat urban. *Pertama*, sufisme kontemporer, siapa saja dapat mengikutinya dan sangat terbuka. Model kelompok ini aktivitasnya tidak berdasarkan pada model sufi sebelumnya. Model kelompok pengajian berkembang luas seperti kelompok pengajian eksekutif Paramadina, Tazkiya Sejati dan Grand Wijaya. Demikian pula berkembang di kampus-kampus Perguruan Tinggi Umum. *Kedua*, sufisme konvensional, yaitu gaya sufisme yang pernah ada sebelumnya dan kini sangat diminati, seperti *Ṭarīqah Qādiriyah Naqshabandiyah*, Tarekat Syadziliyah, dan lain-lain.¹

Fenomena masyarakat Islam yang belajar tasawuf di kota-kota besar ini kemudian mendapat label sebagai *urban sufism*. Konsepsi tasawuf perkotaan sendiri mengandung sebuah permasalahan. Artinya, kata urban sendiri mengandung ambiguitas, apakah urban berarti mereka yang memiliki budaya kota atau mereka yang tinggal di kota? Ataukah hanya pesertanya saja orang kota, tapi belajar tasawuf pada

¹ Muchit A. Karim, "Tarekat Amaliah: Media Dakwah bagi Masyarakat Kota Jakarta" dalam *Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Volume VIII, Nomor 30, April-Juni 2009.

tarekat tradisional di pedesaan, atau pada tarekat tradisional yang membuka cabangnya di kota?

Masyarakat urban atau perkotaan itu sendiri adalah mereka yang menempati wilayah kota, dan tinggal saling berdekatan, sehingga banyak sekali terjadi interaksi di antara mereka dalam banyak hal. Hubungan masyarakat di kota lebih banyak diwarnai hubungan sepintas dan selayang pandang saja. Perjumpaan seseorang dengan orang lain misalnya, hanya berlalu begitu saja dan kecil kemungkinan akan berjumpa kembali. Hubungan yang demikian bersifat hubungan anonim.²

Karenanya sebagai manusia biasa yang pada fasenya sampai pada titik jenuh, merasakan kegamangan dan kegelisahan, kemudian timbul kebutuhan batin dengan melakukan pendekatan spiritual. Dalam Islam, di antara media pendekatan spiritual tersebut adalah tarekat. Dalam tarekat inilah mereka mendapatkan amalan-amalan zikir yang harus dijalani. Zikir merupakan amalan terpenting bagi orang yang ingin mendalami tasawuf.

Dalam penelitian ini masyarakat urban yang akan dijadikan subyek penelitian adalah masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah *Ṭarîqah Qâdirîyah Naqshabandîyah*. Tarekat ini dipilih karena termasuk *ṭarîqah mu'tabarah* yang cukup familiar di kalangan masyarakat dan banyak memiliki jemaah di Indonesia. *Ṭarîqah Qâdirîyah Naqshabandîyah* juga merupakan tarekat yang menarik karena tarekat tersebut adalah hasil perpaduan dari dua tarekat, yakni *Ṭarîqah Qâdirîyah* dan *Ṭarîqah Naqshabandîyah*. *Ṭarîqah Qâdirîyah Naqshabandîyah* adalah unifikasi antara dua tarekat besar yang diyakini oleh para pengikutnya sebagai bentuk mandiri, yang didirikan oleh Shaykh Ahmad Khatib al-Shambasi (wafat 1878 M). Seorang ulama besar Makkah yang berasal dari Indonesia.³

Dalam penelitian ini peneliti membatasi tarekat yang dimaksud pada *Ṭarîqah Qâdirîyah Naqshabandîyah* yang berpusat di Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya Tasikmalaya Jawa Barat, yang

² Mayor Palak, *Sosiologi: Suatu Pengantar* (Jakarta: PT Ichtiar Baru, 1999), 210.

³ Kharisuddin Aqib, *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qâdirîyah wa Naqsyabandîyah* (Surabaya: Bina Ilmu, 2004), 10.

berada di bawah bimbingan seorang *murshid* bernama Shaykh Ahmad Shohibul Wafa Tadjul ‘Arifin atau yang seringkali dipanggil dengan sebutan “Abah Anom”. Beliau adalah putra dari Shaykh Abdullah Mubarak b. Nur Muhammad, mursyid sebelumnya, yang dikenal dengan panggilan “Abah Sepuh”. Peneliti memokuskan pada Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah Suryalaya karena tarekat ini memiliki varian yang cukup banyak dengan silsilah kemursyidan yang berbeda-beda. Di Jawa saja terdapat empat pusat Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah, yaitu di Rejoso Jombang (Kiai Mustain Romly), Mranggen (Kiai Muslih), Pagentongan Bogor (Kiai Tohir Falah), dan Suryalaya Tasikmalaya (Abah Anom). Belum lagi Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah yang juga berkembang pesat di Lombok NTB, Sumatera, dan daerah lainnya.⁴

Sedangkan untuk mempermudah penelitian, peneliti memokuskan subyek penelitian pada masyarakat urban Muslim yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah di Rawamangun Jakarta Timur. Lokus tersebut dipilih karena tidak sedikit dari entitas masyarakat urban Jakarta yang menjadi anggota jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah. Cukup menarik jika sebagai masyarakat urban yang tinggal di kota besar seperti Jakarta ini mereka masih saja menyempatkan diri untuk mengasah mental spiritualitasnya dengan bergabung dalam sebuah tarekat. Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah yang mereka pilih sebagai media zikir dan bertasawuf tersebut menurut peneliti memiliki ajaran atau amalan yang relatif mudah dan tidak terlalu memberatkan, sehingga di tengah-tengah kesibukan masyarakat Muslim urban Jakarta, tarekat ini dianggap relevan dan fleksibel.

