

Zikir sebagai Proyeksi Aksentuasi Eksistensio-Spiritualisme Islam (Analisis QS. Ar-Ra'du [13]: 28)

Fina Insani Mursyidah

Institut Agama Islam Darussalam Ciamis

Email: insanimursyidah13@gmail.com

Fahmy Farid Purnama

Institut Agama Islam Darussalam Ciamis

Email: fahmyfaridpurnama@iaid.ac.id

Imam Sahal Ramdhani

Institut Agama Islam Darussalam Ciamis

Email: imamsahal@iaid.ac.id

Abstrak

Artikel ini berusaha mengkaji secara kritis bagaimana praktik kesalehan zikir diproyeksikan di tengah kondisi masyarakat kontemporer yang cenderung mengalami krisis eksistensi dan spiritualitas. Hal ini ditandai dengan raibnya sensibilitas nurani serta penghayatan dalam cara seseorang mempraktikkan ritual keagamaannya, terkhusus zikir. Fenomena tersebut ditilik melalui dinamika perdebatan psikoanalisis yang tidak hanya terhenti dalam tradisi Freudian. Metode penelitian ini termasuk pada jenis penelitian kualitatif, yang menekankan pada makna dan interpretative reseach yang lebih kepada studi pustaka atau library reseach. Hasilnya, dari penelitian terkait zikir sebagai aksentuasi eksistensio-spiritualisme Islam adalah: aksentuasi eksistensio-spiritualisme Islam, terilustrasi dalam dinamika psikis seseorang yang senantiasa menautkan kesadaran, ketidaksadaran serta hasrat kepada Realitas Ketuhanan, sehingga pelbagai proyeksi yang menyembul terejawantah dalam kondisi *an-nafs al-muṭmainnah* (struktur id, ego dan super-ego yang mapan dan memadai) sebagaimana kalimat *thayyibah* dalam proyeksi linguistiknya (*zikr bi al-lisān*) dan *al-insān al-kāmil* sebagai proyeksi praktis (*zikr bi aljawārih*).

Kata Kunci: Aksentuasi; Eksistensio-Spiritualisme Islam; Zikir

Abstrac

This article seeks to critically examine how the practice of dhikr piety is projected in the midst of contemporary societal conditions that tend to experience a crisis of existence and spirituality. This is marked by the disappearance of conscience sensibility and appreciation in the way a person practices his religious rituals, especially dhikr. The phenomenon is examined through the dynamics of the psychoanalytic debate that does not stop in the Freudian tradition. This research method belongs to the type of

qualitative research, which emphasizes meaning and interpretative research that is more of a library study or library research. As a result, the research related to dhikr as an accentuation of Islamic existential-spiritualism is: The accentuation of Islamic existential-spiritualism is illustrated in the psychic dynamics of a person who always links consciousness, unconsciousness and desire to the Reality of God, so that various projections that emerge are manifested in the condition of *an-nafs al-muṭmainnah* (established and adequate id, ego and super-ego structures) as the *thayyibah* sentence in its linguistic projection (*zikr bi al-lisān*) and *al-insān al-kāmil* as a practical projection (*zikr bi aljawāriḥ*).

Keywords: Accentuation; Islamic Existence-Spiritualism; Dhikr

A. Pendahuluan

Berdasarkan penelitian Quraish Shihab dalam buku *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Do'a*, istilah zikir dalam Al-Qur'an—berikut derivasinya, disebutkan sebanyak 280 kali.¹ Penelitian tersebut senantiasa memberikan gambaran kepada pembaca bahwa zikir menjadi salah satu fondasi kesalehan praktis dari cara seseorang memproyeksikan keimanannya sebagai muslim yang saleh. Tak ayal, sebagai bentuk ritus keagamaan yang berkembang di tengah masyarakat religius dengan tujuan untuk melahirkan, mempertahankan, serta menciptakan kembali kondisi-kondisi mental tertentu, maka agama dalam hubungannya dengan zikir—berikut praktik-praktik yang berkembang di dalam banyak tradisi masyarakat religius, penting untuk dicermati.

Persoalannya, dalam kehidupan masyarakat religius kontemporer, zikir yang diandaikan sebagai ritus yang lekat dengan spiritualitas seseorang, serta turut dimaknai sebagai fondasi yang membentuk keseharian subjek menjadi pribadi saleh, tidak serta merta luput dari keterlibatannya dengan pelbagai anomali. Bermula dari raibnya aspek spiritual dalam diri seorang religius, seringkali menghadirkan tindakan-tindakan banal yang muncul dari hasrat, ego, hingga ketidaksadaran yang tidak selaras dengan prinsip-prinsip universal agama, seperti potret-potret intoleransi, komodifikasi agama, serta kapitalisasi ayat-ayat Tuhan untuk kepentingan ekonomi maupun politik yang tidak jarang dilekatkan dengan praktik zikir. Semisal, dalam penelitian Fealy, diuraikan bahwa terdapat fenomena zikir dengan motif komodifikasi serta ambisi pemberdayaan ekonomi yang kerap dilaksanakan di Majelis zikir *Az-Zikra*.² Tidak jarang, laku kesalehan zikir acap kali dipolitisasi untuk meningkatkan citra populis seorang politikus, sebagaimana dikabarkan dalam laman media digital <https://www.detik.com/> pada tahun 2019 terkait majelis

¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tentang Zikir Dan Do'a* (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 3.

² Greg Fealy, "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia," in *Expressing Islam Religious Life and Politics in Indonesia* (Singapore: Institut of Southeast Asian Studies, 2018).

zikir yang digelar pada masa riuhnya ruang-ruang kampanye. Tim redaksi menampilkan pernyataan-pernyataan dari Majelis Ulama Indonesia (MUI) atas kekhawatiran hadirnya motif lain dalam rangkaian acara yang dianggap sakral.³ Fakta sosial yang terjadi di majelis zikir Az-Zikra atau fenomena-fenomena serupa, memberikan satu gambaran bahwa ritual zikir tidak lagi dipahami sebagai upaya seseorang merengkuh otentisitas eksistensialnya, sebagaimana terproyeksi dalam ritus religius yang nihil dari proses penghayatan.⁴ Dilema yang muncul oleh sebab membaurnya antara yang sakral dengan yang profan, boleh jadi bermula dari tercerabutnya penghayatan makna *mysterium tremendum et fascinan*⁵ dalam diri setiap subjek religius. Tak ayal, agama diterjemahkan menjadi sebatas gerakan formal, ruang hampa tanpa cinta kasih, serta penuh dengan ritualitas tanpa kejelasan visi kesalehan religius.⁶

Ketidakjelasan visi kesalehan religius yang dialami masyarakat modern mendorong banyak orang menggantungkan diri terhadap hal di luar dirinya (spiritualitas), kemudian lebih mengarah pada sesuatu yang bersifat material, banal, hingga profan.⁷ Padahal, menilik salah satu pengandaian dalam narasi hadits kenabian, bahwa "*man 'arafa nafsahu faqad 'arafa rabbahu*" (*Barangsiapa memahami eksistensi dirinya (jiwa), niscaya memahami Tuhannya*). Narasi tersebut mengilustrasikan bahwa pencarian makna dan kedalaman hidup dalam relasinya dengan Realitas Ketuhanan bermula dari

³ Herianto Batubara, "MUI Pusat Imbau Zikir Di Monas Tidak Dicemari Politik Praktis," *Detik.Com*, last modified 2019, <https://news.detik.com/berita/d-4438234/mui-pusat-imbau-zikir-di-monas-tidak-dicemari-politik-praktis>.

⁴ Meminjam uraian Piliang, kehidupan masa kini menampilkan hidup yang hambar, tanpa rasa, tujuan, nilai, bahkan makna. Ruang spiritual dalam diri kian melebur bersama runtuhnya moral dan esensi-esensi kemanusiaan yang merosot. Yasraf Amir Piliang, *Setelah Dunia Dilipat* (Yogyakarta: Cantrik Pustaka, 2020), 20.

