

***EMBODIED FIQH: TRADISI PEMIKIRAN, ORIENTASI
TEKSTUAL, DAN LOKALITAS KEISLAMAN JAMAAH
TABLIGH DI INDONESIA***



Oleh:

Landy Trisna Abdurrahman

NIM: 20300011046

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DISERTASI

**Diajukan kepada Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga
untuk Memenuhi Salah Satu Syarat guna Memperoleh Gelar
Doktor Ilmu Agama Islam**

YOGYAKARTA

2026

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Landy Trisna Abdurrahman

NIM : 20300011046

Jenjang : Doktor

menyatakan bahwa naskah **disertasi** ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya, dan bebas dari plagiarisme. Jika dikemudian hari terbukti bukan karya sendiri atau melakukan plagiasi, maka saya siap ditindak sesuai dengan ketentuan yang berlaku.

Yogyakarta, 5 Desember 2025

Saya yang menyatakan,



Landy Trisna Abdurrahman

NIM: 20300011046

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

PENGESAHAN

Judul Disertasi : Embodied Fiqh: Tradisi Pemikiran, Orientasi Tekstual, dan
Lokalitas Keislaman Jamaah Tabligh di Indonesia
Ditulis oleh : Landy Trisna Abdurrahman
NIM : 20300011046
Program/Prodi. : Doktor (S3) / Studi Islam
Konsentrasi : Ilmu Hukum dan Pranata Sosial Islam (IHPSI)

Telah dapat diterima
Sebagai salah satu syarat guna memperoleh gelar Doktor (Dr.)
Dalam Bidang Studi Islam

Yogyakarta, 28 Januari 2026

An. Rektor
Ketua Sidang,



Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.
NIP.: 197010242001121001



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

YUDISIUM

BISMILLĀHIRRAHMĀNIRRAHĪM

DENGAN MEMPERTIMBANGKAN JAWABAN PROMOVENDUS/
PROMOVENDA ATAS PERTANYAAN DAN KEBERATAN PARA
PENILAI DALAM UJIAN TERTUTUP PADA TANGGAL 9 Januari
2026, DAN SETELAH MENDENGAR JAWABAN
PROMOVENDUS/PROMOVENDA ATAS PERTANYAAN DAN
SANGGAHAN PARA PENGUJI DALAM SIDANG UJIAN TERBUKA,
MAKA KAMI MENYATAKAN, PROMOVENDUS/PROMOVENDA
LANDY TRISNA ABDURRAHMAN, NOMOR INDUK:
20300011046 LAHIR DI PURWOREJO TANGGAL 14 APRIL 1989,

LULUS DENGAN PREDIKAT :

~~PUJIAN (CUM LAUDE)~~/SANGAT MEMUASKAN/MEMUASKAN**

KEPADA SAUDARA DIBERIKAN GELAR DOKTOR STUDI ISLAM
KONSENTRASI ILMU HUKUM DAN PRANATA SOSIAL ISLAM (IHPSI)
DENGAN SEGALA HAK DAN KEWAJIBAN YANG MELEKAT ATAS
GELAR TERSEBUT.

*SAUDARA MERUPAKAN DOKTOR PADA PASCASARJANA UIN SUNAN
KALIJAGA YOYAKARTA KE-1062

YOGYAKARTA, 28 JANUARI 2026

An. REKTOR /
KETUA SIDANG

Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A.

NIP.: 197010242001121001


** CORET YANG TIDAK DIPERLUKAN







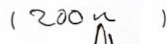



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
PASCASARJANA

Jl. Marsda Adisucipto, Yogyakarta, 55281 Telp. (0274) 519709, Faks. (0274) 557978
email: pps@uin-suka.ac.id, website: <http://pps.uin-suka.ac.id>.

DAFTAR HADIR DEWAN PENGUJI
UJIAN TERBUKA PROMOSI DOKTOR

Nama Promovendus : Landy Trisna Abdurrahman ()
NIM : 20300011046
Judul Disertasi : Embodied Fiqh: Tradisi Pemikiran, Orientasi Tekstual, dan Lokalitas Keislaman Jamaah Tabligh di Indonesia

Ketua Sidang : Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., M.A. ()
Sekretaris Sidang : Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D. ()
Anggota : 1. Prof. Noorhaidi Hasan, S.Ag., M.A., M.Phil., Ph.D. ()
(Promotor/Penguji)
2. Prof. Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag. ()
(Promotor/Penguji)
3. Dr. Moh. Mufid ()
(Penguji)
4. Prof. Dr. Ali Sodikin, M.Ag. ()
(Penguji)
5. Dr. Iffatul Umniati Ismail, Lc., M.A. ()
(Penguji)
6. Dr. Sunarwoto, S.Ag., MA. ()
(Penguji)

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Di Ujikan Di Yogyakarta Pada Hari Rabu Tanggal 28 Januari 2026

Tempat : Aula Lt. 1 Gd. Pascasajana UIN Sunan Kalijaga
Waktu : Pukul 10.00 WIB. S.d. Selesai
Hasil / Nilai (IPK) :3,92.....
Predikat Kelulusan : Pujian (*Cum laude*) / Sangat Memuaskan/ Memuaskan



Sekretaris Sidang,

Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D.
NIP:19840620201811001

PENGESAHAN PROMOTOR

Promotor/Penguji:

Prof. Noorhaidi Hasan, MA., M.Phil., PhD

()

Prof. Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag.

()



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

**EMBODIED FIQH: TRADISI PEMIKIRAN, ORIENTASI TEKSTUAL,
DAN LOKALITAS KEISLAMAN JAMA'AH TABLIGH DI INDONESIA**

yang ditulis oleh:

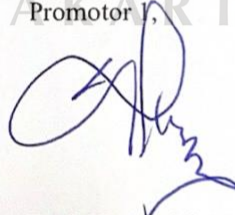
Nama : Landy Trisna Abdurrahman
NIM : 20300011046
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 9 Januari 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb

Yogyakarta, 19 Januari 2026

Promotor ,



Prof. Noorhaidi, MA., M.Phil., PhD.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

***EMBODIED FIQH: TRADISI PEMIKIRAN, ORIENTASI
TEKSTUAL, DAN LOKALITAS KEISLAMAN JAMAAH
TABLIGH DI INDONESIA***

yang ditulis oleh:

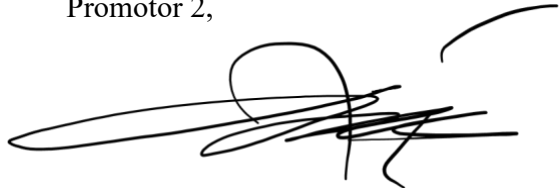
Nama : Landy Trisna Abdurrahman
NIM : 20300011046
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 9 Januari 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb

Yogyakarta, 14 Januari 2026

Promotor 2,



Prof. Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

EMBODIED FIQH: TRADISI PEMIKIRAN, ORIENTASI TEKSTUAL, DAN LOKALITAS KEISLAMAN JAMA'AH TABLIGH DI INDONESIA

yang ditulis oleh:

Nama : Landy Trisna Abdurrahman
NIM : 20300011046
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 9 Januari 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb

Yogyakarta, 19 Januari 2026

Penguji,

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Dr. Moh. Mufid

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

EMBODIED FIQH: TRADISI PEMIKIRAN, ORIENTASI TEKSTUAL, DAN LOKALITAS KEISLAMAN JAMA'AH TABLIGH DI INDONESIA

yang ditulis oleh:

Nama : Landy Trisna Abdurrahman
NIM : 20300011046
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 9 Januari 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr. wb.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Yogyakarta, 14 Januari 2026

Penguji,



Prof. Dr. Ali Shodiqin, M.Ag.

NOTA DINAS

Kepada Yth.,
Direktur Pascasarjana
UIN Sunan Kalijaga
Yogyakarta

Assalamu 'alaikum wr.wb.

Disampaikan dengan hormat, setelah melakukan koreksi dan penilaian terhadap naskah disertasi berjudul:

***EMBODIED FIQH: TRADISI PEMIKIRAN, ORIENTASI
TEKSTUAL, DAN LOKALITAS KEISLAMAN JAMAAH
TABLIGH DI INDONESIA***

yang ditulis oleh:

Nama : Landy Trisna Abdurrahman
NIM : 20300011046
Program : Doktor

Sebagaimana yang disarankan dalam Ujian Tertutup pada tanggal 9 Januari 2026, saya berpendapat bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan ke Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta untuk diujikan dalam Ujian Terbuka Promosi Doktor (S3) dalam rangka memperoleh gelar Doktor dalam bidang Studi Islam.

Wassalamu 'alaikum wr.wb

Yogyakarta, 19 Januari 2026

Penguji,



Dr. Iffatul Umniati Ismail, Lc., M.A.

ASBTRAK

Jejak fikih yang terbentuk di lingkungan Jamaah Tabligh di Indonesia memperlihatkan corak keberagaman yang bergerak dari teks menuju kebiasaan hidup. Norma syariat tidak hanya hadir sebagai rumusan hukum, tetapi menjelma menjadi disiplin tubuh, ritme waktu, dan tata ruang yang diulang dalam forum, adab, serta struktur organisasi. Pertanyaan umum tentang “bagaimana bentuk Fikih Jamaah Tabligh yang dipraktikkan pengikutnya di Indonesia” dijabarkan ke dalam empat fokus, yaitu Fikih Ibadah dan Fikih Sedekah, Fikih Dakwah dan Fikih Siyāsah, pengaruh tradisi pemikiran dan tradisi spiritual, serta proses indoktrinasi yang membentuk fikih sebagai hukum yang dijalani. Seluruhnya dibaca melalui tiga penyangga utama, yaitu tradisi pemikiran, orientasi tekstual, dan lokalitas keislaman.

Kerangka teoritik dalam disertasi ini bertumpu pada Islam sebagai tradisi diskursif dan konsep *embodied fiqh* yang dirumuskan dalam kaidah *tajassumul fiqhi mabniyyun ‘alā mutamārisihi*, bahwa fikih yang menubuh bertumpu pada pelaku yang mempraktikkannya. Pendekatan antropologi Islam dipakai untuk menjembatani wacana dan praktik. Data dihimpun melalui observasi partisipan dalam *khurūj*, musyawarah, *ijtimā’*, dan kegiatan di markaz, wawancara mendalam dengan tokoh kunci, focus group discussion tokoh Jamaah Tabligh, serta studi dokumen atas Fadhilah Amal, Kisah-Kisah Para Sahabat, arsip *bayān*, dan catatan internal. Analisis mengikuti alur Miles–Huberman sehingga reduksi, penyajian, dan penarikan makna bergerak secara berulang, sambil terus menguji silang antara catatan lapangan, narasi lisan, dan teks rujukan.

Temuan utama menunjukkan hadirnya empat gugus fikih yang menubuh sebagai habitus kolektif. Fikih Ibadah membentuk disiplin tubuh dan waktu melalui penekanan wudu yang terus dijaga, salat berjamaah di awal waktu, serta keterikatan pada masjid sebagai pusat ritme harian. Fikih Sedekah meluaskan sedekah dari pemberian harta menuju pengorbanan waktu, tenaga, dan kenyamanan hidup melalui *niṣab khurūj*, tabungan *khurūj*, serta pola *nuṣrah* dan *taqāzā* yang menopang kegiatan Jamaah Tabligh. Fikih Dakwah diproduksi melalui *khurūj* sebagai “laboratorium sosial” yang mengatur ritme harian, rotasi peran, *jawlah*, *bayān*, dan taklim sehingga terbentuk adab dakwah, standar pengorbanan, dan kriteria keberhasilan yang tidak tertulis tetapi diakui bersama. Fikih *Siyāsah* hadir sebagai

siyāsah non-ri'āsah dengan musyawarah berjenjang, pembagian peran, dan pembentukan jamaah rangka dan *majmu'ah*, serta dua model kepemimpinan pasca-skisma (syura dan keamiran tunggal) yang sama-sama bertumpu pada ketaatan etis tanpa sanksi formal. Tradisi pemikiran dan tradisi spiritual bertindak sebagai “mesin penggerak” cara jamaah Tabligh memaknai hadis, adab, dan otoritas. Tradisi Deobandi menyediakan fondasi skriptural dan metodologis berbasis mazhab Ḥanafī serta penekanan pada hadis, sedangkan tradisi Chistiyyah menyumbang dimensi latihan spiritual, zikir, baiat, dan kepatuhan kepada pembimbing ruhani. Orientasi tekstual tiga bahasa dan pengaturan ruang-waktu di masjid dan markaz menjadikan indoktrinasi sebagai mekanisme *embodied fiqh* yang efektif. Orientasi tekstual bergerak melalui Fadhilah Amal (versi Bahasa Indonesia), narasi Enam Sifat Sahabat, dan pengulangan narasi keutamaan amal dalam *bayān* dan taklim. Lokalitas keislaman Indonesia menghadirkan negosiasi dengan mazhab Syafī'i (sebagai mazhab mayoritas), jaringan pesantren, serta diplomasi keagamaan yang menata hubungan Jamaah Tabligh dengan kultur keulamaan dan ormas setempat. Keseluruhan rangkaian tersebut memperlihatkan bahwa Fikih Jamaah Tabligh di Indonesia dapat dibaca sebagai model hukum yang “menubuh”, di mana kekokohan norma tidak terutama bersandar pada kodifikasi teks, melainkan pada pembiasaan kolektif yang teratur, koreksi sejawat, dan pengakuan institusional di ruang-ruang ibadah.

Kata kunci: *Embodied Fiqh*, Jamaah Tabligh, Tradisi Diskursif, Fikih.

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

Abstract

The traces of *fiqh* formed within the Tablighi Jamaat community in Indonesia reveal a distinctive pattern of religiosity that shifts from texts to daily habits. Sharia norms are not merely present as legal formulations but transform into embodied disciplines, time rhythms, and spatial arrangements that are repeatedly enacted in forums, etiquettes, and organizational structures. The main research question, “How is the *fiqh* practiced by Tablighi Jamaat’s followers in Indonesia?” is elaborated into four main focuses: *Fiqh* of *‘Ibādah* (Worship) and *Fiqh* of *Sadaqah* (Charity), *Fiqh* of *Da’wah* and *Fiqh* of *Siyāsah*, the influence of intellectual and spiritual traditions, and the process of indoctrination that shapes embodied *fiqh*. All of this is analyzed through three main pillars: the tradition of thoughts, the textual orientation, and the the local context of Islam.

The theoretical framework relies on Islam as a discursive tradition and the concept of embodied *fiqh*, formulated in the principle “*tajassumul fiqhi mabniyyun ‘alā mutamārisihi*,” meaning that the embodied *fiqh* depends on the practitioners who enact it. The anthropology of Islam -as an approach- is used to bridge the discourse and practice. Data were collected through participant observation in *khurūj*, *musyawarah*, *ijtimā’* (gatherings), and activities at the *markaz*, in-depth interviews with key figures, focus group discussions with Tablighi Jamaat figures, and document studies of *Himpunan Fadhilah Amal* book, *Kisah-Kisah Para Sahabat* (Stories of the Companions) book, *bayan* archives, and internal notes. The analysis follows the Miles-Huberman framework, with data reduction, presentation, and interpretation moving iteratively while continuously cross-referencing field notes, oral narratives, and reference texts.

The main findings reveal four clusters of *fiqh* that become embodied as collective habitus. The *Fiqh* of *Ibādah* shapes bodily and temporal discipline through the emphasis on maintaining the ablution (*wuḍū’*), performing congregational prayer at the beginning of the prescribed time, and attachment to the mosque as the center of daily rhythm. The *Fiqh* of *Sadaqah* expands the concept of *sadaqah* (charity) from giving wealth to the sacrifice of time, effort, and comfort through the *niṣāb khurūj* (minimum duration of *khurūj*), *khurūj* savings, and the patterns of *nuṣrah* (assistance) and *taqāzā* (appeals for support) that support all activities of Tablighi Jamaat. The *Fiqh* of *Da’wah* is produced through *khurūj* as a “social laboratory”

that organizes daily rhythms, role rotations, *jawlah* (preaching visits), *bayān*, and *ta'lim*, thereby forming the *adab* (etiquette) of da'wah, standards of sacrifice, and criteria for success that are unwritten but collectively acknowledged. The *Fiqh* of *Siyāsah* appears as *siyāsah non-ri'āsah* (non-political governance) with tiered *musyawarah*, role distribution, and the formation of *Jamaah Rangka* and *Majmū'ah*, as well as two models of leadership post-schism (*syura* and single leadership) which both rely on ethical obedience without formal sanctions. The intellectual and spiritual traditions act as the “driving forces” of how Tablighi Jamaat interprets hadiths, *adab*, and authority. The textual orientation in three languages and the regulation of space-time in mosques and *markaz* make the indoctrination as an effective mechanism of embodied *fiqh*. The Deobandi tradition provides the scriptural and methodological foundation based on the Ḥanafī Madhhab, with an emphasis on hadith. The Chistiyah tradition contributes a dimension of spiritual training, dhikr (remembrance of God), *bai'at* (oath of allegiance), and obedience to spiritual guides (*mursyid*). Textual orientation is carried out through the *Fadhilah Amal* book (Indonesian version), the narration of the Six Traits of the Companions, and the repeated teachings on virtuous deeds in *bayān* (preaching) and *ta'lim*. Meanwhile, the local context of Islam in Indonesia presents a negotiation with the Syafi'i Madhhab (as the majority madhhab), the networks of *pesantren* (Islamic boarding schools), and religious diplomacy, which shape the relationship between Tablighi Jamaat and the local ulama culture and Islamic mass organizations. These findings show that the *fiqh* of Tablighi Jamaat in Indonesia can be conceptualized as an embodied *fiqh*, where the strength of norms does not primarily rely on textual codification, but rather on regular collective habituation, peer correction, and institutional recognition in spaces of worship.

Keywords: Embodied *Fiqh*, Tablighi Jamaat, Discursive Tradition, *Fiqh*.

ملخص

إن آثار الفقه التي تشكلت في بيئة جماعة التبليغ في إندونيسيا عارضة في شكل فريد من التدوين الذي تحول عن النصوص إلى عادات الحياة اليومية. فالأحكام الشرعية ليست آتية بصيغة نصوص قانونية فحسب، بل متحوّلة إلى انضباط بدني، وإيقاع زمني، وتنظيم مكاني وتكراره في المنتديات، والآداب، والهياكل التنظيمية. إن سؤال البحث الرئيسي وهو "كيف يتم تطبيق فقه جماعة التبليغ الذي يمارسه أتباعها في إندونيسيا؟" متناول من خلال أربعة محاور، هي: فقه العبادة وفقه الصدقة، وفقه الدعوة وفقه السياسة، تأثير التقليد الفكري والروحي، وعملية التلقين التي تشكل الفقه كقانون قام به أتباعها. إن في هذه المسائل قراءة تحليلية من خلال ثلاث دعائم رئيسية هي: التقليد الفكري، التوجه النصي، السياق المحلي في التدوين الإسلامي.

إن الإطار النظري معتمد على الإسلام كتقليد خطابي، ومفهوم الفقه المتجسم الذي صوغه في قاعدة "تجسّم الفقه مبني على ممارسته"، واستخداماً للجانب الأنثروبولوجي في الإسلام مقارنةً لربط الخطاب والممارسة. والبيانات مجموعة من خلال الملاحظة بالمشاركة في نشاط الخروج، والمشاورات، والاجتماعات، والأنشطة في مراكز جماعة التبليغ، بالإضافة إلى المقابلات العميقة مع رجال جماعة التبليغ، ومناقشات المجموعة المركزة مع الشخصيات من جماعة التبليغ، ودراسات وثائقية على كتاب "فضائل الأعمال"، و"حياة الصحابة"، وأرشيفات المحاضرات التي تسمى "بيانا"، والسجلات الداخلية. وتحليل البحث قائم على منهج "مايلز-هويرمان" بحيث تم عملية تقليص البيانات، وعرضها، وأخذ النتيجة منها بشكل متكرر، مع الاستمرار في اختبار التوافق بين ملاحظات الميدان، والسرديات الشفوية، والنصوص المرجعية. والنتائج الرئيسية مكاشفة عن وجود أربع مجموعات من تجسّم الفقه كعادات مشتركة. فقه العبادة مشكّل على انضباط بدني وزمني من خلال تأكيد استدامة الوضوء، وصلاة الجماعة في أول وقتها، والارتباط بالمسجد كمركز للأنشطة اليومية. فقه الصدقة متوسع بأبعاد معنى الصدقة من مجرد التبرع بالمال إلى التضحية بالوقت، والجهد، وارتياح الحياة المادية من خلال نصاب الخروج - الحد الزمني الأدنى للخروج، وادخار المال لأجل الخروج، ونمط "النصرة" و"التقاضا" الذي يدعم أنشطة جماعة التبليغ. وفقه الدعوة مكون من خلال نشاط

الخروج كـ "مختبر اجتماعي" ينظم الأنشطة اليومية، وتبادل الدور، و"الجولة"، و"البيان"، والتعليم، مما يشكل آداب الدعوة، ومعايير التضحية، وغير مكتوبة معايير النجاح، ولكنها معروف عند كل فرد أتباعها. فقه السياسة ظاهر كـ "سياسة من غير رئاسة" مع مشاورات متدرجة، وتقسيم الأدوار، وتشكيل "دعائم الجماعة" و"المجموعة"، مع نموذجين للقيادة بعد الانشقاق (الشورى والإمارة الفردية) كلاهما معتمد على الطاعة الأخلاقية دون عقوبات رسمية. والتقليد الفكري والروحاني كـ "محرك" لأتباع جماعة التبليغ في طرق فهم الحديث، والآداب، والسلطة. التقاليد ديوبندية وافر للأساس النصي والمنهجي المبني على المذهب الحنفي وتأكيد الحديث، بينما التقاليد التشييتية مساهم في أبعاد التدريب الروحي، والورد، والبيعة، وطاعة المرشد. والتوجه النصي بثلاث لغات وتنظيم المكان والزمان في المساجد ومراكز جماعة التبليغ كلاهما آلية فعالة لبناء تجسيم الفقه. والتوجه النصي في البيان والتعليم متحرك من خلال قراءة كتاب "فضائل الأعمال" (نسخة إندونيسيا)، وسرد "الصفات الستة للصحابة"، وتكرار الترغيب إلى الأعمال. السياق الإندونيسي في تدين الإسلام مطالع ياندماج مع المذهب الشافعي، وشبكات المعاهد الإسلامية، والدبلوماسية الدينية التي تنظم سلوك جماعة التبليغ تجاه العلماء سلوكا تعظيما وتنظم علاقتها بالمنظمات المحلية. إن مجموع البحث في هذه الرسالة تأكيد على أن الفقه عند جماعة التبليغ في إندونيسيا منجل تصور كمنموذج تجسّم الفقه حيث ليس معتمدا بقوة المعايير على تصنيف النصوص فحسب، بل كان مبنيًا على الممارسة المشتركة المنتظمة، والتصحيح بين أفراد الجماعة، والاعتراف المؤسسي في أماكن العبادة.

الكلمات المفتاحية: تجسّم الفقه، جماعة التبليغ، التقليد الخطابي، الفقه.

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus.

Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Şa	ş	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ĥa	ĥ	ha (dengan titik di bawah)
خ	Kha	Kh	ka dan ha
د	Dal	d	De
ذ	Żal	ż	Zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	r	er
ز	Zai	z	zet
س	Sin	s	es
ش	Syin	sy	es dan ye
ص	Şad	ş	es (dengan titik di bawah)
ض	Ḍad	ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ṭa	ṭ	te (dengan titik di bawah)

ظ	Za	z	zet (dengan titik di bawah)
ع	`ain	`	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	g	ge
ف	Fa	f	ef
ق	Qaf	q	ki
ك	Kaf	k	ka
ل	Lam	l	el
م	Mim	m	em
ن	Nun	n	en
و	Wau	w	we
هـ	Ha	h	ha
ء	Hamzah	‘	apostrof
ي	Ya	y	ye

B. Vokal

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau *monoftong* dan vokal rangkap atau *diftong*.

1. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
َ	Fathah	a	a
ِ	Kasrah	i	i
ُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf sebagai berikut:

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...يَّ	Fathah dan ya	ai	a dan u
...وَّ	Fathah dan wau	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ kataba
- فَعَلَ fa`ala
- سئِلَ suila
- كَيْفَ kaifa
- حَوْلَ haula

C. Maddah

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda sebagai berikut:

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
...أ...ى	Fathah dan alif atau ya	ā	a dan garis di atas
...ى	Kasrah dan ya	ī	i dan garis di atas
...و...	Dammah dan wau	ū	u dan garis di atas

Contoh:

- قَالَ qāla
- رَمَى ramā
- قِيلَ qīla
- يَقُولُ yaqūlu

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta' marbutah ada dua, yaitu:

1. Ta' marbutah hidup
Ta' marbutah hidup atau yang mendapat harakat fathah, kasrah, dan dammah, transliterasinya adalah "t".
2. Ta' marbutah mati
Ta' marbutah mati atau yang mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah "h".
3. Kalau pada kata terakhir dengan ta' marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang *al* serta bacaan kedua kata itu terpisah, maka ta' marbutah itu ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ raudah al-atfāl/raudatul atfāl
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ al-madīnah al-munawwarah/
al-madīnatul munawwarah
- طَلْحَةَ talhah

E. Syaddah (Tasydid)

Syaddah atau tasydid yang dalam tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, ditransliterasikan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

- نَزَّلَ nazzala
- الْبِرُّ al-birr

F. Kata Sandang

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, yaitu ال, namun dalam transliterasi ini kata sandang itu dibedakan atas:

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah
Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf "l" diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariyah ditransliterasikan dengan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiyah maupun qamariyah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan tanpa sempang.