Dengan demikian, peneliti merasa tertarik untuk melakukan penelitian ini dalam rangka mengetahui lebih mendalam lagi tentang ajaran dan amalan zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah, serta bagaimana masyarakat urban Jakarta yang aktif dalam kegiatan tarekat tersebut memaknai nilai-nilai zikir yang diamalkannya.

⁴ Ahmad Syafi’ie Mufid, *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006), 36.

Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah Suryalaya

Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah adalah perpaduan dari dua aliran tarekat besar, yaitu Ṭarīqah Qâdirīyah dan Ṭarīqah Naqshabandīyah. Pendiri tarekat baru ini adalah seorang sufi dan Shaykh Besar Masjid al-Ḥarâm di Makkah al-Mukarramah yang bernama lengkap Shaykh Aḥmad Khâtib b. ‘Abd al-Ghaffâr al-Sambasî (wafat: 1878 M). Beliau adalah seorang ulama besar dari Indonesia (Sambas, Kalimantan Barat) yang tinggal sampai akhir hayatnya di Makkah. Shaykh Aḥmad Khâtib Sambas adalah mursyid Ṭarīqah Qâdirīyah, di samping juga mursyid dalam Ṭarīqah Naqshabandīyah. Menurut Martin van Bruinessen, Aḥmad Khâtib Sambas adalah murid kesayangan Shaykh Shams al-Dîn dan telah dipilih untuk menjadi penggantinya. Dapat dipastikan ia mempunyai banyak murid di antara orang-orang Indonesia yang berkunjung ke Makkah dari seluruh penjuru Nusantara.⁵

Sebagai seorang *murshîd* (sebutan untuk pembimbing spiritual dalam tarekat) Shaykh Aḥmad Khâtib Sambas sebenarnya memiliki otoritas untuk membuat modifikasi tersendiri bagi tarekat yang dipimpinya, karena dalam tradisi Ṭarīqah Qâdirīyah memang ada kebebasan untuk itu bagi yang telah mempunyai derajat *murshîd*. Karena pada masanya telah jelas ada pusat penyebaran Ṭarīqah Naqshabandīyah di kota suci Makkah maupun di Madinah, maka sangat dimungkinkan ia mendapat baiat dari tarekat tersebut. Kemudian ia menggabungkan inti ajaran kedua tarekat tersebut, yakni Ṭarīqah Qâdirīyah dan Ṭarīqah Naqshabandīyah, kemudian mengajarkannya kepada murid-muridnya, khususnya yang berasal dari Indonesia.

Penggabungan inti ajaran kedua tarekat tersebut karena pertimbangan logis dan strategis, bahwa kedua tarekat tersebut

⁵ Martin van Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandīyah di Indonesia* (Bandung: Mizan, 1994), 91-92. Unang Sunardjo, *Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya: Pusat Perkembangan Tarekat Qâdirīyah wa Naqsyabandīyah Abad Kedua Puluh* (Tasikmalaya: Yayasan Serba Bakti PP. Suryalaya, t.th), 13. Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*, terj. Muhammad Nursamad (Depok: Pustaka IIMaN, 2009), 188. Lihat juga Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf* (Jakarta: Amzah, 2012), 362.

memiliki inti ajaran yang saling melengkapi, terutama jenis zikir dan metodenya. Ṭarīqah Qâdirīyah mengajarkan zikir *jahr* (dengan bersuara), sedangkan Ṭarīqah Naqshabandīyah mengajarkan zikir *sirr* (dengan tersembunyi). Yang pertama dilakukan dengan bersuara, sedangkan yang kedua dilakukan secara tersembunyi di dalam hati. Dengan penggabungan kedua jenis tersebut diharapkan para muridnya akan mencapai derajat kesufian yang lebih tinggi, dengan cara yang lebih mudah atau lebih efektif dan efisien.⁶

Dalam kitab *Fatḥ al-‘Arifin*, dinyatakan Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah tidak hanya merupakan penggabungan dari dua tarekat tersebut. Tetapi merupakan penggabungan dan modifikasi berdasarkan ajaran lima tarekat, yaitu Tarekat Qâdirīyah, Tarekat Naqshabandīyah, Tarekat Anfasīyah, Tarekat Junaydīyah, dan Tarekat Muwâfaqah (Sammânīyah). Karena yang diutamakan adalah ajaran Tarekat Qâdirīyah dan Tarekat Naqshabandīyah, maka tarekat tersebut diberi nama Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah. Disinyalir tarekat ini tidak berkembang di kawasan lain dan hanya di kawasan Asia Tenggara.⁷

Penamaan tarekat ini tidak terlepas dari sikap *tawâdu‘* dan *ta‘zîm* Shaykh Aḥmad Khâtib Sambas terhadap pendiri kedua tarekat tersebut. Beliau tidak menisbatkan nama tarekat itu kepada namanya. Padahal kalau melihat modifikasi ajaran yang ada dan tata cara ritual tarekat itu, sebenarnya layak kalau ia disebut dengan nama Tarekat Khâtibīyah atau Sambasīyah, karena memang tarekat ini adalah hasil ijtihadnya.⁸

Shaykh Aḥmad Khâtib Sambas memiliki banyak wakil, di antaranya adalah: Shaykh ‘Abd al-Karîm dari Banten, Shaykh Aḥmad Ṭalḥah dari Cirebon, Shaykh Khalil dan Shaykh Aḥmad Ḥasbullâh dari Madura, Muhammad Isma’il b. ‘Abd al-Raḥîm dari Bali, Shaykh Yasin dari Kedah Malaysia, Shaykh Haji Aḥmad dari Lampung dan Shaykh

⁶ Aqib, *Al-Hikmah*, 54. Lihat juga Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandīyah di Indonesia*, 89.