⁵ *Mysterium tremendum et fascinan* menggambarkan kondisi kengerian dan kekaguman yang samar serta sulit untuk dijelaskan. *Mysterium* berarti rahasia; yakni suatu ideogram atau bagian dari pengilustrasian sebuah ujaran. Sementara itu, istilah *tremendum* mengilustrasikan watak keimanan purba sebagai proyeksi rasa 'takut,' 'ngeri,' ataupun 'menggetarkan,' terhadap hal yang bersifat supernatural. Sedangkan, istilah *fascinan* mengandung makna rasa kekaguman dan keterpesonaan yang muncul dari kesadaran seseorang terhadap entitas yang dianggap sakral. Baik *tremendum* maupun *fascinan* senantiasa dilekatkan dengan term *mysterium* yang diasosiasikan Otto sebagai Yang Kudus (*numinous*). Dengan demikian, *mysterium tremendum et fascinan* secara sederhana dapat diartikan sebagai suatu misteri yang menggetarkan, namun juga memesonakan walaupun tidak mudah untuk didefinisikan. Rudolf Otto, *The Idea of The Holy*, trans. John W. Harvey (London: Oxford University Press, 1924), 26–32.

⁶ Mengacu pada pemaparan Purnama, potret masyarakat Barat menunjukkan rasa trauma terhadap gereja yang kedaulatannya tak lagi representatif dalam menempa spiritualitas subjek religius, sehingga memicu kemunculan institusi-institusi spiritualitas di luar agama tradisional-formal. Terkait paham tradisional dalam gerakan formal ini dipahami sebagai manusia yang dimaknai sebatas konteks tatanan ilahi dan iman. Fahmy Farid Purnama, "Spiritualitas Tanpa Agama: Potret Perkembangan Religiusitas Di Barat," *Adabiya* 13, no. 1 (2018): 33–35.

⁷ Meminjam analisis Komarudin Hidayat, pencarian ke luar diri salah satunya dilakukan dengan menggantungkan diri pada hal-hal material, yakni teknologi. Bukan karena teknologi mewakili spiritualitas, akan tetapi kapasitasnya yang lebih pasti dalam menyuguhkan kebutuhan-kebutuhan manusia. Komarudin Hidayat, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Gramedia Pusat Utama, 2003), 2.

dalam diri, bukan dari luar diri.⁸ Dengan demikian, turut menjadi pertanyaan, mengenai sejauh mana relevansi agama dianggap memadai dalam menyuguhkan spiritualitas dan pencarian makna eksistensial yang luruh ke dalam dirinya? Jika praktik keagamaan diandaikan sebagai upaya menghadirkan spiritualitas dan menumbuhkan jiwa-jiwa yang tenang sebagaimana dalam QS. Ar-Ra’du[13]:28 bagaimana proyeksi kesadaran religius dalam momen penghayatan ritualnya—terkhusus zikir?

Berbicara mengenai zikir, bukanlah suatu pembahasan yang baru ditampilkan oleh para peneliti. Meskipun sudah banyak penelitian yang ditemukan mengenai hal tersebut, akan tetapi belum terdapat hasil teoretis yang memadai terkait proyeksi aksentuasi eksistensio-spiritualisme Islam. Misalnya, penelitian Lita Shara yang menelisik laku zikir dengan keterkaitannya pada kecerdasan seseorang serta upaya memecahkan suatu permasalahan. Di dalamnya, Shara menemukan bahwa praktik zikir mampu membantu seseorang untuk senantiasa mengenali dirinya sendiri.⁹ Kemudian, penelitian Gantara, berkaitan bergesernya kesadaran subjek yang menautkan diri pada hal yang lebih bersifat material. Temuannya mengantarkan pada ritus zikir yang mampu menyucikan jiwa seseorang.¹⁰ Dalam penelitian Istiqomah, yang menelisik zikir bermula dari raibnya tujuan hidup dalam diri seseorang. Analisisnya menunjukkan bahwa zikir mampu mengantarkan seseorang pada aktualisasi diri yang memadai.¹¹ Sedangkan penemuan Mustofa, zikir bertendensi untuk memulihkan problem kemeroeotan iman di tengah masyarakat modern.¹² Selain itu, pembahasan mengenai zikir dan psikoanalisis dilakukan oleh Wibowo, bahwasannya zikir mampu menata kecerdasan emosional seseorang.¹³ Namun, dalam studi ini, zikir ditelisik melalui penafsiran QS. Ar-Ra’du [13]: 28, perkembangan tradisi spiritualisme Islam serta diskursus Psikoanalisis.

Berdasarkan uraian di atas, fokus pada penelitian ini yakni, membincang terkait zikir melalui dinamika penafsiran QS. Ar-Ra’du [13]: 28 yang turut beririsan dengan diskursus spiritualisme Islam. Penafsiran tersebut didekati melalui kerangka berpikir dalam perdebatan diskursus psikoanalisis mengenai kesadaran (*consciousness*) dan ketidaksadaran (*unconsciousness*), serta struktur psikis manusia, yakni id, ego dan super ego. Dengan demikian, harapannya,

⁸ Hadits Otoritatif Tasawuf dalam Afifudin At-Talmasani, Syarh Mawaqif an-Nifari, Jamal Al-Marzuqi, halaman 60. Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn ‘Arabi* (Yogyakarta: Aurora, CV Cantrik Pustaka, 2018), 168.

⁹ Lita Shara, “Zikir Sebagai Sarana Peningkatan Kecerdasan Spiritual Perspektif Tasawuf” (Institiut Agama Islam Negeri Bengkulu, 2021).

¹⁰ Olan Gantara, “Pensucian Jiwa: Kajian Antara Zikir Menurut Al-Ghazali Dan Meditasi Menurut Mahasi Sayadaw” (Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2022).

¹¹ Hamidatul Istiqomah, “Zikir Dan Implementasinya Sebagai Penenang Hati (Kajian Tematik Surah Ar-Ra’du Ayat 28)” (UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020).

¹² Badrun Mustofa, “Riyadhah Zikir Dengan Ayat Al-Qur’an: Analisis Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah Dan Al-Ikhlash Dalam Praktik Garapan Jama’ah Darul Iman Purwakarta” (Institut Ilmu Al-Qur’an Jakarta, 2022).

¹³ Susilo Wibowo, “Membangun Kecerdasan Emosional Melalui Zikir Dalam Perspektif Al-Qur’an” (Institut PTIQ Jakarta, 2021).

artikel ini mampu mengurai potret zikir dengan bingkai yang khas serta menghadirkan sudut pandang lain, dari penelitian-penelitian sebelumnya.

A. Tinjauan Teoretis

Diri manusia tidak bisa disederhanakan sebatas fakta biologis hasil dari serangkaian perkembangan evolutif semata, sebagaimana diandaikan dalam teori-teori Darwinian.¹⁴ Meninjau narasi filsafat kuna misalnya, berdasarkan hasil analisis Quinton ketika mengelaborasi gagasan-gagasan Plato tentang jiwa, menuturkan bahwa terdapat substansi spiritual di dalam diri manusia. Substansi spiritual tersebut merupakan cerminan dari kondisi mental seseorang, sekaligus menentukan bagaimana identitas subjek seseorang dihadirkan.¹⁵ Dalam pengertian, substansi spiritual yang dipahami sebagai aspek non-fisik manusia turut membentuk kesadaran batin di medan-medan sejarah kehidupannya.

Mengacu pada penelusuran Freud, dimensi mental bertumpu pada aspek ketidaksadaran (*unconsciousness*)¹⁶ yang tertabir oleh kesadaran (*consciousness*)¹⁷ manusia.¹⁸ Argumentasi tersebut dilandaskan pada pengamatannya saat mengeksplorasi keluhan pasien melalui proses terapi '*talking cure*.'¹⁹ Dalam analisis Beeley, dijelaskan bahwa pengamatan Freud tersebut menjadi sebab yang melatarbelakangi asumsinya tentang kerja aktif aspek ketidaksadaran yang mempengaruhi dimensi kesadaran seseorang. Tak ayal, dominasi keterlibatan alam bawah sadar berpengaruh terhadap perkembangan kesadaran dalam diri seseorang yang berhubungan dengan

¹⁴ Teori evolusi Darwinian dipahami sebagai segala sesuatu yang terus menerus mengalami perubahan berdasarkan perkembangan organik melalui proses alami dari bentuk nenek moyang sejak susunan/konstruksinya paling primitif. Wyman R. Green, "Darwin and Evolution," *Bios* 8, no. 2 (1937): 71.

¹⁵ Anthony Quinton, "The Soul," *Journal of Philosophy, Inc.* 59, no. 15 (1962).

¹⁶ Dalam diskursus Psikoanalisis, ketidaksadaran merupakan istilah yang menggambarkan tiga kondisi: (1) Ketidaksadaran deskriptif (*descriptive unconscious*) yang mengacu pada fakta bahwa kondisi mental seseorang tidak dapat diakses oleh kesadaran diri reflektif. (2) Ketidaksadaran sistem (*system unconscious*) yang mengacu pada aspek pikiran yang beroperasi berdasarkan prinsip 'kesenangan-ketidaksenangan.' (3) Ketidaksadaran dinamis (*dynamic unconscious*) yang mengacu pada materi yang ditekan secara aktif yang memberikan tekanan ke alam bawah sadar dan fantasi bawah sadar. Salman Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis* (London: Karnac, 2009), 76.

¹⁷ Meminjam pembahasan Mark Solms dalam analisisnya terkait Freud, menyimpulkan bahwa kesadaran dipahami sebagai: (1) Seseorang sadar akan proses-proses alamiah dalam persepsi eksternal yang terjadi, seperti penglihatan, suara, sentuhan, rasa, hingga bau. (2) Sadar terhadap proses yang di alami dalam diri sendiri yang direpresentasikan dengan bentuk kesadaran subjektif. Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*.

¹⁸ Sigmund Freud, *A General Introduction To Psychoanalysis*, trans. Ira Puspitorini (Temanggung, Jawa Tengah: Desa Pustaka Indonesia, 2019), 10.

¹⁹ Dalam uraian Beeley dijelaskan, *talking cure* adalah proses perawatan (terapi) untuk menelisik gejala-gejala patologi mental atau neurosis yang dirasakan pasien dalam upaya penyembuhan. Disebutkan pula bahwa kerja-kerja tersebut menjadi awal mula penelidikan diskursus psikoanalisis. Arthur L. Beeley, "Freud and Psychoanalysis," *Social Service Review* 5, no. 1 (1931): 12.

trauma-trauma masa kecil, sebagaimana terilustrasikan dalam gagasan Freud tentang *oedipus complex*.²⁰ Penemuan ini turut membuka aspek lain yang dipahami sebagai struktur serta cara kerja kejiwaan manusia dalam diskursus psikoanalisis yang terstrukturkan ke dalam tiga tipologi dasar, yakni id, ego, dan super-ego.

Mengacu pada penelusuran Freud terhadap kejiwaan manusia, ketiga term yang berkembang dalam psikoanalisis tersebut mengandung makna: *Pertama*, elemen id merupakan unsur asing dalam kejiwaan yang diatur oleh prinsip kesenangan. *Kedua*, ego merupakan unsur kejiwaan yang aktif, serta diatur oleh prinsip-prinsip realitas serta dikendalikan oleh pertimbangan-pertimbangan rasio logis seseorang (ego-cogito). Ketiga, super-ego merupakan unsur kejiwaan manusia yang mampu melayani tujuan-tujuan naluriah secara terorganisir dan terkendali dengan keterlibatan harapan-harapan yang hadir dari luar diri. Baik id maupun ego, boleh jadi bearada dalam keadaan yang silih tumpang tindih antara alam bawah sadar dan ketidaksadaran seseorang. Namun demikian, dalam cara kerjanya, ketiga hal tersebut senantiasa beririsan dengan faktor-faktor determinan lainnya.²¹

Pemahaman mengenai kondisi kejiwaan manusia yang berorientasi pada ide tentang *oedipus complex* terus mengalami perkembangan dalam tradisi psikoanalisis, baik sebagai bentuk afirmasi atas kemegahan teori-teori Freud, maupun dalam bentuk kritik yang melengkapi kerumpangan asumsi-asumsinya. Carl Gustav Jung misalnya, sebagai tokoh yang mengembangkan diskursus psikoanalisis, mempunyai gagasan-gagasan yang di satu sisi menyetujui namun juga menunjukkan interupsinya terhadap pemikiran Freud yang terlalu positivistik; yakni menganggap sebagian besar ketidaksadaran hanya berkaitan dengan persoalan seksualitas dan pegebirian. Berdasarkan uraian Corbett, Jung tidak setuju dengan pandangan Freud mengenai dorongan-dorongan naluriah yang mendapat pengaruh secara dominan dari libido seksual berdasarkan temuannya tentang *oedipus complex*.²² Ketidaksetujuan tersebut diungkapkan Jung dengan dua alasan: *Pertama*, ketidaksadaran dipahami secara terbatas hanya pada aspek-aspek yang bersifat erotis, seksual, dan cenderung hanya berwatak biologis. *Kedua*, Freud terlalu menitikberatkan proses naluriah tubuh yang bukan bermula dari jiwa yang memiliki peran serta berdaulat

²⁰ Dalam Kamus Psikoanalisis, *Oedipus Complex* Sigmund Freud (1908) dimaknai sebagai penunjukan dari kumpulan yang luas dan membingungkan perasaan, keingintahuan, hingga fantasi yang dimiliki seorang anak usia empat atau lima tahun. Fantasi yang dimaksud turut berkembang setelah melalui proses perenungan mengenai hubungan antara kedua orang tua dan perannya terhadap hubungan tersebut. Di antara sekumpulan perasaan yang kompleks adalah persaingan seksual (terhadap orang tua berjenis kelamin sama), kerinduan erotis (untuk orang tua yang berlawanan jenis kelamin), serta upaya untuk memahami misteri kehamilan dan persalinan. Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*, 197.

²¹ Akhtar, *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*, 137.

²² Danielle Knafo and Seymour Moscovitz, "Contemporary Freudian Approaches," in *Introduction to Contemporary Psychoanalysis* (New York: Routledge, 2018), 13.

terhadap diri (baik secara fisik maupun psikis).²³ Melalui argumentasi inilah, Jung memberikan perspektif lain yang lebih cair serta luas dalam menerjemahkan psikoanalisis.

Berbeda dengan Freud yang cenderung positivistik dalam memahami kondisi psikis manusia, bagi Jung, diskursus psikoanalisis memberikan ruang terhadap peranan iman dalam kejiwaan manusia—sebagai fungsi jiwa yang esensial, naluriah, serta menggambarkan aspek spiritual hingga pelbagai letupan pebatinan yang tak terjamah melalui parameter positivistik. Berdasarkan analisis Lionel Corbett, aspek spiritual tersebut dilandaskan pada perjumpaan dengan Yang Kudus, sebagaimana argumentasi Otto terkait *mysterium tremendum et fascinans*. Pengalaman demikian tidak hanya dirasakan oleh penganut agama, melainkan kondisi yang diperoleh dalam penjajakan manusia atas pertemuannya dengan diri atau tingkat pola dasar jiwa.²⁴ Hal demikian menunjukkan bahwa terdapat fenomena asali yang lebih mendasar dan subtil, sehingga membetot Jung untuk melakukan upaya pembalikan dari tradisi sains modern menuju penelidikan mental yang tidak direduksi melalui kerja-kerja sains natural-positivistik.

Bagi Jung, hal esensial yang mendeterminasi kondisi psikis seseorang tidak terpaku secara ketat pada ketentuan-ketentuan metode ilmiah. Dalam pemaparan Altizer, mengacu pada argumentasi Jung, metode ilmiah tidak cukup memadai menginterpretasikan letupan emosi serta dinamika psikis secara jernih.²⁵ Sebab, tidak bisa dipungkiri bahwa aspek psikis manusia terhubung dengan realitas misterius lain yang seringkali diistilahkan dengan *numinous*.²⁶ Dalam analisis Corbett, *numinous* yang dimaksudkan Jung tidak secara formal terikat dengan institusi atau didasarkan pada teks suci tertentu. Melainkan, dimaknai secara lebih luas terkait pencarian makna serta dimensi spiritual di pebatinan jiwa setiap subjek manusia.²⁷ Hanya saja, meskipun perspektif Jung memberikan intensi terhadap dorongan non-biologis dan non-libidinal, yakni spiritual hingga religius dalam diskursus psikoanalisis, namun Jung belum menegaskan bagaimana hal abstrak tersebut termaterialisasikan ke dalam bentuk lain yang memungkinkan kondisi kejiwaan manusia mampu untuk dimaknai, dipahami, bahkan ditafsirkan sedemikian rupa.

Untuk menjawab persoalan tersebut, terdapat perbincangan mengenai dinamika psikis menurut Lacan yang kehadirannya muncul di tengah geliat era strukturalis dan post-strukturalis. Hal ini turut mempengaruhi watak dimensi

²³ Lionel Corbett, "Jungian Approaches To Psychotherapy," In Introduction To Contemporary Psychoanalysis (New York: Routledge, 2018), 35.

²⁴ Corbett, "Jungian Approaches to Psychotherapy," 50.

²⁵ Thomas J. J. Altizer, "Science and Gnosis in Jung's Psychology," *The Centennial Review of Arts and Science* 3, no. 3 (1959): 315.

²⁶ Dalam penelitian Michael Goss, mengacu pada argumentasi Jung, istilah *numinous* diartikan sebagai suatu yang mengagumkan dan mengacu pada kualitas emosional dari pengalaman religius. Phil Michael Goss, "Wordsworth, Loss and the Numinous," *The Wordsworth Circle* 43, no. 3 (2012): 152.

²⁷ Lionel Corbett, "Jung's The RedBook Dialogues with The Soul," *Jung Journal: Culture and Psyche* 5, no. 3 (2015): 74.

psikis seseorang utamanya mengenai dorongan/hasrat cenderung ditarik ke dalam rangkaian diskursus linguistik.²⁸ Mengacu pada pemaparan Miller, posisi hasrat senantiasa berkelindan dengan fungsi linguistik tertentu, yakni hubungan antara subjek dan penanda. Keduanya kerap memiliki peran dalam mengeksplorasi anasir keinginan di dalam pebatinan manusia.²⁹ Sebab, mengacu pada uraian Sullivan, dorongan-dorongan kejiwaan seseorang yang telah termaterialkan ke dalam struktur linguistik manusia menjadi pintu masuk untuk memahami kondisi kejiwaan seseorang—meskipun dalam pemaknaannya yang paling sederhana dan subtil.³⁰ Tak ayal, terbahasakannya suatu letupan dinamika psikis seseorang, kerap memiliki akses untuk dipahami, terlepas mengejawantah dalam ungkapan verbal, maupun ekspresi tubuh.

Atas dasar inilah, jalinan yang beroperasi dalam *oedius complex*, struktur psikis manusia (id, ego, super-ego), spiritualitas, keimanan, aspek linguistik, hingga intensi hasrat yang berkelindan dengan kekurangan biologis dan eksistensial, serta keterbatasannya, membentuk suatu jejaring ide dan makna untuk mengelaborasi zikir sebagai aksentuasi eksistensio-spiritualisme Islam. Perdebatan teoretik yang telah dijelaskan di atas, mencoba memberikan bingkai psikoanalisis secara spesifik yang akan dilibatkan di dalam alur penelitian ini.

B. Metode Penelitian

Penelitian ini termasuk pada penelitian kualitatif, meminjam uraian Rukin "*penelitian kualitatif adalah riset yang bersifat deskriptif dan cenderung menggunakan analisis dengan pendekatan induktif.*"³¹ Penelitian ini, menekankan pada makna dan *interpretative reseach* yang lebih kepada studi pustaka atau *library reseach* yang didominasi buku-buku sebagai objek pengumpulan data penelitian, sebagai sumber yang akan digunakan. Data-data tersebut, senantiasa dielaborasi secara analitis dan kritis.

C. Hasil dan Pembahasan

Zikir menjadi salah satu ritual keagamaan Islam dalam upaya manusia mempertautkan diri dengan Tuhannya. Misalnya, dalam QS. Ar-Ra'du [13]: 28 yang artinya "*(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat*

²⁸ Sebagaimana bahasa yang dipahami sebagai pengalaman, hal ini berkaitan dengan sistem kesadaran seseorang yang turut berhubungan dengan elemen lain di kedalaman diri seseorang (semisal hasrat, ego, danlain-lain. Bambang Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat* (Yogyakarta: Kanisius, 1996), 96.

²⁹ Jacques-Alain Miller, *Jacques Lacan: Desire and Its Interpretation*, trans. Bruce Fink (Medford, USA: Polity Press, 2019), 5.

³⁰ Dalam analisis Sullivan, ide tentang bahasa yang diusung Lacan berfungsi sebagai upaya menghilangkan kesenjangan dalam diri, di antaranya harapan dan kenyataan. Artinya, hasrat mengenai kehilangan hingga kegelisahan serta merta diantisipasi oleh tuturan-tuturan bahasa (pembahasan patologi seseorang). Ellie Ragland-Sullivan, "The Paternal Metaphor: A Lacanian Theory of Language," *Revue Internationale de Philosophie* 46, no. 180 (1992): 49.

³¹ Rukin, *Metode Penelitian Kualitatif* (Takalar: Yayasan ahmar Cendekia, 2019), 6.

Allah hati akan selalu tenteram”—yang akan dielaborasi secara lebih lanjut—mengilustrasikan aspek zikir sebagai suatu fondasi kesalehan religius seorang muslim. Sementara itu, melalui salah satu narasi hadits diuraikan bahwa zikir menjadi ritual kenabian yang menyehari. Diriwayatkan Abu Daud dalam *Baitul Afkar*, disebutkan bahwa Rasulullah SAW. selalu berzikir kepada Allah di setiap kondisi.³² Mengacu pada pemaparan Trimmingham, ritus zikir yang menjadi laku keseharian nabi di atas juga dipraktikkan oleh generasi Islam awal, kemudian berkembang dalam tradisi kesufian sebagai cara mereka mengekspresikan semangat kesalehan Qur’ani.³³

Sebelum jauh membincang pelbagai zikir dalam penafsiran QS. Ar-Ra’du [13]: 28 dalam literatur tafsir *bi al-ma’sur* hingga *isyari*, terdapat laku-laku Nabi Muhammad yang mengilustrasikan praktik zikir. Berdasarkan analisis Faghfoory, mencermati penempaan laku spiritual kenabian yang ditiru oleh masyarakat muslim pada masanya, telah dipraktikkan bahkan sebelum Nabi menerima wahyu; yakni seperti berkhalwat setiap bulan Ramadhan di Gua Hira. Selain itu, praktik spiritual nabi juga seringkali dihadirkan dalam bentuk mengingat (zikir) kepada Tuhan yang senantiasa melibatkan hati.³⁴ Tak ayal, selain ritual yang melibatkan hati, praktik penempaan spiritualitas semacam itu, kerap diterjemahkan dalam laku kontemplasi (*fikr*) dan laku-laku praktis yang dilandaskan pula pada semangat kesalehan Qur’ani.

Dinamika Penafsiran QS. Ar-Ra’du[13]: 28

Penafsiran Al-Qur’an senantiasa mengalami perkembangan dari masa ke masa. Hal ini turut mengilustrasikan bahwa terdapat detail-detail yang berkembang dalam penafsiran suatu ayat. Menilik dalam penafsiran Ibnu Katsir, term zikir pada QS. Ar-Ra’du[13]: 28³⁵ menjelaskan bahwa ketenangan hati senantiasa diperoleh dengan laku-laku zikir. Ketenangan ini meliputi dua keadaan, yakni semasa hidup di dunia serta kegembiraan yang diperoleh saat beristirahat di sisi Allah. Dalam konteks kehidupan manusia, konsekuensi dari zikir adalah menemukan kedamaian dan penuh kesyukuran dalam menjalani kehidupan. Selain itu, ayat ini turut dikaitkan dengan ayat lain, yang berbicara tentang orang-orang yang beriman dan beramal shaleh. Secara tidak langsung, penggambaran zikir dalam ayat ini lebih menekankan pada kehadiran Tuhan dalam laku praktis.³⁶

³² Abu Daud, *Baitul Afkar* No. 18. Ensiklopedia Hadits

³³ J. Spencer Trimmingham, *Madzhab Sufi*, trans. Luqman Hakim (Bandung: Penerbit Pustaka, 1999), 2.

³⁴ Dalam analisis Faghfoory, argumentasi tentang keterlibatan zikir dalam laku spiritual kenabian dilandaskan pada hadits yang artinya: “*For every thing there is a polish, and the polish of the heart is remembrance of God, Majestic and Glorious He is.*” Mohammad H. Faghfoory, “The First Sufi: Prophet Muhammad In The Firmament Of Islamic Spirituality,” in *Sufism and Social Integration Connecting Hearts*, 2015, 4.

³⁵ “(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram.” LPMQ, *Qur’an Kemenag* (Jakarta, 2022).

³⁶ Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur’an Al-Adzhim Jilid 4* (Al-Maktabatu Al-Islamiya, 2005), 356.

Kedua, terdapat kekhasan mengenai makna zikir dalam QS. Ar-Ra'du [13]: 28 yang dipaparkan oleh Al-Razi dalam kitab tafsirnya *Mafatih al-Ghaib*. Dalam pemaparannya, sebagaimana mengacu pada riwayat Ibnu Abbas, zikir yang dimaksud di antaranya diilustrasikan melalui kondisi ketika mendengar lantunan ayat suci Al-Qur'an, hati mereka menjadi rendah hati dan tenteram. Kemudian, ayat ini senantiasa dihubungkan dengan QS. Al-Anfal [8]: 2, bahwa zikir beririsan dengan kondisi takut yang merupakan kebalikan dari ketenangan. Dalam hal ini, takut yang dimaksud memiliki beberapa pengertian: (1) Takut berarti suatu kondisi ketika mereka mengingat siksaan dan tidak merasa aman dari melakukan dosa, sedangkan ketenangan, menggambarkan kondisi ketika mereka diingatkan kepada pahala yang dijanjikan dan kasih sayang-Nya. (2) Oleh sebab ketakutan senantiasa dikaitkan dengan mengingat siksaan-Nya, maka ketenangan adalah kondisi pabatinan seseorang ketika mengingat pahala. Selain itu, ketakutan juga menggambarkan struktur kejiwaan seseorang yang berpikir tentang kemaksiatan, sedangkan ketenangan merupakan kondisi kejiwaan seseorang yang disibukkan dengan ketaatan.³⁷ Pelbagai kondisi yang digambarkan dalam penafsiran tersebut senantiasa menjelaskan zikir yang turut dideterminasi oleh dorongan psikis, serta dorongan dari luar diri yang memantik ketenangan di kedalaman batin seseorang.

Menurut Hamka, dalam Tafsir *Al-Azhar*, QS. Ar-Ra'du [13]: 28 mengandaikan makna interpretatif yang cukup kontras dengan penafsiran sebelumnya. Ketenangan yang direngkuh melalui praktik zikir memiliki fungsi untuk mengalienasi emosi-emosi lain yang cenderung dipahami secara negatif, semisal putus asa, kecemasan, gelisah, ketakutan, hingga keragu-raguan. Sejalan dengan narasi ayat tersebut yang diawali dengan kalimat '*alladzinna amanu*', ingatan terhadap Tuhan senantiasa muncul dari konsekuensi keimanan seseorang yang menubuh dalam kesadaran setiap detiknya. Kemudian, zikir diyakini mampu membentuk kejiwaan yang bersahaja (*tuma'ninah*) serta pelbagai rasa tenteram lainnya. Lebih jauh, Hamka menampilkan tingkatan hawa nafsu seseorang, yakni-*an-nafsu al-ammarah bissu'* (QS. Yusuf [12]:53),³⁸ *an-nafsu al-lawwamah* (QS. Al-Qiyamah [75]: 2),³⁹ dan *an-nafsu al-muṭmainnah* (QS. Al-Fajr [89]: 27)⁴⁰ yang memiliki kekhasan tersendiri. Sebagai tingkatan paing tinggi, watak dari *nafsu al-muṭmainnah* tersebut, menggambarkan dorongan nafsu yang berpadu dengan kehendak hati sanubari yang bersih. Dengan demikian, zikir berhubungan dengan kondisi batin, kontrol diri, serta pengendalian hawa nafsu seseorang.⁴¹

³⁷ Fakhruddin Al-Razi, *Mafatih Al-Ghaib Juz 19* (Libanon: Darul Fikr, 1981), 49.

³⁸ "Aku tidak (menyatakan) diriku bebas (dari kesalahan) karena sesungguhnya nafsu itu selalu mendorong kepada kejahatan, kecuali (nafsu) yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pengampun lagi Maha Penyayang." LPMQ, *Qur'an Kemenag*.

³⁹ "Aku bersumpah demi jiwa yang sangat menyesali (dirinya sendiri)." LPMQ, *Qur'an Kemenag*.

⁴⁰ "Wahai jiwa yang tenang." LPMQ, *Qur'an Kemenag*.

⁴¹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar Jilid 5* (Jakarta: Gema Insani, 2020), 68–69.

Dalam Kitab *Rahmatun min Ar-Rahman*,⁴² Mahmud Gurab memaparkan argumentasi Ibnu Arabi bahwa zikir memiliki kedekatan dengan term *qalibun* dan *nafsun* dalam tradisi kesufian, sekaligus berhubungan dengan makna QS. Ar-Rahman [55]:29 yang artinya “*Setiap waktu Dia dalam kesibukan.*” Sebelum mencermati ayat tersebut, hati mempunyai watak yang berubah-ubah dan konstan. Sedangkan QS. Ar-Rahman [55]:29 mengilustrasikan bahwa setiap waktu Allah senantiasa luruh serta terlibat dalam proses-proses atau kejadian manusia. Artinya, kondisi tenang yang diandaikan terilustrasi dalam cara seseorang menemukan pengetahuan baru dari setiap perubahan yang terjadi di dalam peristiwa manusia.⁴³ Dengan demikian, kondisi batin yang tenang tidak serta merta bersifat statis atau stagnan, melainkan kelapangan batin atau kesiapan hati seseorang senantiasa dinamis untuk meresepsi setiap peristiwa-peristiwa yang baru.

Dalam sudut pandang yang kedua dari penafsiran Ibnu Arabi berdasarkan yang diuraikan Mahmud Ghurab, QS. Ar-Ra’du [13]: 28 dihubungkan dengan keistimewaan umat Nabi Muhammad SAW. yang terletak dalam lokus hati. Artinya, lokus hati sudah mulai difungsikan secara maksimal untuk menerima dinamika peristiwa yang senantiasa dijumpai di dunia, baik dalam bentuk positif maupun negatif. Alih-alih mengandaikan watak penafsiran yang cenderung rasionalis, penafsiran gaya *isyari* lebih bernuansa eksistensialis dalam mencerminkan laku keseharian muslim saleh memaknai keberadannya di dunia. Sebab, pemaknaan zikir tidak statis serta dibatasi dengan pemahaman sebatas pertautan seorang hamba dengan Tuhannya. Melampaui pemaknaan tersebut, zikir dipahami sebagai cara manusia menghadirkan Tuhan dalam setiap rangkaian peristiwa kehidupan untuk senantiasa menemukan hikmah; yakni sebagai kondisi ketenangan batin yang senantiasa mengalir di dalam eksistensi diri dalam upaya menemukan makna di setiap peristiwa.⁴⁴

Melalui beberapa uraian tafsir di atas, terdapat pergeseran yang cukup jauh dari penafsiran *bi al-ma’tsur* hingga *isyari*. Signifikansinya ditandai oleh alur zikir yang dipahami mulai dari sekadar praktik, kemudian konsepnya, hingga ha-hal yang menjamah struktur psikis manusia terutama mengenai keterlibatannya dengan kondisi hati seseorang. Laku mengingat beririsan dengan gejala batin dalam merespons kejadian-kejadian, serta mengelola kondisi hati untuk tetap konstan bertaut dengan Tuhan bahkan menemukan hikmah dari setiap peristiwa. Dengan demikian, makna zikir dalam tafsir *isyari* lebih mendalam, oleh sebab berkelindan dengan kondisi lokus batin, terkhusus dimensi hati (*al-qalb*) seorang hamba. Mengacu pada uraian sebelumnya yang membincang bahwa hati merupakan objek tatapan Tuhan, tak lain menjadi

⁴² Mahmud Ghurab, *Rahmatun Min Ar-Rahman Fi Tafsir Wa Isyarat Al-Qur’an Al-Karim Min Kalimat As-Syaikhul Akbar Muhyi Ad Din Ibn Arabi*, 1989.

⁴³ Ghurab, *Rahmatun Min Ar-Rahman Fi Tafsir Wa Isyarat Al-Qur’an Al-Karim Min Kalimat As-Syaikhul Akbar Muhyi Ad Din Ibn Arabi*, 420.

⁴⁴ Ghurab, *Rahmatun Min Ar-Rahman Fi Tafsir Wa Isyarat Al-Qur’an Al-Karim Min Kalimat As-Syaikhul Akbar Muhyi Ad Din Ibn Arabi*, 420.

penanda sebab mengenai pentingnya term *al-qalb* sebagai lokus pibatinan manusia untuk dielaborasi secara lebih mendalam.

Sketsa Umum Spiritualisme Islam

Berdasarkan pemaparan Purnama, geliat spiritualisme Islam sudah mulai berkembang sekitar abad pertama atau kedua hijriah. Geliatnya menyembul dalam setiap laku-laku muslim awal yang meniru kesalehan kenabian melalui pengabdian atau ketekunan ibadah (*al-ubād*) serta sikap-sikap asketis (*az-zuhād*).⁴⁵ Melalui pemaparan demikian, dapat dianalisis bahwa spiritualitas kenabian itu sendiri terilustrasikan dalam pelbagai laku kesalehan, sebelum pada akhirnya berkembang menjadi diskursus tertentu.

Kemudian, praktik spiritualitas kenabian yang diintensikan untuk menempa ego diri dalam upaya memahami hubungannya dengan Realitas Ketuhanan, hadir di tengah masyarakat muslim dalam bentuknya yang sangat cair. Mengacu pada pemaparan Trimmingham, dalam mengekspresikan kesalehan religiusitas seorang muslim, kalangan Islam generasi awal melakukan praktik mengingat (*dhikr/recollection*), kebersahajaan (*early devotes/zuhhad*), dan asketik (*ascetics/nussak*). Praktik demikian diintensikan untuk mencapai persepsi etis yang kemudian dialihkan atau ditransformasikan untuk mencapai persepsi mistik.⁴⁶ Namun, tak lain praktik ini mengandaikan persepsi etis yang luruh dalam dinamika keseharian melalui ilustrasi penempaan spiritual religius kesufian—yang secara lebih jauh dipahami dalam bingkai tasawuf.

Dalam pemaparan Purnama, sebagaimana mengacu pada argumentasi Ibnu Arabi, terdapat pengistilahan yang khas untuk mengemukakan apa yang dimaksud dengan tradisi tasawuf, yakni dapat dipahami bahwa:

Jika kamu bertanya “Apa yang dimaksud tasawuf?” kami menjawab: Tasawuf adalah mengikatkan/mengukuhkan diri kepada adab-adab terpuji menurut syara’, baik pada tataran lahir dan batin. Hal tersebut merupakan akhlak mulia. Tasawuf adalah moralitas (akhlak). Barang siapa kualitas moralnya meningkat dalam dirimu, meningkat pula kualitas kesufiannya dalam dirimu.”⁴⁷

Berdasarkan analisis Purnama, uraian di atas menegaskan bahwa pelbagai bentuk penempaan spiritualitas yang terbingkai dalam tradisi tasawuf dan kesufian, bermula dari proses aktualisasi nilai-nilai moral ketuhanan atau diistilahkan dengan *at-takhaluq bi akhlaqillah* yang terkandung dalam eksistensialitas diri manusia. Hal tersebut senantiasa dijadikan sebagai landasan praktis kesalehan yang melahirkan moralitas hidup yang khas dalam tradisi

⁴⁵ Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabi*, 147.

⁴⁶ J. Spencer Trimmingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1971), 2.

⁴⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat Al-Makkiyah* (Cairo: Dar al-Kutub Al-Arabiyyah Al-Kubra, n.d.).

kesufian.⁴⁸ Bahkan, fenomena kesufian merupakan praktik-praktik yang didasarkan pada laku kesalehan kenabian berdasarkan momen intuitif-eksistensial. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa tasawuf serta kesufian lebih bertumpu pada aspek-aspek batin, serta ketajaman intuisi dalam memperoleh pengetahuan religius melalui penempaan spiritual.

Kalimat Thayyibah sebagai Proyeksi Aksentuasi Linguistik Seorang Sufi

Sering kali, zikir dipahami sebagai sesuatu yang dilafalkan secara lisan (*bi al-lisān*). Lebih dari itu, sebagaimana dalam tafsir al- Razi, zikir yang diekspresikan dengan laku kesalehan religius merupakan bagian dari mengingat Allah secara *bi al-jawārih*. Kedua hal tersebut menandakan suatu upaya pematerialan gejala batin atau letupan emosi yang terbahasakan.

Mengacu pada analisis Purnama, di dalam serta melalui bahasa, manusia turut memahami arti kehadiran, bahkan kehadiran yang paling imajiner maupun yang bersifat misterius.⁴⁹ Berdasarkan analisis tersebut, bahasa merupakan cara manusia mengaksentuasi eksistensialitasnya. Bahkan, zikir dapat dipahami sebagai cara manusia membahasakan kesadaran dan ketidaksadaran atas keimanannya.

Ketidaksadaran sebagai hal yang subtil dalam psikoanalisis senantiasa berhubungan dengan hasrat seseorang. Mengacu pada pemaparan Adian sebagaimana argumentasi Lacan, keberadaan hasrat lebih asali dibandingkan dengan peran struktur ego, jauh sebelum membentuk super-ego.⁵⁰ Sehingga, relevansi zikir dengan hasrat dapat dipertemukan pada muara intensi hasrat itu sendiri.

Sebagai suatu ritus yang lekat dengan praktik lisan, tidak jarang, imajinasi seseorang tentang zikir senantiasa dihubungkan dengan pengujaran atau pelafalan—ingatan yang dibahasakan secara verbal. Jika mengacu pada psikoanalisis Lacan, maka bisa dikatakan bahwa bahasa zikir merupakan bentuk materialisasi atau simbol dari apa yang meletup serta mengendap dalam pebatinan seseorang, terlepas dalam bentuk apapun kondisi emosionalnya; ketakutan, kesyukuran, kekaguman, hingga keterpesonaan. Namun, tidak serta merta bahasa dipahami sebatas apa yang terujarkan, terlafalkan, hingga ternarasikan dalam bentuk verbal. Meminjam analisis Sugiharto, bahasa lebih dari sekedar teks, struktur dan makna, akan tetapi mencakup pengalaman yang dihayati, bahkan memunculkan kemampuan reflektif.⁵¹ Dengan demikian, zikir yang memenuhi momen penempaan diri di dalam struktur pebatinannya, mampu dipahami sejauh bagaimana bahasa zikir yang diungkapkan ke dalam struktur kesalehan linguistik seseorang. Hal inilah yang menjadikan ingatan (*zikir*) tersebut mampu diidentifikasi dan dipahami di hadapan yang lain sebagai bentuk eksistensialitasnya. Mengacu pada pengertian serta penafsiran zikir

⁴⁸ Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabi*, 156.

⁴⁹ Purnama, *Ontosofi Ibn 'Arabi*, 254.

⁵⁰ Mark Bracher, *Jacques Lacan, Diskursus Dan Perubahan Sosial: Pengantar Kritik-Budaya Psikoanalisis*, trans. Gunawan Admiranto (Yogyakarta: Jalasutra, n.d.), xxxvii.

⁵¹ Sugiharto, *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*, 95.

yang diilustrasikan dalam rapalan nama-Nya, bahkan melibatkan penggalan-penggalan kata yang diambil dari Al-Qur'an, serta pelbagai tuturan kalimat *thayyibah*, dapat dipahami sebagai aksentuasi eksistensi-spiritual dalam memproyeksikan kesalehan linguitik seorang muslim.

Al-Insān Al-kāmil sebagai Proyeksi Aksentuasi Teoretis/Praktis dalam Tradisi Spiritualisme Islam

Menilik bagaimana tradisi spiritualisme Islam khususnya kesufian membicarakan al-insan al-kamil, perlu kiranya dipahami dari dua pemikiran tokoh tasawuf, yakni Al-Ghazali dan Ibnu Arabi. Melalui keduanya, term al-insan al-kamil dapat dimaknai sebagai aksentuasi teoretis dan praktis dalam proses pembentukan kesalehan seorang sufi di dunia. Tak ayal, meskipun kedua tokoh tersebut beririsan di ranah tradisi wacana keagamaan yang sama yaitu tasawuf, namun terdapat detail perbedaan secara signifikan.

Berdasarkan pemaparan Saparovich, Al-Ghazali memandang kesempurnaan manusia dari dua sisi. *Pertama*, dari segi lahiriahnya, sebagaimana sempurna secara biologis yang dilengkapi dengan aspek psikis dan pebatinan.⁵² Sehingga melalui psikisnya, manusia bisa merasakan kondisi-kondisi emosional, berperan dalam mengendalikan ego, hingga mengejawantahkan diri berdasarkan proses dinamika id, ego, super-ego di dalam struktur pebatinannya. Kedua, manusia yang dikategorikan sempurna, oleh sebab memenuhi syarat untuk menjadi manusia secara hakiki.⁵³ Mengutip analisis Takeshita, Al-Ghazali memandang manusia sebagai duplikat univesum. Namun, Al-Ghazali tidak menguraikan secara jelas, apakah yang dimaksud adalah dunia spiritual, atau dipahami sebagaimana yang tampak. Pendapat tersebut, menandakan kekhususan dalam makna manusia sempurna, sehingga mencegah pandangan-pandangan simplifikatif terhadap manusia.

Mengenai penilikan istilah *al-insān al-kāmil*, nampaknya hal ini identik dengan narasi kesufian Ibn Arabi. Mengacu pada pemaparan Azhari Noer, term *al-insan* yang dimaksudkan Ibn Arabi, seringkali mengacu pada *al-insān al-kāmil*. Sebab, Ibnu Arabi merupakan orang yang pertama kali mengandaikan istilah *al-insān al-kāmil* sebagai istilah teknis dalam wacana kesufian.⁵⁴ Melalui argumentasi tersebut, pembasisan istilah *al-insān al-kāmil* perlu dibahas berdasarkan pemahaman dalam tradisi kesufian Ibn Arabi.

Meminjam pemaparan Takeshita, mengacu pada argumentasi Ibnu Arabi, manusia sempurna secara umum dipahami dengan simbolisasi Adam sebagai citra Tuhan.⁵⁵ Sebab, manusia merupakan makhluk sebagai manifestasi

⁵² Eshpulatov Inoyat Saparovich, "The Concept on Human Perfection As Per Views Of Al-Farabi, Ibn Sina, and Imam Al-Ghazali," *Central Asian Journal of Literatur, Philosophy and Culture* 2, no. 6 (2021): 1.

⁵³ Saparovich, "The Concept on Human Perfection As Per Views Of Al-Farabi, Ibn Sina, and Imam Al-Ghazali."

⁵⁴ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, 1995, 126.

⁵⁵ Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*, trans. Moh. Hefni MR (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), 155.

paling jernih dari Realitas Ketuhanan, atas komplementaritasnya.⁵⁶ Selain sebagai citra Tuhan, Adam juga dipahami sebagai citra universum (makrokosmos).⁵⁷ Alasannya, dikarenakan segala yang ada dalam diri Adam mengilustrasikan universum dalam bentuk kecilnya (mikrokosmos).

Mengacu pada analisis Azhari Noer, dalam paradigma Ibnu Arabi, meskipun terdapat pandangan lain dalam istilah *al-insān* (semisal, *al-insan al-hayawan*) akan tetapi representasi dari *al-insān* adalah *al-insān al-kāmil*. Dalam pemahaman Ibnu Arabi, jauh melampaui manusia yang dimaknai sebagai mikrokosmos, manusia sempurna adalah khalifah; yakni suatu proyeksi manusia sempurna dalam mengontrol mengendalikan id, ego, dan super ego secara memadai sebagaimana *an-nafs al mutmainnah*. Manusia bukan hanya citra dari Adam, juga bukan hanya sebab terhadap hadirnya alam dan semesta, melainkan turut merawatnya; bahwa makrokosmos adalah tanggung jawab dari manusia sebagai mikrokosmos yang berperan sebagai *khalifah fi al-ardh*.⁵⁸

Meminjam analisis Noer, kekhalifahan manusia menunjukkan realitas manusia yang meninggi. Namun di sisi lain, manusia sempurna merupakan manusia yang merendah oleh sebab kepatuhan, ketundukan, serta kepasrahan dirinya terhadap Realitas Ketuhanan.⁵⁹ Dalam pemaparannya, Noer mengistilahkan ini dengan paradoks. Akan tetapi di sisi lain, hal ini menandakan kesempurnaan manusia sebagaimana komplementaritasnya atas kehadiran pembahasan yang dipahami sebagai polaritas.

Realitas *al-insān al-kāmil*, memiliki watak kepasrahan, ketundukan yang menunjukkan kerendahannya di hadapan Realitas Ketuhanan. Kondisi id dan ego tidak lagi terkungkung dalam belenggu nafsu animalitas. Sehingga super ego yang bebas mengendalikan bagaimana persepsi id dan ego, tetap dalam alur ketundukan pada Tuhan. Menyembulnya hal tersebut, tak lain melibatkan ketidaksadaran, kesadaran, serta ingatan (zikir) seseorang yang bertaut dengan Tuhan.

Sebagaimana id, ego dan super-ego yang lebih terkondisikan oleh sebab intensionalitas yang mengarah pada Tuhan, begitupun dengan cara kerja hasrat yang termanifestasi dalam kekhalifahan *al-insān al-kāmil*. Dengan demikian, hasrat 'menjadi' (*desire to become*) serta hasrat 'memiliki' (*desire to own*) senantiasa hadir dan mengalir di setiap alur yang dilandaskan pada aspek-aspek religius. Sebab, sebagai *al-insān al-kāmil*, hasrat tersebut berkelindan dengan

⁵⁶ Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*.

⁵⁷ Takeshita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn 'Arabi*.

⁵⁸ Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, 133-134.

⁵⁹ Berdasarkan pemaparan Kautsar Azhari Noer, manusia sempurna (*al-insan al-kamil*) dalam pemaknaan Ibnu Arabi bertolak belakang dengan konsep manusia unggul atau manusia atas (*Uebermensch*) dalam pemahaman Nietzsche. Oleh sebab, dalam pemahamannya, hasrat manusia untuk menjadi lebih diintensikan untuk berkuasa, serta membangkang kepada Tuhan. Dalam arti, jika 'manusia sempurna' dipahami sebagai laku merendah untuk meninggi, maka 'manusia atas' dipahami sebagai laku meninggi untuk meninggi; semakin membangkang, semakin berkuasa. Dengan demikian, manusia sempurna menurut Ibnu Arabi adalah manusia-dengan-Tuhan, sedangkan manusia atas adalah manusia-tanpa-Tuhan. Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, 142.

kerendahan serta ketundukannya terhadap Realitas Ketuhanan. Tak ayal, upaya seseorang melakukan praktik zikir dalam upaya memamah aksentuasi eksistensi-spiritualnya, termanifestasikan sebagaimana dimensi alam bawah sadar serta ketidaksadaran yang terkendali di ruang-ruang jiwa yang tenang (*an-nafs al-muṭmainnah*), atas kelapangannya dalam menerima pelbagai dinamika kehidupan. Dengan demikian, dapat dipahami bahwa *al-insān al-kāmil* merupakan watak zikir *bi al-jawāriḥ* yang menyembul dalam setiap laku kesalehan religius.

D. Kesimpulan

Makna zikir senantiasa mengalami pergeseran, serta signifikasi dalam setiap literatur tafsir. Masing-masingnya membawa perspektif yang khas dalam memaknai zikir. Tak ayal, dalam perkembangannya zikir memiliki keterlibatan erat dengan tradisi spiritual yang berfokus pada penempaan batin. Tak lain, term *al-qalb* sebagai fakultas pebatinan manusia merupakan lokus zikir yang dielaborasi secara lebih mendalam.

Kemudian, dalam meamaknai aksentuasi eksistensi-spiritualisme Islam, realitas *al-insān al-kāmil* menjadi representatif. Sebab, watak kepasrahan, ketundukan yang menunjukkan kerendahannya di hadapan Realitas Ketuhanan dalam laku-laku *al-insān al-kāmil* senantiasa menyembulkan kesalehan religius yang terbahasakan dalam bahasa verbal dan ekspresi tubuh dengan kesadaran yang mengarah pada ingatan terhadap Tuhan. Berdasarkan hal tersebut, kesadaran, serta ketidaksadaran sebagai hal yang subtil dalam psikoanalisis senantiasa berhubungan dengan hasrat seseorang. Sebagaimana wataknya, hasrat terbagi menjadi dua, yakni: hasrat menjadi serta hasrat memiliki. Dengan demikian, dalam paradigma *al-insān al-kāmil*, ingatan dalam ketidaksadaran senantiasa hadir dan mengalir di setiap alur yang dilandaskan pada aspek-aspek religius. Sebab, sebagai *al-insān al-kāmil*, hasrat tersebut berkelindan dengan kerendahan serta ketundukannya terhadap Realitas Ketuhanan.

Daftar Pustaka

- 'Arabi, Muhyiddin Ibn. *Al-Futuḥat Al-Makkiyah*. Cairo: Dar al-Kutub Al-Arabiyah Al-Kubra, n.d.
- Akhtar, Salman. *Comprehensive Dictionary of Psychoanalysis*. London: Karnac, 2009.
- Al-Razi, Fakhruddin. *Mafatih Al-Ghaib Juz 19*. Libanon: Darul Fikr, 1981.
- Altizer, Thomas J. J. "Science and Gnosis in Jung's Psychology." *The Centennial Review of Arts and Science* 3, no. 3 (1959).
- Batubara, Herianto. "MUI Pusat Imbau Zikir Di Monas Tidak Dicemari Politik Praktis." *Detik.Com*. Last modified 2019. <https://news.detik.com/berita/d-4438234/mui-pusat-imbau-zikir-di-monas-tidak-dicemari-politik-praktis>.
- Beeley, Arthur L. "Freud and Psychoanalysis." *Social Service Review* 5, no. 1 (1931).
- Bracher, Mark. *Jacques Lacan, Diskursus Dan Perubahan Sosial: Pengantar Kritik-*

- Budaya Psikoanalisis*. Translated by Gunawan Admiranto. Yogyakarta: Jalasutra, n.d.
- Corbett, Lionel. "Jung's The RedBook Dialogues with The Soul." *Jung Journal: Culture and Psyche* 5, no. 3 (2015).
- . "Jungian Approaches to Psychotherapy." In *Introduction To Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge, 2018.
- Faghfoory, Mohammad H. "The First Sufi: Prophet Muhammad In The Firmanent Of Islamic Spirituality." In *Sufism and Social Integration Connecting Hearts*, 2015.
- Fealy, Greg. "Consuming Islam: Commodified Religion and Aspirational Pietism in Contemporary Indonesia." In *Expressing Islam Religious Life and Politics in Indonesia*. Singapore: Institut of Southeast Asian Studies, 2018.
- Freud, Sigmund. *A General Introduction To Psychoanalysis*. Translated by Ira Puspitorini. Temanggung, Jawa Tengah: Desa Pustaka Indonesia, 2019.
- Gantara, Olan. "Pensucian Jiwa: Kajian Antara Zikir Menurut Al-Ghazali Dan Meditasi Menurut Mahasi Sayadaw." Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2022.
- Ghurab, Mahmud. *Rahmatun Min Ar-Rahman Fi Tafsir Wa Isyarat Al-Qur'an Al-Karim Min Kalimat As-Syaikhul Akbar Muhyi Ad Din Ibn Arabi*, 1989.
- Goss, Phil Michael. "Wordsworth, Loss and the Numinous." *The Wordsworth Circle* 43, no. 3 (2012).
- Green, Wyman R. "Darwin and Evolution." *Bios* 8, no. 2 (1937).
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar Jilid 5*. Jakarta: Gema Insani, 2020.
- Hidayat, Komarudin. *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial*. Jakarta: Gramedia Pusat Utama, 2003.
- Istiqomah, Hamidatul. "Zikir Dan Implementasinya Sebagai Penenang Hati (Kajian Tematik Surah Ar-Ra'du Ayat 28)." UIN Sunan Ampel Surabaya, 2020.
- Katsir, Ibnu. *Tafsir Al-Qur'an Al-Adzhim Jilid 4*. Al-Maktabatu Al-Islamiya, 2005.
- LPMQ. *Qur'an Kemenag*. Jakarta, 2022.
- Miller, Jacques-Alain. *Jacques Lacan: Desire and Its Interpretation*. Translated by Bruce Fink. Medford, USA: Polity Press, 2019.
- Moscovitz, Danielle Knafo and Seymour. "Contemporary Freudian Approaches." In *Introduction to Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge, 2018.
- Mustofa, Badrun. "Riyadhah Zikir Dengan Ayat Al-Qur'an: Analisis Penafsiran Sufistik Surat Al-Fatihah Dan Al-Ikhlash Dalam Praktik Garapan Jama'ah Darul Iman Purwakarta." Institut Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2022.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, 1995.
- Otto, Rudolf. *The Idea of The Holy*. Translated by John W. Harvey. London: Oxford University Press, 1924.
- Purnama, Fahmy Farid. *Ontosofi Ibn 'Arabi*. Yogyakarta: Aurora, CV Cantrik Pustaka, 2018.
- . "Spiritualitas Tanpa Agama: Potret Perkembangan Religiusitas Di Barat." *Adabiya* 13, no. 1 (2018).

- Quinton, Anthony. "The Soul." *Journal of Philosophy, Inc.* 59, no. 15 (1962).
- Ragland-Sullivan, Ellie. "The Paternal Metaphor: A Lacanian Theory of Language." *Revue Internationale de Philosophie* 46, no. 180 (1992).
- Rukin. *Metode Penelitian Kualitatif*. Takalar: Yayasan ahmar Cendekia, 2019.
- Saparovich, Eshpulatov Inoyat. "The Concept on Human Perfection As Per Views Of Al-Farabi, IBn Sina, and Imam Al-Ghazali." *Central Asian Journal of Literatur, Philosophy and Culture* 2, no. 6 (2021).
- Shara, Lita. "Zikir Sebagai Sarana Peningkatan Kecerdasan Spiritual Perspektif Tasawuf." Instituti Agama Islam Negeri Bengkulu, 2021.
- Shihab, M. Quraish. *Wawasan Al-Qur'an Tentang Zikir Dan Do'a*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Sugiharto, Bambang. *Postmodernisme: Tantangan Bagi Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1996.
- Takeshita, Masataka. *Manusia Sempurna Menurut Konsep Ibn 'Arabi*. Translated by Moh. Hefni MR. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Trimingham, J. Spencer. *Madzhab Sufi*. Translated by Luqman Hakim. Bandung: Penerbit Pustaka, 1999.
- . *The Sufi Orders in Islam*. London: Oxford University Press, 1971.
- Wibowo, Susilo. "Membangun Kecerdasan Emosional Melalui Zikir Dalam Perspektif Al-Qur'an." Institut PTIQ Jakarta, 2021.