Contoh:

- الرَّجُلُ ar-rajulu
- الْقَلَمُ al-qalamu
- الشَّمْسُ asy-syamsu
- الْجَلَالُ al-jalālu

G. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan sebagai apostrof. Namun hal itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Sementara hamzah yang terletak di awal kata dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

- تَأْخُذُ ta'khuzu
- سَيِّئٌ syai'un
- النَّوْءُ an-nau'u
- إِنَّ inna

H. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fail, isim maupun huruf ditulis terpisah. Hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazim dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harkat yang dihilangkan, maka penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

- وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ Wa innallāha lahuwa khair ar-rāziqīn/
Wa innallāha lahuwa khairurrāziqīn
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا Bismillāhi majrehā wa mursāhā

I. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bilamana nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

- الحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ Alhamdu lillāhi rabbi al-`ālamīn/
Alhamdu lillāhi rabbil `ālamīn
- الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān
ar-rahīm

Penggunaan huruf awal kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ Allaāhu gafūrun rahīm
- لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا Lillāhi al-amru jamī`an/Lillāhil-amru
jamī`an

J. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu peresmian pedoman transliterasi ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

KATA PENGANTAR

Menulis adalah salah satu bentuk penghambaan yang paripurna. Setiap kata yang tertulis adalah titik pertemuan pengetahuan, rasa, dan daya. Tiada daya tanpa-Nya, tiada kemampuan tanpa petunjuk-Nya, puja-puji seorang hamba tak kan pernah cukup menggambarkan-Nya. *Alhamdu lillāhi rabbil ‘alamīn* hanya sebagai pertanda, satu ungkapan dari seorang hamba yang diberi kemampuan mengerahkan usaha untuk menyelesaikan penulisan disertasi ini dalam keterbatasan daya. Teriring ungkapan rindu dalam salawat kepada manusia paling paripurna, sang pemilik cinta paling tulus untuk umatnya, Kanjeng Nabi Muhammad SAW, beserta segala kemegahan ilmu yang dibawanya.

Embodied Fiqh: Tradisi Pemikiran, Orientasi Tekstual, dan Lokalitas Keislaman Jamaah Tabligh di Indonesia ini adalah kajian sederhana perjumpaan khazanah *turās* yang megah, kompleksitas praksis fikih dalam masyarakat muslim, dan pembacaan terhadap diskursifitas realita. Meskipun hasilnya memang sederhana, ada banyak hal luar biasa dalam proses penulisan yang tidak bisa saya lalui tanpa dukungan, sokongan, dan bantuan dari berbagai pihak. Sehingga menguraikan rasa syukur dan terima kasih di sini bagi saya bukan sekedar kewajiban, namun menjadi sebuah kebutuhan.

Saya dedikasikan segala untaian kata dalam disertasi ini sebagai ungkapan syukur dan terima kasih untuk seorang ayah, panutan, sekaligus guru bahasa Inggris pertama saya, Pak Zen, *Allāhu yarhamhu*. Segala dukungan dan langkah kepenulisan yang saya tapaki dalam menulis disertasi ini adalah jasa beliau. Tak akan data terkumpul, wawancara terekam, dan cerita yang tertulis (tentang Jamaah Tabligh) tanpa peran Pak Zen. Terima kasih, *pa*. Ungkapan ini hanya simbol, sedangkan rasa dan doa di balik ungkapan ini tak tergambarkan, tak terdefinisikan. Begitu juga untuk mama yang tak pernah lelah menjadi *the infinity supporting system* untuk anak keduanya ini yang masih jarang pulang untuk sekedar bercerita. Terima kasih, *ma*. Lagi-lagi hanya simbol, bahkan diungkapkan dengan kata “tak terhingga” masih belum cukup untuk merengkuh segala rasa untuknya.

Rasa terima kasih yang tak terhingga menjadi kebutuhan saya untuk dihaturkan pada tim promotor disertasi ini: pada Prof. Noorhaidi, MA., M.Phil., PhD., Rektor UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, yang senantiasa memberikan perhatian penuh serta arahan yang istimewa dalam proses penulisan disertasi ini; Prof. Dr. Ahmad Yani Anshori, M.Ag., (Mbah Mad) yang berkenan untuk terus mengawal jalannya penulisan disertasi ini. Terima kasih telah hadir bukan hanya sebagai seorang

promotor, tapi juga hadir sebagai sosok guru yang mencurahkan waktu, tenaga, perhatian, sumbangsih pemikiran, dan bermacam pengetahuan. Menjadi murid bimbingan keduanya adalah sebuah kehormatan dan anugerah bagi saya.

Disertasi ini tak akan selesai jika tanpa bantuan dari banyak pihak, terutama, saudara serta rekan-rekan Jamaah Tabligh yang telah memberikan ijin, meluangkan waktu untuk wawancara, dan berdiskusi. Terkhusus untuk Syura Jamaah Tabligh Indonesia, H. Abdurrahman Sudarman, SE dan H. Rohani Syamsudin, yang telah meluangkan waktu dan tenaga untuk memberikan banyak cerita dan data. KH. Adrian Juanan Raden beserta keluarga besar (alm) KH. Abdul Halim Dimiyati yang terus memberikan dukungan data dan moral, serta segenap *ahbāb* Purworejo yang memberikan sumbangsih dalam proses penelitian ini. Serta dukungan dari mas Zuhri dan adik saya, Zahid, dua saudara kandung saya yang selalu mendukung proses belajar ketika meneliti Jamaah Tabligh.

Terima kasih yang istimewa juga harus saya haturkan kepada tim penguji disertasi ini, Dr. Moh Mufid, dengan kedetailan pembacaan beliau mengawal sejak ujian pendahuluan; Prof. Dr. Ali Shodiqin, M.Ag., atas masukan dan saran mulai dari ujian tertutup; Dr. Iffatul Umniati Ismail, penguji ujian tertutup yang telah meluangkan waktu meskipun dalam keterbatasan jarak; Dr. Sunarwoto, S.Ag., M.A. yang kemudian melengkapi di ujian terbuka. Tak lupa saya juga berterima kasih kepada Direktur Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Prof. Dr. Moch. Nur Ichwan, S.Ag., MA dan Wakil Direktur, Ahmad Rafiq, S.Ag., M.Ag., MA., Ph.D; Kaprodi S3 Pascasarjana, Dr. phil. Munirul Ikhwan, Lc., MA, beserta seluruh jajarannya; dosen-dosen pengajar program doktoral konsentrasi Ilmu Hukum dan Pranata Sosial Islam (IHPSI); dan seluruh staff tata usaha prodi S3 Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga.

Untaian terima kasih juga saya haturkan kepada segenap jajaran LPDP RI, selaku penyandang dana beasiswa sehingga saya percaya diri untuk melangkah melakukan berbagai proses dalam studi doktoral ini. Menjadi salah satu awardee LPDP adalah salah satu pencapaian yang tidak pernah saya sangka. Perlu juga rasanya saya mengucapkan maaf atas keterlambatan kelulusan di luar masa pembiayaan, karena saya sadar, proses akademik bukan lah sesuatu yang harusnya diukur dengan waktu saja, tapi juga dari kelayakan karya untuk dibaca.

Rasa terima kasih teristimewa untuk para tokoh di balik kehidupan saya di Yogyakarta, Dr. KH. Anis Mashduqi, Lc., M.S.I., Pengasuh Pesantren Al-Hadi - Sekjend IKANU Mesir - Ketua LBM PWNU DIY, yang telah memberikan ruang dan kesempatan untuk hidup dan berdinamika di Yogyakarta; Gus Muhyidin Basroni, Lc., M.A., Direktur IKANU Training Center - Kepala Tim Dapur IKANU, sosok

serba bisa dalam mengolah kata, rasa, dan nada, yang telah menjadi keluarga selama di Yogyakarta; Ust. Ishlahu Darussalam, Lc., M.H., Ust. Izbik Muhammad, Lc., M.H., Ust. Sitta A'la Arkham, Lc., M.H., jajaran manajemen IKANU Training Center Yogyakarta, dan segenap seluruh pengajar IKANU Training Center yang telah rela berkorban waktu menggantikan ketidakhadiran saya demi menyelesaikan disertasi ini; Dr. Moh. Tamtowi, M.Ag., pembimbing thesis saya ketika studi magister yang memberikan dukungan penuh dan tanpa rasa ragu membubuhkan tanda tangan di surat rekomendasi untuk melanjutkan studi doctoral; Gus M. Ulul Albab Musaffa, Lc., M.H., dosen *family-man* yang menjadi partner mulai dari mencari beasiswa hingga seluruh tahap studi doctoral ini; Sholahudin Dungkring, yang menyeret saya sampai ke Krapyak dan sudi saya tumpangi ketika mulai belajar mempersiapkan masuk kuliah S3; Dan juga seluruh keluarga besar SMK Ma'arif 1 Yogyakarta, satu batu loncatan besar hingga akhirnya saya punya alasan kembali untuk menuju Yogyakarta selepas selesai studi S2.

Tak lupa juga saya haturkan terima kasih untuk Ibu Nyai Hj. Ida Fatimah Zainal, pengasuh PP Al-Fatimiyyah (Al-Munawwir Komplek R2) beserta jajaran pengurus Madrasah Salafiyah V, yang telah memberikan ruang mengajar dan menjadikan Krapyak sebagai tempat domisili saya untuk menyelesaikan disertasi ini. Rekan-rekan pengurus LBM PWNU DIY, yang menjadi tempat saya belajar banyak tentang dinamika fikih. Rekan-rekan seperjuangan di kelas konstrentasi IHPSI dan rekan-rekan lingkaran diskusi di warung kopi, Dr. (brilian) Hijrian Angga, Dr. Luthfi, Gus Asyharul Mualla, Gus Faiz Fauzudin, Tengku Mujtahid, Mas Alex, Mas Fajar, Gus Luthfi Al-Mubarak, Pak Zumar, Pak Agus; para penjaga warung kopi Basabasi, Joglokopi, Ra Kopiran, CnB, Metreum, dan warung kopi lainnya yang saya singgahi selama penulisan disertasi ini. Terima kasih juga kepada Ust. Ulin Syaifullah, Lc., M.H., yang telah bersedia meluangkan banyak waktu untuk berdiskusi terkait teks-teks kitab *turās*, dan Ust. Dzulfikar Lc., yang telah bersedia merancang *cover* disertasi format buku ini. Terima kasih juga saya haturkan kepada Prof. Dr. Rahmawan Arifin, M.Sc, dekan FEBI UIN Raden Mas Said, yang telah memberikan ruang untuk mengajar sebagai DTT di fakultas yang beliau pimpin, dan H. Khairul Imam, M.S.I., kepada SPI UIN Raden Mas Said yang mengenalkan saya pada civitas akademika UIN Raden Mas Said Surakarta; dan seluruh rekan-rekan sejawat pengajar di FEBI UIN Raden Mas Said Surakarta.

Selesainya disertasi sebagai syarat gelar doktor dalam bidang Studi Islam ini adalah perjalanan panjang belajar saya sejak TK hingga S3. Oleh karena itu, rasa terima kasih serta syukur juga saya haturkan untuk mereka, para guru saya di TK Batik Perbaik Purworejo, guru-guru di SDN

1 Purworejo, SMP Takhasus Al-Qur'an Wonosobo, para guru dan dewan *asātidz* MAKN/MAPK MAN 1 Surakarta, para mayayikh Al-Azhar Mesir. Teruntuk Simbah KH. Muntaha Kalibeber, Ust. Mundzir Fattah, Simbah KH. Thoifur Mawardi Purworejo, KH. Abdul Halim Dimiyati Sragen, dan para *Masyayikh* Al-Azhar, *Lahumul fātīhah*.

Terkhusus, dan sengaja saya tuliskan ini di ujung uraian rasa syukur dan terima kasih, sebagai penanda bahwa keseluruhan kata ini teruntai untuk mereka: Ika Farida, Qirani, Qahira, dan Qayshara. Salah satu pertanda dan petunjuk kehadiran kasih sayang Tuhan dalam kehidupan saya. Mereka lah wanita istimewa dalam kehidupan saya, yang menjadi alasan untuk tetap bertahan dan menyelesaikan segala proses yang ada. Terima kasih atas segala pengorbanan dan kerelaan untuk memahami, memaafkan, dan mengikhhlaskan ketidakhadiran saya dalam hari-hari mereka untuk menyelesaikan disertasi ini. Dan di ujung rasa terima kasih serta syukur ini, saya harus menyatakan bahwa segala pencapaian ini ada adalah untuk dan demi mereka. Ada mereka dalam setiap kata!

Masih banyak pihak yang belum tersebut namanya, karena keterbatasan ruang dan ingatan saya. Dan bagi siapa saja yang pernah bertemu kemudian memberikan dukungan, masukan, ataupun saran dalam penulisan disertasi ini namun belum tersebut namanya, saya berterima kasih dan memohon maaf. Akhirnya, dengan penuh kerendahan hati dan ketulusan, sekali lagi, iijinkan saya untuk bersyukur atas keberadaan segala dukungan dalam bentuk apapun dari makhluk Tuhan dalam proses disertasi ini. Dan iijinkan saya untuk mendoakan setiap orang yang menjadi perantara selesainya disertasi ini, baik yang telah disebut namanya ataupun tidak, senantiasa dilimpahkan kebaikan dan keberkahan dunia-akhirat. Semoga disertasi ini menjadi jalan penghambaan saya untuk menuju kebaikan dan bermanfaat untuk siapa saja yang berkenan membaca.

Yogyakarta, 15 Januari 2026

Penulis,



Landy T. Abdurrahman

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN REKTOR	iii
YUDISIUM	iv
TIM PENGUJI	v
PENGESAHAN PROMOTOR	vi
NOTA DINAS	vii
ASBTRAK	xii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xviii
KATA PENGANTAR	xxiv
DAFTAR ISI	xxviii
DAFTAR TABEL	xxxii
DAFTAR GAMBAR	xxxii
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	12
C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian	12
D. Kajian Pustaka.....	13
E. Kerangka Teoretis.....	21
F. Metode Penelitian.....	30
G. Sistematika Pembahasan.....	35
BAB II FIKIH IBADAH DAN FIKIH SEDEKAH	39
A. Warisan Metodologis Mazhab Hanafi	39
1. Relasi Metodologis Fikih Jamaah Tabligh dengan Mazhab Hanafi	47
B. Fikih Bersuci	60
C. Fikih Salat	65
D. Fikih Sedekah.....	74

1. Niṣab	80
2. Taqāzā	84
3. Nuṣrah	88

BAB III FIKIH DAKWAH DAN FIKIH SIYĀSAH..... 91

A. Fikih Dakwah	91
1. Khurūj	95
2. Jawlah	119
3. Bayān	126
4. Taklim	129
B. Fikih Siyāsah.....	136
1. Siyāsah Non-Ri'āsah	136
2. Musyawarah	138
3. Peran Kunci dalam Struktur Jamaah Tabligh	152
4. Ijtimak	161
5. Jamaah Rangka.....	165
6. Majmu'ah	170
7. Melacak Akar Fikih <i>Siyāsah</i> Jamaah Tabligh	173

BAB IV TRADISI PEMIKIRAN DAN TRADISI

SPIRITUAL..... 179

A. Tradisi Pemikiran	179
1. Tradisi dan Transmisi Pemikiran Deobandi	179
2. Peran Hadis dalam Tradisi Deobandi.....	185
3. Dari Deobandi ke Jamaah Tabligh di Indonesia	193
B. Tradisi Spiritual.....	205
1. Tradisi Spiritual Tarekat Chishtiyyah	205
2. Bukti Sejarah	207
3. Bukti Doktrin.....	211
4. Baiat dan Relasi Mursyid-Murid.....	220
5. Kontestasi Syura Alami vs. Nizamuddin	223
C. Hadis yang Diwujudkan dalam Lelaku Keseharian ...	230
1. Narasi Enam Sifat Sahabat.....	233
2. Kitab <i>Faḍā'il Al-A'mal</i> : Teks Paling Otoritatif.....	236
3. Pengucapan Gelar-Gelar Sahabat dan Ulama	242
4. Teks yang Diucapkan, Diulang, dan Diwujudkan dalam Tubuh.....	245

BAB V ORIENTASI TEKSTUAL DAN LOKALITAS

KEISLAMAN..... 255

- A. Orientasi Tekstual: Doktrin yang Diwujudkan..... 255
 - 1. Indoktrinasi: Narasi, Retorika, dan Praktik..... 259
 - 2. Doktrin “Mengambil *Taqāzā*” 267
 - 3. Taat Hasil Musyawarah..... 270
- B. Bahasa dan Strategi Indoktrinasi..... 272
 - 1. Urdu-Arab-Indonesia sebagai Representasi Transnasional..... 272
 - 2. Pengulangan Teks 276
 - 3. Otoritas Tekstual..... 285
- C. Lokalitas Keislaman 300
 - 1. Negosiasi Mazhab dan Kontestasi Praktik Keagamaan di Indonesia 303
 - 2. Relasi Jamaah Tabligh dan Jaringan Pesantren di Indonesia 314
 - 3. Diplomasi Keagamaan 336

BAB VI PENUTUP..... 349

- A. Kesimpulan 349
- B. Saran..... 356

DAFTAR PUSTAKA..... 359

Riwayat Hidup..... 377

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

DAFTAR TABEL

- Tabel 1 Macam-Macam Bayān, 127
- Tabel 2 Macam-Macam Taklim, 129
- Tabel 3 Kategori Musyawarah, 145
- Tabel 4 Capaian Jamaah 3 Hari Cakupan Markaz Purworejo Bulan Juni, 172
- Tabel 5 Distribusi Jamaah 3 Hari Per Halakah, 172
- Tabel 6 Jamaah Profesi, 173
- Tabel 7 Kontribusi Kabupaten terhadap Total Jamaah 3 Hari Cakupan Markaz Purworejo, 173

DAFTAR GAMBAR

- Gambar 1 Bagan Kerangka Teoretis, 29
- Gambar 2 Doa Bersama ketika Rombongan Khurūj sampai di Lokasi Khurūj, 111

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Pemahaman tentang fikih ketika sudah beredar menjadi ranah pengetahuan di kalangan masyarakat muslim tertentu membawa implikasi pemaknaan, simbol, bahkan emosi yang ditunjukkan di kalangan sesama muslim.¹ Jamaah Tabligh sebagai gerakan keislaman transnasional menampilkan corak pemahaman ajaran Islam yang unik di berbagai konteks lokal. Di Indonesia, salah satu basis Jamaah Tabligh terbesar di dunia, terjadi skisma internal yang membagi gerakan ini menjadi dua faksi, faksi Syura Alami dan Nizamuddin.² Sebagai sebuah objek kajian yang abstrak, tetapi terbaca dalam berbagai perilaku, pemahaman syariat (terutama fikih) dalam gerakan Jamaah Tabligh, sebagai gerakan keislaman transnasional yang memiliki hierarki antarnegara di berbagai belahan dunia,³ dapat memengaruhi berbagai perilaku pengikut Jamaah Tabligh, termasuk dalam pola praktik fikih dalam keseharian mereka.

Sebagai sebuah objek yang semula abstrak, tetapi terbaca melalui perilaku kolektif, pemahaman keagamaan Jamaah Tabligh dapat terlihat dalam pilihan-pilihan tindakan sosial mereka dan turut membentuk hubungan Jamaah Tabligh dengan masyarakat sekitarnya. Akibatnya, di Indonesia muncul lanskap pemahaman fikih yang kompleks dan dinamis, dipengaruhi oleh interaksi

¹ Timothy P. Daniels, ed., *Sharia Dynamics: Islamic Law and Sociopolitical Processes*, 1st ed. 2017, Contemporary Anthropology of Religion (Springer International Publishing: Imprint: Palgrave Macmillan, 2017), <https://doi.org/10.1007/978-3-319-45692-8>.

² Achmad, "Dinamika Internal Jama'ah Tabligh di Indonesia Pasca Skisma," *Doctoral Thesis*, (UIN Sunan Kalijaga, 2021), 5, <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/51142>.

³ M.M. Qurashi, "The Tabligh Movement: Some Observations," *Islamic Studies* 28, no. 3 (1989): 237–48; Zacharias Pieri, "Tablighī Jamā'at," dalam *Handbook of Islamic Sects and Movements*, ed. Muhammad Afzal Upal dan Carole M. Cusack (Leiden; Boston, 2021), 49–50.

antara tradisi global Jamaah Tabligh dan konteks lokal Islam di Indonesia.

Istilah “fikih Jamaah Tabligh” pada penelitian ini merujuk pada pemahaman dan praktik syariat sebagaimana dirasakan, diyakini, dan dijalankan oleh para pengikutnya di Indonesia. Pemahaman tentang ajaran-ajaran ini tidak terbatas pada dimensi hukum saja, tetapi juga mencakup unsur-unsur yang memungkinkan ajaran itu hidup sebagai lelelu keseharian, mulai dari kebiasaan, kedisiplinan, hingga tata pergaulan sehari-hari.⁴ Sebagai gerakan keislaman “pendatang” (baca: transnasional), pemaknaan atas perilaku dalam gerakan Jamaah Tabligh terbentuk oleh tiga penyangga yang saling bertautan, yaitu tradisi pemikiran, orientasi tekstual, dan lokalitas keislaman. Pada titik inilah, muncul “jarak” dengan pemahaman arus utama keislaman di Indonesia. Guna membaca jarak itu, penelitian ini merangkum prosesnya ke dalam dua arus besar: (1) tradisi pemikiran dan spiritual serta (2) indoktrinasi di Indonesia (pola penanaman gagasan melalui bahasa, pembiasaan amal, dan perangkat dakwah yang berulang). Keduanya bergerak saling timbal balik dan mengalami perubahan mengikuti dinamika gerakan pascaskisma hingga ke level praksis di Indonesia.⁵

Problem akademik penelitian disertasi ini terletak pada ketegangan antara kategori fikih normatif yang lazim dipakai dalam studi Islam dan cara fikih dijalani dalam komunitas Jamaah Tabligh. Sejumlah praktik yang dalam fikih klasik berada pada ranah sunah, adab, atau kebiasaan mengalami penguatan melalui pembiasaan kolektif, ritme amal, dan perangkat dakwah yang berulang sehingga tampil sebagai tuntutan moral yang mengikat bagi para *aḥbāb*. Otoritas fikih dalam Jamaah Tabligh juga tidak selalu hadir melalui fatwa tertulis atau lembaga keulamaan formal, tetapi bekerja lewat keteladanan “orang lama”, musyawarah, dan

⁴ Ali Sodikin, “Antropologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Penelitian Hukum Islam,” *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 1 (2013): 115–26, <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i1.581>.

⁵ Achmad, “Dinamika Internal Jama’ah Tabligh,” 7–8.

disiplin jamaah yang menata tubuh, waktu, serta ruang ibadah-dakwah. Kondisi tersebut menuntut pemetaan yang lebih teliti tentang bentuk fikih Jamaah Tabligh di Indonesia, termasuk mekanisme pembentukannya dan daya ikatnya dalam kehidupan pengikut Jamaah Tabligh.

Perbedaan cara pandang Jamaah Tabligh terhadap ajaran Islam tampak jelas dalam contoh pemaknaan sunah. Bagi kalangan fukaha (ahli fikih), sunah didefinisikan sebagai salah satu kategori hukum *taklīfī* (sesuatu yang jika dilakukan berpahala dan jika ditinggalkan tidak berdosa). Namun, kebanyakan *aḥbāb* (sebutan bagi pengikut) Jamaah Tabligh memahami sunah sebagai segala hal yang dilakukan Nabi Muhammad saw., mendekati definisi dalam disiplin ilmu hadis.⁶ Bagi pengikut Jamaah Tabligh, sunah bukan sekadar “amalan tambahan”, melainkan sesuatu yang “harus” dilakukan demi menjadi muslim sejati.⁷ Salah satu contoh implikasi pemahaman ini adalah pemahaman para *aḥbāb* tentang wajibnya berjenggot bagi seorang muslim laki-laki. Mawlānā Zakariyya, penulis buku *Fadhail Amal* dan buku-buku lain yang menyokong pemahaman Jamaah Tabligh,⁸ menuturkan, “Memelihara jenggot merupakan sunah dalam artian hal ini telah disyariatkan dalam agama. Rasulullah saw. telah memerintahkan memelihara jenggot, itu artinya wajib dikerjakan.”⁹ Pemaknaan tersebut berbeda dari pendapat mayoritas ulama fikih, yang umumnya menganggap hukum memanjangkan atau mencukur jenggot sebagai persoalan *ikhṭilaf* dan tidak mencapai derajat wajib. Bagi ulama fikih, memelihara jenggot biasanya digolongkan sebagai sunah (*mustaḥabb*) dalam arti teknis atau

⁶ Abdul Wahab Khalaf, *Ilmu Usul al-Fiqh* (Maktabah al-Da’wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1986), 36.

⁷ Muhammad Ulul Albab Musaffa dan Landy Trisna Abdurrahman, “Fikih Pakaian Jamaah Tabligh: Antara Doktrin, Identitas, dan Strategi,” *Harmoni* 22, no. 1 (2023): 48–69, <https://doi.org/doi.org/10.32488/harmoni.v1i22.642>.

⁸ Pieri, “Tablīghī Jamā‘at.”

⁹ Muhammad Zakariyya Al-Kandahlawi, *Pentingnya Memelihara Jenggot*, terj. Ahmad Masrokhan (Ash-Shaff, 2000), 17.

bahkan sekadar adat,¹⁰ sementara Mawlānā Zakariyya membedakannya dengan istilah “*sunnah zā'idah*” untuk hal-hal sunah yang tidak berdimensi hukum wajib.¹¹ Contoh ini menunjukkan bahwa fikih Jamaah Tabligh cenderung mempositifkan praktik sunah menjadi kewajiban yang harus dijalankan, melampaui kerangka hukum formal yang dikenal secara umum.