⁷ Ibid. Lihat juga website resmi TQN Suryalaya, “Sejarah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqsyabandīyah” dalam www.suryalaya.org (03 Desember 2013).

⁸ Ibid., 55.

Muhammad Ma'rûf b. 'Abdullah al-Khâtib dari Palembang. Mereka kemudian menyebarkan ajaran tarekat ini di daerah masing-masing.⁹

Setelah Shaykh Aḥmad Khâtib Sambas wafat pada tahun 1878 M., kemursyidan Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah dipimpin oleh salah seorang murid kepercayaannya yaitu Shaykh Abdul Karim al-Bantani. Setelah Shaykh Abdul Karim al-Bantani wafat, khalifah-khalifah Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah melepaskan diri dan bertindak sebagai mursyid yang tidak terikat kepada mursyid yang lain. Sejak saat itu lahirlah kemursyidan-kemursyidan baru yang independen.

Di Indonesia, pengembangan Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah dilakukan oleh Shaykh Ṭalḥah b. Ṭalabuddîn yang bertempat di kampung Trusmi Desa Kalisapu Cirebon. Selanjutnya beliau disebut Guru Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah untuk daerah Cirebon dan sekitarnya.¹⁰

Kemursyidan Shaykh Ṭalḥah b. Ṭalabuddîn ini kemudian dilanjutkan oleh salah seorang muridnya yang bernama Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad. Ia merupakan Pendiri Pondok Pesantren Suryalaya di Tasikmalaya Jawa Barat yang kemudian menjadi pusat pengembangan Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah.¹¹

Shaykh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad di kalangan para *ikhwân* (murid-muridnya) lebih dikenal dengan panggilan Abah Sepuh. Karena usia beliau memang sudah tua atau sepuh, saat itu usianya sekitar 116 tahun. Di antara murid-murid beliau ada yang paling menonjol dan memenuhi syarat untuk melanjutkan kepemimpinan beliau. Murid tersebut adalah putranya sendiri yang bernama Shaykh Aḥmad Shohibul Wafa Tadjul Arifin yang juga dikenal dengan panggilan Abah Anom (Kiai Muda) karena usianya sekitar 35 tahun.

Setelah Shaykh Abdullah Mubarak bin Nur Muhammad wafat pada tahun 1956 M, maka kemursyidan Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah yang berpusat di Pondok Pesantren Suryalaya

⁹ Ibid., 56. Lihat juga Sunardjo, *Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya*, 14.

¹⁰ Cecep Alba dan Suhrowardi, *Kuliah Ilmu Tasawuf* (Tasikmalaya: Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Latifah Mubarakîyah Pondok Pesantren Suryalaya, 2008), 84.

¹¹ Bruinessen, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, 95.

kemudian dilanjutkan oleh Shaykh Aḥmad Shohibul Wafa Tadjul Arifin (Abah Anom). Pada perkembangannya kemudian beliau mempunyai wakil *talqin* yang cukup banyak dan tersebar di 35 wilayah, termasuk Singapura dan Malaysia.¹²

Sebagai suatu mazhab dalam tasawuf, Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah memiliki ajaran yang diyakini kebenarannya, terutama dalam hal-hal kesufian. Beberapa ajaran yang merupakan pandangan para pengikut tarekat ini bertalian dengan masalah tarekat atau metode untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. Metode tersebut diyakini paling efektif dan efisien. Karena ajaran dalam tarekat ini semuanya didasarkan pada al-Qur'ân, Hadith, dan perkataan para ulama dari kalangan *al-salaf al-ṣâliḥ*. Setidaknya ada empat ajaran pokok dalam tarekat ini, yaitu tentang kesempurnaan suluk, tentang adab (etika), tentang *dhikr Allâh*, dan tentang *murâqabah*.¹³

Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah adalah termasuk tarekat zikir.¹⁴ Karenanya dalam tarekat ini diajarkan bagaimana seorang Muslim senantiasa mengamalkan zikir kapanpun dan di manapun. Yang dimaksud zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah adalah aktivitas lisan maupun hati untuk menyebut dan mengingat asma Allah baik berupa kalimat, maupun *ism al-Dhât* (nama Allah). Penyebutan tersebut telah dibaiatkan atau *ditalqin*kan oleh seorang mursyid.

Dalam ajaran Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah terdapat dua jenis zikir, yaitu zikir *nafy ithbât* dan zikir *ism al-Dhât*. Yang pertama adalah zikir dengan menyebut kalimat *tahli>l* “lâ Ilâha illa Allâh”. Zikir ini merupakan inti ajaran Ṭarīqah Qâdirīyah yang dilakukan secara *jahr* (bersuara). Sedangkan yang kedua adalah zikir kepada Allah dengan menyebut “Allâh, Allâh, Allâh” secara *sirr* atau *khafî* (di dalam hati). Zikir ini juga disebut dengan zikir *laṭâif* dan merupakan ciri khas dari

¹² Sunardjo, *Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya*, 32. Lihat juga Alba, *Kuliah Ilmu Tasawuf*, 84.

¹³ Aqib, *Al-Hikmah*, 61-62. Lihat juga Amin, *Ilmu Tasawuf*, 364-365.

¹⁴ Ahmad Shohibulwafa Tadjul, *Miftâḥ al-Ṣudûr: Kunci Pembuka Dada*, terj. Aboebakar Arjeh (Surabaya: Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya Korwil Jawa Timur, t.th.), 9.

Ṭarīqah Naqsyabandīyah. Kedua jenis zikir ini (zikir *nafy ithbât* dan zikir *ism al-Dhât*) dibaiatkan sekaligus oleh seorang mursyid pada baiat yang pertama kali.¹⁵

Dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah diajarkan zikir *nafy ithbât* dan zikir *ism al-Dhât* secara bersama-sama karena keduanya memiliki keistimewaan yang besar. Di samping itu kedua jenis zikir tersebut bersifat saling melengkapi terutama dalam kaitannya dengan metode pembersihan jiwa (*tazkīyat al-nafs*).

Di dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah ajaran kedua jenis zikir tersebut dipraktikkan berlandaskan pada teori filsafat kejadian manusia, filsafat jiwa, dan filsafat pendidikan yang ada dalam kedua ajaran tarekat induknya (Ṭarīqah Qâdirīyah dan Ṭarīqah Naqsyabandīyah) secara terpadu. Zikir *nafy ithbât* dilaksanakan dengan *jahr* (bersuara) ataupun *sirr* (batin) dengan gerakan yang disesuaikan dengan tempat *laṭīfah-laṭīfah* yang ada. Demikian juga dengan zikir *ism al-Dhât* dilaksanakan berdasarkan prinsip *laṭīfah* dan letak jiwa-jiwa tertentu pada badan manusia.¹⁶

Praktik Zikir di Kalangan Jemaah TQN Jakarta

Kesadaran manusia atas keterbatasan dan kelemahan yang dimiliki mendorong dirinya untuk mencari sesuatu yang *magic* dalam tataran mistisisme. Dalam hal ini umat Islam memiliki dunia tasawuf sebagai jalan atau mediasi untuk menghubungkan manusia dengan Tuhan dalam rangka memohon pertolongan dariNya.

Kemudian hadirilah tarekat sebagai mazhab dalam tasawuf untuk menjembatani upaya manusia dalam proses pendekatan dirinya kepada Allah. Kaitannya dengan penelitian ini adalah adanya fenomena di kalangan masyarakat urban Jakarta yang sangat antusias untuk bergabung dalam suatu tarekat. Tarekat tersebut adalah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah yang menggabungkan dua ajaran tarekat (Qâdirīyah dan Naqshabandīyah) dengan metode zikir *jahr* (bersuara) dan zikir *khafi* (tersembunyi) yang diamalkan secara simultan.

¹⁵ Ibid., 23-24.

¹⁶ Aqib, *Al-Hikmah*, 221-222.

Kedua jenis zikir ini ternyata cukup mudah untuk diaplikasikan. Bahkan dari temuan penelitian diketahui bahwa orang yang bukan jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah namun dia terbiasa dan sering mengikuti zikir bersama jemaah Ṭarīqah ini di masjid menyatakan bahwa sebenarnya zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah cukup mudah untuk dipraktikkan. Hal ini juga diamini oleh masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah. Menurut mereka, susunan amalan zikir dalam tarekat ini sangat sederhana dan mudah dipraktikkan, paling tidak untuk amalan harian yang harus dilakukan setiap selesai salat fardu lima waktu.

Sedangkan antusiasme jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah di Jakarta bisa dilihat dari aktivitas zikir bersama yang dilakukan setiap selesai solat berjemaah di Masjid. Hal ini cukup menarik mengingat sebelumnya masjid tersebut cenderung sepi dari jemaah. Adanya antusiasme jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah yang cukup tinggi membuat masjid tersebut mengalami perubahan yang signifikan. Padahal sebelumnya seringkali sepi karena sedikit masyarakat yang ikut berjemaah, kemudian menjadi lebih ramai saat pengikut Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah mulai berkembang hingga akhirnya masjid ini menjadi pusat aktivitas zikir jemaah Ṭarīqah ini di Jakarta.

Hal lain yang menunjukkan betapa besarnya antusiasme jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah adalah usaha keras mereka untuk mengetahui dan mengamalkan segala ajaran zikir di dalamnya. Untuk itu mereka tidak masuk begitu saja. Mereka harus melalui proses penalqinan oleh wakil *talqîn* yang kemudian memberi pengajaran dan petunjuk pelaksanaan zikir yang benar. Tapi dalam menggali pengetahuan tentang zikir, wakil *talqîn* bukanlah hal yang determinan. Dari paparan data dan hasil temuan penelitian disebutkan bahwa seorang jemaah yang lebih senior dan sering memberi *tawṣīyah* kepada mereka juga memiliki peranan yang signifikan dalam proses bimbingan zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah di Jakarta.

Namun demikian, dapatlah dikatakan wajar bila antusiasme pengikut Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah didasari stimulus-

stimulus tertentu yang mendorong mereka untuk mengamalkan zikir. Banyak hal yang memotivasi mereka untuk ikut bergabung dalam tarekat ini dengan berbagai macam tujuan. Mulai dari faktor ekonomi, sosial, kesejahteraan keluarga, kesehatan, hingga faktor psikis (kejiwaan). Dalam hal ini mereka biasanya menggunakan air putih sebagai instrumen (atau yang menurut Mircea Eliade disebut *hierofani*¹⁷) untuk dibacakan zikir yang mereka yakini dapat mengandung barokah dan berkhasiat. Dari sinilah peneliti menemukan adanya persinggungan dan titik temu antara domain spiritual dan domain realitas-kontekstual.

Sedangkan mengenai teknik berzikir yang diajarkan dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah, peneliti menilai semua responden sepakat dengan hasil observasi¹⁸ bahwa ada dua jenis *dhikr Allāh* yang dipakai oleh jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah, yaitu zikir *jahr* dengan bersuara dan zikir *khafi* di dalam hati. Zikir *jahr* dilakukan setiap selesai salat fardu lima waktu sebanyak 165 kali, sedangkan zikir *khafi* dilakukan terus-menerus selama 24 jam. Tekniknya adalah sebagai berikut:

Salat fardu lima waktu. Para jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah melaksanakan zikir yang dimulai dari membaca surah *al-Fātihah* yang ditujukan kepada Nabi Muhammad. Kemudian membaca istighfar dan salawat masing-masing sebanyak tiga kali. Setelah itu baru membaca kalimat *ilāhi anta maqṣūdi*, dilanjutkan dengan kalimat *tahlil* tiga kali dengan bacaan pelan tapi keras, dengan menarik kepala dari bawah ke atas saat membaca *lā*, mengarah ke dada kanan saat membaca *ilāh*, dan mengarah ke kiri saat membaca *illā Allāh*. Setelah itu langsung dilanjutkan dengan bacaan 165 kalimat *tahli>l* dengan lebih cepat tapi suara tetap keras. Saat bacaan *tahli>l* terakhir, mereka memelankan bacaan seperti semula tapi tetap dengan suara keras. Itulah yang disebut dengan zikir *jahr*.