Pemahaman fikih yang diwujudkan dalam tata penampilan pun berkembang menjadi semacam doktrin kesalehan individu yang dipentaskan di ruang publik.¹² Sejak awal kemunculannya, gerakan ini membawa semangat reformasi moral yang berakar pada resistensi terhadap kolonialisme Inggris dan pengaruh Hinduisme di Mewat (wilayah asal pendiri Jamaah Tabligh, Mawlānā Ilyas).¹³ Identitas dan simbol keagamaan (seperti jenggot, jubah, penampilan khas yang dianggap menyerupai sunah Nabi) dijadikan “pakaian sunah” yang terus dinarasikan dan direproduksi dari generasi ke generasi pengikut Jamaah Tabligh. Di Indonesia, seiring waktu, terjadi upaya rekonsiliasi dengan tradisi dan kebiasaan lokal. Pada beberapa tahun terakhir, sebagian pengikut Jamaah Tabligh mulai berdamai dengan budaya setempat dalam hal berbusana, misalnya dengan mengenakan pakaian muslim yang umum dipakai masyarakat tanpa meninggalkan identitas dasar para *aḥbāb*.¹⁴ Meskipun demikian, pandangan mengenai keutamaan berbusana “ala sunah” masih kuat dalam komunitas ini. Pergeseran ini mencerminkan transformasi dari

¹⁰ Muhammad Abu Zahrah, *Ushul Fiqh* (Darul Fikr Al-Arabiyy, t.t.), 105-108.

¹¹ Al-Kandahlawi, *Pentingnya Memelihara Jenggot*, 19.

¹² Arsalan Khan, “Islam and Pious Sociality: The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan,” *Social Analysis* 60, no. 4 (2016): 97–113, <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600406>.

¹³ Ziya Us Salam, *Inside the Tablighi Jamaat* (HarperCollins Publishers India, 2020), 37; Jan Ali, “Islamic Revivalism: The Case of the Tablighi Jamaat,” *Journal of Muslim Minority Affairs* 23, no. 1 (2003): 173–81, <https://doi.org/10.1080/13602000305935>; Qurashi, “The Tabligh Movement: Some Observations,” 1-4.

¹⁴ Musaffa dan Abdurrahman, “Fikih Pakaian Jamaah Tabligh.”

sekadar penegasan identitas kelompok menuju suatu orientasi keagamaan, yang mana simbol-simbol sunah menjadi penanda tingkat komitmen religius dan kesungguhan dakwah seseorang dalam gerakan Jamaah Tabligh.¹⁵

Jamaah Tabligh selama ini digolongkan dalam kategori gerakan Islam modernis yang mengusung ideologi purifikasi agama Islam.¹⁶ Paradigma ini biasanya dilawankan secara langsung dengan gerakan tarekat (sufi) sebagai gerakan tradisional.¹⁷ Namun, Jamaah Tabligh menghadirkan fenomena “varian lain”, gerakan dakwah modern yang justru sarat pengaruh tarekat.¹⁸ Hal ini membentuk identitas pemahaman yang baru dan tak banyak diungkap di Indonesia. Di satu sisi, kalangan tarekat tradisional lokal tidak mengakui Jamaah Tabligh sebagai bagian dari tarekat karena Jamaah Tabligh tidak berbaiat kepada silsilah tarekat mana pun di Indonesia. Di sisi lain, Jamaah Tabligh di Indonesia juga harus berkontestasi dengan gerakan Islam lain, seperti Salafi-Wahabi dan Hizbut Tahrir Indonesia (HTI), yang sama-sama mengusung agenda purifikasi, tetapi dengan pendekatan berbeda.¹⁹ Jamaah Tabligh menjadi unik karena menggabungkan aspek-aspek reformis-modernis (penekanan pada kemurnian praktik agama, kembali kepada ajaran dasar) sekaligus

¹⁵ Ateeq Abdul Rauf, “Clothes That Make the Man: Understanding How the Extended Self Is Formed, Expressed and Negotiated by Male Tablighi Jamaat Adherents,” *Religions* 13, no. 10 (2022): 981, <https://doi.org/10.3390/rel13100981>.

¹⁶ Pieri, “Tablighī Jamā’at.”

¹⁷ Martin van Bruinessen dan Julia Day Howell, *Sufism and The Modern in Islam*, Library of Modern Middle East Studies 67 (I. B. Tauris, 2007); Julia Day Howell, “Sufism and The Indonesian Islamic Revival,” *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (2001): 701–29, <https://doi.org/10.2307/2700107>.

¹⁸ Marc Gaborieau, “What Is Left of Sufism in Tablighī Jamā’at?,” *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 51e Année, no. 135, (2006): 53–72; Muhammad Azizzullah Ilyas, “The Influence of Tariqa in the Tablighi Jamaat Congregation: Principles and Practices,” *Jurnal Ilmiah Syi’ar* 22, no. 1 (2022): 32, <https://doi.org/10.29300/syr.v22i1.5814>.

¹⁹ Noorhaidi Hasan, “The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi *Madrassa* in Post-9/11 Indonesia,” *South East Asia Research* 18, no. 4 (2010): 675–705, <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0015>; Zainal Arifin, *ISLAM DI TEMBORO Model Kepemimpinan dan Strategi Kebudayaan Jamaah Tabligh dalam Pembentukan Karakter* (UIN Suka Press, 2017), 78.

mengadopsi tradisi tarekat (pendekatan spiritual dan pedagogi sufistik) dalam gerakan Jamaah Tabligh.

Meskipun begitu, secara historis, akar tarekat Jamaah Tabligh sangat kental. Jamaah Tabligh didirikan oleh seorang mursyid tarekat Chishtiyyah.²⁰ Akan tetapi, di Indonesia, yang cukup kental memiliki tradisi tarekat,²¹ Jamaah Tabligh sama sekali tidak pernah dianggap sebagai sebuah gerakan tarekat. Meski begitu, terdapat fakta bahwa kentalnya tradisi tarekat dalam Jamaah Tabligh pada awalnya menjadi salah satu alasan Kiai Mahmud, pengasuh Pondok Pesantren Al-Fatah Temboro, akhirnya mantap mengikuti gerakan Jamaah Tabligh pada tahun 1980-an. Akar tarekat di Temboro tersebut memengaruhi arah keberpihakan para pengikut Jamaah Tabligh pascaskisma: Pesantren Temboro mantap memilih faksi Nizamuddin (Keamiran Mawlānā Saad) yang dipimpin satu amir sentral. Mawlānā Saad, pemimpin Markaz Nizamuddin India pascaperpecahan, mewajibkan praktik baiat bagi pengikutnya sebagai bentuk loyalitas kepada kepemimpinannya, layaknya hubungan mursyid dan murid dalam tradisi sufi. Hal ini diakui oleh Sutrisno alias Habib, seorang *ahbāb* asal Purworejo, yang sempat berkunjung langsung ke Markaz Nizamuddin pada 2016 (tak lama sebelum konflik perpecahan memuncak).²² Bagi kalangan Jamaah Tabligh di Temboro, baiat kepada Mawlānā Saad dapat dipahami karena tradisi spiritual mereka telah akrab dengan konsep kepatuhan total kepada guru sebagaimana dalam tarekat. Sebaliknya, faksi Syura Alami cenderung diterima oleh kalangan Jamaah Tabligh yang berafiliasi dengan pesantren salafiyah (tradisional) seperti Pesantren Sirajul Mukhlisin, Payaman, Magelang. Faksi Syura

²⁰ Gaborieau, "What Is Left of Sufism in Tablighī Jamā'at?"

²¹ Dudung Abdurahman, "Diversity of Tarekat Communities and Social Changes in Indonesian History," *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization* 1, no. 1 (2018): 61, <https://doi.org/10.14421/skijic.v1i1.1217>; Aziz Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 2 ed. (IMTIYAZ, 2014); M. Khamim, "Sufisme dan Perubahan Sosial: Kaum Tarekat dan Dinamika Sosial Keagamaan," *Al-Isnad: Journal of Islamic Civilization History and Humanities* 2, no. 1 (2022): 65–82, <https://doi.org/10.22515/isnad.v2i1.3579>.

²² Habib Sutrisno, "Wawancara pengikut Jamaah Tabligh," 2 Juli 2022.

Alami merasa sistem kolektif syura (musyawarah) lebih sejalan dengan tradisi keilmuan pesantren yang menghargai musyawarah para ulama (*ijmak*) ketimbang otoritas tunggal.²³ Tampak bahwa latar belakang tradisi pemikiran (tarekat vs. fikih pesantren) ikut menentukan pilihan faksi para pengikut Jamaah Tabligh di Indonesia.

Selain warisan tarekat, Jamaah Tabligh sangat kuat mengusung tradisi hadis dalam kesehariannya. Gerakan ini sering disebut sebagai bentuk “*living hadith*” (hadis yang hidup) karena hampir seluruh kegiatan dan retorika dakwahnya berlandaskan kisah-kisah Nabi dan para sahabat. Salah satu doktrin sentral yang selalu diulang adalah “enam sifat sahabat”, yaitu enam karakter utama para sahabat Nabi yang dijadikan teladan wajib bagi setiap pengikut Jamaah Tabligh.²⁴ Enam sifat tersebut (hakikat kalimat syahadat, salat *khushū‘ wal-khudū‘*, ilmu dan zikir, ikram muslimin, *ikhhlāsunniah*, dan dakwah/tablig) dinarasikan dalam taklim dan *bayān* (ceramah) pada setiap kesempatan. Menariknya, sifat keenam, yakni *da‘wah wa tablīgh–khurūj fī sabīlillāh*, selalu digarispawahi sebagai inti yang menyempurnakan lima sifat sebelumnya. Dakwah bagi Jamaah Tabligh bukan sekadar amal, melainkan telah menjadi maksud hidup.²⁵ Berbeda dari penilaian banyak peneliti yang menganggap orientasi keagamaan Jamaah Tabligh sebatas pada pembentukan kesalehan individu,²⁶ slogan

²³ Lebih lanjut, baca Ahmad Yani Anshori dkk., “The Silent Tarekat in Islamic Law: Legal Consciousness and the Chishti Sufi Legacy of the Tablighi Jamaat,” *AHKAM: Jurnal Ilmu Syariah* 25, no. 1 (2025): 177–96, <https://doi.org/10.15408/ajis.v25i1.44979>.

²⁴ Barbara D. Metcalf, “Living Hadīth in the Tablighī Jama‘at,” *The Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 584–608, <https://doi.org/10.2307/2058855>.

²⁵ Lihat Maulana Muhammad Manshur, *Masturah Usaha Dakwah di Kalangan Wanita* (Pustaka Ramadhan, 2001); Nuraedah Nuraedah dan Mutawakkil Mutawakkil, “The Da‘wah Communication Strategy of Jamaah Tabligh in Sub-district of Tondo, Palu City,” *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 14, no. 2 (2020): 297–316, <https://doi.org/10.15575/idajhs.v14i2.10220>.

²⁶ Zacharias Pieri, *Tablighi Jamaat and the Quest for the London Mega Mosque* (Palgrave Macmillan US, 2015), 43, <https://doi.org/10.1057/9781137464392>; Ali, “Islamic Revivalism”; Zacharias Pieri, “Daily Ritual, Mission, and the Transformation of the Self: The Case of Tablighi

dakwah sebagai maksud hidup terwujud dalam pola hidup dan pengorbanan para pengikutnya. Setiap selesai *bayān* tentang enam sifat, petugas *bayān* biasanya melakukan *tasykil* jamaah, yaitu *aḥbāb* yang bersedia keluar berdakwah (*khurūj*) selama jangka waktu tertentu. Dakwah yang secara idealnya adalah sarana perbaikan umat,²⁷ di tangan Jamaah Tabligh berubah menjadi tujuan akhir, yaitu dakwah menjadi ibadah puncak yang harus diutamakan.²⁸ Bahkan, tidak sedikit *aḥbāb* yang menabung khusus untuk bekal menjalankan *khurūj*, misalnya melalui program “titip amanah” yang mana para *aḥbāb* menitipkan uang secara rutin pada setiap musyawarah halakah untuk dikelola sebagai dana dakwah. Penggunaan waktu, harta, dan tenaga secara sukarela demi aktivitas *khurūj* ini dipandang sebagai pengorbanan suci, semacam sedekah nonmateriel yang diyakini berpahala besar.

Perpecahan internal Jamaah Tabligh di Indonesia pada sekitar tahun 2017 tidak dapat dilepaskan dari perbedaan kerangka berpikir keagamaan para *aḥbāb*. Tradisi pemikiran fikih pesantren yang kuat di kalangan faksi Syura Alami berpengaruh pada sikap para *aḥbāb* yang menolak kepemimpinan tunggal. Di pesantren-pesantren, seperti Sirajul Mukhlisin Payaman (Magelang) dan Dar El-Wihdah (Sragen), pengetahuan fikih Syafii yang mendalam membentuk preferensi bahwa kepemimpinan sebaiknya kolegial, mengedepankan musyawarah para ahli ketimbang mengikuti satu figur secara mutlak. Sebaliknya, tradisi tarekat yang lebih menekankan otoritas personal guru spiritual tampak mewarnai

Jamaat,” *Numen* 66, no. 4 (2019): 360–80, <https://doi.org/10.1163/15685276-12341544>.

²⁷ Abdul Ḥalīm Mahmūd, *Ad-Da’wah Al-Islamiyyah Manhajan wa Ma’ālimaha* (Maktabah Gharīb, t.t.), 6; Shafiyyah At-Tayyib dan Nūrah Bintu Ḥasan, “Asāsu Ad-Da’wah Ilā Allāh wa Maqāsīduha min Khilāli Da’wati Mūsā Dirasatan Mauḍū’iyyatan,” *University of Eloued, Majallati Al-Buḥūs wa Ad-Dirāsāt* 15, no. 1 (2018), <http://dspace.univ-eloued.dz/handle/123456789/6372>.

²⁸ Qurashi, “The Tabligh Movement: Some Observations”; Anindita Chakrabarti, “Soteriological Journeys and Discourses of Self-Transformation: The Tablighi Jamaat and Svadhyaya in Gujarat,” *South Asian History and Culture* 1, no. 4 (2010): 597–614, <https://doi.org/10.1080/19472498.2010.507029>; Salam, *Inside the Tablighi Jamaat*.

faksi Keamiran Nizamuddin. Dalam tradisi tarekat, ketaatan penuh pada satu mursyid dianggap wajar.²⁹ Bahkan, jika ada tindakan sang mursyid yang tampak tidak biasa, tetap diterima sebagai bagian dari karamah atau keistimewaannya.³⁰ Kedua pola pemikiran ini jelas tecermin di masing-masing faksi: Syura Alami menggunakan sistem dewan syura, sedangkan Keamiran (Mawlānā Saad) menerapkan kepemimpinan tunggal seorang amir yang dianggap memiliki otoritas tertinggi. Konsekuensinya, masing-masing faksi mengembangkan gaya kepemimpinan dan “fikih *siyāsah*” yang berbeda: faksi Syura Alami cenderung demokratis-partisipatoris dalam mengambil keputusan hukum dan program, sementara faksi Keamiran bersifat hierarkis dan sentralistik.

Praktik fikih, tradisi pemikiran, dan orientasi tekstual Jamaah Tabligh di Indonesia juga dibentuk melalui interaksi dengan tradisi pesantren. Pesantren merupakan lembaga pendidikan Islam tradisional yang sangat berpengaruh dalam penyebaran dan pemahaman Islam di Indonesia.³¹ Menariknya, meski Jamaah Tabligh pada awalnya lahir sebagai kritik terhadap institusi pendidikan agama Islam (Mawlānā Ilyas mendirikan gerakan ini karena kecewa terhadap madrasah yang dianggap gagal “membumikan” Islam pada masyarakat awam di Mewat),³² di Indonesia gerakan ini justru berkembang pesat berkat dukungan

²⁹ Masyhuri, *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*, 7.

³⁰ Moh. Isom Mudin, “Suhbah: Relasi Mursyid dan Murid dalam Pendidikan Spiritual Tarekat,” *TSAQAFAH* 11, no. 2 (2015): 399, <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v11i2.275>.

³¹ Martin van Bruinessen, *Kitab kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*, Cet. 1 (Mizan, 1995); Syamsun Ni’am, “Pesantren: The Miniature of Moderate Islam in Indonesia,” *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 1 (2015): 111, <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i1.111-134>; Zainal Arifin, “Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology,” *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 2 (2017): 265, <https://doi.org/10.14421/jpi.2017.62.265-292>.

³² Abul Hasan Ali Nadwi, *The Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas* (AhleSunahLibrary, 1978), 6-11.

sejumlah pesantren dan kiai.³³ Pascaperpecahan, basis masa dari Pesantren Al-Fatah Temboro dimobilisasi untuk mengikuti faksi Nizamuddin (Keamiran Mawlānā Saad) dan basis masa Pesantren Sirajul Mukhlisin Payaman dimobilisasi untuk mengikuti faksi Syura Alami.³⁴ Tradisi intelektual pesantren dan habitus Nahdlatul Ulama (NU) turut mewarnai cara faksi Syura Alami beradaptasi. Misalnya, pada tiga tahun terakhir, Pondok Pesantren Dar El-Wihdah Sragen (afiliasi Syura Alami) mulai rutin mengadakan ritual-ritual keagamaan lokal yang umum di kalangan Nahdliyyin (seperti perayaan haul pendiri pesantren dan peringatan maulid Nabi), sesuatu yang sebelumnya jarang dilakukan dalam kultur Jamaah Tabligh. Langkah ini bisa dibaca sebagai upaya faksi Syura Alami untuk menunjukkan kedekatan dengan tradisi Islam di Indonesia sehingga gerakan mereka lebih diterima oleh masyarakat muslim Indonesia pada umumnya. Sebaliknya, faksi Nizamuddin menekankan legitimasi melalui koneksi genealogi dan kontinuitas dengan pusat gerakan di tingkat global. Faksi Keamiran menggaungkan narasi kemuliaan *nasab* (garis keturunan) Mawlānā Saad sebagai cicit langsung Mawlānā Ilyas (pendiri gerakan Jamaah Tabligh) dan otoritas keluarga pendiri (*Hadhratji*)³⁵ di markas India.³⁶ Adapun faksi Syura Alami menekankan legalitas struktural dengan mengklaim mengikuti sistem syura tingkat dunia yang ditetapkan oleh *Hadhratji* ketiga, Mawlānā In'amul Hasan, sehingga merasa lebih sesuai dengan *manhaj* awal Jamaah Tabligh sebelum era Mawlānā Saad.³⁷

³³ Eva F. Nisa, "Insights Into the Lives of Indonesian Female Tablighi Jama'at," *Modern Asian Studies* 48, no. 2 (2014): 468–91, <https://doi.org/10.1017/S0026749X13000681>.

³⁴ Achmad, "Dinamika Internal Jama'ah Tabligh di Indonesia Pasca Skisma."

³⁵ Hadraji adalah istilah untuk pemimpin Jamaah Tabligh di tingkat pusat.

³⁶ Achmad, "Dinamika Internal Jama'ah Tabligh di Indonesia Pasca Skisma", 11; Achmad Achmad, "Tablighi Jamaat Schism: Responses and Changes of its Members in Indonesia," *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 18, no. 1 (2021): 1–28, <https://doi.org/10.22515/Ajpiif.V18i1.3521>.

³⁷ Achmad, "Dinamika Internal Jama'ah Tabligh di Indonesia Pasca Skisma."

Masing-masing faksi pada akhirnya melancarkan strategi propaganda tersendiri untuk meraih simpati, baik di kalangan internal Jamaah Tabligh maupun di kalangan umat Islam luas di Indonesia.

Berdasarkan uraian di atas, fikih Jamaah Tabligh di Indonesia memperlihatkan corak yang khas dan berbeda dari arus utama. Penekanan literal pada sunah menjadikan amalan yang dalam pandangan umum bersifat anjuran diperlakukan layaknya kewajiban, seperti memelihara jenggot, mengenakan pakaian sederhana yang dianggap berpola sunah, hingga menjaga adab keseharian sebagai bentuk ketaatan total kepada teladan Nabi. Di sisi lain, konsep sedekah juga diperluas melampaui dimensi harta, mencakup pengorbanan waktu, tenaga, dan kenyamanan hidup demi kepentingan dakwah. Praktik *khurūj* selama tiga hari, empat puluh hari, bahkan empat bulan dipandang sebagai realisasi dari prinsip “*da‘wah ilā Allāh*” sehingga dakwah menjadi orientasi hidup dan sering diperlakukan setara dengan kewajiban ritual menurut kebiasaan yang berlaku di antara para pengikut Jamaah Tabligh.

Pada bidang kepemimpinan, muncul dua corak tata kelola yang berkembang setelah perpecahan, yaitu model kolektif berbasis syura dan model tunggal yang berpusat pada seorang amir. Perbedaan ini berpengaruh pada cara hukum internal jamaah ditetapkan serta ditaati. Pemahaman keagamaan Jamaah Tabligh digerakkan oleh tradisi intelektual Deobandi yang berakar pada fikih Hanafi serta kebangkitan moral melalui hadis, kemudian berpadu dengan spiritualitas Chishtiyyah yang menekankan zikir dan pembentukan laku zuhud dalam kehidupan sehari-hari. Kombinasi tradisi ini menghasilkan corak fikih yang skripturalis dalam dalil sekaligus sufistik dalam penghayatan sehingga memungkinkan adaptasi di berbagai konteks keislaman lokal.

Selain itu, internalisasi nilai-nilai dilakukan melalui pola indoktrinasi yang bertumpu pada repetisi narasi dan praksis. Bacaan *Faḍā'il al-A'māl*, penekanan pada enam sifat sahabat, ajakan dakwah yang terus-menerus, serta pembiasaan disiplin

ibadah harian membentuk keterikatan kuat di kalangan pengikut. Dari berbagai fenomena tersebut, dapat dilihat bahwa praktik keberagamaan Jamaah Tabligh melahirkan corak fikih yang khas, yang terus berproses melalui dialektika antara tradisi pemikiran, orientasi keagamaan, dan lokalitas keislaman di Indonesia.

B. Rumusan Masalah

Berdasar pada fakta-fakta pencetus masalah di atas, penelitian ini mengajukan satu rumusan masalah: bagaimana bentuk fikih Jamaah Tabligh yang dipraktikkan oleh pengikutnya di Indonesia? Guna menjawab rumusan masalah ini, diajukan pertanyaan penelitian sebagai berikut.

1. Bagaimana praktik fikih ibadah dan fikih sedekah dijalankan?
2. Bagaimana praktik fikih dakwah dan fikih *siyāsah* dibentuk?
3. Bagaimana tradisi pemikiran dan tradisi spiritual mempengaruhi praktik fikih?
4. Bagaimana proses indoktrinasi yang membentuk fikih Jamaah Tabligh di Indonesia?

C. Tujuan dan Signifikansi Penelitian

Penelitian ini bertujuan merumuskan secara komprehensif bentuk fikih Jamaah Tabligh di Indonesia dengan menekankan pada tiga dimensi utama, yaitu tradisi pemikiran, orientasi tekstual, dan lokalitas keislaman. Tujuan tersebut diarahkan untuk menyingkap bagaimana sunah diperlakukan dengan tingkat keseriusan setara kewajiban; bagaimana konsep sedekah diperluas menjadi pengorbanan waktu, tenaga, dan diri demi dakwah; serta bagaimana dakwah itu sendiri ditempatkan sebagai maksud hidup seorang muslim. Selain itu, penelitian ini juga berusaha menggambarkan dinamika tata kelola jamaah, pengaruh warisan intelektual Deobandi dan spiritualitas Chishtiyyah, serta mekanisme indoktrinasi yang berjalan melalui repetisi narasi dan disiplin amal. Penelitian ini tidak berhenti pada deskripsi normatif, tetapi menekankan analisis tentang bagaimana fikih tersebut dihayati, dilembagakan, dan ditransmisikan.

Manfaat penelitian ini bersifat teoretis sekaligus praktis. Secara keilmuan, penelitian ini memberikan kontribusi pada kajian hukum Islam dan masyarakat dengan memperlihatkan bagaimana fikih dapat dipahami sebagai praktik sosial yang terbentuk melalui interaksi teks, ritual, dan komunitas. Secara empiris, hasil penelitian memberi pemahaman lebih mendalam tentang para pengikut Jamaah Tabligh, pengelolaan jabatan fungsional dalam struktur Jamaah Tabligh, baik dalam dimensi ibadah maupun organisasi. Pada tingkat sosial-kultural, penelitian ini membantu menjelaskan bagaimana gerakan Islam transnasional mampu beradaptasi dengan tradisi keislaman lokal sehingga menambah wawasan tentang keragaman ekspresi keberislaman di Indonesia.

D. Kajian Pustaka

Berbagai penelitian tentang Jamaah Tabligh telah dilakukan dan berkembang dari pemaparan sejarah-intelektual hingga etnografi praktik keseharian. Arah besar penelitian Jamaah Tabligh di tingkat global menempatkan Jamaah Tabligh sebagai gerakan yang menghidupkan sunah melalui ritual, bahasa moral, dan penataan kehidupan sehari-hari. Metcalf menyebutnya sebagai *living hadith*, yaitu proses ketika teladan Nabi yang bersumber dari hadis dihidupi melalui detail ibadah dan laku sosial sehari-hari sekaligus diinternalisasi sedalam mungkin sampai para pengikut Jamaah Tabligh dipahami sebagai “hadis yang hidup”.³⁸ Antologi hasil penelitian yang disunting Khalid Masud menegaskan karakter transnasional gerakan yang membawa semangat tajdid moral tanpa menjadi partai dakwah formal.³⁹ Pada saat yang sama, studi-studi etnografis memperlihatkan bahwa

³⁸ Metcalf menuturkan: “*To speak of ‘living hadith,’ as my title suggests, has a double meaning. Followers attempt to live by hadith but in such a way that they aspire to internalize the written/heard texts to the point that they ideally become, in a sense, ‘living hadith.’*” Metcalf, “Living Hadīth in the Tablīghī Jama’āt.”