¹⁷ Menurut Mircea Eliade (1907-1986), yang sakral diketahui oleh manusia karena ia memanifestasikan dirinya secara berbeda dari dunia profan. Manifestasi dari yang sakral ini disebut Eliade sebagai “hierofani”. Lihat Mircea Eliade, *Sakral dan Profan*, terj. Nuwanto (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002), 14.

¹⁸ Observasi, 17 November-5 Desember 2013.

Setelah zikir *jahr* selesai mereka langsung berdoa, setelah itu kemudian membaca surah *al-Fâtiḥah* tiga kali. *Pertama*, dikhususkan kepada Nabi Muhammad *Rasûl Allâh*. *Kedua*, kepada para mursyid yang tercantum dalam silsilah kemursyidan. *Ketiga*, kepada sesepuh, orang tua, sanak keluarga, dan umat Islam keseluruhan. Setelah itu membaca istighfar dan salawat masing-masing sebanyak tiga kali seperti sebelum membaca kalimat *tahli>l*. Kemudian barulah yang terakhir *tawajjuh*, yakni menyebut Allah di dalam hati dengan menundukkan kepala dan mengarahkannya ke dada kiri, dengan mata terpejam dan tanpa suara. *Tawajjuh* itu berlangsung selama kurang lebih 60 detik. Itulah yang disebut dengan zikir *khafi*. Tapi zikir *khafi* tidak terbatas hanya saat selesai salat saja, melainkan harus dipraktikkan selama 24 jam. Istilahnya kata mereka “hati yang selalu hidup”. Maksud hidup di sini adalah tidak pernah putus dari *dhikr Allâh*.

Kedua jenis zikir ini ternyata cukup mudah untuk diaplikasikan asalkan terbiasa. Susunan amalan zikir dalam tarekat ini sangat sederhana dan mudah dipraktikkan bagi masyarakat urban Jakarta yang ingin bertarekat, paling tidak untuk amalan harian yang harus dilakukan setiap selesai salat wajib lima waktu. Pasalnya, jika mereka tidak memiliki banyak waktu berzikir *jahr*, mereka hanya cukup membaca kalimat *tahli>l* sebanyak tiga kali. Bila masih tidak sempat lagi, mereka masih memiliki kesempatan untuk berzikir secara *khafi* yang bisa dilakukan kapan saja dan di mana saja, bahkan di tempat seperti toilet pun mereka masih bisa berzikir dengan *khafi* ini.

Bacaan zikir yang peneliti temukan dari hasil wawancara dan observasi ternyata sama halnya dengan yang peneliti temukan dari studi dokumentasi di kitab *'Uqûd al-Jumân* susunan Shaykh Ahmad Shohibul Wafa Tadjul Arifin (Murshid Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah) yang dijadikan pedoman *ikhwân* Ṭarîqah Qâdirîyah wa Naqshabandîyah dalam melaksanakan zikir.¹⁹ Rentetan amalan zikir harian tersebut adalah sebagai berikut:

¹⁹ Kitab *'Uqûd al-Juma'an* (Tasikmalaya: PP. Suryalaya, 2009), 3-10.

١. إلى حضرة النبي المصطفى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وذريته وأزواجه وأهل بيته الكرام شيعى لله لهم الفاتحة ...
٢. أستغفر الله الغفور الرحيم (٣ مرات)
٣. أَللّهُم صل على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم (٣ مرات)
٤. إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي أعطني محبتك ومعرفتك
٥. لا إله إلا الله (٣ مرات بالمهل ثم قرأ لا إله إلا الله ١٦٥ مرة ثم اختتم بقراءة سيدنا محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم)
٦. (الدعاء)
٧. إلى حضرة النبي المصطفى سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وأصحابه وذريته وأزواجه وأهل بيته الكرام شيعى لله لهم الفاتحة ...
٨. ثم إلى أرواح أهل السلسلة القادرية والنقشبندية وجميع أهل الطرق خصوصا إلى حضرة سلطان الأولياء غوث الأعظم قطب العالمين السيد الشيخ عبد القادر الجيلاني قدس الله سره والسيد الشيخ أبي القاسم جنيدي البغدادي والسيد الشيخ أحمد خايط شيباس ابن عبد الغفار والسيد الشيخ طلحة كالسافو شربون والسيد الشيخ عبد الكريم بنتن والسيد الشيخ عبد الله مبارك ابن نور محمد وشيخنا ومرشدنا المكرم أحمد صاحب الوفي تاج العارفين وأصولهم وفروعهم وأهل سلسلتهم والآخذين عنهم شيعى لله لهم الفاتحة ...
٩. ثم إلى أرواح آبائنا وأمهاتنا ولكافة المؤمنين والمؤمنات و المسلمين والمسلمات الأحياء منهم والأموات شيعى لله لهم الفاتحة ...
١٠. أستغفر الله ربي من كل ذنب وأتوب إليه (٣ مرات)
١١. أَللّهُم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم وبارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد
١٢. إلهي أنت مقصودي ورضاك مطلوبي أعطني محبتك ومعرفتك
١٣. (التوجه)