³⁹ Muhammad Khalid Masud, ed., *Travellers in Faith: Studies of The Tablīghī Jamā’at as A Transnational Islamic Movement for Faith renewal, Social, economic, and political studies of the Middle East and Asia*, v. 69 (Brill, 2000), xiv.

corak fikih yang dipraktikkan pengikut terbentuk melalui repetisi kegiatan, disiplin kolektif, dan rujukan-rujukan tekstual yang dibakukan dalam pertemuan-pertemuan internal.

Gambaran etika komunitas Jamaah Tabligh diperkaya oleh Khan yang memperkenalkan gagasan *pious sociality*, yaitu kesalehan yang dijahit melalui jejaring hubungan hierarkis dan latihan dakwah berulang (musyawarah, *jawlah*, *khurūj*). Pada titik ini, ketaatan pada yang lebih saleh (senior Jamaah Tabligh, lebih banyak pengorbanan) dilihat sebagai jalan pembentukan diri, sementara politik elektoral dipandang bukan medium utama perubahan moral.⁴⁰ Pieri, ketika menelusuri perdebatan pendirian *mega-mosque* di London, menunjukkan strategi Jamaah Tabligh menjaga jarak dari agitasi politik sembari memusatkan energi pada pemeliharaan komunitas ibadah, logistik *khurūj*, dan penguatan markaz.⁴¹ Kajian ini relevan bagi pemetaan fikih *siyāsah* Jamaah Tabligh (yakni aturan internal tentang kepemimpinan, otoritas, dan mekanisme keputusan) yang kerap lahir bukan dari teks fikih klasik semata, melainkan dari kebiasaan organisatoris yang distandarkan lewat musyawarah dan pengalaman lapangan.

Pada ranah praktik ritual, Janson, melalui penelitian Jamaah Tabligh di Gambia, memperlihatkan bagaimana disiplin harian dan jadwal *khurūj* dipersepsi generasi muda sebagai rute pembentukan moral yang konkret: ada rotasi peran, penghapusan simbolik hierarki harian, dan penekanan pada semangat *khidmah*.⁴² Dari sisi sosiologis, pola tersebut memperkuat apa yang dalam kajian fikih ibadah bisa dipahami sebagai “ritual yang bersifat performatif”, yaitu amal yang bukan hanya ditujukan sebagai bentuk pengabdian kepada Tuhan, melainkan juga berfungsi sebagai sarana pembelajaran dan pembiasaan bagi

⁴⁰ Khan, “Islam and Pious Sociality.”

⁴¹ Pieri, “Tablighī Jamā‘at”; Zacharias Pieri, *Tablighi Jamaat and The Quest for The London Mega Mosque: Continuity and Change* (Palgrave Macmillan, 2016), 54.

⁴² Marloes Janson, *Islam, Youth and Modernity in the Gambia: The Tablighi Jama‘at* (Cambridge University Press, 2014), 12.

jamaah.⁴³ Siddiqi menambahkan bahwa proses menjadi “muslim yang baik” di Jamaah Tabligh ditempuh melalui pembiasaan diri dengan *khurūj*, internalisasi enam sifat, dan pemeliharaan adab-adab secara fisik, klaim egalitarian sering hidup berdampingan dengan realitas adanya amir dan senioritas yang mengatur ritme kelompok.⁴⁴ Rangkaian temuan di atas memperjelas bahwa fikih ibadah dan sedekah di Jamaah Tabligh tidak berhenti pada pemenuhan kewajiban teknis, tetapi dilembagakan sebagai investasi diri, waktu, tenaga, dan harta. Semuanya diposisikan sebagai “sedekah” yang bernilai karena menopang dakwah terjadwal sebagai kegiatan utama dalam gerakan Jamaah Tabligh.

Penelitian atas perkembangan Jamaah Tabligh di Asia Selatan dan komunitas diaspora membuka jalan untuk memahami dasar-dasar intelektual Jamaah Tabligh. Tradisi Deobandi kerap disebut sebagai fondasi kurikulum moral-hadis dengan warisan sufistik Chishtiyyah yang memberi aksentuasi pada latihan diri, zikir, dan pembimbingan rohani.⁴⁵ Arah ini berkelindan dengan temuan Noor di Asia Tenggara, yang menyatakan bahwa identitas Jamaah Tabligh dipelihara melalui mobilitas jamaah, standarisasi ritual, dan jejaring *markaz*, seraya tetap menahan diri dari agenda politik negara.⁴⁶ Di sini tampak bangunan orientasi tekstual Jamaah Tabligh, rujukan-rujukan yang dipilih (kumpulan *fadā'il* dan kisah sahabat) berfungsi sebagai “kurikulum ringkas” yang

⁴³ Janson, *Islam, Youth and Modernity in the Gambia*; Marloes Janson, “Male Wives and Female Husbands,” *The Journal of Religion in Africa* 46, no. 2–3 (2016): 187–218, <https://doi.org/10.1163/15700666-12340084>.

⁴⁴ Bulbul Siddiqi, *Becoming 'Good Muslim'* (Springer Singapore, 2018), 129-135, <https://doi.org/10.1007/978-981-10-7236-9>.

⁴⁵ Metcalf, “Living Hadith in the Tablighī Jama‘at”; “Jihad in the Way of God: A Tablighi Jama‘at Account of a Mission in India,” dalam *Islam in South Asia in Practice*, with Barbara Daly Metcalf, Princeton readings in religions (Princeton University Press, 2009); Barbara D. Metcalf, “Tablighi Jama‘at and Women,” dalam *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama‘at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, ed. oleh Muhammad Khalid Masud (2000), 44-58; Masud, *Travellers in faith*.

⁴⁶ Farish A. Noor, *Islam on The Move: The Tablighi Jama‘at in Southeast Asia* (Amsterdam University Press, 2012), 28.

mendisiplinkan praktik dan meneguhkan definisi “amal” yang valid.⁴⁷

Noor memetakan persebaran Jamaah Tabligh ke Malaysia, Indonesia, Singapura, dan Thailand dengan menunjukkan bagaimana gerakan menjaga identitas global sambil membuka ruang negosiasi budaya. Penekanan pada dakwah rumah ke rumah, *ijtimak*, dan kerja pelayanan logistik (*khidmah*) di *markaz* menjadi instrumen ekspansi yang relatif seragam. Namun, geliat lokal memberi warna tambahan. Di beberapa kota muncul penyesuaian busana, diksi ceramah, dan manajemen keuangan jamaah.⁴⁸ Temuan ini membantu membaca salah satu poros pembahasan dalam disertasi ini, yaitu fikih dakwah (ketentuan internal tentang ritme *khurūj*, *taqāzā*, adab *jawlah*, dan parameter sukses dakwah) yang terbukti lentur menyesuaikan lanskap sosial tanpa kehilangan “jiwa teks” yang menghidupinya.

Hamdi dkk. menunjukkan tiga garis negosiasi di bagian ini. (1) Negosiasi mazhab, standar fikih ibadah Jamaah Tabligh dapat diterima di masyarakat Syafii karena garis besar amal dijaga pada tataran universal. (2) Transformasi pendidikan, melalui penguatan hafalan dan praktik keagamaan dianggap lebih tinggi dari prestasi akademik formal. (3) Peran mediasi Jamaah Tabligh, apolitisme yang konsisten dapat meminimalkan eskalasi konflik di wilayah bergolak.⁴⁹ Kajian ini memperkaya analisis tentang fikih ibadah (bersuci-salat) dan fikih sedekah (pengorbanan waktu-harta) sebagai dua simpul yang, di Asia Tenggara, justru mengantar pada penerimaan sosial yang lebih luas.

Selain itu, dalam konteks lokalitas keislaman Indonesia, kajian tentang Jamaah Tabligh memperlihatkan relasi erat antara

⁴⁷ Farish A. Noor, “On the Permanent *Hajj* : The *Tablighi Jama’at* in South East Asia,” *South East Asia Research* 18, no. 4 (2010): 707–34, <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0019>.

⁴⁸ Noor, “On the Permanent *Hajj*.”

⁴⁹ Saipul Hamdi dkk., “Madhhab Negotiation, Education Transformation and Conflict Resolution in Conveying the Sermon of Tablighi Jamaat in Southeast Asia,” *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya* 6, no. 1 (2022): 95–110, <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v6i1.13802>.

Jamaah Tabligh, pesantren, dan jaringan ulama. Kamaruzzaman menandai bagaimana Jamaah Tabligh berinteraksi dengan institusi pendidikan Islam dan arus besar ormas sekaligus memantik perdebatan mengenai gaya literal dan disiplin sosialnya.⁵⁰ Arifin menelusuri otoritas kepemimpinan di Pesantren Al-Fatah Temboro (yang dikenal sebagai “Kampung Madinah”) dan menunjukkan bahwa kekuatan kiai terbentuk dari kombinasi otoritas tradisional (pesantren, tarekat, jejaring Jamaah Tabligh), karismatik (kharisma personal), dan rasional (manajemen pendidikan). Integrasi Jamaah Tabligh ke dalam kehidupan pesantren membuat Temboro berperan sebagai pusat reproduksi kader tablig yang memadukan disiplin *khurūj*, taklim rutin, dan pengaturan ibadah berjamaah.⁵¹ Dalam tulisan berikutnya, Arifin dkk. memperlihatkan strategi kultural kiai yang mengokohkan kultur religius, seperti penataan jadwal, pelatihan adab, hingga “standardisasi suasana” yang menyatu dalam keseharian santri.⁵² Rangkaian penelitian ini penting untuk membaca bagaimana orientasi tekstual Jamaah Tabligh disulam ke dalam kultur pesantren dan pada titik tertentu melahirkan bentuk-bentuk fikih lokal yang khas.

Isyarat dinamika pascaskisma turut dibicarakan oleh Achmad melalui kajian disertasi tentang Jamaah Tabligh di Indonesia. Achmad menggarisbawahi artikulasi narasi legitimasi yang bersaing, antara penekanan kolegialitas syura dan ketundukan pada kepemimpinan tunggal, yang kemudian berjejak

⁵⁰ Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, “The History of Jama’ah Tabligh in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival,” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 2 (2008): 353–400, <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.462.353-400>; Kamaruzzaman Bustamam-Ahmad, “Faith on the Move: Inside of the Ijtimā’ of Jamā’ah Tabligh in Pekanbaru,” *Studia Islamika* 18, no. 3 (2014), <https://doi.org/10.15408/sdi.v18i3.426>.

⁵¹ Arifin, *ISLAM DI TEMBORO Model Kepemimpinan dan Strategi Kebudayaan Jamaah Tabligh dalam Pembentukan Karakter*, 89; Arifin, “Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology.”

⁵² Zainal Arifin dkk., “The Kiai’s Cultural Strategy in Shaping the Religious Culture of the Community of Temboro Magetan Village, East Java,” *Dinamika Ilmu*, 15 Desember 2021, 369–81, <https://doi.org/10.21093/di.v21i2.3657>.

pada pola mobilisasi, bahasa kampanye, dan garis koordinasi lapangan.⁵³ Meski fokusnya pada organisasi dan kronik perbedaan, temuan-temuan tersebut membuka pintu analisis mengenai fikih *siyāsah*, tentang ketentuan internal tentang penanggung jawab, peran fungsional, tata musyawarah, dan preferensi para pengikut Jamaah Tabligh untuk mengikuti salah satu faksi. Hal yang belum banyak disentuh adalah bagaimana perbedaan arah ini memengaruhi praktik harian fikih ibadah, fikih sedekah, serta orientasi tekstual para pengikut Jamaah Tabligh, wilayah kajian yang hendak dipertegas dalam penelitian disertasi ini.

Kajian lain tentang Jamaah Tabligh di Indonesia juga mencatat variasi enkulturasi. Di beberapa titik, jamaah mengadaptasi idiom-idiom lokal (perayaan maulid, haul, atau struktur kepanitiaan masjid) untuk meneguhkan penerimaan sosial.⁵⁴ Di tempat lain, tegangan muncul ketika gaya literal dipersepsi menyempitkan praktik keagamaan setempat.⁵⁵ Di sini analisis lokalitas keislaman menjadi kunci, yaitu tentang fikih yang dipraktikkan para pengikut Jamaah Tabligh pada akhirnya menyeberang dari tata ibadah individual ke tata pergaulan sosial, dari adab berpakaian ke kebijakan pemakaian fasilitas masjid, dari standar sedekah ke model pendanaan *khurūj*. Bacaan atas kajian tentang Jamaah Tabligh di Indonesia seperti di atas menyediakan fondasi untuk mengurai simpul-simpul tersebut secara lebih teliti.

Temuan penelitian di berbagai negara hingga di Indonesia memperlihatkan pola berulang yang penting bagi pembahasan

⁵³ Achmad, “Dinamika Internal Jama’ah Tabligh di Indonesia Pasca Skisma.” 92-100.

⁵⁴ Anshori dkk., “The Silent Tarekat in Islamic Law: Legal Consciousness and the Chishti Sufi Legacy of the Tablighi Jamaat.”

⁵⁵ Nurlaila Nurlaila dan Nofal Liata, “Respon Masyarakat terhadap Jamaah Tabligh: Studi Kasus Village Jamiatun Ulama, Lam Ilie Teungoh, Aceh Besar,” *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2021): 55, <https://doi.org/10.22373/arj.v1i1.9485>; Mukhammad Ilyasin, “From Madhab to Social Dogma: The Tablighijemaat’s Fluidity of Teachings and the Integration of Ummah,” *LENTERA: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi* 1, no. 2 (2017), <https://doi.org/10.21093/lentera.v1i2.944>.

“fikih Jamaah Tabligh” sebagai objek kajian. Pertama, tradisi pemikiran Jamaah Tabligh membentuk sintesis antara skripturalisme hadis ala Deobandi dengan latihan spiritual yang dikembangkan secara kolektif dalam gerakan. Hasilnya adalah corak fikih yang menekankan amal sebagai sesuatu yang harus ditampilkan secara nyata. Fikih ibadah disampaikan melalui pengaturan adab yang sangat rinci, sedangkan fikih sedekah dilembagakan sebagai bentuk pengorbanan sumber daya diri demi menopang keberlangsungan dakwah. Kedua, orientasi tekstual berfungsi seperti kurikulum: pembacaan kitab *fadā’il*, kisah para sahabat, dan pengulangan enam sifat dijadikan sarana untuk menanamkan nilai. Melalui pengaturan forum dan jadwal yang ketat, kegiatan ini membentuk jamaah dengan pola keseragaman yang cukup kuat.⁵⁶ Ketiga, lokalitas keislaman berperan sebagai penentu penerimaan maupun penolakan, yaitu keberadaan pesantren, struktur masjid, dan ormas Islam menjadi saluran yang tergantung strategi kultural para penggeraknya, dapat memperluas atau justru membatasi ruang penerapan praktik Jamaah Tabligh.⁵⁷

Keragaman literatur penelitian Jamaah Tabligh membuat berbagai temuan saling melengkapi. Khan mencatat adanya etika hierarki, sedangkan Janson menemukan kesan egalitarian dalam pola rotasi peran. Keduanya bisa dipahami sebagai pembagian ranah: hierarki tampak pada otoritas pembimbing, sementara egalitarian muncul pada pembagian tugas khidmat.⁵⁸ Pieri menekankan ketekunan Jamaah Tabligh dalam menjaga sikap apolitis di tengah arena publik yang sarat politik.⁵⁹ Hal ini memberi petunjuk penting bahwa fikih *siyāsah* Jamaah Tabligh

⁵⁶ Noor, *Islam on the Move*, 75; Khan, “Islam and Pious Sociality.”, 101.

⁵⁷ Arifin, *ISLAM DI TEMBORO Model Kepemimpinan dan Strategi Kebudayaan Jamaah Tabligh dalam Pembentukan Karakter*; Arifin dkk., “The Kiai’s Cultural Strategy in Shaping the Religious Culture of the Community of Temboro Magetan Village, East Java”; Bustamam-Ahmad, “The History of Jama’ah Tabligh in Southeast Asia.”

⁵⁸ Khan, “Islam and Pious Sociality”, 96; Janson, *Islam, youth and modernity in the Gambia*, 111.

⁵⁹ Pieri, “Tablighī Jamā‘at”, 56; Pieri, “Daily Ritual, Mission, and the Transformation of the Self.”

dapat dibaca sebagai seni menjaga jarak dari negara sekaligus merawat kerapian jaringan internal. Noor menunjukkan bahwa standardisasi ritual tidak berarti menutup pintu adaptasi: bahasa dakwah, penataan logistik, bahkan gaya busana bisa menyesuaikan sejauh tidak dianggap merusak inti amalan.⁶⁰ Di Indonesia, Arifin dan koleganya memperlihatkan bahwa relasi Jamaah Tabligh dengan pesantren justru memperkuat orientasi tekstual sebab forum taklim dan pembiasaan adab sudah lama menjadi perangkat pendidikan yang dikenal luas.⁶¹

Berpijak pada pembacaan terhadap kajian tentang Jamaah Tabligh di atas, terlihat bahwa penelitian tentang Jamaah Tabligh sudah memberi pijakan penting, yaitu adanya peta tradisi pemikiran dan transnasionalitas (Masud, Noor); adanya sketsa etika komunitas dan disiplin ritual (Metcalf, Janson, Siddiqi); adanya penjelasan tentang hierarki dan manajemen jarak dari politik (Khan, Pieri); serta adanya catatan tentang peran pesantren dan negosiasi lokalitas di Indonesia (Bustamam-Ahmad; Arifin; Arifin dkk.). Namun, satu bidang masih perlu ditarik ke permukaan secara sistematis, yakni deskripsi terpadu tentang bentuk-bentuk fikih yang benar-benar dipraktikkan pengikut Jamaah Tabligh di Indonesia. Seperti bagaimana standar ibadah (bersuci, salat), skema sedekah (waktu, tenaga, harta), ketentuan dakwah (jadwal, adab, evaluasi), dan fikih *siyāsah* (kepemimpinan, musyawarah, mekanisme ketaatan) dijahit oleh orientasi tekstual dan ditapis oleh lokalitas keislaman (jejak pesantren, kultur keulamaan, serta perangkat sosial keagamaan setempat).

Kajian atas literatur tentang Jamaah Tabligh di berbagai wilayah menempatkan penelitian ini pada upaya menulis secara sistematis peta pemahaman tentang Jamaah Tabligh dari sudut

⁶⁰ Noor, *Islam on the Move*; Pieri, “Daily Ritual, Mission, and the Transformation of the Self”; Pieri, “Tablighī Jamā‘at.”, 58.

⁶¹ Arifin dkk., “The Kiai’s Cultural Strategy in Shaping the Religious Culture of the Community of Temboro Magetan Village, East Java”; Arifin, “Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology,” 2017.

“fikih yang dipraktikkan”, bukan semata ide atau struktur organisasi. Fokus ini juga memperlihatkan bagaimana orientasi tekstual dan jaringan pesantren menjadi faktor utama berkembangnya pemahaman Jamaah Tabligh pada fikih yang dipraktikkan sehari-hari.

E. Kerangka Teoretis

Penelitian ini menempatkan Islam sebagai tradisi diskursif sebagaimana dirumuskan Talal Asad. Gagasan pokoknya sederhana, tetapi kuat, yaitu praktik keagamaan tidak berdiri sebagai aturan yang beku, tetapi selalu terikat pada wacana, sejarah, serta cara suatu komunitas mengajarkannya dari masa ke masa.⁶² Kebenaran sebuah amal bukan hanya ditentukan oleh bunyi teks, tetapi juga oleh kemapanan historis (jejak penerusan, koreksi, dan pemantapan) yang membuat amal itu diakui sebagai bagian dari warisan Islam.⁶³ Kerangka berpikir ini berguna untuk melihat bahwa fikih tidak hanya kumpulan ketentuan, tetapi juga praktik yang hidup dengan dibicarakan, diajarkan, dan dijalankan secara terus-menerus.

Konsekuensi operasional dari cara pandang tersebut adalah perlunya membaca dua poros yang saling bertautan, yaitu wacana dan praktik.⁶⁴ Poros wacana mencakup istilah kunci, narasi keutamaan amal, adab, serta rujukan-rujukan yang dibacakan atau disampaikan di berbagai majelis. Poros praktik mencakup apa yang dilakukan, yakni cara berwudu, ritme salat, pola memberi, pengaturan peran, hingga susunan kegiatan harian. Keduanya saling mengikat. Wacana memberi bentuk dan batas,

⁶² Talal Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” *Qui Parle* 17, no. 2 (2009): 1–30, <https://doi.org/10.5250/quiparle.17.2.1>.

⁶³ Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” 2009; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Nachdr. (Johns Hopkins Univ. Press, 1997), 13.

⁶⁴ Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” 2009; Talal Asad, “Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today,” *Critical Inquiry* 42, no. 1 (2015): 166–214, <https://doi.org/10.1086/683002>; Frank Peter, “The Discursive Tradition Framework,” dalam *Conceptualizing Islam*, 1 ed., oleh Frank Peter dkk. (Routledge, 2025), 290–298, <https://doi.org/10.4324/9781003259350-24>.

sedangkan praktik memberi bobot dan daya ikat. Dalam wilayah yang menekankan keteladanan Nabi dan generasi awal, hubungan antara teks-tutur-laku inilah yang membuat standar keagamaan menjadi konkret dan dapat diamati.

Perluasan penting datang dari pemikiran Frank Peter yang menekankan kesinambungan antara diskursus dan praktik. Hukum Islam, dalam pandangan ini, berfungsi sebagai etika komunitas yang terbentuk melalui pengulangan sosial. Repetisi menghasilkan kebiasaan; kebiasaan mengokohkan kewajaran; kewajaran menumbuhkan otoritas. Karena hal-hal itu, otoritas tidak semata-mata bergantung pada fatwa formal, tetapi juga pada mereka yang dipercaya (karena pengetahuan, ketekunan, atau usia) untuk menilai apakah sebuah amal telah “menurut cara yang benar”.⁶⁵ Bagi keperluan penelitian ini, perluasan semacam ini menyediakan langkah operasional teoretis yang jelas, yaitu memetakan jalur transmisi norma (dari teks/kitab ke majelis hingga perbuatan/perilaku), mengenali institusi pembiasaan (musyawarah, jadwal, rotasi peran), dan mengamati mekanisme penilaian (teguran halus, koreksi adab, kesaksian senior/orang lama).

Dimensi lain yang memperkaya kerangka berpikir ini adalah perhatian Markus Dressler terhadap “*embodiment*” (perwujudan) dan materialitas agama. Norma dan wacana menjadi nyata ketika ditanam pada tubuh, diikat oleh benda, dan dikelola melalui ruang.⁶⁶ Tubuh dibiasakan bangun, bergerak, berdiam, dan berjalan sesuai ritme ibadah. Benda-benda (pakaian, siwak, tasbih, kitab ringkas) berfungsi sebagai pengingat sekaligus pengatur laku. Sementara itu, ruang (markaz dan masjid) ditata agar memudahkan rangkaian amal dari taklim sampai khidmah. “Perwujudan dalam tubuh” ini berlangsung di dalam konfigurasi

⁶⁵ Peter, “The Discursive Tradition Framework.”

⁶⁶ Embodiment adalah istilah untuk perwujudan ajaran-ajaran agama yang “menubuh” pada diri pemeluknya melalui praktik. Lebih lanjut, baca: “Charisma, Embodiment, and Continuous Revelation,” dalam *Conceptualizing Islam*, 1 ed., oleh Markus Dressler (Routledge, 2025), 275-286, <https://doi.org/10.4324/9781003259350-23>.

religio-sekuler yang spesifik melalui kebijakan keputusan, tata tertib lembaga, serta aturan informal komunitas yang ikut menentukan bentuk yang dianggap wajar.⁶⁷ Bagi penelitian ini, implikasinya jelas, dengan mengamati bagaimana wacana diterjemahkan menjadi gerak tubuh, benda, dan tata ruang. Selain itu, dengan menelusuri bagaimana aturan lokal menyaring atau menegakkan cara suatu amal dilakukan.

Kerangka berpikir di atas memberi landasan bagi rumusan *embodied fiqh (tajassumul fiqhi)* sebagai konsep kerja disertai ini. *Embodied fiqh* menunjuk praktik berlangsungnya fikih yang diwujudkan dan dihidupi sebagai rangkaian kebiasaan yang menata tubuh, waktu, dan ruang, yang dinilai terus-menerus dalam praktik bersama. Standar “benar” atau “kurang tepat” tidak berhenti pada rujukan dalil, tetapi tampak dalam pengulangan yang dapat diamati serta pengukuran bersama. Pertanyaan analitis melalui konsep ini diarahkan pada bagaimana kebiasaan dilatih, siapa yang mengawasi, dan ruang mana yang melembagakannya.⁶⁸

Secara terminologis-operasional, istilah *tajassumul fiqhi* menegaskan bahwa fikih terwujud melalui kebiasaan terlatih yang ditopang tubuh, artefak, dan ruang komunitas. Rujukan teks tetap menjadi acuan, sedangkan kekuatan praktik bertambah melalui kesinambungan pengulangan, pembiasaan yang tertata, penopang berupa teladan dan koreksi sejawat, serta pengakuan institusional di markaz atau masjid. Penjelmaan ini dapat diaudit lewat ritme kegiatan, tata gerak, penggunaan benda-benda untuk ibadah (tasbih, sorban, dll.), penataan ruang, dan pembagian peran. Fikih tampil sebagai pola kebiasaan yang menegakkan standar perilaku

⁶⁷ “Charisma, Embodiment, and Continuous Revelation”; Chris Shilling dan Philip A. Mellor, “Retheorising Emile Durkheim on Society and Religion: Embodiment, Intoxication and Collective life,” *Sociological Review* 59, no. 1 (2011): 17–41, <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2010.01990.x>.

⁶⁸ Shilling dan Mellor, “Retheorising Emile Durkheim on Society and Religion: Embodiment, Intoxication and Collective Life”; “Charisma, Embodiment, and Continuous Revelation”; Peter, “The Discursive Tradition Framework”; Tahmina Iqbal dan Mazhar Farid, “Sufi Practices as the Cause of Spiritual, Mental and Physical Healing at *Chishti* Shrines in Pakistan,” *Mental Health, Religion & Culture* 20, no. 10 (2017): 943–53, <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1372736>.

keagamaan sehari-hari. Temuan teoretis tersebut diringkas dalam kaidah *tajassumul fiqhi mabniyyun ‘alā mutamārisihi* (تجسس الفقه (مبني على ممارسه) ‘keabsahan bentuk-bentuk fikih yang hidup bertumpu pada pelaku yang terlatih’.⁶⁹ Kaidah ini tidak menggantikan otoritas *uṣūl al-fiqh*, tetapi menjelaskan penguatan standar ketika praktik dijalankan berulang, diawasi, dan diakui bersama. Implikasi operasional meliputi penelusuran jalur transmisi kebiasaan dari teks ke majelis dan perbuatan, pemeriksaan mekanisme pembiasaan dan koreksi, pengamatan terhadap benda-benda khusus serta ruang yang menopang pengulangan, dan penilaian atas pengakuan institusional yang membakukan suatu amal sebagai cara yang benar di lingkungan Jamaah Tabligh di Indonesia.

Dukungan epistemik untuk kerangka operasional di atas datang dari Ibnu ‘Arabi melalui konsep *‘ilm al-aḥwāl*, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui keadaan dan pengalaman.⁷⁰ Pandangan ini mengingatkan bahwa pengetahuan agama bukan hanya hasil dari nalar-rasional, melainkan juga tumbuh dari pengalaman yang dihidupi melalui “pengalaman yang dirasakan oleh pelaku”, melalui pengulangan ibadah, perjalanan dakwah, dan disiplin adab. Seseorang dapat memiliki keteguhan pengetahuan mengenai sebuah amal karena konsisten menjalaninya, meskipun tidak selincah para sarjana muslim dalam menyusun argumen. Penekanan ini tidak menyingkirkan ilmu rasional, tetapi keduanya berjalan beriringan: dalil memberikan arah dan pengalaman menguatkan pijakan.

⁶⁹ Kaidah ini juga bermakna bahwa fikih, ketika sudah menjadi leluak keseharian, keabsahan sebuah ketentuan fikih juga dipengaruhi oleh proses praktik yang berulang, narasi yang terbangun, serta motivasi dalam mempraktikkan ketentuan tersebut.

⁷⁰ Sebagaimana disarikan oleh Taha Abdul Baqi’, epistemologi keilmuan menurut Ibnu Arabi terbagi menjadi tiga tingkatan. 1) *‘Ilmu al-‘aqlī*, pengetahuan yang berdasar pada nalar-rasional. 2) *‘Ilmu al-‘aḥwāl*, pengetahuan yang berdasar pada pengalaman dan rasa. 3) *‘Ulūmu al-asrār*, pengetahuan yang berdasar pada spiritualitas seorang hamba. Lebih lanjut, baca Tahā ‘Abdul Bāqī Surūr, *Muhyiddin Ibn ‘Arabī* (Hindawi, 2015), 75.

Langkah berikutnya adalah menjelaskan fleksibilitas metodologi fikih yang memungkinkan penyesuaian dengan realitas sosial. Melalui pendapat Ali Jum'ah dan Wahbah Az-Zuhaylī atas tradisi Hanafi, tampak ruang keluwesan *dalīl* (*ra'yu, qiyās, istihsān*, serta pengakuan atas *'urf*) yang memberi tempat bagi kebutuhan lokal sepanjang tidak bertentangan dengan prinsip pokok.⁷¹ Prinsip ini membantu menerangkan bagaimana suatu komunitas muslim dapat mempraktikkan adab yang serupa di banyak tempat, tetapi tetap membuka ruang variasi yang masuk akal karena perbedaan ruang dan sumber daya.⁷² Bagi penelitian disertasi ini, prinsip ini membantu untuk memperhatikan titik temu antara rujukan teks dan alasan praktis yang lahir dari pengalaman lapangan.

Agar kerangka ini dapat bekerja secara operasional, digunakan seperangkat indikator analitis yang konsisten lintas tema. Pertama, dimensi wacana mencakup istilah-istilah yang diulang, seperti iman, niat, adab, dan pengorbanan, kisah keutamaan, urutan prioritas amal, serta pola penyampaian melalui *bayān*, taklim, atau musyawarah. Dimensi ini menjelaskan bagaimana sebuah amalan dinyatakan sebagai utama, bagaimana hierarki amalan dibentuk, dan siapa yang berwenang menilai ketepatan pelaksanaannya.⁷³ Kedua, dimensi praktik menyoroti rutinitas yang dijalankan, termasuk penjadwalan waktu, urutan kerja seperti khidmah atau rotasi peran, aturan teknis seperti tata wudu dan saf salat, hingga pembagian sedekah dan mekanisme koreksi. Melalui dimensi ini, terlihat bagaimana kebiasaan

⁷¹ 'Alī Jum'ah, *Al-Madkhal ilā Dirāsati Al-Mazāhib Al-Fiqhiyyah* (Dārussalām, 2001), 91-94; 'Alī Jum'ah, *Aṭ-Ṭarīq ilā At-Turās Al-Islamī*, 4 ed. (Nahḍat Miṣr, 2009); Wahbah Az-Zuhaylī, *Uṣūl Al-Fiqh Al-Ḥanafī*, 1 ed. (Dārul Al-Maktabī, 2001), 19-20; 37-38.

⁷² Margaret Larkin/ مارجرت لاركن, "Al-Jurjani's Theory of Discourse/ عبد القاهر الجرجاني: من دلائل الإعجاز," *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 2 (1982): 76, <https://doi.org/10.2307/521739>.

⁷³ Asad, "The Idea of an Anthropology of Islam," 2009; Peter, "The Discursive Tradition Framework.," 298.

diajarkan, siapa yang mengawal pelaksanaannya, serta bagaimana kesalahan diperbaiki dalam komunitas.⁷⁴

Ketiga, dimensi tubuh dan benda-benda yang berhubungan dengan busana, peralatan ibadah, kitab kecil yang dibawa, serta penataan ruang. Benda-benda tersebut dan tubuh di sini berfungsi sebagai pengingat, pembatas, sekaligus sarana yang memperlancar internalisasi kebiasaan keagamaan. Penggunaan benda dan pengaturan ruang membantu mempercepat atau memperlambat pembiasaan dalam praktik sehari-hari.⁷⁵ Keempat, dimensi ruang-institusi menjelaskan peran markaz, masjid, lembaga pendidikan, aturan internal, sumber daya, dan jaringan dukungan. Dimensi ini menguraikan kebijakan yang menjadikan suatu adab sebagai standar, bagaimana logistik diatur, dan bagaimana keputusan-keputusan penting disosialisasikan kepada pengikut. Kelima, dimensi legitimasi menyoroti bagaimana suatu praktik memperoleh pengakuan sah. Legitimasi dapat diperoleh melalui rujukan pada teks keagamaan, ketetapan musyawarah, kesaksian tokoh, atau klaim historis yang telah lama dijalankan. Analisis atas dimensi kelima ini memperlihatkan bagaimana beban pembuktian ditempatkan, bagaimana keberatan atau perbedaan pendapat ditanggapi, serta bagaimana konsensus baru dibentuk untuk menjaga kesinambungan praktik di tengah komunitas.

Kelima dimensi tersebut memungkinkan pembacaan yang sistematis atas empat gugus fikih yang menjadi perhatian dalam studi ini, yaitu ibadah, sedekah, dakwah, dan *siyāsah*. Empat gugus fikih tersebut dipilih karena merupakan arena utama di mana fikih Jamaah Tabligh paling jelas diwujudkan sebagai kebiasaan kolektif yang berulang sehingga tampak bukan hanya sebagai ranah hukum formal di tingkat wacana, melainkan juga sebagai pola laku yang menata tubuh, waktu, dan ruang dalam kehidupan para pengikut Jamaah Tabligh. Pada gugus fikih ibadah, indikator praktik serta tubuh dan benda-benda membantu melihat

⁷⁴ Peter, "The Discursive Tradition Framework." 296-297.

⁷⁵ "Charisma, Embodiment, and Continuous Revelation.", 285-286.

bagaimana adab rinci dioperasikan sebagai disiplin harian. Pada gugus sedekah, dimensi legitimasi dan praktik membuka cara komunitas menilai pengorbanan sumber daya (waktu, tenaga, dan harta) serta bagaimana alokasinya diatur. Pada gugus dakwah, dimensi wacana dan ruang-institusi menampakkan penerjemahan tujuan dakwah menjadi ritme, target, dan evaluasi kegiatan. Pada gugus *siyāsah*, dimensi legitimasi dan institusi memperlihatkan pembagian otoritas, jalur musyawarah, dan bentuk kepatuhan yang diakui jamaah. Penerapan indikator tidak mengharuskan pengulangan teori di setiap bagian, cukup dengan menunjukkan jejak kerjanya, dengan menunjukkan wacana apa yang menggerakkan, praktik apa yang menetap, tubuh/benda/ruang mana yang membentuk “*embodiment*” (menubuh), institusi mana yang menegakkan, serta bagaimana status benar-salahnya dipastikan.

Terdapat beberapa keuntungan akademik dari kerangka ini. Pertama, kerangka menjembatani data teks dan data lapangan tanpa menomorduakan salah satunya. Melalui kerangka berpikir semacam ini, teks memberi arah dan praktik memberi wujud. Kedua, kerangka berpikir ini memperjelas sumber otoritas dengan memaparkan tidak sekadar “siapa yang berkata”, tetapi juga “bagaimana kebiasaan itu terbentuk dan dipelihara”. Ketiga, kerangka ini memberi ruang bagi variasi lokal yang masuk akal dengan tetap menjaga inti amalan sebab legitimasi tidak hanya bertumpu pada dalil, tetapi juga pada sejarah pemakaian dan kesepakatan komunitas.

Rangkaian pemikiran ini (Asad tentang tradisi diskursif, Peter tentang kesinambungan diskursus dan praktik, serta Dressler tentang *embodiment*)⁷⁶ menjadi fondasi bagi pembacaan *embodied fiqh*. Dukungan tambahan dari *ilm al-aḥwāl* menegaskan bahwa pengetahuan keagamaan juga lahir dari pengalaman yang

⁷⁶ Asad, “The Idea of an Anthropology of Islam,” 2009; Peter, “The Discursive Tradition Framework”; “Charisma, Embodiment, and Continuous Revelation.”

dihidupi,⁷⁷ sementara penekanan metodologi fikih yang memberi tempat bagi *'urf* menjelaskan mengapa penyesuaian lokal tidak otomatis dianggap penyimpangan. Melalui kombinasi tersebut, kerangka teoretis dirasa tepat untuk menelaah tradisi pemikiran, orientasi tekstual, dan lokalitas keislaman, sekaligus tetap setia pada prinsip bahwa fikih yang diteliti adalah fikih yang dipraktikkan dan diajarkan melalui wacana, diikat oleh kebiasaan, dan ditubuhkan pada tubuh, benda, serta ruang yang dikelola bersama dalam gerakan Jamaah Tabligh, khususnya di Indonesia.

Susunan dimensi dan keempat gugus tersebut sekaligus membentuk model analitis disertasi ini. Tradisi pemikiran memberi wawasan konseptual dan jejaring otoritas yang menopang cara suatu amal diformulasikan dan dinilai. Orientasi tekstual menjelaskan bagaimana ayat, hadis, dan kisah sahabat dipilih, diurutkan, dan diulang dalam *bayān* serta taklim sebagai penjelas keutamaan amal, sementara lokalitas keislaman menggambarkan bagaimana adat, institusi, dan sejarah sosial setempat ikut menyaring dan membentuk cara amal tersebut dijalankan. Interaksi tiga ranah ini menghasilkan bentuk-bentuk *tajassumul fiqhi* yang dapat diamati sebab doktrin bekerja melalui cara diajarkan dan dibiasakan, bukan berdiri sendiri. Pendekatan antropologi Islam dan gagasan Islam sebagai tradisi diskursif tepat digunakan karena keduanya memungkinkan rutinitas, adab, dan laku yang tidak selalu dinyatakan secara tekstual tetap dibaca sebagai bagian dari produksi dan reproduksi tradisi keagamaan, bukan sekadar kebiasaan sosiologis tanpa bobot normatif.

⁷⁷ Surūr, *Muhyiddin Ibn 'Arabī*.

F. Metode Penelitian

Penelitian ini dirancang dengan memadukan penelitian teoretis dan empiris. Sumber data berasal dari lapangan dan kepustakaan sehingga metode penelitian disesuaikan dengan kebutuhan untuk mengintegrasikan kedua jenis data tersebut. Posisi peneliti dalam penelitian ini memiliki arti penting: sebagai seorang yang dibesarkan di lingkungan yang dekat dengan Jamaah Tabligh, tetapi memosisikan diri sebagai *outsider*, peneliti memiliki keuntungan metodologis berupa kedekatan personal dengan sejumlah tokoh kunci Jamaah Tabligh di Indonesia tanpa terikat pada afiliasi internal faksi. Posisi ini memungkinkan diperolehnya data faktual sekaligus menjaga objektivitas analisis karena peneliti dapat memanfaatkan akses sosial yang luas sembari menjaga jarak kritis.

Kerangka keilmuan yang dipakai adalah antropologi Islam, bukan semata-mata antropologi agama dalam bentuk umumnya. Antropologi Islam digunakan untuk memahami praktik keagamaan tidak hanya sebagai ekspresi simbolik atau ritual semata, tetapi sebagai tradisi yang hidup, berakar pada teks-teks primer, dan diwariskan melalui diskursus.⁷⁸ Penggunaan pendekatan antropologi Islam berfungsi untuk membaca tiga aspek utama dalam Jamaah Tabligh di Indonesia: (1) tradisi pemikiran dan spiritual, (2) orientasi tekstual, serta (3) lokalitas keislaman yang menjadi medium indoktrinasi dan adaptasi.

⁷⁸ Konsep agama dalam antropologi sering kali dipahami sebagai sistem simbol yang membentuk makna, gagasan atau konsepsi, sebagaimana perkataan Clifford Geertz: *A religion is: (1) a system of symbols, which acts to (2) establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and (4) clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic.* Lihat Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (New York: Basic Books, 1973), 90-91.; Lihat juga Daniel L. Pals, *Eight Theories of Religion*, 2nd ed (New York: Oxford University Press, 2006), 270.; Daniel L. Pals, *Nine Theories of Religion*, Third edition (New York: Oxford University Press, 2015), 302.

Data yang digunakan dalam penelitian ini adalah data lapangan dan juga data pustaka. Data lapangan dalam penelitian ini didapatkan melalui wawancara mendalam, diskusi terarah (FGD), dan juga observasi langsung pada perilaku dan kegiatan Jamaah Tabligh faksi Syura Alami di Jawa Tengah dan Faksi Nizamuddin di Jawa Timur.

Data Jamaah Tabligh faksi Syura Alami di Jawa Tengah diambil melalui pergerakan Jamaah Tabligh di tiga kabupaten: Magelang dengan Pondok Pesantren Sirajul Mukhlisin Secang sebagai episentrum utama faksi Syura Alami;⁷⁹ Purworejo sebagai sampel daerah pergerakan Jamaah Tabligh yang mana para penggerakannya mayoritas bukan berasal dari kalangan pesantren (dan nonpendidikan agama); dan Sragen sebagai sampel pergerakan Jamaah Tabligh yang mampu mendirikan pondok pesantren dakwah yang cukup terkenal di kalangan Jamaah Tabligh.⁸⁰ Sementara itu, data Jamaah Tabligh faksi Nizamuddin diambil dari data lapangan pergerakan Jamaah Tabligh di Temboro, Magetan, Jawa Timur, dengan Pondok Pesantren Al-Fatah sebagai episentrum utama. Pesantren Al-Fatah Temboro diambil menjadi sampel dengan mempertimbangkan keberadaan tradisi tarekat yang telah cukup mengakar pada lingkungan pesantren tersebut sebelum datangnya Jamaah Tabligh maupun pascakonversi menjadi sebuah pesantren dakwah Jamaah Tabligh.⁸¹ Waktu penelitian berlangsung selama tahun 2023 hingga pertengahan tahun 2025. Observasi partisipan seperti digambarkan di atas memberi kesempatan untuk memahami detail

⁷⁹ Baca juga Anshori dkk., “The Silent Tarekat in Islamic Law: Legal Consciousness and the Chishti Sufi Legacy of the Tablighi Jamaat.”

⁸⁰ Lihat Syarifah Isnaini, “Kaderisasi Ulama Perempuan Jamaah Tabligh di Pesantren Dar El-Wihdah, Sragen, Jawa Tengah,” *Doctoral Thesis*, (UIN Sunan Kalijaga, 2024).

⁸¹ Lihat: Arifin, *Islam di Temboro Model Kepemimpinan dan Strategi Kebudayaan Jamaah Tabligh dalam Pembentukan Karakter*; Arifin dkk., “The Kiai’s Cultural Strategy in Shaping the Religious Culture of the Community of Temboro Magetan Village, East Java.”

teknis, pola interaksi, hingga dinamika emosional dalam komunitas Jamaah Tabligh.

Guna mendapatkan data yang aktual dan faktual, peneliti menggunakan teknik pengumpulan data berupa observasi partisipan, wawancara mendalam, *focus group discussion* (FGD), dan dokumentasi. Observasi partisipan dilakukan penulis dalam berbagai kegiatan utama Jamaah Tabligh di kedua faksi, seperti kegiatan *ijtimak* mulai dari tingkat kabupaten hingga tingkat provinsi. Kegiatan *ijtimak* kabupaten yang diobservasi dari Jamaah Tabligh faksi Syura Alami dilakukan di tiga markaz kabupaten: Masjid Birrul Walidain sebagai markaz Jamaah Tabligh di Purworejo; Pondok Pesantren Sirajul Muklasin di Magelang; dan Masjid Bilal sebagai markaz Jamaah Tabligh di Sragen.

Adapun wawancara dilakukan kepada para tokoh kunci Jamaah Tabligh di Indonesia, baik dari faksi Syura Alami maupun Faksi Nizamuddin. Wawancara secara mendalam dilakukan dengan para tokoh kunci Jamaah Tabligh di Indonesia. 1) H. AS, anggota Syura Indonesia Jamaah Tabligh faksi Syura Alami. H. AS adalah salah satu tokoh kunci perkembangan faksi Syura Alami di Indonesia.⁸² 2) H. RS, anggota Syura Indonesia Jamaah Tabligh asal Sragen, Jawa Tengah.⁸³ 3) K.H. AJR, pengasuh Pondok

STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA

⁸² H. AS mulai menjadi pengikut Jamaah Tabligh pada medio tahun 1980-an ketika menjalani studi di UNS, Surakarta. Perkenalan H. AS dengan Jamaah Tabligh semasa dengan masuknya Jamaah Tabligh ke Payaman, Magelang, melalui perkenalan K.H. Mukhlisun dan semasa dengan perkenalan K.H. Mahmud, pengasuh Pesantren Al-Fatah Temboro. Kini, ia menjadi salah satu anggota syura Jamaah Tabligh (faksi Syura Alami).

⁸³ H. RS adalah salah “tangan kanan” K.H. Abdul Halim Dimiyathi (alm.), Pendiri dan Pengasuh Pesantren Dar El-Wihdah, anggota Syura periode sebelumnya yang juga berasal dari Sragen, Jawa Tengah. H. RS memiliki peran sangat penting dalam perkembangan Jamaah Tabligh di Sragen dan Jawa Tengah baik sebelum perpecahan maupun setelahnya. Kebersamaan H. RS dan K.H. Abdul Halim Dimiyathi menjadikan H. RS juga sebagai pelaku penting dalam setiap perkembangan Jamaah Tabligh di Indonesia. H. RS sekarang termasuk dalam jajaran syura Jamaah Tabligh.

Pesantren Dar El-Wihdah Sragen.⁸⁴ H. BS, salah satu pengikut Jamaah Tabligh faksi Keamiran Maulana Saad di Kabupaten Purworejo. H. BS adalah salah satu *aḥbāb* yang telah aktif sejak akhir tahun 1990-an dan pada perpecahan Jamaah Tabligh, mengikuti faksi Keamiran Maulana Saad.⁸⁵

Focus discussion group dilakukan dengan para tokoh Jamaah Tabligh yang memiliki latar pendidikan pesantren dan pendidikan agama. Di antaranya adalah Ust. IM, lulusan Pesantren Darul Ulum Deobandi Afrika Selatan; Ust. H. JM, lulusan Universitas Damaskus, Syria; Ust. H. FEK, alumni Univ. Al-Azhar Mesir; Ust. MM, alumni Univ. Al-Azhar Mesir, dan H. ZA, alumni Pesantren Gontor, Pesantren Dar El-Wihdah, Pesantren Darut Tauhid, Kedungsari Purworejo.

Adapun data pustaka dalam penelitian ini didapatkan dari berbagai dokumentasi yang terdapat dan menjadi topik utama narasi Jamaah Tabligh, yaitu buku *Faḍā'il Al-A'māl* dan *Ḥayyatu Aṣ-Ṣahābah*, buku-buku lain karya Mawlānā Zakariya Al-Kandahlawi yang telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dan sehari-hari digunakan oleh para *aḥbāb*. Selain itu, studi dokumen juga dilakukan guna memperkuat data pustaka, baik dokumentasi *bayān* yang dibukukan, direkam, maupun ditayangkan dalam platform YouTube. Dokumentasi *bayān* dipilih secara khusus para tokoh Jamaah Tabligh faksi Syura Alami yang ada di Indonesia.

Bagian analisis data mengikuti pola interaktif Miles dan Huberman, yang mana reduksi, penyajian, dan penarikan kesimpulan berlangsung secara simultan dan saling

⁸⁴ K.H. Adrian adalah menantu dari K.H. Abdul Halim Dimiyathi (alm.) yang meneruskan kepemimpinan Pesantren Dar El-Wihdah Sragen. Masjid Bilal Sragen, markaz Jamaah Tabligh di Sragen adalah masjid utama Pesantren Dar El-Wihdah. K.H. Adrian sekarang berperan sebagai “penghubung markaz” dalam cakupan wilayah Jawa Tengah-DIY. Lebih lanjut tentang Pesantren Dar El-Wihdah dan Pengasuhnya, lihat Isnaini, “Kaderisasi Ulama Perempuan Jamaah Tabligh di Pesantren Dar El-Wihdah, Sragen, Jawa Tengah.”

⁸⁵ H. Busono adalah salah satu *aḥbāb* yang telah aktif sejak akhir tahun 1990-an dan pada perpecahan Jamaah Tabligh, mengikuti faksi Keamiran Maulana Saad.

memengaruhi.⁸⁶ Pada tahap reduksi, data mentah diseleksi, difokuskan, dan disederhanakan sesuai kebutuhan penelitian agar informasi yang relevan tampil menonjol. Hasil yang telah terpilih kemudian disusun dalam bentuk yang mudah dibaca (tabel, bagan, atau narasi) sebagai bentuk penyajian yang membantu pengenalan pola, keterkaitan antarkategori, serta kemunculan tema-tema kunci. Dari sini, penarikan kesimpulan dilakukan dengan merumuskan interpretasi yang lahir dari keterhubungan data yang telah diolah sembari terus diuji konsistensinya terhadap temuan baru yang muncul di lapangan. Seluruh proses ini bergerak dalam siklus reflektif yang tidak memisahkan pengumpulan dan analisis.⁸⁷ Data lapangan senantiasa memberi arah bagi olah analitis, sementara hasil analisis mengarahkan kembali strategi pengumpulan data berikutnya agar makin tajam dan terarah.

Terdapat dua alasan utama mengapa metode di atas dipilih. Pertama, karakter Jamaah Tabligh yang berbasis praktik menuntut pengamatan langsung terhadap aktivitas lapangan. Banyak hal tidak tertulis dalam teks, tetapi dijalankan sebagai adab dan rutinitas. Kedua, otoritas Jamaah Tabligh yang berbentuk jaringan personal menuntut pendekatan yang membangun kepercayaan dengan tokoh kunci. Di sinilah posisi peneliti sebagai *outsider-insider* menjadi modal metodologis: cukup dekat untuk diterima, tetapi tetap menjaga jarak untuk bersikap kritis.

⁸⁶ Matthew B. Miles dan A. M. Huberman, *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*, 2nd ed (Thousand Oaks: Sage Publications, 1994), 10-11.

⁸⁷ Jennifer Mason, *Qualitative Researching*, 2 ed. (SAGE Publications Jennifer Mason, 2002), 224; Tarje I. Wanvik, "Reflections on the Research Process," dalam *Contested Energy Spaces*, oleh Tarje I. Wanvik, SpringerBriefs in Geography (Springer International Publishing, 2019), https://doi.org/10.1007/978-3-030-02396-6_3; Dennis Beach, "From Fieldwork to Theory and Representation in Ethnography," dalam *Studies in Educational Ethnography*, vol. 11 (Emerald (MCB UP), 2006), [https://doi.org/10.1016/S1529-210X\(05\)11001-8](https://doi.org/10.1016/S1529-210X(05)11001-8).

G. Sistematika Pembahasan

Bab I (Pendahuluan) memaparkan dasar pijakan penelitian. Terdiri dari latar belakang yang menegaskan urgensi kajian fikih Jamaah Tabligh di Indonesia: tradisi pemikiran, orientasi tekstual, dan lokalitas keislaman. Dilanjutkan dengan perumusan masalah yang diturunkan ke dalam pertanyaan-pertanyaan operasional serta tujuan dan manfaat yang menandai kontribusi ilmiah dan kegunaan praktisnya. Bagian ini juga menyajikan kerangka teoretis untuk membaca fikih yang dipraktikkan, bukan semata norma tekstual, serta menjelaskan metodologi yang memadukan kerja lapangan dan kajian pustaka guna menghasilkan data yang kaya dan tervalidasi. Subbagian terakhir merinci sistematika penulisan agar alur analisis dan relasi antarbab terbaca koheren sejak awal.