Dari pembahasan di atas dapatlah dirumuskan beberapa poin penting terkait ritual praktik zikir yang diajarkan dalam Ṭarīqah Qādiriyah wa Naqshabandiyah sebagaimana berikut:

1. Banyak motivasi yang melatarbelakangi para jemaah untuk aktif dalam mengamalkan zikir yang diajarkan dalam Ṭarīqah Qādiriyah wa Naqshabandiyah, di antaranya adalah:

- a. Adanya kesadaran yang tinggi terhadap pentingnya zikir. Mereka adalah orang-orang yang murni terdorong oleh kebutuhan dan kecintaannya terhadap zikir. Biasanya mereka dari kelas ekonomi menengah ke atas dan menjadikan aktivitas berzikir itu sebagai bentuk rasa syukurnya kepada Allah.
 - b. Adanya dorongan untuk memperbaiki keadaan ekonomi keluarga. Mereka berzikir untuk kesejahteraan keluarga, kemudahan pekerjaan, dan keluasan rejeki.
 - c. Adanya penyakit hati yang berupa kebiasaan marah-marah dan kegelisahan hati karena banyak masalah yang mengancam keutuhan rumah tangga. Mereka berharap dengan zikir kebiasaan buruk mereka berubah dan bisa mempertahankan keutuhan rumah tangga.
 - d. Adanya keyakinan akan barokah dan khasiat dari bacaan zikir. Mereka biasanya membawa air putih untuk dibacakan zikir yang kemudian diminumkan kepada yang membutuhkannya dengan harapan dapat menimbulkan efek positif.
2. Hampir semua jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah aktif dan *istiqamah* dalam mengamalkan zikir yang diajarkan. Meskipun ada juga beberapa jemaah yang hanya ikut-ikutan dan berzikir sebisanya saja.
 3. Aktivitas zikir berjemaah dipusatkan di Masjid Al-Mubarak, tetapi kadang-kadang juga ditempatkan di rumah salah seorang jemaah yang memiliki hajat tertentu.
 4. Sebelum mengamalkan zikir, jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah harus ditalqîn terlebih dahulu oleh wakil *talqîn* yang bertindak selaku wakil mursyid. Wakil *talqîn* ditunjuk oleh Guru Mursyid untuk memberikan bimbingan dan pengajaran bagi jemaah yang baru masuk Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah. *Talqîn* adalah proses pembaiatan dan pengajaran kepada jemaah agar dapat menjalankan amalan zikir yang diajarkan dengan baik.
 5. Proses penalqinan hanya berhak dilakukan oleh wakil *talqîn*. Di luar itu wakil *talqîn* bukan satu-satunya panutan bagi jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah untuk memperoleh keterangan dan pengajaran tentang zikir. Bahkan adakalanya seorang jemaah biasa

yang sangat disegani dan dihormati di lingkungan tertentu lebih berpengaruh daripada wakil *talqin* lantaran ia lebih senior dan sering memberi *tawsiyah* kepada jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah lainnya.

6. Ada dua jenis zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah yang harus dikerjakan secara simultan, yaitu zikir *jahr* yang dibaca dengan bersuara keras dan zikir *khafi* yang dibaca di dalam hati. Kedua jenis zikir ini ternyata cukup mudah untuk diaplikasikan. Susunan amalan zikir dalam tarekat ini sangat sederhana dan mudah dipraktikkan bagi masyarakat urban Jakarta yang ingin bertarekat, paling tidak untuk amalan harian yang harus dilakukan setiap selesai salat wajib lima waktu.

Pemaknaan Zikir dalam Pandangan Jemaah TQN Jakarta

Pada bagian ini peneliti lebih memokuskan pada *mindset* atau pola pikir masyarakat urban Jakarta yang aktif sebagai jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah dalam memahami dan memaknai nilai-nilai zikir. Dari paparan data dan hasil temuan penelitian, peneliti mencoba memahami berbagai persepsi dari sudut pandang jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah Naqshabandīyah.

Adalah hal yang lazim bila antarjemaah memiliki pengertian dan pemahaman yang berbeda-beda. Tapi pada tataran ideologi, pemaknaan zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah bisa digeneralisir sebagai sebuah ibadah pokok yang sangat signifikan dan ada relevansinya dengan kehidupan.

Secara spesifik peneliti membagi dan memisahkan antara pemaknaan jemaah biasa dan wakil *talqin* atau dari kalangan ustaz yang *notabene* lebih tinggi wawasan keilmuannya. Dalam hal ini (meski tidak semuanya) jemaah lebih cenderung memberikan pemaknaan yang datar, sederhana dan elementer. Bagi mereka zikir adalah menyebut dan mengingat Allah dengan lisan maupun dengan hati, di mana pun dan kapan pun.

Selain itu mereka juga beranggapan bahwa zikir dapat menjadi (atau memberikan) solusi bagi yang mengamalkannya dengan benar dan istiqamah. Sedangkan bagi wakil *talqin*, ustaz, dan sebagian jemaah yang

wawasan keagamaannya lebih tinggi mengemukakan bahwa zikir tidak hanya sekadar menyebut atau mengingat Allah, tapi zikir menempati posisi terpenting dari segalanya, bahkan zikir harus menjadi ruh dari segala amal ibadah.

Sedangkan koherensi antara zikir dan kehidupan jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah bisa dikatakan bersifat mistis. Karenanya tidak bisa dijangkau dengan teori dan logika. Koherensi tersebut berupa kejadian-kejadian *magic* yang pernah mereka alami sendiri. Tidak hanya sekadar mengalami, tapi juga meyakini bahwa kejadian tersebut terjadi karena sebuah sugesti dari zikir yang mereka amalkan.