Bab II (Fikih Ibadah dan Sedekah) menguraikan peta dasar praktik fikih harian sekaligus garis besar sumber-sumber yang menopangnya. Uraian diawali dengan fikih Jamaah Tabligh sebagai warisan metodologis mazhab Hanafi yang memberi ruang pada keluwesan dalil, pengakuan terhadap *'urf*, dan penalaran praktis sehingga kebiasaan sehari-hari memperoleh pijakan normatif yang memadai. Setelah landasan tersebut, analisis bergerak pada fikih bersuci, fikih salat, dan fikih sedekah untuk menunjukkan bagaimana adab diperinci, ritme ibadah dibentuk, dan pengorbanan sumber daya diri dilembagakan sebagai sedekah yang menggerakkan aktivitas dakwah. Subbagian "*Nisab*" dan "*Taqāzā*" menutup bab ini dengan penjelasan mengenai ambang kewajiban dan mekanisme dukungan yang menopang kesinambungan program. Keduanya memperlihatkan bagaimana pengaturan teknis berfungsi sebagai alat disiplin yang mengikat kebiasaan dan tanggung jawab bersama.

Bab III (Fikih Dakwah dan Fikih *Siyāsah*) fokus pada tata kerja dakwah yang terstruktur serta rancangan tata kelola internal. Pada ranah dakwah, paparan mengenai *khurūj*, *jawlah*, *bayān*, dan taklim menampilkan dakwah sebagai tujuan hidup yang

dioperasionalkan melalui jadwal, forum, dan rotasi peran sehingga membentuk sirkulasi wacana dan praktik yang berulang. Pola ini menunjukkan bagaimana pembiasaan amal menghasilkan standar yang diakui dan diawasi bersama. Pada ranah *siyāsah*, uraian mengenai *siyāsah non-ri'āsah* menempatkan musyawarah sebagai basis otoritas. Musyawarah yang berperan sebagai basis organisasi dan strukturnya, teknis pelaksanaan musyawarah, serta peran kunci memerinci cara keputusan dihasilkan, disosialisasikan, dan dilaksanakan. Subbagian “*Ijtimak*” menandai fungsi konsolidasi dan penguatan jaringan. Pembahasan tata kelola dilanjutkan pada hal yang lebih detail tentang jamaah rangka dan majmu'ah yang menjelaskan pembagian kerja dan mobilitas. Bab ini ditutup dengan subbagian “Melacak Akar Fikih *Siyāsah*” untuk menegaskan pijakan historis-normatif yang memberi legitimasi pada rancangan kepemimpinan kolektif.

Bab IV (Tradisi Pemikiran dan Spiritual) menunjukkan bagaimana landasan intelektual dan latihan spiritual bertemu dalam format jamaah dan menghasilkan bentuk ortopraksis yang menonjol. Bab IV ini terbagi menjadi tiga bagian utama. Pertama, “Deobandi: Tradisi dan Transmisi Pemikiran” menguraikan sejarah, prinsip, dan metodologi hukum serta pemosisian hadis dalam pembentukan moralitas, lalu menelusuri jalur transmisi ke Indonesia. Bagian kedua, “Chishtiyyah: Tradisi Spiritualitas Tarekat” menghadirkan bukti sejarah dan doktrin yang menjelaskan latihan diri, baiat, serta relasi mursyid-murid. Selain itu, penting juga menelusuri dinamika penafsiran sufistik ditunjukkan sebagai area yang berpengaruh pada artikulasi ketaatan dan karisma. Bagian keempat, “Perwujudan Hadis” merangkum perangkat operasionalnya: enam sifat sahabat, *fadā'il al-a'māl*, penggunaan gelar-gelar kehormatan, dan pengulangan teks yang membentuk pola ortopraksis, yaitu teks yang diucapkan, diulang, dan diwujudkan sebagai laku yang terstandar. Bab ini menautkan rangkaian ide-amalan-kebiasaan yang membentuk cara kerja fikih yang dihidupi.

Bab V (Orientasi Tekstual dan Lokalitas Keislaman) memusatkan pembahasan pada mekanisme internalisasi nilai melalui orientasi tekstual serta relasi dengan ruang sosial keislaman. Pada bagian “Orientasi Tekstual: *Embodied Doctrine*”, uraian “Doktrinasi: Narasi, Retorika, dan Praktik” menunjukkan bagaimana kisah, kategori keutamaan, dan bahasa pembiasaan bekerja sebagai mesin penanaman nilai. Subbagian “Doktrin Mengambil *Taqāzā*” menguraikan rancangan pendanaan berbasis kebersamaan yang berkelanjutan; “Ta’at Hasil Musyawarah” menampilkan proses pembakuan dan kepatuhan kolektif terhadap keputusan bersama sebagai rujukan operasional tertinggi. “Bahasa dan Strategi Teks” menyoroti perjumpaan Urdu-Arab-Indonesia sebagai sumbu sirkulasi gagasan dan standardisasi istilah; pengulangan teks dibaca sebagai perangkat penguat memori kolektif yang memelihara kohesi dan ritme amal. Uraian mengenai Syura Alami vs Nizamuddin ditempatkan pada tingkat representasi kepemimpinan untuk menandai cara legitimasi dikonstruksi. Bagian “Lokalitas Keislaman” kemudian menutup bab ini dengan menegaskan bagaimana negosiasi mazhab, relasi dengan jaringan pesantren, dan diplomasi keagamaan memberikan jalur adopsi maupun resistensi atas praktik-praktik Jamaah Tabligh, sekaligus menunjukkan kapasitas adaptasi tradisi pada lingkungan sosial Indonesia.

Bab VI (Penutup) menghimpun temuan utama dan implikasinya. Kesimpulan merangkai benang merah mengenai bentuk dan karakter fikih Jamaah Tabligh sebagaimana dipraktikkan di Indonesia, terutama pertautan antara tradisi pemikiran, orientasi tekstual, dan lokalitas keislaman dalam menghasilkan disiplin amal yang relatif seragam, tetapi tetap adaptif. Saran diarahkan pada pengayaan penelitian berikutnya dan pemanfaatan temuan untuk hal-hal yang berkaitan dengan kajian gerakan keislaman transnasional serta pembacaan kritis terhadap relasi tradisi-lokalitas pada gerakan Islam kontemporer. Melalui alur demikian, disertasi ini disusun dengan mengalir dari

landasan konseptual menuju pembahasan tematik yang saling memperkuat. Dengan demikian, seluruh argumentasi tentang fikih yang dihayati dalam tubuh para pengikut Jamaah Tabligh tersaji secara sistematis, terdokumentasi dengan baik, serta teruji baik pada tataran wacana maupun praktik, hingga akhirnya menjadi bagian yang hidup dalam ruang sosial.





STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Rumusan masalah utama penelitian ini tentang “bagaimana bentuk fikih Jamaah Tabligh yang dipraktikkan oleh pengikutnya di Indonesia” terjawab melalui temuan bahwa fikih di lingkungan Jamaah Tabligh hadir sebagai hukum yang dijalani, terinternalisasi sebagai disiplin tubuh, ritme waktu, dan tata ruang yang direproduksi terus-menerus melalui forum dan adab. Pola ini menyatukan rujukan normatif dengan pembiasaan kolektif sehingga fikih tampil sebagai ortopraxis yang menata ibadah, dakwah, ketaatan organisasi, dan solidaritas material pengikut Jamaah Tabligh. Gagasan *embodied fiqh* (fikih yang menubuh) menjadi simpul penjelas yang merangkum keseluruhan praktik tersebut dan memberi arah bagi pembacaan hasil penelitian ini.

Disertasi ini menegaskan bahwa praktik keislaman Jamaah Tabligh dapat dikonseptualisasikan sebagai *embodied fiqh* karena norma fikih beroperasi terutama sebagai disiplin amal yang diulang dan dijalani secara kolektif, dengan daya ikat yang tumbuh dari ritme forum, keteladanan pelaku, dan kepatuhan pada hasil musyawarah. Kekhasan pengalaman fikih Jamaah Tabligh terletak pada kemampuan menjadikan amalan inti sebagai tata hidup yang stabil melalui mekanisme *khurūj*, *niṣāb*, dan pembiasaan amal harian. Kekhasan Indonesia tampak pada cara disiplin tersebut melebur dengan tradisi Syafiiyah dan ekosistem pesantren, berjalan melalui bahasa dakwah yang akrab, adab sowan kepada kiai, penyesuaian jadwal, serta perangkat sosial, seperti titip *māl* dan *nuṣrah* keluarga, sehingga pembentukan kebiasaan fikih tidak memutus tradisi lokal, tetapi bergerak di dalamnya.

Pertama, fikih ibadah Jamaah Tabligh memiliki ciri khusus yang menjadi bukti empiris keberadaan *embodied fiqh*. Bersuci dan salat ditempatkan sebagai laku yang rapi, teliti, dan

seragam, bukan semata syarat teknis ibadah. Ketelitian dan detail kesempurnaan tata cara, mulai dari wudu, penentuan waktu salat, hingga kebiasaan berjamaah, dikemas dalam bahasa adab sehingga dapat diterima luas di lingkungan mayoritas Syafii, meski berakar pada keluwesan metode Hanafi. Penekanan utamanya terletak pada pembentukan kebiasaan yang melatih kesiapan spiritual serta rasa kebersamaan, bukan pada pertentangan mazhab. Bersuci bergeser fungsi menjadi penanda kesiapan yang mengantar rangkaian amal berikutnya, mulai dari salat, *bayān*, taklim, sampai tidur. Salat diposisikan sebagai ibadah puncak yang dijaga melalui tiga ciri yang berjalan serempak, yaitu dikerjakan secara berjamaah, pada awal waktu, dan di tempat azan dikumandangkan. Berjamaah dipahami sebagai penguat keterikatan antara pengikut Jamaah Tabligh dan sesama muslim sekaligus sarana kontrol sosial yang lembut. Penjagaan awal waktu menegaskan kedisiplinan waktu serta komitmen mendahulukan ibadah atas urusan lain, sedangkan pelaksanaan di tempat azan dikumandangkan menautkan ibadah dengan ruang masjid atau markaz sebagai pusat ritme harian. Standar ini bekerja sebagai tolok ukur kesalehan sosial karena pengikut Jamaah Tabligh yang konsisten menjaga salat berjamaah pada awal waktu di masjid dipandang telah memenuhi inti disiplin harian yang diharapkan.

Fikih sedekah dalam Jamaah Tabligh mengalami perluasan makna dari sekadar pemberian materi menjadi pengorbanan seluruh sumber daya diri demi agama. Sedekah dimaknai sebagai pengorbanan waktu, tenaga, bahkan kenyamanan hidup untuk mendukung kegiatan dakwah. Setiap *aḥbāb* diharapkan menunaikan *niṣab* waktu dengan *khurūj* 3 hari setiap bulan dan 40 hari setiap tahun sebagai “investasi” amal dakwah. Meskipun tidak ada sanksi formal bagi yang tidak memenuhinya, kultur Jamaah Tabligh menilai kelalaian *niṣab* sebagai ketidakefektifan pengorbanan. Demi memenuhi standar ini, tumbuh pola saling menopang secara organik, yaitu tersedia tabungan *khurūj*, dukungan keluarga dan sesama *aḥbāb* untuk

keperluan-keperluan pendukung *khurūj* melalui skema taqāzā. Taqāzā berfungsi sebagai salah satu bentuk *sustainable funding* bagi seluruh kegiatan dan agenda Jamaah Tabligh karena menggerakkan partisipasi sukarela yang terencana, terdokumentasi secara internal, dan berulang. Pola ini meminimalkan tarik-menarik formal soal kewajiban sebab legitimasi tumbuh dari kesediaan berbagi beban secara transparan. Pemenuhan ibadah ritual dan sedekah waktu-harta di Jamaah Tabligh tidak berhenti pada tataran teknis, tetapi telah dilembagakan menjadi gaya hidup kolektif. Ibadah wajib maupun sunah dikerjakan seintens mungkin, sedangkan sedekah diwujudkan dalam bentuk pengorbanan diri yang konsisten. Pola ini menjadikan setiap detik waktu dan tetes tenaga yang dicurahkan bernilai ibadah sekaligus memastikan agenda dakwah terjadwal berjalan tanpa henti.

Kedua, mekanisme fikih dakwah dan penerapan fikih *siyāsah* internal Jamaah Tabligh dibentuk melalui sistem yang tertata, tetapi tetap lentur menyesuaikan situasi. Fikih dakwah Jamaah Tabligh bertumpu pada aktivitas utama berupa *khurūj* sebagai proses pembelajaran untuk setiap pengikut dengan berbagai kegiatan pendukung dan penguat, seperti taklim, *bayān*, dan *jawlah*. Durasi *khurūj* yang bertingkat (3 hari, 40 hari, 4 bulan) mengajarkan disiplin hidup secara kolektif dengan rangkaian disiplin bangun-ibadah-bertugas-seremonial harian dan dengan peran-peran (seperti *amīr*, *zihin*, *faisal*) yang bersifat fungsional dan temporer. Rangkaian tasykil-musyawah-Bayān Hidayah-Bayān Wabsyi menyiapkan formasi, memberi legitimasi, lalu menutup dengan konsolidasi moral. Seluruh proses mengikat *aḥbāb* pada ritme yang berulang sehingga dakwah menjadi maksud hidup yang dihidupi, bukan sekadar slogan. Paket lengkap *khurūj* yang berulang ini berfungsi layaknya laboratorium sosial dan “puncak ibadah” yang merapikan ritme kehidupan, mengasah kemampuan komunikasi, serta menyiapkan kader melalui pembiasaan peran di dalam praksis.

Fikih *siyāsah* Jamaah Tabligh tampak sebagai bentuk *siyāsah non-ri'āsah*, yaitu pengelolaan internal komunitas dakwah tanpa masuk ke wilayah perebutan kekuasaan politik. Pengaturan otoritas dijalankan melalui musyawarah berjenjang dan peran kepemimpinan yang bersifat fungsional. Musyawarah di tingkat markaz, wilayah, hingga rombongan *khurūj* menjadi ruang penentuan prioritas amal, pembagian tugas, dan penyelesaian persoalan yang muncul dalam kegiatan dakwah. Amir memimpin pelaksanaan keputusan, bukan menentukan arah sendiri sehingga kedudukan kepemimpinan tetap terikat pada hasil musyawarah. Perbedaan pola kepemimpinan pascaskisma internasional, antara model syura kolektif dan model keamiran tunggal, dapat diterjemahkan sebagai variasi cara mengelola tugas dan alur komando, bukan sekadar sebagai arena perebutan otoritas. Ketaatan para *ahbāb* kepada hasil musyawarah dijalankan sebagai adab dan komitmen etis tanpa perangkat sanksi formal. Susunan ini tidak lahir dari penyusunan teks hukum organisasi terlebih dahulu, tetapi tumbuh dari kebutuhan praktis mengatur perjalanan dakwah yang kemudian diwariskan dan diajarkan sebagai cara yang benar dalam mengelola kerja kolektif. Fikih *siyāsah* akhirnya hadir sebagai tata kelola yang menubuh dalam rutinitas karena norma tentang kepemimpinan dan ketaatan dihayati melalui pola laku yang diulang dan dibenarkan bersama, bukan sekadar dirumuskan dalam aturan tertulis.

Ketiga, tradisi pemikiran dan tradisi spiritual yang melatari Jamaah Tabligh sangat memengaruhi corak praktik fikih para pengikutnya. Secara intelektual-metodologis, Jamaah Tabligh berakar pada warisan ulama Deobandi yang menganut mazhab Hanafi. Tradisi Hanafi memberikan ruang ijtihad luas melalui analogi rasional (*qiyās*) dan preferensi hukum demi kemaslahatan (*istihsan*) serta mengakui kebiasaan masyarakat (*'urf*) sebagai landasan hukum. Warisan ini membuat Jamaah Tabligh tidak terjebak formalisme teks belaka. Terdapat fleksibilitas menafsirkan ajaran syariat sesuai konteks selama tidak keluar dari koridor dalil. Karena itu, praktik-praktik yang

tumbuh dari kebiasaan di lingkungan Jamaah Tabligh (seperti ketentuan *niṣāb* waktu *khurūj*, tertib musyawarah, hingga berbagai penekanan adab sehari-hari) dapat diterima sebagai bagian dari fikih Jamaah Tabligh, walaupun tidak selalu tertulis eksplisit dalam kitab klasik.

Selain fondasi intelektual tersebut, tradisi spiritual juga berperan besar membentuk corak fikih Jamaah Tabligh. Gerakan ini dipengaruhi kuat oleh tarekat Chishtiyyah sehingga unsur tasawuf mewarnai penghayatan keagamaannya. Spiritualitas tarekat Chishtiyyah menekankan zikir, niat ikhlas, dan pembentukan laku zuhud dalam keseharian. Kombinasi tradisi Deobandi dan Chishtiyyah ini menghasilkan corak fikih Jamaah Tabligh yang skripturalis dalam rujukan, tetapi sufistik dalam pelaksanaan. Maksudnya, secara lahiriah Jamaah Tabligh sangat berpegang pada dalil Al-Qur'an dan hadis (dengan rutin membaca ayat dan hadis dalam kitab *Fadhilah Amal* serta menjadikan enam sifat sahabat Nabi sebagai kurikulum moral). Namun, cara mereka menghayati dalil itu bersifat sufistik, yaitu melalui latihan rohani yang konsisten, disiplin dalam zikir dan doa, khidmat (pelayanan) terhadap sesama, dan hidup sederhana. Dengan perpaduan ini, hukum Islam dalam Jamaah Tabligh tampil sebagai tradisi hidup yang tegas sekaligus lentur. Fikih Jamaah Tabligh tidak membeku sebagai teks legalistik semata, tetapi menyatu ke budaya lokal melalui adaptasi bijak tanpa meninggalkan prinsip akidah dan ibadah pokok. Selama inti ajaran dakwah dan tauhid tetap terjaga, variasi teknis dianggap bagian dari hikmah berdakwah, bukan penyimpangan. Berkat latar intelektual dan spiritual semacam ini, Jamaah Tabligh mampu berakulturasi di Indonesia. Semangat purifikasi agama mereka justru disalurkan melalui kanal tradisi lokal (pesantren dan budaya Nahdlatul Ulama) sehingga menambah ragam corak Islam Nusantara. Terbentuklah gaya keberagamaan yang ortodoks dalam akidah-ibadah, tetapi kontekstual dalam praktik sehari-hari.

Keempat, proses indoktrinasi yang membentuk fikih Jamaah Tabligh di Indonesia berjalan melalui perpaduan orientasi

tekstual dan lokalitas keislaman yang tertata. Orientasi tekstual tampak dalam cara ayat, hadis, dan kisah sahabat dihadirkan berulang dalam tiga lapis bahasa, yaitu Arab, Urdu, dan bahasa Indonesia. Bahasa Arab menjaga nuansa kesakralan teks, sedangkan Urdu dan Indonesia menjembatani makna ke wilayah pengalaman harian para *aḥbāb*. Pembacaan *Fadhilah Amal*, penjelasan tentang enam sifat sahabat, serta susunan *bayān* dan taklim membentuk kurikulum yang diucapkan dan dihafal bersama. Pola ini membuat istilah, seperti yakin, pengorbanan, dan dakwah, menjadi kosakata baku yang segera memanggil respons tubuh, mulai dari cara duduk menyimak, kesiapan menyanggupi ajakan *khurūj*, sampai cara mengatur ulang jadwal kerja agar tidak tertinggal salat berjamaah. Indoktrinasi bergerak lewat pengulangan teks dan istilah yang sama di berbagai ruang sehingga norma fikih tertanam bukan hanya sebagai pengetahuan, melainkan juga sebagai rasa kewajiban yang hidup.

Orientasi tekstual tersebut bukan sekadar wacana, melainkan menempel pada lokalitas keislaman Indonesia yang didominasi mazhab Syafii dan jaringan pesantren. Penggunaan bahasa Indonesia dalam *bayān*, pilihan diksi yang akrab bagi masyarakat, serta cara para “orang lama” Jamaah Tabligh sowan kepada kiai pesantren menjadikan forum dan pesan yang dibawa tidak muncul sebagai tradisi baru yang memaksa. Penyesuaian durasi majelis, gaya berpakaian, dan jadwal kegiatan dengan kultur setempat membuat disiplin dakwah Jamaah Tabligh terasa sejalan dengan adab yang sudah lama diajarkan di lingkungan pesantren. Kepatuhan terhadap jadwal taklim, kewajiban hadir dalam musyawarah, dan komitmen memenuhi *niṣāb khurūj* tumbuh sebagai kebiasaan yang dirawat dan tetap memiliki relasi dengan tradisi lokal keislaman Indonesia, bukan sebagai perintah asing yang memutus kesinambungan tradisi keagamaan lokal. Lokalitas keislaman Indonesia dengan sendirinya menjadi medium yang menyalurkan dan melunakkan proses indoktrinasi sehingga *embodied fiqh* yang terjadi tidak menyingkirkan tradisi Syafiiyah, tetapi berjalan bersamanya. Perpaduan orientasi

tekstual dan lokalitas keislaman ini menjelaskan mengapa norma fikih di Jamaah Tabligh memperoleh daya ikat yang kuat. Teks *Fadhilah Amal* dan *Enam Sifat Sahabat* terus diulang dalam bahasa yang dapat dihayati lalu dipraktikkan dalam ruang sosial yang sudah akrab bagi pengikut Jamaah Tabligh, yaitu masjid, lingkungan sekitar pesantren, dan masyarakat muslim Indonesia. Norma fikih menjadi kokoh bukan semata karena sandaran dalil, melainkan karena dilapisi bahasa yang seragam, ritme forum yang teratur, dan pengakuan institusional dari tokoh lokal. Rangkaian ini membuat ajaran tidak berhenti sebagai pengetahuan yang diingat, tetapi mengeras menjadi kebiasaan yang dirawat dalam tubuh, ruang, dan relasi sosial pengikut Jamaah Tabligh di Indonesia

Seluruh temuan di atas mengukuhkan landasan teoretis utama penelitian ini yang dirumuskan dalam kaidah *tajassumul fiqhi mabniyyun 'alā mutamārisihi* (تجسس الفقه مبني على متمارسه). Kaidah ini berarti “penubuhan fikih (*embodied fiqh*) bertumpu pada pelaku yang mempraktikkannya”. Dengan kata lain, keabsahan bentuk-bentuk fikih yang hidup dalam komunitas sangat bergantung pada para pelaku yang terlatih menjalankannya. Pada konteks Jamaah Tabligh di Indonesia, norma-norma Islam memperoleh daya ikat dan bobot otoritas bukan hanya karena tertulis dalam kitab, melainkan karena telah berulang kali diamalkan, diawasi, dan diakui secara kolektif. Kaidah ini tidak menggantikan prinsip *usul fikih* klasik, tetapi melengkapinya dengan penjelasan bahwa standar syariat akan makin kokoh apabila diamalkan secara konsisten oleh suatu komunitas.

Implikasi dari temuan ini adalah perlunya memandang fikih sebagai gejala hidup yang tumbuh dalam praktik sosial, bukan semata-mata aturan tertulis. Studi fikih selayaknya melacak bagaimana teks ajaran ditransmisikan menjadi perilaku melalui proses sosial. Pada Jamaah Tabligh, jalur transmisi itu tampak mulai dari nasihat kitab suci dan ulama, disampaikan berulang dalam majelis taklim dan musyawarah, lalu diwujudkan dalam gerak dakwah sehari-hari. Mekanisme pembiasaan dan koreksi

antarsesama *aḥbāb*, penggunaan benda-benda simbolik, seperti tasbih, jubah, atau serban, serta pengaturan ruang ibadah yang mendukung kekhusyukan, diikuti pengakuan institusional terhadap amalan yang dianggap tepat, seluruhnya berkontribusi membakukan suatu perbuatan sebagai cara yang benar di lingkungan Jamaah Tabligh. Wujudnya terlihat pada sosok pengikut Jamaah Tabligh yang menjaga salat berjamaah tepat waktu di masjid atau musala, menumbuhkan janggut, membiasakan memakai kopiah, tetapi tetap merasa wajar mengenakan baju koko atau batik ketika berinteraksi dengan masyarakat umum (dengan tetap menjaga sopan santun dan keramahan). Penghormatan kepada kiai lokal tetap dijaga melalui sowan dan keterlibatan dalam pengajian di pesantren, sementara zikir harian dan pengulangan doa membentuk irama spiritual yang konsisten. Pola ini memperlihatkan sintesis antara rasionalitas mazhab Hanafi yang bertumpu pada rasionalitas metodologis, tradisi spiritual Chishtiyyah yang menekankan pembinaan hati dan adab, serta lokalitas keislaman Indonesia yang kuat bermazhab Syafii dan bertumpu pada jaringan kiai. Singkatnya, fikih Jamaah Tabligh di Indonesia merupakan model hukum Islam yang menubuh dalam laku. Fikih lahir dari interaksi erat antara teks dan konteks, teks memberi kerangka normatif, sedangkan praktik kolektif komunitas memberi roh dan memastikan kelanggengannya. Temuan ini menegaskan bahwa studi hukum Islam tidak bisa dilepaskan dari pembacaan terhadap praktik pelakunya sebab fikih bukan hanya produk penalaran hukum dari para ulama, melainkan juga hasil pergumulan komunitas dalam menjadikannya sebagai pola hidup sehari-hari yang nyata.

B. Saran

Penelitian ini memiliki beberapa keterbatasan yang perlu dicatat sebelum melangkah pada saran. Lokasi dan komunitas lapangan yang dikaji masih terbatas pada beberapa lingkungan Jamaah Tabligh yang kuat keterhubungannya dengan kultur pesantren sehingga gambaran tentang *tajassumul fiqhi* yang ditemukan

belum tentu mewakili seluruh variasi praktik Jamaah Tabligh di Indonesia maupun di luar negeri. Fokus subjek lebih banyak bertumpu pada pengalaman *ahbāb* laki-laki, sementara suara *mastūrāt* dan anggota keluarga lain belum tergarap secara memadai. Pendekatan yang digunakan menekankan kerja kualitatif yang mendalam dan bersifat etnografis sehingga sangat membantu menggambarkan pola hukum yang dijalani, tetapi belum memberikan pengukuran yang lebih luas dan terukur mengenai perubahan jangka panjang pada para pengikut. Penelitian ini juga belum menempatkan temuan tentang fikih yang menjelma pola hidup dalam perbandingan sistematis dengan gerakan Islam lain, baik gerakan purifikasi maupun jaringan tarekat yang lebih formal. Rangkaian keterbatasan tersebut menjadi dasar bagi saran pengembangan penelitian berikut ini.

Pertama, diperlukan studi komparatif lintas gerakan Islam untuk menguji model fikih yang ditemukan dalam penelitian ini. Jamaah Tabligh dapat dibandingkan dengan gerakan purifikasi lain, seperti Salafi Wahabi atau Hizbut Tahrir, serta dengan tarekat sufi yang lebih mapan di Nusantara. Perbandingan ini membantu menjawab apakah pola pembentukan hukum melalui pembiasaan kolektif, disiplin amal, dan penyesuaian konteks juga hadir di gerakan lain atau justru muncul bentuk berbeda. Tentang ada tidaknya *tajassum al-fiqh* pada gerakan lain serta perbedaan sumber otoritas antara kepemimpinan kolektif dan karisma seorang mursyid, pertanyaan ini menjadi agenda riset penting untuk menajamkan model fikih yang dijalani. *Kedua*, penelitian lanjutan perlu memperluas cakupan subjek agar pengalaman perempuan tidak lagi berada di pinggir. Program untuk perempuan dalam Jamaah Tabligh (*Jamā'ah Mastūrāt*) sejauh ini masih jarang dikaji, padahal memiliki ruang pembinaan dan pola aktivitas sendiri. Kajian mendalam mengenai peran *mastūrāt* akan melengkapi gambaran tentang bagaimana fikih Jamaah Tabligh dihayati di tingkat keluarga serta bagaimana pola indoktrinasi dan pembiasaan bekerja pada perempuan. Pertanyaan apakah pola yang dialami para istri serupa dengan suami atau justru memiliki

modul pembinaan yang khas akan memperkaya pemahaman tentang transmisi budaya Jamaah Tabligh antargenerasi dan antargender.

Ketiga, penelitian berikutnya perlu menjajaki variasi lokal dan global dalam praktik Jamaah Tabligh untuk menguji sejauh mana model “fikih berbasis pelaku” bersifat umum atau sangat terikat tempat. Fokus penelitian ini yang banyak bertumpu pada komunitas bercorak pesantren perlu dilengkapi dengan kajian di wilayah lain, misalnya Sumatra atau Sulawesi, yang memiliki sejarah dan kultur keislaman berbeda. Penelitian di luar negeri, baik di kawasan asal Jamaah Tabligh maupun di masyarakat minoritas muslim, akan membantu melihat bagaimana *embodied fiqh* beradaptasi dengan kondisi sosial yang lain dan sejauh mana pola yang ditemukan di Indonesia masih dapat dikenali. *Keempat*, pengembangan metodologi juga menjadi penting untuk dilanjutkan dalam penelitian selanjutnya. Pendekatan etnografis yang sudah dipakai dapat dipadukan dengan survei berskala lebih luas untuk melihat perubahan pemahaman dan kebiasaan religius sebelum dan sesudah seseorang terlibat dalam Jamaah Tabligh. Kajian eksperimental sederhana dan pembacaan atas jejak digital di media sosial, grup pesan singkat, dan kanal dakwah daring bisa menyingkap lapisan baru indoktrinasi dan pembiasaan di ruang virtual. Kombinasi cara pandang ini diharapkan mampu menangkap *embodied fiqh* secara lebih utuh, baik pada tingkat pengalaman pribadi, komunitas lokal, maupun jaringan dakwah yang melampaui batas ruang fisik.

DAFTAR PUSTAKA

1. BUKU

- 'Ulamā'il Hindi, Jamā'atun min. Al-Fatāwā Al-Hindiyyah. Vol. 1. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2000.
- Abdul Wahab Khalaf. Ilmu Usul al-Fiqh. Maktabah al-Da'wah al-Islamiyah Syabab al-Azhar, 1986.
- Abu Zahrah, Muhammad. Ushul Fiqh. Darul Fikr Al-Arabiyy, t.t.
- Al-'Aini, Badruddin. Al-Bināyah Syarḥ Al-Hidāyah. Vol. 10. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2000.
- Al-Bukhārī, 'Alā' al-Dīn 'Abdul 'Azīz. Kasyfu Al-Asrār 'an Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī. Vol. 3. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 1998.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid Muhammad. Iḥyā'u 'Ulūmuddīn. 1 ed. Vol. 4. Dār Ibn Ḥazm, 2005.
- Al-Jurjānī, Abū Al-Ḥasan 'Ali. At-Ta'rīfāt. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2002.
- Al-Kandahlawi, Muhammad Zakariyya. "Fadhilah Sholat." Dalam Himpunan Kitab Fadhilah Amal, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Masjid Kebon Jeruk. Ash-Shaff, 2015.
- _____. "Kisah-Kisah Shahabat." Dalam Himpunan Kitab Fadhilah Amal, diterjemahkan oleh Tim Penerjemah Masjid Kebon Jeruk. Ash-Shaff, 2015.
- _____. Fadhilah Haji Ibadah Haji dan Umrah. 3 ed. Diterjemahkan oleh Ali Mahfudzi. Ash-Shaff, 2019.
- _____. Fadhilah Sedekah. 2 ed. Diterjemahkan oleh Ali Mahfudzi. Ash-Shaff, 2006.
- _____. Fadhilah Sedekah. 3 ed. Diterjemahkan oleh Ali Mahfudzi. Ash-Shaff, 2006.
- _____. Pentingnya Memelihara Jenggot. Diterjemahkan oleh Ahmad MAsrokhan. Ash-Shaff, 2000.
- _____. The Mashaikh of Chist The Spiritual Tree (Shajarah) and Life Episodes of The Noble Auliya and Mashaikh of Chist. Diterjemahkan oleh Majlisul Ulema of South Africa. Majlisul Ulema of South Africa, t.t.
- Al-Marghīnānī, 'Alī bin Abi Bakr. Al-Hidayah Syarḥ Bidāyatul Muḥtadī'. Vol. 2. Dārussirāj, 2019.

- Ali, J.A. *Islamic Revivalism: A Study of the Tablighi Jamaat in Sydney*. University of New South Wales, 2006. <https://books.google.co.id/books?id=1JE2twAACAAJ>.
- An-Nawawī, Muhyiddin bin Syaraf. *Al-Majmū' Syarḥ Al-Muḥaẓẓab*. Vol. 4. Kairo, t.t. <https://app.turath.io/book/2186>.
- Arifin, Zainal. *Islam di Temboro Model Kepemimpinan dan Strategi Kebudayaan Jamaah Tabligh dalam Pembentukan Karakter*. UIN Suka Press, 2017.
- As-Sarkhasī, Syamsuddīn. *Al-Mabsūṭ*. Vol. 3. Dārul Ma'rifah, t.t.
- As-Sirbuny, Abdurrahman Ahmad. *Petunjuk Sunnah dan Adab Seharian Lengkap*. Pustaka Nabawi, 2004.
- Asad, Talal. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Nachdr. Johns Hopkins Univ. Press, 1997.
- Assirbuny, Abdurrahman Ahmad. *Jejak Dakwah Melawan Fitnah*. 2 ed. Pustaka Nabawi, 2018.
- Asy-Syaybānī, Muhammad bin Al-Ḥasan. *As-Siyar As-Ṣaghīr*. 1 ed. Dār Al-Muttaḥidah Li An-Nasyr, 1975.
- Ayoub, Samy A. "Law, Empire, and the Sultan: Ottoman Imperial Authority and Late Ḥanafī Jurisprudence." *Oxford Islamic Legal Studies*. Oxford University Press, 2020.
- Az-Zuḥaylī, Waḥbah. *Al-Fiqh Al-Islāmī wa Adillatuhu*. 2 ed. Vol. 3. Dārul Fikr, 1985.
- _____. *Uṣūl Al-Fiqh Al-Ḥanafī*. 1 ed. Dārul Al-Maktabī, 2001.
- Bruinessen, Martin van, dan Julia Day Howell. *Sufism and The Modern in Islam*. Library of Modern Middle East Studies 67. I. B. Tauris, 2007.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab kuning, Pesantren, dan Tarekat: Tradisi-Tradisi Islam di Indonesia*. Cet. 1. Mizan, 1995.
- Bursi, Adam. *Traces of the Prophets: Relics and Sacred Spaces in Early Islam*. *Advances in the Study of Islam*. Edinburgh University Press, 2024.
- Daniels, Timothy P., ed. *Sharia Dynamics: Islamic Law and Sociopolitical Processes*. 1st ed. 2017. *Contemporary Anthropology of Religion*. Springer International Publishing: Imprint: Palgrave Macmillan, 2017. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-45692-8>.
- Ernst, Carl W., dan Bruce B. Lawrence. *Sufī Martyrs of Love*. Palgrave Macmillan US, 2002. <https://doi.org/10.1007/978-1-137-09581-7>.

- Esposito, John L. *The Oxford Encyclopedia of the Islamic World*. Oxford university press, 2009.
- Foucault, Michel. *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings 1972 - 1977*. Disunting oleh Colin Gordon. Pantheon Books, 1981.
- Gāzī, Muḥammad Ibn al-Qāsim al-. *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb fī Syarḥ Alfāz at-Taqrīb au al-Qaul al-Mukhtār fī Syarḥ Gāyat al-Iḥtiṣār*. Dar Ibn Hazm, 2005.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. Basic Books, 1973.
- Ghazzālī, Abū-Ḥāmid Muḥammad Ibn-Muḥammad al-. *Al- Mankhūl min Ta'liqāt al-Uṣūl. Ṭab'a 1*. Disunting oleh Nāgī as-Suwaid. Al-Maktaba al-'Aṣrīya, 2008.
- Hadiz, Vedi R. *Localising Power in Post-Authoritarian Indonesia: A Southeast Asia Perspective*. *Contemporary Issues in Asia and the Pacific*. Stanford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1515/9780804773522>.
- Hasyim, Syafiq. "New Contestation in Interpreting Religious Texts: Fatwa, Tafsir, And Shariah." *Dalam The New Santri: Challenges to Traditional Religious Authority in Indonesia*. ISEAS Publishing (Institute of Southeast Asian Studies), 2020.
- 'Alwānī, Ṭāhā Jābir Fayyād., A. S. Al-Shikh-Ali, dan Yusuf Talal DeLorenzo. *Source Methodology in Islamic Jurisprudence: Uṣūl al Fiqh al Islāmī*. New rev. English ed. International Institute of Islamic Thought, 2003.
- Ibn Al-Humām, Kamal Ad-Din Muhammad. *Faṭḥ Al-Qadīr*. Vol. 3. Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah, 2003.
- Ingram, Brannon D. 'Modern' Madrasa: Deoband and Colonial Secularity. 2021.
- _____. *Revival from below: the Deoband movement and global Islam*. University of California Press, 2018.
- Jum'ah, 'Alī. *Al-Madkhal ilā Dirāsati Al-Mazāhib Al-Fiqhiyyah*. Dārussalām, 2001.
- _____. *Al-Makāyil wa Al-Mawāzīn Asy-Syar'iyyah*. Dār ar-Risālah, 2009.
- _____. *At-Ṭarīq ilā At-Turās Al-Islāmī*. 4 ed. Nahḍat Miṣr, 2009.
- Kalın, İbrahim. *The Oxford Encyclopedia of Philosophy, Science, and Technology in Islam*. *Oxford Islamic World Encyclopedia Series*. Oxford University Press, 2014.

- Mahmūd, Abdul Ḥalīm. *Ad-Da'wah Al-Islamiyyah Manhajan wa Ma'ālimaha*. Maktabah Gharīb, t.t.
- Manshur, Maulana Muhammad. *Masturah Usaha Dakwah di Kalangan Wanita*. Pustaka Ramadhan, 2001.
- Mason, Jennifer. *Qualitative Researching*. 2 ed. SAGE Publications Jennifer Mason, 2002.
- Masud, Muhammad Khalid, ed. *Travellers in Faith: Studies of The Tablighī Jamā'at as A Transnational Islamic Movement for Faith renewal. Social, economic, and political studies of the Middle East and Asia*, v. 69. Brill, 2000.
- Masyhuri, Aziz. *Ensiklopedi 22 Aliran Tarekat dalam Tasawuf*. 2 ed. IMTIYAZ, 2014.
- Metcalf, Barbara. *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*. Princeton University Press, 2016.
- Nadwi, Abul Hasan Ali. *The Life and Mission of Maulana Mohammad Ilyas*. AhleSunnah Library, 1978.
- Naṣīruddīn An-Naqīb, Ahmad bin Muhammad. *Al-Maḏhab Al-Ḥanafī Marāḥiluhū wa Ṭabaqātuhū, Dawābituhū wa Muṣṭalaḥātuhū, Khaṣā'ishuhū wa Mu'alafātuhū Riyadh*. 1 ed. Vol. 1. Maktabah Ar-Rusyd, 2001.
- Nisa, Eva F. *Face-Veiled Women in Contemporary Indonesia*. Routledge, 2023.
- Noor, Farish A. *Islam on The Move: The Tablighi Jama'at in Southeast Asia*. Amsterdam University Press, 2012.
- Noor, Farish A., Yoginder Sikand, dan Martin van Bruinessen, ed. *The Madrasa in Asia: Political Activism and Transnational Linkages*. ISIM Series on Contemporary Muslim Societies. Amsterdam University Press, 2008.
- Numani, Muhammad Manzoor. *Malfoozat Discourses of Maulana Ilyas*. Madrasa Arabia Islamia, 1950.
- Pieri, Zacharias. *Tablighi Jamaat and the Quest for the London Mega Mosque*. Palgrave Macmillan US, 2015. <https://doi.org/10.1057/9781137464392>.
- Qasmi, Fakhruddin Waheed, ed. *The role of Darul Uloom Deoband in India's freedom struggle: with special reference to Maulana Husain Ahmed Madni*. Jamia Husainia Lal Darwaza, 2016.
- Rajchman, John. *Truth and Eros: Foucault, Lacan and the Question of Ethics*. Roulledge Library Editions: Michel Foucault. Taylor and Francis, 2013.

- Rizvi, Sayyid Mahbood. *The History of Dar Al-Ulum Deoband*. 1 ed. Diterjemahkan oleh Murtaz Husain F. Quraishi. Vol. 2. Idara-e Ihtemam, 1981.
- Salam, Ziya Us. *Inside the Tablighi Jamaat*. HarperCollins Publishers India, 2020.
- Siddiqi, Bulbul. *Becoming 'Good Muslim.'* Springer Singapore, 2018. <https://doi.org/10.1007/978-981-10-7236-9>.
- Surūr, Ṭahā 'Abdul Bāqī. Muḥyiddin Ibn 'Arabī. Hindawi, 2015.
- Syaltūt, Mahmūd. *Al-Fatāwā. Dār Asy-Syurūq*, t.t.
- Thānvī, Ashraf 'Alī. *Heavenly Ornaments: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*. Zam Zam Publishers, 1999.
- Thānvī, Ašraf 'Alī, Barbara Daly Metcalf, dan Ašraf 'Alī Thānvī. *Perfecting Women: Maulana Ashraf Ali Thanawi's Bihishti Zewar ; a Partial Translation with Commentary*. 1. paperback printing. University of California Press, 1992.

2. ARTIKEL/PAPER

- "Charisma, Embodiment, and Continuous Revelation." Dalam *Conceptualizing Islam*, 1 ed., oleh Markus Dressler. Routledge, 2025. <https://doi.org/10.4324/9781003259350-23>.
- "Jihad in the Way of God: A Tablighi Jama'at Account of a Mission in India." Dalam *Islam in South Asia in Practice*, with Barbara Daly Metcalf. Princeton readings in religions. Princeton University Press, 2009.
- Abdulhalik, R., A. Adilbayev, A. Abdikalyk, O. Samet, dan A. Zhamashev. "Law basics in hanafi madhab." *European Journal of Science and Theology* 16, no. 1 (2020): 83–90. Scopus.
- Abdurahman, Dudung. "Diversity of Tarekat Communities and Social Changes in Indonesian History." *Sunan Kalijaga: International Journal of Islamic Civilization* 1, no. 1 (2018): 61. <https://doi.org/10.14421/skijic.v1i1.1217>.
- Abdurrahman, Landy Trisna, dan Ahmad Yani Anshori. "Prophetic Practice and Legal Significance: Al-Ghazālī's Critique of Textualism in al-Mankhūl." *Asy-Syir'ah: Jurnal Ilmu Syari'ah dan Hukum* 57, no. 2 (2023): 394–425. <https://doi.org/10.14421/ajish.v57i2.1338>.
- Abu Zayd, Adil As-Sawi. "Al-Jawānib Al-Ḥaḍāriyyah fī Maqāṣid Ad-Da'wah Al-Islāmiyyah." *Majalatu Kulliyati Uṣuli Ad-Dīn wa Da'wah* 35, no. 1 (2018): 1183–277. <https://doi.org/10.21608/jfar.2018.16982>.

- Achmad, Achmad. "Tablighi Jamaat Schism: Responses And Changes Of Its Members In Indonesia." *Al-A'raf: Jurnal Pemikiran Islam Dan Filsafat* 18, No. 1 (2021): 1–28. <https://doi.org/10.22515/Ajpif.V18i1.3521>.
- Admin. "Markaz Nizamuddin's First Ever Bloodshed – The Day Our Elders Left." Non-Official Website. *Tablighi-Jamaat.Com*. Diakses 20 Mei 2024. <https://tablighi-jamaat.com/en/markaz-nizamuddin-bloodshed-violence-clash/>.
- Affandi, Yuyun, Agus Riyadi, Imam Taufiq, dkk. "Da'wah Qur'aniyah Based on Environmental Conversation: Revitalizing Spiritual Capital Ecotheology, Environmentally Friendly, Gender Responsive." *Pertanika Journal of Social Sciences and Humanities* 30, no. 1 (2022): 159–70. <https://doi.org/10.47836/pjssh.30.1.09>.
- Ahmad, Muhammad Mushtaq. "The Doctrine of *Siyāsah* in the Hanafi Criminal Law and Its Relevance for the Pakistani Legal System." *Islamic Studies* 52, no. 1 (2013): 29–55.
- Al Mufadda, Asma Mohammed S, Bakhruddin Fannani, Adel Ibrahim A Alturki, dan Siti Rohmah. "Medina Society: Lessons and Their Relevance in Indonesian Education Context." *The International Journal of Interdisciplinary Educational Studies* 16, no. 1 (2020): 1–14. <https://doi.org/10.18848/2327-011X/CGP/v16i01/1-14>.
- Al-Rasheed, Madawi. "Jamaat-e-Islami Women in Pakistan: Vanguard of a New Modernity." *Politics and Religion* 9, no. 1 (2016): 191–94. <https://doi.org/10.1017/S1755048315000711>.
- Ali, Jan A. "Piety among Tablighī Women." *Contemporary Islam* 5, no. 3 (2011): 225–47. <https://doi.org/10.1007/s11562-011-0164-9>.
- Ali, Jan A. "Tabligh Jama'at as an Emulatable Model of Faith Renewal." Dalam *Handbook of Contemporary Islam and Muslim Lives*, disunting oleh Ronald Lukens-Bull dan Mark Woodward. Springer International Publishing, 2021. https://doi.org/10.1007/978-3-030-32626-5_85.
- Ali, Jan. "Islamic Revivalism: The Case of the Tablighi Jamaat." *Journal of Muslim Minority Affairs* 23, no. 1 (2003): 173–81. <https://doi.org/10.1080/13602000305935>.
- Ali, Kausar, dan Huang Minxing. "Muslims preaching movements in British-India: An appraisal of the Tablighi Jamaat and its competitors." *Liberal Arts and Social Sciences International*

- Journal (LASSIJ) 5, no. 1 (2021): 356–71. <https://doi.org/10.47264/idea.lassij/5.1.23>.
- Anjum, Ovamir. “Islam as a Discursive Tradition: Talal Asad and His Interlocutors.” *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 27, no. 3 (2007): 656–72. <https://doi.org/10.1215/1089201x-2007-041>.
- Ansari, Usamah Yasin. “The Pious Self Is a Jewel in Itself: Agency and Tradition in the Production of ‘Shariatic Modernity.’” *South Asia Research* 30, no. 3 (2010): 275–98. <https://doi.org/10.1177/026272801003000304>.
- Anshori, Ahmad Yani, dan Landy Trisna Abdurrahman. “History of the Development of Mazhab, Fiqh and Uşul Al-Fiqh: Reasoning Methodology in Islamic Law.” *Samarah: Jurnal Hukum Keluarga Dan Hukum Islam* 9, no. 1 (2025): 273–98. <https://doi.org/10.22373/sjhc.v9i1.25355>.
- Anshori, Ahmad Yani, Landy Trisna Abdurrahman, Moh Tamtowi, dan Muhamad Ulul Albab. “The Silent Tarekat in Islamic Law: Legal Consciousness and the Chishti Sufi Legacy of the Tablighi Jamaat.” *AHKAM : Jurnal Ilmu Syariah* 25, no. 1 (2025): 177–96. <https://doi.org/10.15408/ajis.v25i1.44979>.
- Arifin, Zainal, Maragustam Maragustam, Muqowim Muqowim, dan Hafidh 'Aziz. “The Kiai’s Cultural Strategy in Shaping the Religious Culture of the Community of Temboro Magetan Village, East Java.” *Dinamika Ilmu*, 15 Desember 2021, 369–81. <https://doi.org/10.21093/di.v21i2.3657>.
- Arifin, Zainal, Maragustam Maragustam, Muqowim Muqowim, dan Hafidh 'Aziz. “The Kiai’s Cultural Strategy in Shaping the Religious Culture of the Community of Temboro Magetan Village, East Java.” *Dinamika Ilmu*, 15 Desember 2021, 369–81. <https://doi.org/10.21093/di.v21i2.3657>.
- Arifin, Zainal. “Authority of Spiritual Leadership at Pesantren Temboro Based on Jamaah Tabligh Ideology.” *Jurnal Pendidikan Islam* 6, no. 2 (2017): 265. <https://doi.org/10.14421/jpi.2017.62.265-292>.
- Asad, Talal. “The Idea of an Anthropology of Islam.” *Qui Parle* 17, no. 2 (2009): 1–30. <https://doi.org/10.5250/quiparle.17.2.1>.
- _____. “Thinking About Tradition, Religion, and Politics in Egypt Today.” *Critical Inquiry* 42, no. 1 (2015): 166–214. <https://doi.org/10.1086/683002>.