Setelah peneliti menganalisis kembali dari paparan data dan temuan penelitian, didapatkan bahwa pemaknaan zikir bagi masyarakat urban Jakarta yang aktif sebagai jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah tidak hanya sekadar teori, tapi sebuah *mindset* yang didasari keyakinan yang kuat sehingga memberikan efek positif dalam kehidupan mereka. Hal itu terbukti dengan adanya jemaah yang merasakan adanya perubahan dalam diri mereka setelah mengamalkan zikir yang diajarkan dalam Ṭarīqah ini. Sebagian dari mereka merasa lebih mudah mengontrol emosi, hatinya lebih lapang, tentram, dan bahagia. Bahkan ditemukan juga adanya penyakit yang bisa disembuhkan, rumah tangga yang semakin harmonis dan terselamatkan dari keretakan rumah tangga.

Tidak hanya itu, dari temuan penelitian ditemukan adanya indikasi positif pada mudahnya pekerjaan dan rejeki. Adapun tentang air zikir yang menambah semangat belajar anak-anak, setelah peneliti analisis lebih dalam, peneliti menganggap hal tersebut belum cukup akurat lantaran hanya diperoleh dari pengakuan seorang ayah yang memberikan air zikir itu kepada anaknya tanpa peneliti melihat langsung keadaan anak saat belajar. Peneliti menilai bahwa hal tersebut baru sebuah inisiasi dari keyakinannya yang mendalam terhadap energi positif dari pengamalan zikir.

Dengan analisis di atas bisa dipastikan bahwa dalam pemaknaan jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah dari kalangan masyarakat urban Jakarta tidak terlepas dari koherensi dan relevansi antara nilai-nilai zikir dan kehidupan pelakunya. Hal ini juga

membuktikan adanya manifestasi sakralitas dalam profanitas ataupun sebaliknya.

Namun demikian, ada beberapa hal yang menjadi perhatian khusus bagi peneliti setelah dilakukan analisis yang cukup mendalam, di antaranya adalah adanya keyakinan yang berlebihan dalam memaknai zikir yang terintegrasi dalam kehidupan realitas mereka, sehingga nilai-nilai zikir tersebut bisa jadi diposisikan dalam tataran yang lebih transenden daripada *Dhât Allâh* itu sendiri.

Oleh karena itu, dari analisis tersebut peneliti dapat memperkirakan adanya ketergeseran nilai-nilai zikir dalam kontekstualisasi kehidupan jemaah *Ṭarîqah Qâdirîyah* wa *Naqshabandîyah* ke depannya nanti bila tidak dilakukan idealisasi dan puritanisasi nilai-nilai zikir. Terlebih lagi bila melihat realitas kondisi masyarakat yang masih digolongkan dalam kategori awam dalam hal keagamaan. Karenanya peneliti menilai mereka masih sangat memerlukan adanya bimbingan dan pembinaan oleh penganut tarekat yang lebih berwawasan luas dan memiliki cakrawala berpikir yang memadai dalam hal spiritualitas ke-Islam-an.

Dari paparan di atas dapatlah dirumuskan beberapa poin penting terkait pemaknaan zikir dalam pandangan masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah *Ṭarîqah Qâdirîyah* wa *Naqshabandîyah* sebagai berikut:

1. Masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah *Ṭarîqah Qâdirîyah* wa *Naqshabandîyah* berbeda pendapat dalam memaknai (nilai-nilai) zikir. Mereka memaknai zikir sebagai berikut:
 - a. Zikir adalah ruh dari segala amal ibadah. Karenanya zikir lebih penting daripada ibadah lainnya, tidak ada ibadah tanpa zikir.
 - b. Zikir adalah menyebut *Dhât Allâh* di mana saja ia berada dan dalam keadaan bagaimanapun, baik dengan lisan (*jahr*) maupun dengan hati (*khafî*).
 - c. Zikir adalah kebutuhan batin dan nutrisi bagi jiwa. Zikir adalah solusi dari segala masalah.
2. Masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah *Ṭarîqah Qâdirîyah* wa *Naqshabandîyah* sangat meyakini adanya koherensi zikir dalam kehidupan mereka. Setelah menjadi jemaah *Ṭarîqah*

Qâdiriyah wa Naqshabandiyah dan mengamalkan zikir yang diajarkan dengan *istiqamah*, mereka merasakan adanya perubahan yang terjadi dalam kehidupan mereka. Berikut hasil temuan dari koherensi zikir dalam kehidupan masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah Qâdiriyah wa Naqshabandiyah:

- a. Mereka merasakan adanya energi positif dalam zikir yang menjadikan diri mereka selalu dalam keadaan stabil dan bisa mengontrol emosi.
 - b. Merasakan hidup yang lebih lapang, tenang, dan bahagia karena rumah tangganya yang utuh, harmonis dan jauh dari perselisihan yang menyebabkan keretakan rumah tangga.
 - c. Setiap masalah dan musibah dalam hidup bisa dihadapi dengan mudah karena zikir selalu memberikan solusi yang tepat dan jalan keluar yang baik.
 - d. Lebih mudah dalam mencari nafkah hingga mendapatkan rejeki yang mencukupi kebutuhan hidup. Selain itu, zikir juga sebagai wujud rasa syukur atas segala nikmat yang Allah berikan.
 - e. Jemaah Ṭarīqah Qâdiriyah wa Naqshabandiyah meyakini adanya barokah dalam air minum yang dibacakan zikir. Air zikir yang diminum itu dapat mendatangkan ketentraman hati, menyembuhkan berbagai macam penyakit, dan nilai-nilai positif lainnya dalam kehidupan.
3. Terdapat perbedaan pemahaman dan pemaknaan yang cukup signifikan antara jemaah dengan tingkat keilmuan yang tinggi dengan jemaah yang hanya memiliki pengetahuan sederhana dalam bidang keagamaan. Jemaah dengan tingkat keilmuan yang lebih tinggi memiliki pemaknaan yang lebih mendalam dan esoteris dari pada jemaah dengan tingkat keilmuan yang lebih rendah. Jemaah dengan tingkat keilmuan yang lebih tinggi tidak hanya memaknai zikir sebatas amalan dengan motivasi-motivasi indrawi, melainkan kewajiban ruhani yang berorientasi pada kebersamaan dan kedekatan dengan Tuhan.

Catatan Akhir

Praktik zikir dalam Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah yang diamalkan oleh sebagian masyarakat urban Jakarta adalah dengan memadukan dua teknik zikir, yaitu zikir *jahr* (dengan lisan dan bersuara) dan zikir *khafī* (dengan hati dan tanpa suara). Keduanya menjadi konsep zikir yang inheren dan fleksibel untuk dijadikan amalan sehari-hari. Susunan amalan zikir harian yang sederhana dan mudah dilakukan menjadi salah satu faktor keterpilihan tarekat ini sebagai tarekat yang cukup digandrungi dan dianggap cocok bagi sebagian masyarakat urban Jakarta dengan segala hiruk pikuknya. Dalam tataran praktiknya, tidak ada perbedaan antara pedoman zikir yang telah ditetapkan Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah Suryalaya dengan amalan zikir yang dipraktikkan oleh masyarakat urban Jakarta. Hanya saja setiap masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah ini memiliki motivasi-motivasi tertentu yang mendorong antusiasme mereka untuk selalu mengamalkan ajaran zikir di setiap waktunya. Motivasi tersebut bisa berupa faktor ekonomi, sosial, kesejahteraan keluarga, kesehatan, keberuntungan, keselamatan, hingga faktor psikis (kejiwaan). Selain itu, perbedaan tingkat keilmuan masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah juga berdampak pada praktik amalan zikir yang dilakukan. Selanjutnya hal ini juga berimplikasi pada pemaknaan nilai-nilai zikir yang ada dalam pedoman zikir Ṭarīqah ini.

Masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah memaknai zikir dengan beragam argumentasi. Jemaah dengan tingkat keilmuan yang lebih tinggi memiliki pemaknaan yang lebih mendalam dari pada jemaah dengan tingkat keilmuan yang lebih rendah. Jemaah dengan tingkat keilmuan yang lebih tinggi tidak hanya memaknai zikir sebatas amalan dengan motivasi-motivasi indrawi, melainkan kewajiban ruhani yang berorientasi pada kebersamaan dan kedekatan dengan Tuhan. Namun demikian secara universal mereka memiliki satu pemaknaan yang fundamental tentang zikir, yaitu sebagai sebuah ibadah pokok yang tidak hanya sangat signifikan dan determinan, tapi juga memiliki relevansi yang berimplikasi pada kehidupan sehari-hari. Pemaknaan zikir tersebut bagi masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam

jemaah Ṭarīqah Qâdirīyah wa Naqshabandīyah tidak hanya sekadar teori, tapi sebuah *mindset* yang didasari teguhnya keyakinan bahwa zikir dalam wilayah spiritual-sakralitas memberi indikasi positif yang koheren dalam wilayah realita-profanitas kehidupan masyarakat urban Jakarta yang tergabung dalam jemaah Ṭarīqah ini.

Daftar Rujukan

- Alba, Cecep dan Suhrowardi. *Kuliah Ilmu Tasawuf*. Tasikmalaya: Fakultas Tarbiyah Institut Agama Islam Latifah Mubarakīyah Pondok Pesantren Suryalaya, 2008), 84.
- Alwi Shihab, *Antara Tasawuf Sunni dan Tasawuf Falsafi: Akar Tasawuf di Indonesia*, terj. Muhammad Nursamad. Depok: Pustaka IIMaN, 2009.
- Amin, Samsul Munir. *Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2012.
- Aqib, Kharisuddin. *Al-Hikmah: Memahami Teosofi Tarekat Qâdirīyah wa Naqsyabandīyah*. Surabaya: Bina Ilmu, 2004.
- Bruinessen, Martin van. *Tarekat Naqsyabandīyah di Indonesia*. Bandung: Mizan, 1994.
- Eliade, Mircea. *Sakral dan Profan*, terj. Nuwanto. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2002.
- Karim, Muchit A. "Tarekat Amaliah: Media Dakwah bagi Masyarakat Kota Jakarta" dalam *Jurnal Multikultural dan Multireligius*, Volume VIII, Nomor 30, April-Juni 2009.
- Mufid, Ahmad Syafi'ie. *Tangklukan, Abangan, dan Tarekat: Kebangkitan Agama di Jawa*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2006.
- Observasi, 17 November-5 Desember 2013.
- Palak, Mayor. *Sosiologi: Suatu Pengantar*. Jakarta: PT Ichtiar Baru, 1999.
- Sunardjo, Unang. *Sejarah Pondok Pesantren Suryalaya: Pusat Perkembangan Tarekat Qâdirīyah wa Naqsyabandīyah Abad Kedua Puluh*. Tasikmalaya: Yayasan Serba Bakti PP. Suryalaya, t.th.
- Tadjul, Ahmad Shohibulwafa. *'Uqûd al-Jumân*. Tasikmalaya: PP. Suryalaya, 2009.

— . *Miftâh al-Şudûr: Kunci Pembuka Dada*, terj. Aboebakar Atjeh. Surabaya: Yayasan Serba Bakti Pondok Pesantren Suryalaya Korwil Jawa Timur, t.th.

TQN Suryalaya, “Sejarah Tarîqah Qâdirîyah wa Naqsyabandîyah” dalam www.suryalaya.org, 03 Desember 2013.