- Aṭ-Ṭayyib, Shafiyah, dan Nūrah Bintu Ḥasan. “Asāsu Ad-Da’wah Ilā Allāh wa Maqāsīduha min Khilālī Da’wati Mūsā Dirasatan Mauḍū’iyyatan.” University of Eloued, *Majallati Al-Buḥūs wa Ad-Dirāsāt*, vol. 15, no. 1 (2018). <http://dSPACE.univ-eloued.dz/handle/123456789/6372>.
- Aziz, Abdul. “The Jamaah Tabligh Movement in Indonesia: Peaceful Fundamentalist.” *Studia Islamika* 11, no. 3 (2004). <https://doi.org/10.15408/sdi.v11i3.596>.
- Badriza, Kholili, Muhammad Wildan, dan Thoriq Tri Prabowo. “Kampung Madinah Temboro as Tablighi Jama’at Sub-Cultural Community: A Socio-Historical Studies.” *KARSA Journal of Social and Islamic Culture* 30, no. 2 (2022): 328–63. <https://doi.org/10.19105/karsa.v30i2.6438>.
- Baymirov, Muslim S. “Al-Ashbah van-Nazair as a Source in the School of Hanafites.” *International Journal of Culture and Modernity* 4, no. 2 (2024): 1–5. <https://doi.org/10.51699/ijcm.v4i2.21>.
- Beach, Dennis. “From Fieldwork to Theory and Representation in Ethnography.” Dalam *Studies in Educational Ethnography*, vol. 11. Emerald (MCB UP), 2006. [https://doi.org/10.1016/S1529-210X\(05\)11001-8](https://doi.org/10.1016/S1529-210X(05)11001-8).
- Begum, Momotaj, dan Humayun Kabir. “Reflections on the Deobandi Reformist Agenda in a Female Quomi Madrasah in Bangladesh.” *South Asia: Journal of South Asian Studies* 35, no. 2 (2012): 353–80. <https://doi.org/10.1080/00856401.2012.659650>.
- Brueggemann, Walter. “The Preacher, the Text, and the People.” *Review & Expositor* 102, no. 3 (2005): 493–506. <https://doi.org/10.1177/003463730510200310>.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. “Faith on the Move: Inside of the Ijtimā’ of Jamā’ah Tabligh in Pekanbaru.” *Studia Islamika* 18, no. 3 (2014). <https://doi.org/10.15408/sdi.v18i3.426>.
- _____. “The History of Jama’ah Tabligh in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 2 (2008): 353–400. <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.462.353-400>.
- Bustamam-Ahmad, Kamaruzzaman. “The History of Jama’ah Tabligh in Southeast Asia: The Role of Islamic Sufism in Islamic Revival.” *Al-Jami’ah: Journal of Islamic Studies* 46, no. 2

- (2008): 353–400. <https://doi.org/10.14421/ajis.2008.462.353-400>.
- Chakrabarti, Anindita. “Soteriological Journeys and Discourses of Self-Transformation: The Tablighi Jamaat and Svadhyaya in Gujarat.” *South Asian History and Culture* 1, no. 4 (2010): 597–614. <https://doi.org/10.1080/19472498.2010.507029>.
- Che Age, Ahmad Zulkernain, dan Saadan Man. “Metodologi Hukum Islam Menurut Aliran Deobandi Di Malaysia Islamic Jurisprudence Methodology: An Analysis of Deobandi School in Malaysia.” *Jurnal Fiqh* 21, no. 1 (2024): 65–122. <https://doi.org/10.22452/fiqh.vol21no1.3>.
- Dahlan, Zaini. “Kebijakan Pemerintah Orde Baru Terhadap Majelis Ta’lim.” *Al-Fatih: Jurnal Pendidikan dan Keislaman* 1, no. 1 (2018): 123–52.
- Dewi, Subkhani Kusuma. “Otoritas Teks Sebagai Pusat dari Praktik Umat Islam.” *Jurnal Living Hadis* 1, no. 1 (2016): 197. <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2016.1074>.
- Farihi, Muhammad Saifullah. “PERAN KOPKAMTIB DALAM MEWUJUDKAN STABILITAS NASIONAL PEMERINTAH ORDE BARU TAHUN 1965-1988.” *AVATARA: Journal Pendidikan Sejarah* 6, no. 2 (2018).
- Frishkopf, Michael. “Localized Timbres and Tonalities of Qur’ānic Recitation: From Africa to Indonesia.” *Journal of Islamic and Muslim Studies* 8, no. 1 (2023): 36–57. <https://doi.org/10.2979/jims.00003>.
- Gaborieau, Marc. “What Is Left of Sufism in Tablîghî Jamâ’at?” *Archives de Sciences Sociales Des Religions*, 51e Année, no. 135, (2006): 53–72.
- Gastil, John, dan Laura W. Black. “Public Deliberation as the Organizing Principle of Political Communication Research.” *Journal of Deliberative Democracy* 4, no. 1 (2007). <https://doi.org/10.16997/jdd.59>.
- Gautam, Mohan K., ed. “Islam in the Era of Globalization: Muslim Attitudes towards Modernity and Identity.” *Dalam Between Ummah and Home Country: The Indian Transnational Muslim Diaspora in the Caribbean Countries*. Taylor and Francis, 2005. <https://doi.org/10.4324/9780203988862>.
- Göktaş, Vahit, dan Saeyd Rashed Hasan Chowdury. “An Evaluation of Mu’in al-Din Chishti’s Sufi Influences in the Indian Subcontinent: The Case of Chishti Tariqa.” *Şirnak Üniversitesi*

- İlahiyat Fakültesi Dergisi, no. 31 (Juni 2023): 47–76.
<https://doi.org/10.35415/sirmakifd.1244284>.
- Hallaq, Wael B. “From Fatwās To Furū: Growth and Change in Islamic Substantive Law.” *Islamic Law and Society* 1, no. 1 (1994): 29–65. <https://doi.org/10.1163/156851994X00147>.
- Hamdi, Saipul, Siti Nurjannah, Arif Nasrullah, dan Linda Sari Zuarnum. “Madhhab Negotiation, Education Transformation and Conflict Resolution in Conveying the Sermon of Tablighi Jamaat in Southeast Asia.” *Religious: Jurnal Studi Agama-Agama dan Lintas Budaya* 6, no. 1 (2022): 95–110. <https://doi.org/10.15575/rjsalb.v6i1.13802>.
- Hamdi, Saipul. “Covid-19, Social Stigma and Changing Religious Practice in Tablighi Jamaat Communities in Lombok, Indonesia.” *International Journal of Disaster Risk Reduction* 76 (Juni 2022): 102996. <https://doi.org/10.1016/j.ijdr.2022.102996>.
- Hasan, Aznan. “An Introduction to Collective Ijtihad (Ijtihad Jama’i): Concept and Applications.” *American Journal of Islam and Society* 20, no. 2 (2003): 26–49. <https://doi.org/10.35632/ajis.v20i2.520>.
- Hasan, Noorhaidi. “The Failure of the Wahhabi Campaign: Transnational Islam and the Salafi Madrasa in Post-9/11 Indonesia.” *South East Asia Research* 18, no. 4 (2010): 675–705. <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0015>.
- Hasan, Noorhaidi. “The Making of Public Islam: Piety, Agency, and Commodification on the Landscape of the Indonesian Public Sphere.” *Contemporary Islam* 3, no. 3 (2009): 229–50. <https://doi.org/10.1007/s11562-009-0096-9>.
- Hassan, Hassan. “The Sectarianism of the Islamic State: Ideological Roots and Political Context.” *Dalam Beyond Sunni and Shia*, oleh Hassan Hassan. Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190876050.003.0003>.
- Howell, Julia Day. “Sufism and The Indonesian Islamic Revival.” *The Journal of Asian Studies* 60, no. 3 (2001): 701–29. <https://doi.org/10.2307/2700107>.
- Ilyas, Muhammad Azizzullah. “The Influence of Tariqa in the Tablighi Jamaat Congregation: Principles and Practices.” *Jurnal Ilmiah Syi’ar* 22, no. 1 (2022): 32. <https://doi.org/10.29300/syr.v22i1.5814>.

- Ilyasin, Mukhammad. "From Madhab to Social Dogma: The Tablighi Jemaat's Fluidity of Theacings and The Integration of Ummah." *LENTERA: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi* 1, no. 2 (2017). <https://doi.org/10.21093/lentera.v1i2.944>.
- Indra Putra, Zulkhan. "The Tablighi Jamaat Movement Its Ideological Concept and Organizational Structure." *Afkaruna* 9, no. 1 (2013): 16–25. <https://doi.org/10.18196/aiijis.2013.0016.16-25>.
- Iqbal, Tahmina, dan Mazhar Farid. "Sufi Practices as the Cause of Spiritual, Mental and Physical Healing at Chishti Shrines in Pakistan." *Mental Health, Religion & Culture* 20, no. 10 (2017): 943–53. <https://doi.org/10.1080/13674676.2017.1372736>.
- Janson, Marloes. "Male Wives and Female Husbands." *The Journal of Religion in Africa* 46, no. 2–3 (2016): 187–218. <https://doi.org/10.1163/15700666-12340084>.
- _____. *Islam, youth and modernity in the Gambia: the Tablighi Jama'at*. The international african library. Cambridge University Press, 2014.
- Jeychandran, Neelima. "Navigating African Sacred Geography: Shrines for African Sufi Saints and Spirits in India." *Journal of Africana Religions* 7, no. 1 (2019): 17–36. <https://doi.org/10.5325/jafireli.7.1.0017>.
- Kamali, Mohammad Hashim. "Istihsān and the Renewal of Islamic Law." *Islamic Studies* 43, no. 4 (2004): 561–81.
- Khamim, M. "Sufisme dan Perubahan Sosial: Kaum Tarekat dan Dinamika Sosial Keagamaan." *Al-Isnad: Journal of Islamic Civilization History and Humanities* 2, no. 1 (2022): 65–82. <https://doi.org/10.22515/isnad.v2i1.3579>.
- Khan, Arsalan. "Islam and Pious Sociality: The Ethics of Hierarchy in the Tablighi Jamaat in Pakistan." *Social Analysis* 60, no. 4 (2016). <https://doi.org/10.3167/sa.2016.600406>.
- Khan, Arsalan. "The Ethics of Hierarchy and the Moral Reproduction of Congregational Life." *Dalam The Promise of Piety*, oleh Arsalan Khan. Cornell University Press, 2024. <https://doi.org/10.7591/cornell/9781501773525.003.0005>.
- Khuluq, M. Khusnul, Amir Mu'allim, dan Tamyiz Mukharrom. "Ijtihad Jama'i, Multi, Inter, and Transdisciplinary Approaches: A New Paradigm of Contemporary Islamic Law." *International Journal of Science and Society* 6, no. 4 (2024): 468–83. <https://doi.org/10.54783/ijsoc.v6i4.1367>.

- Kugle, Scott. *Islamic Communities in South Asia*. Oxford University Press, 2006. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195137989.003.0046>.
- Laffan, Michael. "The Fatwā Debated? Shūrā in One Indonesian Context." *Islamic Law and Society* 12, no. 1, (2005): 93–121.
- Metcalf, Barbara D. "Living Hadīth in the Tablighī Jama'at." *The Journal of Asian Studies* 52, no. 3 (1993): 584–608. <https://doi.org/10.2307/2058855>.
- Metcalf, Barbara D. "Tablighi Jama'at and Women." *Dalam Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, disunting oleh Muhammad Khalid Masud. 2000.
- Metcalf, Barbara. "Travelers' Tales in the Tablighi Jama'at." *The Annals of the American Academy of Political and Social Science* 588 (2003): 136–48.
- Meuleman, Johan. "Dakwah, competition for authority, and development." *Bijdragen tot de taal-, land- en volkenkunde / Journal of the Humanities and Social Sciences of Southeast Asia* 167, no. 2–3 (2011): 236–69. <https://doi.org/10.1163/22134379-90003591>.
- Miles, Matthew B., dan A. M. Huberman. *Qualitative Data Analysis: An Expanded Sourcebook*. 2nd ed. Sage Publications, 1994.
- Moosagie, Mohammed Allie. "Trends in The Justificatory Force of The Fatawa of The Deobandi Mufti." *Doctoral Thesis, University of Cape Town, Faculty of Humanities, Department of Religious Studies*, 1995. <http://hdl.handle.net/11427/13865>.
- Mudin, Moh. Isom. "Suhbah: Relasi Mursyid dan Murid dalam Pendidikan Spiritual Tarekat." *TSAQAFAH* 11, no. 2 (2015): 399. <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v11i2.275>.
- Mufti, Darul Uloom Deoband. "Darul Uloom Deoband's Stand About Maulana Saad Kandhlawi of Tabligh." 6 Desember 2016. <http://www.deoband.net/blogs/darul-uloom-deobands-fatwa-about-maulana-saad-kandhlawi-of-tabligh>.
- Mughni, Syafiq A., Ahmad Firdausi, dan Akmaliyah. "Dar al-Ulum of Deoband: An Education, Propagation, and Islamic Political Movement in India." *Tawarikh Journal of Historical Studies* 10, no. 2 (2019): 87–102. <https://doi.org/10.2121/tawarikh.v10i2.1136>.

- Munif, Ahmad. "The Dialogue Between Fikh and Culture in Prayes Calss (Adzan)." *Dialog* 40, no. 1 (2017): 47–56. <https://doi.org/10.47655/dialog.v40i1.173>.
- Musaffa, Muhammad Ulul Albab, dan Landy Trisna Abdurrahman. "Fikih Pakaian Jamaah Tabligh: Antara Doktrin, Identitas, dan Strategi." *Harmoni* 22, no. 1 (2023): 48–69. <https://doi.org/doi.org/10.32488/harmoni.v1i22.642>.
- Muzaki, Kiki, Lukita Fahriana, dan Dewi Khairani. "Living Hadith: Study of Minimizing Hadith Narration Phenomenon in the Companions' Era." Conference paper presented pada Proceedings of the 2nd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies (ICIIS) in Conjunction with the 3rd International Conference on Quran and Hadith Studies (ICONQUHAS), Jakarta, Indonesia. Proceedings of the Proceedings of the 2nd International Colloquium on Interdisciplinary Islamic Studies (ICIIS) in Conjunction with the 3rd International Conference on Quran and Hadith Studies (ICONQUHAS), EAI, 2020. <https://doi.org/10.4108/eai.7-11-2019.2294546>.
- Ni'am, Syamsun. "Pesantren: The Miniature of Moderate Islam in Indonesia." *Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies* 5, no. 1 (2015): 111. <https://doi.org/10.18326/ijims.v5i1.111-134>.
- Nisa, Eva F. "Insights Into the Lives of Indonesian Female Tablighi Jama'at." *Modern Asian Studies* 48, no. 2 (2014): 468–91. <https://doi.org/10.1017/S0026749X13000681>.
- Noor, Farish A. "On the Permanent Hajj : The Tablighi Jama'at in South East Asia." *South East Asia Research* 18, no. 4 (2010): 707–34. <https://doi.org/10.5367/sear.2010.0019>.
- Nuraedah, Nuraedah, dan Mutawakkil Mutawakkil. "The Da'wah Communication Strategy of Jamaah Tabligh in Sub-district of Tondo, Palu City." *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 14, no. 2 (2020): 297–316. <https://doi.org/10.15575/idajhs.v14i2.10220>.
- Nurhayati, Anifa, Imam Muhsin, dan Thoriq Tri Prabowo. "The Convergence of Nahdlatul Ulama and Jamaah Tabligh Traditions in Temboro Village, Magetan, East Java." *IBDA` : Jurnal Kajian Islam dan Budaya* 21, no. 2 (2023). <https://doi.org/10.24090/ibda.v21i2.7797>.

- Nurlaila, Nurlaila, dan Nofal Liata. "Respon Masyarakat Terhadap Jamaah Tabligh: Studi Kasus Village Jamiatun Ulama, Lam Ilie Teungoh, Aceh Besar." *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama* 1, no. 1 (2021): 55. <https://doi.org/10.22373/arj.v1i1.9485>.
- Pals, Daniel L. *Eight Theories of Religion*. 2nd ed. Oxford University Press, 2006.
- Peter, Frank. "The Discursive Tradition Framework." Dalam *Conceptualizing Islam*, 1 ed., oleh Frank Peter, Paula Schrode, dan Ricarda Stegmann. Routledge, 2025. <https://doi.org/10.4324/9781003259350-24>.
- Pieri, Zacharias. "Daily Ritual, Mission, and the Transformation of the Self: The Case of Tablighi Jamaat." *Numen* 66, no. 4 (2019): 360–80. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341544>.
- _____. "Tablīḥī Jamā'at." Dalam *Handbook of Islamic Sects and Movements*, disunting oleh Muhammad Afzal Upal dan Carole M. Cusack. Leiden ; Boston, 2021.
- Pink, Johanna. "Tradition, Authority and Innovation in Contemporary Sunnī tafsīr: Towards a Typology of Qur'an Commentaries from the Arab World, Indonesia and Turkey." *Journal of Qur'anic Studies*, advance online publication, Oktober 2010. <https://doi.org/10.3366/E1465359110000963>.
- Putrayasa, Ida Bagus. "Political language variation: stylistic based study." *Linguistics and Culture Review* 5, no. 1 (2021): 1–9. <https://doi.org/10.37028/lingcure.v5n1.45>.
- Qurashi, M.M. "The Tablīḥ Movement: Some Observations." *Islamic Studies* 28, no. 3 (1989): 237–48.
- Rakhmatullin, Rafael Yusupovich, Rafis Minegalievich Ziyazetdinov, dan Venera Favisovna Yunusbaeva. "Meaning of Sunnah in Islam: Quranism vs Hadithism." *Manuscript* 14, no. 6 (2021): 1209–12. <https://doi.org/10.30853/mns210195>.
- Ramadhani, Larassiwi Rahma. "Dinamika Kultural Kampung Madinah di Desa Temboro, Karas Kabupaten Magetan." *Sejarah dari Bawah: Mitodologi, Subalternitas, dan Perspektif Baru dalam Studi Sejarah Peradaban Islam* 1 (Oktober 2024): 1–6. <https://proceedings.uinsa.ac.id/index.php/konmaspi>.
- Rasit, Rosmawati Mohamad, Salasiah Hanin Hamjah, Azimah Misrom, dan Nur Hikmah Yahya. "Socio-Cultural Discourse of Muslim Society In Social Semiotics Aspect Of Advertising Text

- In Malaysia.” *Humanities & Social Sciences Reviews* 7, no. 5 (2019): 256–63. <https://doi.org/10.18510/hssr.2019.7531>.
- Rauf, Ateeq Abdul. “Clothes That Make the Man: Understanding How the Extended Self Is Formed, Expressed and Negotiated by Male Tablighi Jamaat Adherents.” *Religions* 13, no. 10 (2022): 981. <https://doi.org/10.3390/rel13100981>.
- Reetz, Dietrich. “Keeping Busy on the Path of Allah: The Self-Organisation (Intizām) of the Tablighī Jamā‘at.” *Oriente Moderno* 84, no. 1 (2004): 295–305. <https://doi.org/10.1163/22138617-08401018>.
- Rizvi, Sayyid Mahboob. *History of the Dar Al-Ulum Deoband*. Vol. 1. Idara E. Ihtemam, Dar al-Ulum Deoband, 1980. <https://archive.org/details/HistoryOfTheDarAlUlumDeoband1980Volume1/page/n3/mode/2up>.
- Rock-Singer, Aaron. “Practices of Piety: An Alternative Approach to the Study of Islamic Movements.” *Religions* 11, no. 10 (2020): 520. <https://doi.org/10.3390/rel11100520>.
- Rodríguez, Rafael. “Text as Tradition – Tradition as Text: Early Christian Memory and Jesus’ Threat against the Temple.” *Svensk Teologisk Kvartalskrift* 99, no. 2 (2023): 115–33. <https://doi.org/10.51619/stk.v99i2.25192>.
- Rosyidi, Imron, dan Encep Dulwahab. “Komunikasi Nonverbal Jamaah Tabligh.” *Communicatus: Jurnal Ilmu komunikasi* 1, no. 2 (2019): 71–88. <https://doi.org/10.15575/cjik.v1i2.5023>.
- Rüpke, Jörg. “The Role of Texts in Processes of Religious Grouping during the Principate.” *Religion in the Roman Empire* 2, no. 2 (2016): 170–95. <https://doi.org/10.1628/219944616X14655421286059>.
- Russian State University for the Humanities, dan Boris A. Antonov. “MADHHABS IN THE ISLAMIC LAW. COMPARATIVE LEGAL ANALYSIS.” *RSUH/RGGU Bulletin. Series Economics. Management. Law*, no. 1 (2023): 113–32. <https://doi.org/10.28995/2073-6304-2023-1-113-132>.
- Rustandi, Dudi, Dindin Dimiyati, dan Roro Retno Wulan. “Post-Semiotics of Da’wah Communication in Interpreting Signs of Religious Culture.” *Ilmu Dakwah: Academic Journal for Homiletic Studies* 16, no. 2 (2022): 195–216. <https://doi.org/10.15575/idajhs.v16i2.21521>.
- Sahib, Rizwan. “Emotion Work in Tabligh Jama’at Texts.” *Religions* 13, no. 7 (2022): 632. <https://doi.org/10.3390/rel13070632>.

- Sakdiah, Sakdiah. "Masthurah dalam Dakwah Jama'ah Tabligh (Analisis Metode Dan Praktek)." *Al-Idarah: Jurnal Manajemen dan Administrasi Islam* 1, no. 1 (2017): 67. <https://doi.org/10.22373/al-idarrah.v1i1.1540>.
- Sari, Salju Puspita. "Pengunduran Awal Waktu Salat Asar Berjamaah Dalam Perspektif Fiqh Mawaqit As-Salat Dan Ilmu Falak." *Jurnal Al-Hakim: Jurnal Ilmiah Mahasiswa, Studi Syariah, Hukum dan Filantropi* 3, no. 1 (2021): 99–122. <https://doi.org/10.22515/alhakim.v3i1.3936>.
- Scott, Jamie S. "Postcolonial Islam in My Son the Fanatic: From Deobandi Revivalism to the Secular Transposition of the Sufi Imaginary." *Humanities* 10, no. 1 (2020): 1. <https://doi.org/10.3390/h10010001>.
- Shilling, Chris, dan Philip A. Mellor. "Rethorising Emile Durkheim on society and religion: Embodiment, intoxication and collective life." *Sociological Review* 59, no. 1 (2011): 17–41. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.2010.01990.x>.
- Sholehuddin, Moh. Sugeng, Isriani Hardini, Muhammad Jaeni, Eros Meilina Sofa, dan Thi Thu Huong Ho. "The Role of Local Wisdom in Shaping Internationalisation Strategies of Islamic Higher Education Institutions in Indonesia." *Intellectual Discourse* 33, no. 2 (2025). <https://doi.org/10.31436/id.v33i2.2315>.
- Siddiqi, Bulbul. "Spiritual Journey Within the Tablighi Jamaat." Dalam *Becoming 'Good Muslim,'* oleh Bulbul Siddiqi. Springer Singapore, 2018. https://doi.org/10.1007/978-981-10-7236-9_5.
- Sikand, Yoginder. "The Reformist Sufism Of The Tablighi Jama'At: The Case Of The Meos Of Mewat, India." Dalam *Sufism and The Modern in Islam*. I.B. Taurus, 2007.
- Singh, David Emmanuel. *Islamization in Modern South Asia: Deobandi Reform and the Gujjar Response*. Religion and Society 56. De Gruyter, 2012.
- Sodiqin, Ali. "Antropologi Hukum sebagai Pendekatan dalam Penelitian Hukum Islam." *Al-Manahij: Jurnal Kajian Hukum Islam* 7, no. 1 (2013): 115–26. <https://doi.org/10.24090/mnh.v7i1.581>.
- Stanosz, Barbara. "Radical translation, actual translation, and the problem of meaning." *Semiotica* 80, no. 1–2 (1990). <https://doi.org/10.1515/semi.1990.80.1-2.81>.

- Suud Sarim Karimullah dan Arif Sugitanata. "The Hanafi School of Islamic Jurisprudence Literature: A Historical Account." *Journal of Islamic History and Manuscript* 2, no. 1 (2023): 1–20. <https://doi.org/10.24090/jihm.v2i1.7788>.
- Tareen, SherAli. "Deoband Madrasa." 14 April 2011. <https://doi.org/10.1093/obo/9780195390155-0019>.
- Thompson, Livingstone. "Religion and Diplomacy." *The Hague Journal of Diplomacy* 10, no. 2 (2015): 197–214. <https://doi.org/10.1163/1871191X-12341306>.
- Udovitch, A. "Islamic Law and the Social Context of Exchange in the Medieval Middle East." *History and Anthropology* 1, no. 2 (1985): 445–65. <https://doi.org/10.1080/02757206.1985.9960751>.
- Umar, Mardan, Waway Qodratulloh S., Muhammad Anas Ma'arif, Feiby Ismail, dan Rini Rahman. "Revitalization of Islamic Character Values in Local Folklore and its Implication on Character Education." *Ulumuna* 29, no. 1 (2025): 188–220. <https://doi.org/10.20414/ujs.v29i1.1375>.
- Ünver, Ahmet Numan. "Hanefî Usul Düşüncesinin Temellendirilmesinde Sahâbe Uygulamasının Rolü: Serahsî Örneği." *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25, no. 3 (2021): 1359–79. <https://doi.org/10.18505/cuid.880702>.
- Wani, Bilal Ahmad. "A Study of Contribution of Darul-'Ulum Deoband to The Development of Fiqh." *South Asia Journal of Multidisciplinary Studies SAJMS* 1, no. 12 (2016).
- Wanvik, Tarje I. "Reflections on the Research Process." Dalam *Contested Energy Spaces*, oleh Tarje I. Wanvik. SpringerBriefs in Geography. Springer International Publishing, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-02396-6_3.
- الامام ابراهيم أحمد. "قواعد فقه الدعوة الكلية في التعامل مع المخالف وأثر ذلك في الواقع الحولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة 17" *الدعوى*, no. 34 (2022): 90–144. <https://doi.org/10.21608/bfdc.2022.218710>.
- Margaret Larkin/ مارجرت Margaret Larkin, dan Abd al-Qahir al-Jurjani. "Al-Jurjani's Theory of Discourse/ من عبد القاهر الجرجاني: دلالات الإعجاز" *Alif: Journal of Comparative Poetics*, no. 2 (1982): 76. <https://doi.org/10.2307/521739>.
- محمد حمد الغراييه, ايناس. "موقف الحنفية من تخصيص عام النص الشرعي بالعرف." *حولية كلية الدعوة الإسلامية بالقاهرة* 14, no. 31 (2019): 491–538. <https://doi.org/10.21608/bfdc.2019.76713>.

3. TESIS/DISERTASI

Achmad. “Dinamika Internal Jama’ah Tabligh Di Indonesia Pasca Skisma.” Doctoral Thesis, UIN Sunan Kalijaga, 2021. <http://digilib.uin-suka.ac.id/id/eprint/51142>

Isnaini, Syarifah. “Kaderisasi Ulama Perempuan Jamaah Tabligh di Pesantren Dar El-Wihdah, Sragen, Jawa Tengah.” Doctoral Thesis, UIN Sunan Kalijaga, 2024.

Arifin, Zainal. Islam di Temboro Model Kepemimpinan dan Strategi Kebudayaan Jamaah Tabligh dalam Pembentukan Karakter. I. Prodi MPI FITK UIN Sunan Kalijaga, 2017. <http://www.mpi.uin-suka.ac.id>.

4. RUJUKAN ELEKTRONIK/INTERNET

Admin. “Markaz Nizamuddin’s First Ever Bloodshed – The Day Our Elders Left.” Non-Official Website. Tablighi-Jamaat.Com. Diakses 20 Mei 2024. <https://tablighi-jamaat.com/en/markaz-nizamuddin-bloodshed-violence-clash/>.

Deoband, Darul Uloom. “Fatwa Faiths & Beliefs - Dawah & Tableeg Darul Ifta Darul Uloom Deoband - India.” Official Website. Darul Ifta Darul Uloom Deoband. Diakses 20 Mei 2024. <https://darulifta-deoband.com/home/qa/dawah-tableeg/9>.



STATE ISLAMIC UNIVERSITY
SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA