

# Dialog

Vol. 37, No. 1, Juni 2014

## Jurnal Penelitian dan Kajian Keagamaan

ISSN : 0126-396X

**PEMIMPIN UMUM**

Prof. Dr. Machasin, M.A.

**PEMIMPIN REDAKSI/PENANGGUNG JAWAB**

Dr. M. Hamdar Arraiyyah, M.Ag.

**WAKIL PEMIMPIN REDAKSI**

Ir. Sunarini, M.Kom.

**SEKRETARIS REDAKSI**

Taufik Budi Sutrisno, S.Sos., S.IPI

**MITRA BESTARI (PEER REVIEW)**

Prof. Dr. Komaruddin Hidayat, M.A. (Filsafat Agama)

Prof. Dr. M. Hisyam (Sejarah)

Prof. Dr. Masykuri Abdillah, M.A. (Hukum Islam)

Prof. Dr. M. Atho Mudzhar (Sosiologi Hukum)

**DEWAN REDAKSI (EDITORIAL BOARD)**

Prof. Abdurrahman Mas'ud, Ph.D (Sejarah dan Kebudayaan Islam)

Prof. Dr. Dedi Djubaedi, M.Ag (Kehidupan Keagamaan)

Prof. Dr. Imam Tholkhah (Pendidikan Agama)

Drs. Choirul Fuad Yusuf, S.S, M.A. (Lektur Keagamaan)

Drs. Muhammad Shohib, M.A. (Tashih Mushaf)

Dr. Lukmanul Hakim

**REDAKTUR PELAKSANA**

Dr. Muhammad Rais, M.A

**SEKRETARIAT REDAKSI**

Muh. Ihyakulumuddin, S.Si

Abdul Syukur, S.Kom

Wawan Hermawan S.Kom

Lisa Habiba, S.E.

Sri Hendriani, S.Si.

**DESAIN GRAFIS**

Abas Al-Jauhari, M.Si

Arif Gunawan Santoso, S.Si.

**ALAMAT REDAKSI**

Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama  
Gedung Kementerian Agama Jl. M.H. Thamrin No.6 Jakarta Pusat  
Telp/Fax. (021) 3920688-3920662

**WEBSITE:**

[www.balitbangdiklat.kemenag.go.id](http://www.balitbangdiklat.kemenag.go.id)

Jurnal Dialog diterbitkan satu tahun dua kali, pada bulan Juni dan Desember oleh Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI. Jurnal Dialog sebagai media informasi dalam rangka mengembangkan penelitian dan kajian keagamaan di Indonesia. Dialog berisi tulisan ilmiah dan hasil penelitian dan pengembangan terkait dengan masalah sosial keagamaan. Redaksi mengundang para peneliti agama, cendekiawan dan akademisi untuk berdiskusi dan menulis secara kreatif demi pengembangan penelitian maupun kajian keagamaan di Indonesia dalam jurnal ini.

## PENGANTAR REDAKSI

---

Hubungan antara agama dan negara merupakan suatu keniscayaan yang tidak dapat dipungkiri. Hal tersebut karena aspek-aspek kehidupan dalam beragama memberikan banyak pengaruh pada kehidupan bernegara. Oleh karena itulah maka tidak mengherankan apabila diskursus tentang agama dan negara merupakan diskursus yang tidak pernah selesai karena adanya dialektika tentang kekuasaan yang dimiliki oleh negara sebagai pengatur kehidupan bernegara dalam suatu masyarakat atau bangsa di satu sisi, dengan wewenang agama dalam mengatur kehidupan masyarakat di sisi lain. Realitas ini menimbulkan persinggungan yang terkadang cukup tajam dalam kehidupan bermasyarakat terutama berkaitan dengan hubungan warga masyarakat yang berbeda agama di suatu negara.

Tulisan-tulisan dalam jurnal kali ini membahas pelbagai masalah yang berkaitan dengan hubungan antara manusia dan Tuhan dan hubungan antara manusia dan sesamanya yang dalam bahasa agama disebut *hablum minallah* dan *hablum minannas*. Tulisan-tulisan tersebut membahas tentang peran agama dalam kehidupan, baik secara pribadi maupun sosial. Misalnya dalam tulisan pertama ketika Sajari membahas tentang dzikir sebagai makanan spiritual Sang Sufi, sesungguhnya menyampaikan pesan pentingnya hubungan antara hamba dan Tuhan dijaga lewat media dzikir. Kemudian, pembahasan-pembahasan lain tentang hubungan antar umat beragama di Indonesia misalnya yang tertuang dalam tulisan tentang fatwa NU, Muhammadiyah dan MUI, oleh Rumadi, *Basis Struktur Sosial Pemikiran Islam Awal, Pengaruh Agama dan Renungan Dewasa Ini*, oleh Fachry Ali, *Mencegah Eskalasi Konflik Keagamaan di Jawa Tengah* oleh Husni Mubarak, *Perkembangan Madrasah Pasca Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional* oleh Nuruddin, *Nasionalisme dalam Pandangan Etnik Minoritas Islam Tionghoa di*

*Yogyakarta* oleh Muryanti serta tiga tulisan akhir yaitu tentang *Sanksi atas UUU Perkawinan di Negara-negara Islam* oleh Atho Mudzhar, *Strategi Pesantren Menghadapi Perubahan Masyarakat* oleh Ali Romdhoni dan *Meninggalkan Jalan Teror* oleh Gazi Saloom, secara keseluruhan membahas hubungan diantara warga masyarakat, baik dalam bingkai agama yang sama maupun agama yang berbeda dalam bermasyarakat dan bernegara.

Tulisan-tulisan di atas membahas tentang bagaimana agama dipahami oleh para pemeluknya dalam konteks politik, sosial dan budaya yang tercermin dalam kehidupan masyarakat. Tulisan-tulisan tersebut di atas memberikan gambaran dan analisis terjadinya dialektika yang amat dinamis dalam memahami agama. Dialektika yang amat dinamis ini selanjutnya juga menjadi benturan-benturan yang cukup tajam ketika pemahaman-pemahaman tersebut dituangkan secara hukum dalam suatu aturan. Kata agama dalam bahasa Indonesia merupakan kata serapan dari bahasa Sanskerta. Oleh karena itulah, dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, pengertian agama didefinisikan secara sederhana, yaitu dari kata “a” berarti tidak dan “gama” berarti kacau. Dengan demikian secara ringkas agama berfungsi untuk memberikan ketenangan dalam diri pengikutnya agar tidak kacau, baik dalam hubungannya dengan Tuhan Sang Pencipta, maupun dengan sesamanya dan juga alam sekitarnya.

Maksud yang juga relevan dengan tujuan agama untuk tidak kacau dan memberikan ketenangan juga disebutkan dalam konteks agama Islam yaitu *din*, suatu konsep yang dapat berarti hutang yang mengikat. *Din* dalam pengertian Islam tidak hanya mengikat atau hutang yang harus dipenuhi, namun juga menuntut adanya kewajiban dari para pengikutnya untuk melaksanakan ajaran agama sebagai bentuk pemenuhan hutang yang menjadi kewajiban tersebut. Artinya agama mengikat

hubungan seseorang dengan Tuhan Sang Pencipta. Senada dengan hal ini, kata *religion* yang berarti agama juga memiliki akar kata *religare* yang berarti mengikat. Dalam konteks ini, agama sebagai suatu ikatan antara hamba dan Tuhannya dalam kehidupan diatur dalam ajaran-ajaran agama. Ajaran-ajaran agama inilah yang selanjutnya menjadi pedoman manusia dalam kehidupan. Dalam ajaran agama Islam, pedoman Tuhan diturunkan pada Nabi Muhammad adalah Al-Qur'an yang dilengkapi dengan hadis sebagai bagian integral yang menjelaskan Al-Qur'an.

Adapun negara merujuk pada suatu wilayah yang memiliki rakyat dan pemerintahan. Secara ringkas dapat dikatakan bahwa negara merupakan suatu kesatuan sosial masyarakat yang diatur secara hukum untuk mewujudkan cita-cita bersama. Sehubungan dengan hal inilah, maka masyarakat sebagai anggota suatu negara juga terikat dengan aturan-aturan hukum negara di satu sisi, sementara di sisi lain juga terikat dengan ajaran-ajaran agamanya dalam kehidupan bermasyarakat. Dalam kasus kehidupan agama di Indonesia terutama antara Islam dan negara terkadang terjadi benturan yang berakar dari pemahaman mengenai bagaimana seharusnya Islam diimplementasikan dalam kehidupan berbangsa dan bernegara. Benturan-benturan pemahaman yang terdapat dalam masyarakat Islam sendiri memiliki dampak dalam hubungan sosial dan politik dalam masyarakat karena pemahaman-pemahaman yang beragam tersebut berpengaruh dalam kebijakan politik pemerintah yang dituangkan dalam peraturan hukum.

Berkaitan dengan hukum sebagai bagian penting dari pelaksanaan ajaran agama dalam kehidupan sosial dan bermasyarakat, tulisan Atho Mudzhar tentang pentingnya melakukan perbandingan dalam melihat penerapan hukum Islam di negara-negara lain menjadi amat urgen dilakukan. Perbandingan menjadi amat penting untuk memberikan wawasan dan pengetahuan yang lebih luas serta mendalam mengenai suatu persoalan. Dalam tulisannya tentang sanksi atas

pelanggaran undang-undang perkawinan dalam Islam misalnya, Atho Mudzhar menekankan pentingnya melakukan penelitian perbandingan untuk kepentingan pengembangan dan pembaruan hukum Islam dalam perkawinan.

Tulisan Ali Romdhoni mengulas tentang strategi pesantren dalam menghadapi dinamika masyarakat yang semakin kompleks. Jika pesantren tidak mampu menjawab tantangan zaman, maka tidak menutup kemungkinan pesantren akan kehilangan peminatnya.

Tulisan-tulisan dalam edisi jurnal kali ini menjadi amat penting untuk dicermati dalam kaitannya dengan fenomena yang terjadi di Indonesia, yaitu munculnya radikalisme agama yang menggugat eksistensi negara yang berujung pada tindakan-tindakan yang dianggap teror, ataupun tindakan-tindakan yang belum merupakan teror namun menggugat eksistensi negara, lalu munculnya konflik-konflik keagamaan yang didasarkan pada pemahaman-pemahaman yang dilegitimasi dalam suatu undang-undang atau peraturan.

Selain itu, relasi antarumat beragama yang seringkali menimbulkan ketegangan dan konflik juga menjadi penting dicermati dalam kaitannya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara. Dalam hal ini misalnya fatwa-fatwa dari NU, Muhammadiyah dan MUI tentang isu-isu perkawinan muslim dan non muslim, kewarisan, persaksian, dan tentang mengucapkan selamat natal. Kemudian kajian tentang kelompok agama dan kasus bagaimana konflik tersebut dapat dicegah, seperti tulisan Husni Mubarak tentang kasus konflik di Ungaran, Semarang, Jawa Tengah, serta persoalan pemahaman keagamaan yang tentu saja secara formal bertumpu pada lembaga pendidikan. Dalam hal ini tulisan Nuruddin tentang *Perkembangan Madrasah Pasca Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional* menjadi penting dicermati dan dielaborasi lebih lanjut, meskipun dalam tulisannya tidak secara rinci membahas tentang dampak pemahaman keagamaan yang diajarkan namun menjadi penting untuk melihat posisi lembaga pendidikan Islam (madrasah) dalam

persaingan global yang akan memberikan dampak dalam kehidupan bermasyarakat.

Dalam kasus Indonesia yang amat penting dicatat adalah bahwa hubungan agama dan negara seharusnya dapat terus ditingkatkan lebih harmonis dalam kaitannya dengan kehidupan berbangsa dan bernegara, mengingat Indonesia memiliki beragam agama, suku bangsa, adat istiadat dan kepercayaan. Oleh karena itulah, persoalan-persoalan tersebut menjadi bagian penting yang harus mendapat perhatian untuk kehidupan beragama, berbangsa dan bernegara yang lebih baik, toleran dan harmonis. Untuk mewujudkan hal tersebut, konflik-konflik yang timbul dari pemahaman keagamaan

selayaknya dapat diberi solusi yang tepat dengan mengetahui akar-akar permasalahannya.

Tulisan-tulisan tersebut di atas diharapkan dapat menjadi pemicu elaborasi pemikiran yang lebih berkembang, jernih dan analitik serta solutif dalam menghadapi problematika yang muncul terkait hubungan antara agama dan negara yang memiliki dimensi luas dalam kehidupan bermasyarakat. Semoga sejumlah tulisan ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca. Selamat membaca.

**Salam hormat**  
**Redaksi**

# DAFTAR ISI

---

ISSN : 0126-396X

**Jurnal DIALOG**  
**Vol. 37, No. 1, Juni 2014**

**DIMYATI SAJARI**

Dzikir: Makanan Spiritual Sang Sufi: 1-12

**RUMADI**

Fikih Hubungan Antarumat Beragama di Indonesia: Fatwa NU, Muhammadiyah dan MUI tentang Relasi Muslim dan Non-Muslim: 13-32

**FACHRY ALI**

Basis Struktur Sosial Pemikiran Islam Awal, Pengaruh Agama dan Renungan Dewasa Ini: 33-48

**HUSNI MUBAROK**

Mencegah Eskalasi Konflik Keagamaan: Studi Kasus Konflik Natal Bersama di Ungaran, Kabupaten Semarang, Jawa Tengah: 49-60

**NURUDDIN**

Perkembangan Madrasah Pasca Undang-Undang Nomor 20 Tahun 2003 tentang Sistem Pendidikan Nasional dalam Bingkai Penelitian: 61-74

**MURYANTI**

Nasionalisme dalam Pandangan Etnik Minoritas di Yogyakarta: Studi Kasus Anggota Perhimpunan Indonesia-Tionghoa/INTI Yogyakarta: 75-86

**M. ATHO MUDZHAR**

Pemberian Sanksi atas Pelanggaran Undang-Undang Perkawinan di Negara-Negara Islam: Kajian Perbandingan Enam Negara: 87-96

**ALI ROMDHONI**

Strategi Pesantren Menghadapi Perubahan Masyarakat: 97-108

**GAZI SALOOM**

Meninggalkan Jalan Teror: Antara Deradikalisasi dan *Disengagement*: 109-120

**BOOK REVIEW**

**MUHAMMAD ISNUR**

Potret Keberhasilan Pemolisian di Indonesia: 121-126



## DZIKIR: MAKANAN SPIRITUAL SANG SUFI

DIMYATI SAJARI\*

---

### ABSTRAK

Ada perbedaan motivasi berdzikir antara kaum awam dan kaum sufi. Bila umat secara umum (kaum awam) telah merasa mendapatkan ketenangan hati hanya dengan berdzikir, tetapi kaum sufi belum mendapatkan ketenangan hati yang hakiki hanya sekadar dengan berdzikir ini, sebelum mereka merasa berdekatan atau berada sedekat mungkin, bahkan bersatu, dengan-Nya; *taqarrub ilâ Allâh* atau *qurb Allâh*. Tulisan ini ingin mengurai tentang tujuan dan makna penting dzikir bagi sufi. Dari sajian ini diharapkan kaum awam mampu mengambil pelajaran untuk meningkatkan motivasinya di dalam berdzikir kepada Allah Swt.

### KATA KUNCI:

Dzikir, Hal, Maqam

### ABSTRACT

*There is different motivation in performing dhikr between the lay people and the Sufis. When people in general (the laity) have felt getting peace of mind only with dhikr, but the Sufis have not gotten sobriety essential simply with this dhikr. The Sufis found that dhikr without the feeling of unity with God could not provide tranquility and sobriety. Sufis obtain real sobriety when they felt close to God, even united with Him (taqarrub ilâ Allâh). This paper describes the purpose and significance of dhikr among the Sufis. Hence, the information can be of importance for lay people to increase their motivation of dhikr to Allah The Almighty.*

### KEY WORDS:

Dzikir, Hal, Maqam

### A. PENDAHULUAN

Munculnya majelis-majelis dzikir, khususnya di perkotaan, menandakan meningkatnya kesadaran umat di dalam berdzikir kepada Allah Swt. Peningkatan berdzikir ini boleh jadi berbeda-beda motivasinya di antara umat, tetapi apapun motif yang melatarinya Allah telah menjanjikan ketenteraman hati kepada hamba-Nya yang

berdzikir kepada-Nya (QS al-Ra'du: 28).

Adanya janji Allah itu dapat dipahami bahwa kecenderungan umat berdzikir kepada-Nya yang semakin meningkat itu tidak lain tidak bukan hanyalah untuk mendapatkan ketenangan hati yang kian disadari signifikansinya oleh umat. Di sinilah munculnya majelis-majelis dzikir dapat dipahami bukan saja sebagai wadah bagi umat untuk berdzikir kepada-Nya, tetapi juga sebagai sarana bagi umat untuk menggapai ketenangan hati dengan berdzikir kepada-Nya. Namun, tampaknya pada poin inilah yang membedakan motif berdzikirnya orang awam dengan kaum sufi. Bila umat secara umum telah merasa mendapatkan ketenangan hati hanya dengan

---

\*Dimiyati Sajari: Dosen "Ilmu Pemikiran Islam" Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412. Email: dimyatisajari@yahoo.com.

\*Naskah diterima Februari 2014, direvisi April 2014, disetujui Mei 2014.

berdzikir, tetapi kaum sufi belum mendapatkan ketenangan hati yang hakiki hanya sekadar dengan berdzikir ini, sebelum mereka merasa berdekatan atau berada sedekat mungkin, bahkan bersatu, dengan-Nya. Dengan demikian, motivasi kaum sufi berdzikir adalah *taqarrub ilâ Allâh* atau *qurb Allâh*.

Adanya perbedaan motivasi berdzikir kaum awam dan kaum sufi itu, tulisan ini bukan untuk mengungkap peran penting majelis-majelis dzikir atau motivasi kaum awam di dalam berdzikir, tetapi akan memfokuskan tentang tujuan dan makna penting dzikir bagi sufi. Dari pengungkapan ini diharapkan kaum awam mampu mengambil pelajaran untuk meningkatkan motivasinya di dalam berdzikir kepada Allah Swt.

## B. MAKNA DAN BENTUK DZIKIR

Istilah dzikir (*dzikr*) merupakan isim mashdar dari kata *dzakara-yadzuru* yang berarti menyebut, mengingat, mengucapkan.<sup>1</sup> Dalam buku *Kamus Bahasa Indonesia* susunan Tim Penyusun Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional disebutkan bahwa arti dzikir adalah puji-pujian kepada Allah yang diucapkan berulang-ulang; doa atau puji-pujian berlagu (dilakukan pada perayaan Maulid Nabi); berdzikir.<sup>2</sup> Senada dengan pengertian ini Amatullah Armstrong dalam bukunya *Sufi Terminology (Al-Qamus Al-Sufi): The Mystical Language of Islam* mengatakan bahwa dzikir adalah mengingat, menyebut atau mengagungkan Allah dengan mengulang-ulang salah satu nama-Nya atau kalimat keagungan-Nya.<sup>3</sup>

Kemudian, dari Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî (w. 385 H/995 M) dalam kitabnya *Al-Ta'arruf li-Madzhah Ahl al-Tashawwuf* dan Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî (w. w. 465 H/1073 M), *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf* dapat diketahui bahwa *dzikr* (dzikir) adalah aktifitas mengingat

atau menyebut yang diingat/disebut (*al-madzkûr*) secara berulang-ulang dengan hati dan lisan. Orang yang senantiasa melakukan aktifitas dzikir ini disebut *dzâkir*. Di dalam Islam, *al-madzkûr* adalah Dzat yang memperkenalkan Diri-Nya dengan nama Allah,<sup>4</sup> sehingga istilah dzikr dikaitkan dengan Dzat yang bernama Allah, yakni *dzikr Allâh*, meski sering kali hanya istilah dzikr yang digunakan. Artinya, tanpa mengaitkan kata dzikir itu dengan lafal Allah, secara intrinsik kata dzikir itu telah dipahami sebagai *dzikr Allâh*, mengingat atau menyebut asma Allah, sehingga dalam kehidupan sehari-hari kalau ada orang menyebut kata dzikir, maka langsung dimaklumi bahwa yang dimaksud orang itu adalah *dzikr Allâh*.

Dzikir kepada Allah itu dapat dilakukan secara *sirr* (rahasia), diam/diam-diam (*khafî*) maupun terang-terangan (*jahr*), secara sendiri-sendiri maupun secara bersama-sama, dengan ucapan (*bi al-lisân*) atau pun dengan hati (*bi al-qalb*). Akan tetapi, bagi seorang tokoh sufi dari Tarekat Syâdziliyyat, Ibn 'Athâ'illâh (w. 709 H/1309 M), dzikir kepada Allah ini tidak musti atau tidak selamanya dalam bentuk ucapan atau dalam bentuk menyebut asma Allah, semisal mengucapkan *subhâna Allâh, alhamdu li Allâh, lâ ilâha illâ Allâh, Allâhu Akbaru*, tetapi sebutan apa pun yang disebutkan sepanjang sebutan itu mengingatkan diri akan Allah, maka sebutan itu dinamakan dzikir. Menurut Ibn 'Athâ'illâh, berfikir tentang keagungan Allah, kebesaran-Nya, kekuasaan-Nya dan ayat-ayat-Nya yang terdapat di bumi dan di langit-Nya termasuk pula kategori berdzikir. Melaksanakan apa yang Allah perintahkan dan menjauhi apa yang dilarangan-Nya juga dipandang Ibn 'Athâ'illâh sebagai berdzikir.<sup>5</sup> Dengan demikian, dapat dipahami bahwa dalam pandangan salah seorang tokoh sufi dari Tarekat Syâdziliyyat ini, aktifitas berdzikir tidak musti menyebut nama Allah, tetapi menyebut apa pun, berfikir tentang apa pun, melaksanakan apa pun atau meninggalkan apa pun yang semuanya bermuara pada Tuhan

<sup>1</sup>Mahmud Yunus, *Kamus Arab-Indonesia* (Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah / Pentafsiran Al-Qur'an, 1973), hal. 134 dan Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), hal. 448

<sup>2</sup>Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa, *Kamus Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hal. 1632

<sup>3</sup>Amatullah Armstrong, *Sufi Terminology (Al-Qamus Al-Sufi): The Mystical Language of Islam*, (Kuala Lumpur, A.S. Noordeen, 1995), hal. 41

<sup>4</sup>Lihat Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li-Madzhah Ahl al-Tashawwuf*, (Kairo: Maktabat al-Kulliyât al-Azhariyyat, 1969), hal. 123 dan Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, (Al-Haramain, t.t.), hal. 221

<sup>5</sup>Ibn 'Athâ'illâh, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*, (Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad 'Ali Shubih wa Aulâdih, 1961), hal. 4

atau mengingatkan diri pada Tuhan, maka semua itu disebut berdzikir oleh Ibn 'Athâ'illâh.

Pandangan Ibn 'Athâ'illâh itu sejalan dengan pendapat tokoh-tokoh sebelumnya, semisal pendapat Imam Ja'far al-Shadiq (w. 148 H/765 M), Sahl b. 'Abd Allâh al-Tustarî (203-283 H/815-896 M) dan Abû Nashr al-Sarrâj (w. 377 H/988 M). Imam Ja'far al-Shadiq, sebagaimana dikutip Ibrahim Amini dalam bukunya *Risalah Tasawuf: "Kitab Suci" Para Pesuluk*, mengatakan bahwa orang yang benar-benar berdzikir kepada Allah adalah orang yang taat dan orang yang lalai adalah orang yang bermaksiat.<sup>6</sup> Sahl bin 'Abd Allâh pun menyatakan, seperti yang dinukil al-Qusyairî dalam kitabnya *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, "Saya tidak tahu perbuatan maksiat yang lebih buruk dibanding lupa kepada Allah."<sup>7</sup> Artinya, orang yang mengamalkan syariat Allah, melaksanakan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang haram termasuk aktivitas berdzikir. Adapun al-Sarrâj membagi dzikir menjadi dua segi, yaitu segi ucapan dan ingatan. Dzikir dalam bentuk ucapan, misalnya tahlil (*al-tahlîl*, membaca kalimat *lâ ilâha illâ Allâh*), tasbih (*al-tasbîh*, membaca *subhâna Allâh*), dan membaca Al-Qur'an. Dzikir dalam kategori ingatan (mengingat) adalah hal-hal yang mengingatkan hati akan keesaan Allah, nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya, terbentangnya kebaikan-Nya dan berlakunya takdir-Nya atas semua makhluk-Nya. Oleh karena itu, menurut al-Sarrâj, dzikirnya orang yang berharap adalah ingat janji-Nya, dzikirnya orang yang takut adalah ingat ancaman-Nya, dzikirnya orang yang tawakal adalah ingat akan penyukupan-Nya yang disingkapkan kepada mereka, dzikirnya orang yang *muraqabah* adalah ingat akan banyaknya sesuatu yang ditunjukkan kepada mereka, dan dzikirnya pecinta adalah ingat akan banyaknya pemberian-Nya kepadanya.<sup>8</sup>

Atas dasar pendapat-pendapat itu, khususnya pendapat Imam Ja'far al-Shadiq,

Amini mengakui bahwa dzikir bukanlah pekerjaan ringan. Amini pun mengemukakan bentuk dzikir yang lain, yang bukan dalam bentuk ucapan ataupun perbuatan, tetapi dalam bentuk keadaan spiritual. Bagi Amini, dzikir yang hakiki adalah dalam bentuk kondisi spiritual dalam penyaksian akan Tuhan dan kehadiran batin di hadapan Sang Pencipta alam.<sup>9</sup> Dari pengertian ini, di antara bentuk dzikir, bahkan merupakan dzikir yang sejati, adalah hati merasa dekat dengan Allah, merasa diawasi Allah atau merasa melihat Allah, meski dalam kondisi spiritual ini kadang kala justeru lidah menjadi kaku dan hati menjadi bisu, tidak mampu menyebut asma Yang Maha Tahu.<sup>10</sup>

Kemudian, dalam penggunaannya sehari-hari sering kali istilah dzikir itu disamakan maknanya dengan istilah wirid (*wird*), padahal antara keduanya ada perbedaan, meski antara keduanya tidak dapat dipisahkan. Perbedaan antara keduanya adalah pada aspek ruang lingkungannya atau pada aspek pelaksanaannya: dzikir lebih luas maknanya dibanding wirid dan pelaksanaan dzikir tidak dibatasi oleh waktu dan keadaan. Dalam pandangan Sa'id Hawwa dalam bukunya *Jalan Ruhani*, seluruh ibadah adalah dzikir, atau merupakan suatu makna yang membantu kita untuk sampai pada dzikir, atau suatu pengertian dari penegakan dzikir.<sup>11</sup>

Sementara itu, dilihat dari segi pelaksanaannya, dzikir tidak dibatasi oleh waktu, seperti dinyatakan al-Qusyairî. Bahkan, kata al-Qusyairî, tidak ada waktu kecuali seorang hamba diperintahkan untuk berdzikir, baik yang bersifat wajib maupun yang sunat. Menurut al-Qusyairî, walau shalat merupakan ibadah yang paling mulia, tetapi dalam waktu-waktu tertentu shalat tidak boleh dilaksanakan. Berbeda dengan dzikir, yang dilakukan di sepanjang waktu dalam berbagai keadaan.<sup>12</sup>

Bila dzikir itu pelaksanaannya tidak dibatasi waktu atau keadaan, maka tidak demikian dengan wirid. Wirid justeru dilakukan di waktu-

<sup>6</sup>Ibrahim Amini, *Risalah Tasawuf: "Kitab Suci" Para Pesuluk*, terj. Ahmad Subandi & Muhammad Ilyas dari bahasa Parsi *Khud Sâzi: Tazkiyeh wa Tahdzib-e Nafs*, (Jakarta: Islamic Center Jakarta, 2002), hal. 218-9.

<sup>7</sup>Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 225.

<sup>8</sup>Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, Pentahqiq dan Kata Pengantar: 'Abd al-Halîm Mahmûd dan Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr, (Kairo: Maktabat al-Tsaqâfat al-Dîniyyat, t.t.), hal. 290-1.

<sup>9</sup>Ibrahim Amini, *Risalah Tasawuf: "Kitab Suci" Para Pesuluk*, hal. 217.

<sup>10</sup>Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li-Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, hal. 123.

<sup>11</sup>Sa'id Hawwa, *Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktiwis Islam*, (Bandung: Mizan, 2006), hal. 324.

<sup>12</sup>Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 223.

waktu tertentu secara kontinyu untuk tujuan yang satu, yaitu untuk mendapatkan anugerah Allah Swt. Wirid (*wird*), yang berarti *datang* atau *tiba* ini, diberikan kepada seorang murid dalam tarekat oleh mursyidnya untuk mendapatkan anugerah Ilahiah yang turun ke dalam hati. Anugerah Ilahi yang turun ke dalam hati atau batin manusia ini pada umumnya datang secara tiba-tiba, tanpa bisa diusahakan atau berada di luar usaha manusia. Anugerah-anugerah Ilahi yang datang secara tiba-tiba di luar usaha manusia ini disebut *al-wârid* dan suasana hati atau suasana batin tatkala mendapatkan anugerah Ilahi itu disebut *hâl* (jamaknya *ahwâl*). Dengan demikian, wirid (wiridan) adalah amalan-amalan rutin keseharian yang dilakukan secara terus menerus untuk menyongsong datangnya anugerah Ilahi (*al-wârid*). Dengan kata lain, wirid adalah sebuah upaya mempersiapkan diri melalui pembersihan segala kotoran hati untuk menerima anugerah Ilahi yang datang secara tiba-tiba, meski datangnya anugerah Ilahi itu sendiri pada dasarnya tidak bisa diusahakan manusia.<sup>13</sup>

Atas dasar pengertian wirid semacam itulah dzikir di waktu-waktu tertentu yang dilakukan secara kontinyu, semisal dzikir di waktu pagi dan sore, dzikir di waktu siang dan malam atau dzikir setelah shalat, dikategorikan sebagai wirid. Pengkategorian *dzikir muqayyad* sebagai wirid inilah, barangkali, yang mendasari Abû Thâlib al-Makkî (w. 386 H/996 M) dalam kitabnya *Qût al-Qulûb* ketika membahas tentang beberapa dzikir di waktu tertentu itu dengan istilah "dzikir wirid" (*fi dzikr awrâd*).<sup>14</sup> Begitu juga Imâm Abû Hâmid al-Ghazâlî (w. w. 505 H/1111 M) dalam kitabnya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* membahas secara terpisah antara dzikir dan wirid dengan masing-masing judul, yakni *Kitâb al-Dzikr wa al-Da'awât* dan *Kitâb Tartîb al-Awrâd wa Tafshîl Ihyâ' al-Layl*. Bab pertama yang menyajikan tentang wirid ini diberi judul *Al-Bâb al-Awwal fi Fadhîlah al-Awrâd wa Tartîbihâ wa Ahkâmihâ*.<sup>15</sup> Hanya saja, karena masalah dzikir

dan wirid ini merupakan dua hal yang tidak terpisahkan, maka tidak menutup kemungkinan kedua sufi ini atau penulis-penulis tentang tasawuf menyatukan pembahasannya ketika menulis tentang dzikir dan wirid.

Berdasarkan uraian tentang pengertian dzikir itu dapat diketahui bahwa setiap wirid pasti dzikir, tetapi setiap dzikir belum tentu wirid. Artinya, wirid merupakan bagian dari dzikir yang dikategorikan sebagai *dzikir muqayyad* (dzikir yang pelaksanaannya berkaitan dengan waktu dan tempat, semisal dzikir di dalam dan setelah shalat, di dalam dan sesudah haji, sebelum dan sesudah tidur, sebelum dan sesudah makan, pagi dan sore, siang dan malam, ketika berkendara, dan sebagainya), sementara istilah dzikir adalah untuk *dzikir muthlaq* atau untuk *dzikir ghayr muqayyad* (yang waktu, tempat dan keadaan pelaksanaannya tidak ditentukan).<sup>16</sup> Selanjutnya, dapat dipahami bahwa *dzikir adalah mengingat, menyebut atau mengagungkan Allah dengan mengulang-ulang salah satu nama-Nya atau kalimat keagungan-Nya*. Dzikir kepada Allah ini dapat dilakukan secara diam/diam-diam (*khafî*) maupun terang-terangan (*jahr*), secara sendiri-sendiri maupun secara bersama-sama, dengan ucapan (*bi al-lisân*) atau pun dengan hati (*bi al-qalb*). Akan tetapi, dzikir kepada Allah ini tidak musti atau tidak selamanya dalam bentuk ucapan, melainkan dapat dalam bentuk perbuatan atau dalam bentuk keadaan spiritual. Dzikir dalam bentuk perbuatan, di antaranya, adalah melaksanakan ketaatan, mengamalkan syariat Allah (melaksanakan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang dilarang). Dzikir dalam bentuk keadaan spiritual adalah perasaan menyaksikan Tuhan, perasaan hadirnya hati di hadapan Tuhan, hati merasa dekat dengan Tuhan, merasa diawasi Tuhan atau merasa melihat Tuhan. Dzikir yang dilakukan secara kontinyu di waktu-waktu tertentu dengan tujuan tertentu disebut dengan wirid.

### C. HAKIKAT DZIKIR

Adapun hakikat dzikir menurut Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî dalam bukunya *Al-Ta'arruf li-Madzhah Ahl al-Tashawwuf* adalah melupakan segala hal selain Yang Disebut (Allah,

<sup>13</sup>Dimiyati Sajari, *Mengenal Allah: Paham Ma'rifah Ibn 'Athâ'illâh dalam Al-Hikam*, (Bandung: Fajar Media, 2012), hal. 91-2.

<sup>14</sup> Abû Thâlib Muhammad bin Abî al-Hasan 'Aliy bin 'Abbâs al-Makkî, *Qût al-Qulûb fi Mu'âmalat al-Mahbûb wa Washf Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm al-Tauhîd*, (Dâr al-Fikr, t.t.), hal. 2.

<sup>15</sup> Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid 1, (Semarang: Toha Putera, t.t.), hal. 295 dan 333.

<sup>16</sup> Ibn 'Athâ'illâh, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*, hal. 4.

*al-madzkûr*) di dalam berdzikir dikarenakan Allah berfirman: "Dan ingatlah akan Tuhanmu di kala engkau lupa" (QS. al-Kahfi/ 18: 24). Al-Kalâbâdzî memaknai ayat ini dengan menyatakan bahwa ketika engkau telah melupakan segala hal selain Allah, maka sungguh engkau telah mengingat Allah (*faqad dzakarta Allâh*).<sup>17</sup>

Selain itu, al-Kalâbâdzî menukil pendapat seorang tokoh sufi yang tidak ia sebutkan namanya. Dzikir, menurut pendapat tokoh sufi yang dikutip al-Kalâbâdzî ini, adalah menghilangkan kelalaian (*thard al-ghaflah*). Dalam pandangan tokoh sufi ini, ketika kelalaian itu telah diangkat, maka engkau adalah orang yang berdzikir (*dzâkir*) meski engkau diam (tidak menyebut apa-apa).<sup>18</sup>

Di samping itu, al-Sarrâj menukil pendapat Sahl bin 'Abd Allâh yang menyatakan bahwa tidak setiap orang yang mengklaim diri berdzikir (mengingat Allah) itu merupakan orang yang berdzikir (*al-dzâkir*, menyebut nama Allah). Sahl bin 'Abd Allâh, sebagaimana dirujuk al-Sarrâj, pernah pula menjawab suatu pertanyaan tentang hakikat dzikir dengan jawabannya: dzikir adalah merealisasikan ilmu bahwa Allah menyaksikan engkau, sehingga engkau melihat-Nya dengan hati engkau, disebabkan dekatnya Dia dengan engkau dan engkau pun malu dengan-Nya. Walhasil, engkau lebih mengutamakan Dia dibanding engkau sendiri di segala keadaan yang engkau alami.<sup>19</sup> Al-Sarrâj juga mengutip pandangan Abû Bakr b. Dulaf b. Jahdar al-Syiblî (247-334 H/861-946 M) yang menjelaskan bahwa hakikat dzikir adalah melupakan dzikir (*nisyân al-dzikr*), yakni melupakan dzikir engkau kepada Allah, dan melupakan segala hal selain Allah 'Azza wa Jallâ.<sup>20</sup>

Sementara itu, Ibn 'Athâ'illâh menyatakan bahwa hakikat dzikir adalah membebaskan diri (*al-takhallush*) dari kelalaian (*al-ghaflah*) dan kealpaan (*al-nisyân*) dengan senantiasa menghadirkan hati bersama Allah (*bi dawâmi hudhûr al-qalb ma'a al-Haqq*).<sup>21</sup> Dilihat dari

<sup>17</sup> Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li-Madzhah Ahl al-Tashawwuf*, hal. 123.

<sup>18</sup> *Ibid*, hal. 123.

<sup>19</sup> Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, hal. 290.

<sup>20</sup> Pandangan al-Sarrâj atau tokoh-tokoh yang dikutip al-Sarrâj ini diambil dari buku Abû Nashr al-Sarrâj al-Thûsî, *al-Luma'*, hal. 290-1.

<sup>21</sup> Ibn 'Athâ'illâh, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*, hal. 4.

pengertian hakikat dzikir yang dinukil dari Ibn 'Athâ'illâh ini dapat diketahui bahwa hakikat dzikir itu terdiri dari dua segi, yaitu segi pembebasan hati dari kelalaian dan kealpaan serta segi kehadiran hati bersama Allah. Pembebasan hati dari kelalaian adalah membebaskan diri dari ketidaksadaran menyebut atau mengingat sesuatu yang seharusnya tidak diingat atau tidak disebut. Sesuatu yang seharusnya tidak diingat atau tidak disebut ini adalah segala hal selain Allah. Ketidaksadaran menyebut atau mengingat segala sesuatu yang seharusnya tidak diingat atau tidak disebut atau mengingat dan menyebut segala hal selain Allah ini disebabkan kelalaian akan tujuan dzikir yang sebenarnya, sehingga dalam keadaan lalai (*al-ghaflah*) ini orang tersebut seharusnya mengingat Allah, tapi malah menyebut atau mengingat segala hal selain Allah.<sup>22</sup> Di sinilah orang yang lalai tersebut harus dibebaskan dari kelalaiannya supaya tidak lagi mengingat atau menyebut sesuatu yang seharusnya tidak diingat dan tidak disebut.

Selain persoalan kelalaian itu adalah persoalan kelupaan atau kealpaan. Lalai dan lupa merupakan dua hal yang saling terkait erat, sehingga penghilangan yang satu tidak akan didapatkan secara sempurna kecuali yang satunya pun turut dibebaskan. Artinya, pembebasan diri dari segala bentuk kelalaian tidak akan dicapai secara sempurna kalau aspek kelupaan-diri tidak ikut dibebaskan. Apalagi masalah "lupa" ini dinyatakan oleh Rasulullah Saw. sebagai salah satu sifat manusia selain sifat "salah," sehingga harus mendapatkan perhatian ekstra khusus bagi sang pejalan menuju Allah.

Sifat "lupa" bagi manusia itu memang dimungkinkan dikarenakan manusia itu diciptakan sesuai bentuk-Nya, sehingga manusia berpotensi melupakan dirinya sebagai sang hamba dan tanpa sadar memandang dirinya sebagai Tuhan.<sup>23</sup> Padahal, siapa yang melupakan Allah, maka Allah pun akan lupa kepadanya dan, pada gilirannya, Allah akan menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri.<sup>24</sup> Artinya, siapa

<sup>22</sup> Amatullah Armstrong, *Kunci Memasuki Dunia Tasawuf*, hal. 75.

<sup>23</sup> *Ibid*, hal. 216.

<sup>24</sup> "...Mereka telah lupa kepada Allah, maka Allah melupakan mereka..." (QS. Al-Taubah: 67) dan "Dan janganlah kamu seperti orang-orang yang lupa kepada Allah, lalu Allah menjadikan mereka lupa kepada diri mereka sendiri. Mereka itulah orang-orang yang fasik" (QS Al-Hasyr: 19).

yang melupakan Allah, maka Allah akan membuat dia lupa akan eksistensi dirinya sebagai sang hamba. Orang yang telah dilupakan akan eksistensinya sebagai hamba Tuhan, tanpa disadarinya dia akan memandang dirinya sebagai Tuhan. Inilah bahayanya bagi orang yang lupa atau melupakan Allah. Dia bukan saja akan menyekutukan Tuhan, tapi lebih dari itu dia akan menganggap dirinya Tuhan. Oleh sebab itu, dia harus diingatkan supaya tidak lagi lupa atau kelupaan. Bahkan, bagi sang *sâlik* tidak cukup dengan diingatkan, tapi dia harus dibebaskan dari kelupaan. Barangkali inilah yang menyebabkan Dzû al-Nûn al-Mishrî, seperti dinukil Abû Nashr al-Sarrâj dalam kitabnya *al-Luma'*, menyatakan, "Orang-orang bertobat dari dosa-dosa mereka dan aku bertobat dari kelalaianku berdzikir kepada-Nya."<sup>25</sup>

Setelah pembebasan diri dari kelalaian dan kelupaan di atas, sang *sâlik* harus mengisi dirinya dengan senantiasa menghadirkan hati bersama-Nya. Dalam istilah Ibn 'Athâ'illâh, *hudhûr al-qalb ma'a al-Haqq*. Ibn 'Athâ'illâh tidak menyatakan "menghadirkan Allah di dalam hati" (*hudhûr Allâh fî al-qalb*), melainkan "menghadirkan hati bersama Allah" (*hudhûr al-qalb ma'a al-Haqq*). Pandangan Ibn 'Athâ'illâh ini menunjukkan bahwa Allah itu tidak berada di dalam hati sang pedzikir, tapi berada di luar dirinya; berdzikir bukan merupakan kegiatan yang 'pasif' hati sehingga Allah yang dihadirkan ke dalam hati, tapi merupakan proses aktif hati untuk menyapa-Nya; berdzikir bukan berarti menghadirkan Allah di dalam hati, tapi menghadirkan hati bersama-Nya; Allah adalah objek yang diingat atau disebut dan hati adalah subjek yang mengingat atau menyebut: ketika subjek tidak lagi melalaikan dan melupakan objek, maka objek dan subjek pada akhirnya akan berdampingan atau akan berada bersama-sama. "Barangsiapa senantiasa mengingat Tuhan," kata Rûzbihân Baqlî yang dikutip Annemarie Schimmel, "maka dia akan menjadi pendamping (*jâlis*) Tuhan." Hal ini sesuai janji Tuhan yang tercermin dalam suatu hadis Qudsi: "Aku adalah pendamping orang yang mengingat-Ku" (*Anâ jâlisu man dzakaranî*).<sup>26</sup>

#### D. SIGNIFIKANSI DZIKIR BAGI SUFI

Dari makna, bentuk dan hakikat dzikir itu dapat diketahui signifikansi (makna penting) dzikir bagi sufi. Di atas telah dikatakan bahwa bagi sufi ketenangan hati yang hakiki berkat berdzikir kepada-Nya belum akan diperolehnya sebelum mereka merasa berdekatan, bahkan bersatu, dengan-Nya. Oleh sebab itu, inti aktivitas sang sufi, atau lebih tepatnya sang *sâlik*, adalah *taqarrub ilâ Allâh* (mendekatkan diri kepada Allah Swt.) atau *qurb Allâh* (berdekatan dengan Allah Swt.). Aktivitas ini bertujuan supaya sang sufi dapat berada sedekat mungkin dengan Allah, bahkan mampu bersatu dengan Allah. Dalam tasawuf, pencapaian pada taraf ini ada yang disebut dengan istilah *ma'rifah*, *mahabbah*, *ittihâd*, *hulûl* atau *wahdat al-wujûd*.

Untuk mencapai tujuan itu, sang sufi menempuhnya dengan penuh perjuangan tanpa henti dan tanpa lelah, dari tahap yang satu ke tahap yang berikutnya. Tahapan-tahapan ini antara sufi yang satu dengan yang lain mungkin saja berbeda-beda, tergantung pada pengalaman spiritual masing-masing sufi, tetapi apa pun tahapnya dan pentahapannya, semua sufi melakukan amalan yang sama, yakni senantiasa berdzikir kepada Allah Swt.

Representasi pandangan kaum sufi tentang dzikir, tampaknya, dapat dilihat dari ucapan Dzû al-Nûn al-Mishrî (w. 859 M), sebagaimana telah dikutip di atas, yakni perkataannya bahwa orang-orang bertobat dari dosa-dosa mereka dan aku bertobat dari kelalaianku berdzikir kepada-Nya.<sup>27</sup> Pandangan Dzû al-Nûn ini 'senada' dengan paham seorang sufi berikutnya, yaitu Ahmad al-Nûrî (w. w. 295/908). Al-Nûrî, seperti dinukil al-Qusyairî, menegaskan bahwa segala sesuatu itu terdapat siksanya dan siksaan bagi 'ârif (ahli ma'rifah, orang yang telah mencapai ma'rifah) adalah terputusnya dari dzikir.<sup>28</sup> Ungkapan Dzû al-Nûn dan al-Nûrî ini menunjukkan signifikansi dzikir bagi sufi. Bagi mereka, kelalaian berdzikir kepada-Nya dianggap memutus inti tujuan sang sufi, yakni *taqarrub ilâ Allâh*, sehingga kelalaian berdzikir dipandang sebagai sebuah dosa. Oleh karena itu, tidak aneh kalau dzikir, seperti dikatakan Annemarie Schimmel dalam bukunya

<sup>25</sup> Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, hal. 44.

<sup>26</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975), hal. 168.

<sup>27</sup> Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, hal. 44.

<sup>28</sup> Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 222-5.

*Mystical Dimensions of Islam*, dianggap merupakan “makanan spiritual” bagi seorang sufi (*the spiritual food of the mystic*) di dalam *taqarrub ilâ Allâh* (mendekatkan diri kepada Allah Swt.).<sup>29</sup>

Pandangan bahwa dzikir merupakan “makanan spiritual” bagi sufi dalam mendekati diri kepada Allah itu menunjukkan bahwa dzikir berperan sentral dalam rangka mendekati diri kepada Allah Swt. Tanpa “makanan spiritual” ini, maka tujuan mendekati diri kepada Allah tidak akan dapat digapai. Akan tetapi, bila “makanan spiritual” (dzikir) ini disantap terus menerus tanpa ada hentinya, maka tujuan *taqarrub ilâ Allâh* berkemungkinan didapatkannya.<sup>30</sup>

Dzikir itu dianggap sebagai “makanan spiritual” bagi sufi dikarenakan dzikir itulah yang membuat hati atau rohani sang sufi menjadi suci, yang dengan kesucian rohaninya ini dia dapat berdekatan atau bersatu dengan Yang Mahasuci, Allah Swt. Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa dzikir bagi sufi merupakan sarana menyucikan hati atau rohani, di samping sebagai amalan yang membuat hati atau rohani senantiasa tersambung dengan-Nya. Hati atau rohani yang suci inilah yang mampu bertautan langsung dan terus menerus dengan-Nya, sehingga hati atau rohani yang sucilah yang berdekatan (berada sedekat mungkin) dan berkomunikasi langsung, bahkan bersatu, dengan-Nya. Inilah ketenangan hati yang sebenarnya yang dicita-citakan sang sufi dan pencapaian spiritual ini hanya diperoleh dengan tiadanya keterputusan berdzikir kepada-Nya.

Upaya penyucian hati atau rohani dengan berdzikir itu sendiri didasarkan pada dua falsafah, sebagaimana dikatakan Harun Nasution di sebuah tulisannya yang berjudul “*Tasawuf*,” yaitu *pertama*, Tuhan itu bersifat rohani, bukan jasadi atau materi. Oleh karena Allah itu bersifat rohani, maka bagian manusia yang sanggup mendekati diri dan berkomunikasi langsung dengan Allah adalah bagian rohaninya, bukan bagian jasmaninya. *Kedua*, Allah itu bersifat Mahasuci. Oleh sebab Allah itu Mahasuci, maka yang diterima oleh Allah untuk mendekati-Nya atau berhubungan langsung dengan-Nya

hanyalah yang berhati dan berjiwa (berohani) suci.<sup>31</sup>

Berdasarkan dua falsafah itulah orang yang ingin berada sedekat mungkin dengan Allah atau berhubungan langsung dengan Allah melakukan dzikir (sesuai makna, bentuk-bentuk dan hakikat dzikir di atas) sebagai wahana penyucian hati atau rohani yang sungguh-sungguh tiada henti di setiap waktu dan tempat sepanjang hari. Penyucian hati atau rohani ini sendiri berarti membersihkan hati atau nurani dari hal-hal yang duniawi, yang syahwati atau dari segala hal yang bukan Ilahi. Oleh karena hati dan nurani merupakan dimensi batiniah manusia, maka pembersihan hati dan nurani ini merupakan kerja batin manusia, bukan kerja badan lahiriah manusia. Di sinilah dzikir dalam bentuknya yang tertinggi disebut dzikir yang tersembunyi di dalam hati, yang biasa disebut dengan istilah dzikir *sirr* atau dzikir *khafî*.<sup>32</sup>

Meski begitu, batiniah manusia tidak akan mampu bekerja tanpa keterlibatan dimensi lahiriahnya. Oleh sebab itu, walau pada dasarnya pembersihan dan penyucian hati atau rohani ini merupakan kerja batin, tetapi dalam pelaksanaannya melibatkan anggota bagian luar.<sup>33</sup> Sudah tentu, pembersihan hati dari hal-hal yang duniawi, yang syahwati atau yang bukan Ilahi ini tidak mudah dan tidak mungkin diusahakan sekaligus. Diperlukan waktu yang lama dan jalan yang panjang berjenjang, sedikit demi sedikit, tingkat demi tingkat atau tahap demi tahap.<sup>34</sup> Tahapan-tahapan perjalanan panjang yang harus dilalui sang *sâlik* (sang pejalan menuju Tuhan) inilah disebut maqam-maqam atau *maqâmât*.

Tentang maqam-maqam itu para sufi tidak menyebutkan tingkatan-tingkatan atau jumlah tingkatan yang sama. Abû Nashr al-Sarrâj, misalnya, menyebut tujuh maqam, yakni taubat, wara', zuhud, faqir, sabar, tawakal dan ridha.<sup>35</sup>

<sup>29</sup>Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hal. 168.

<sup>30</sup>Ibid., hal. 167-8.

<sup>31</sup>Harun Nasution, “*Tasawuf*,” dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 161.

<sup>32</sup>Ibn ‘Athâ’illâh, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*, hal. 8.

<sup>33</sup>Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta’arruf li-Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, hal. 104 dan Syekh Fadlullah Haeri, *Belajar Mudah Tasawuf*, terj. Muhammad Hasyim Assagaf, (Jakarta: Lentera, 1998), hal. xiv-xv.

<sup>34</sup>Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), hal. 62-63.

<sup>35</sup>Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma’*, hal. 41-70.

Sementara Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî yang hidup sezaman dengan al-Sarrâj menyebutkan maqam-maqam ini diantaranya terdiri dari, taubat, zuhud, sabar, kefakiran, tawadhu', taqwa, tawakkal, ridha, mahabbah dan ma'rifah.<sup>36</sup> Kemudian, al-Qusyairî menyebutkan beberapa maqam, yaitu taubat, wara', zuhud, tawakkal, sabar dan ridha.<sup>37</sup> Adapun Abû Hâmid al-Ghazâlî dalam kitabnya *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* mengemukakan maqam-maqam ini sebagai berikut: taubat, sabar, kefakiran, zuhud, tawakkal, mahabbah, ma'rifah dan ridha.<sup>38</sup>

Dari keempat sufi itu saja dapat dilihat adanya perbedaan di antara sufi tentang maqam-maqam. Akan tetapi, perbedaan itu tidak perlu dipandang sebagai sesuatu yang secara substansial bertentangan—dikarenakan hal itu sangat terkait dengan kemampuan dan pengalaman spiritual secara individual masing-masing sufi sekaligus sangat terkait dengan kondisi dan situasi yang mengitari masing-masing sufi—melainkan justeru harus dilihat pada aspek kesamaannya, yakni aspek bahwa untuk sampai kepada Tuhan itu perlu perjuangan panjang dan tidak gampang. Dengan kata lain, adanya maqam-maqam yang bertingkat-tingkat itu menunjukkan bahwa tahapan-tahapan menuju Tuhan itu begitu sulit dan berliku, begitu berat dan memerlukan waktu yang tidak singkat. Boleh jadi seorang sufi memerlukan waktu bertahun-tahun untuk berpindah dari maqam yang satu ke maqam yang berikutnya.<sup>39</sup> Selama ia belum mampu memenuhi persyaratan yang diperlukan secara sempurna di suatu maqam yang disinggahinya, maka ia belum dapat berpindah ke maqam yang berikutnya. Atau, seperti dinyatakan oleh al-Qusyairî, selama seorang sufi belum memenuhi hukum-hukum maqam yang sedang disinggahinya, maka ia belum mampu beranjak ke maqam berikutnya. Umpamanya, kata al-Qusyairî, siapa yang belum

sepenuhnya *qana'ah*, maka ia belum sanggup meningkat ke tahap *tawakkul*. Siapa yang belum sepenuhnya bertawakal, maka tidak ber-*taslîm*. Siapa yang belum sepenuhnya *wara'*, maka ia belum mampu ke tahap *zuhud*.<sup>40</sup> Begitu seterusnya untuk maqam-maqam berikutnya.

Di samping itu, kepindahan seorang sufi dari maqam yang satu ke maqam yang berikutnya tergantung pula kepada anugerah Allah yang diterimanya di setiap maqam yang dilewatinya. Artinya, walau maqam-maqam pendekatan diri kepada Allah itu merupakan bentuk usaha dan ketaatan sang sufi, tetapi setiap sufi juga mengakui dan menyadari bahwa ketaatannya itu sendiri semata-mata dikarenakan anugerah Allah Swt. Bila bukan disebabkan anugerah-Nya, maka ia tidak akan sanggup melakukan ketaatan kepada-Nya atau ia tidak akan mampu mendekati dirinya kepada-Nya. Namun, anugerah Allah yang paling utama dalam kaitannya dengan maqam-maqam ini adalah dalam bentuk "keadaan spiritual" yang dialami sang sufi di setiap maqam yang disinggahinya. Keadaan spiritual sang sufi yang disebut *hâl* ini tidak seperti maqam-maqam sufi yang bersifat permanen, tetapi hanya bersifat sementara (*falâ tadûm*), sebagaimana dikatakan Abû al-Qâsim al-Junaid bin Muhammad bin al-Junaid al-Baghdâdî (w. 298 H/911 M) yang dinukil al-Sarrâj.<sup>41</sup>

Anugerah Allah yang datangnya semata-mata tergantung kepada kehendak Allah dan tidak dapat diusahakan itu bentuknya akan berbeda-beda sesuai dengan maqam-maqam yang disinggahi sang sufi, meski "istilahnya" yang digunakan mungkin saja sama. Misalnya, sang sufi merasakan perasaan cemas (*qabdh*). Meski sama-sama merasakan kecemasan, tetapi kecemasan yang dialaminya akan berbeda ketika ia masih berada pada maqam taubat dengan ketika ia berada pada maqam tawakal. Jadi, *hâl* (keadaan spiritual) sang sufi pun pada dasarnya "bergantung" kepada *maqâm* (kedudukan spiritual) yang telah dan sedang disinggahi sang sufi.

Berkaitan dengan *hâl* dan *maqâm* itu terdapat sebuah amalan yang sangat penting yang

<sup>36</sup> Abû Bakr Muhammad al-Kalâbâdzî, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Tashawwuf*, hal. 111-160.

<sup>37</sup> Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 89-197.

<sup>38</sup> Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, (Semarang: Toha Putera, t.t.), Jilid IV.

<sup>39</sup> Harun Nasution, *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*, hal. 63.

<sup>40</sup> Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 56.

<sup>41</sup> Abû Nashr al-Sarrâj, *al-Luma'*, hal. 42.

diamalkan sang sufi di setiap maqam yang telah dan sedang dilewatinya, yang tanpa amalan ini ia tidak akan sampai kepada Tuhan. Amalan yang amat penting ini, seperti telah dikemukakan di atas, adalah *dzikr Allâh*, berdzikir kepada Allah Swt. Dzikir ini, sebagaimana dikemukakan Syekh Abû 'Alî al-Daqâq yang dikutip al-Qusyairî dalam *Al-Risâlah*, merupakan tiang yang kuat (*ruknuun qawiiyyun*) di jalan menuju Allah. Al-Daqâq pun menegaskan bahwa dzikir itu sungguh merupakan landasan bagi tarekat itu sendiri yang tidak seorang pun dapat mencapai Allah Swt. tanpa dengan terus menerus berdzikir (*illâ bi dawâm al-dzikr*) kepada-Nya.<sup>42</sup> Sesungguhnya hidup tanpa berdzikir kepada-Nya", kata Abû al-Majîd Majdûd Sanâ'î yang dikutip Annemarie Schimmel, "adalah angin."<sup>43</sup> Artinya, perjalanan menuju kepada-Nya akan sia-sia atau tidak akan sampai kepada-Nya tanpa senantiasa menyebut dan mengingat-Nya. Schimmel pun menyatakan bahwa yang membedakan para sufi (dengan yang bukan sufi) adalah dzikir. Para sufi, menurut Schimmel, sepakat bahwa hati orang beriman harus "diharumi dzikir kepada-Nya." Dalam konteks inilah Schimmel mengatakan, sebagaimana telah diungkap di atas, bahwa dzikir itu merupakan "makanan spiritual" bagi seorang sufi (*the spiritual food of the mystic*) di dalam *taqarrub ilâ Allâh* (mendekatkan diri kepada Allah Swt.). Untuk mendukung pendapatnya ini Schimmel menukil kisah seorang murid Sahl al-Tustarî yang merasa lapar setelah berpuasa sehari-hari. Dia bertanya kepada al-Tustarî: "Guruku, apa makanannya?" Al-Tustarî menjawab: "Ingat kepada Allah."<sup>44</sup>

Dalam pandangan al-Qusyairî, dzikir sebagai "makanan spiritual" seorang sufi itu semisal pembagian al-Qusyairî terhadap dzikir menjadi dua macam, yaitu dzikir lisan dan dzikir hati. Dzikir lisan, menurut al-Qusyairî, bila dilakukan terus menerus akan menyampaikan sang hamba pada langgengnya dzikir hati. Menurut al-Qusyairî, dzikir lisan juga berpengaruh terhadap dzikir hati. "Jika seorang hamba berdzikir dengan

lisan dan hatinya," tulis al-Qusyairî, "maka itulah dzikir yang sempurna dalam hal sifat dan keadaan perjalanan spiritualnya."<sup>45</sup> Oleh karena itulah, sebagaimana dikemukakan di atas, dzikir (menyebut dan mengingat Allah) dijadikan sebagai "makanan spiritual" bagi para sufi atau bagi sang sâlik di dalam perjalanan spiritual menuju-Nya.

Signifikansi dzikir sebagai "makanan spiritual" bagi sufi atau bagi sâlik itu dapat pula dipahami dari pandangan Ibrahim Amini dalam bukunya *Risalah Tasawuf: "Kitab Suci" Para Pesuluk*. Di dalam bukunya ini Amini menyajikan tentang dzikir di bawah judul, "Jalan Kesempurnaan Spiritual dan Taqarrub kepada Allah." Amini mengatakan bahwa dzikir merupakan titik awal pergerakan dan perjalanan spiritual menuju *taqarrub* kepada Sang Pencipta alam semesta. Menurut Amini, dengan berdzikir seorang sâlik secara bertahap terlepas dari alam materi ke alam yang lebih tinggi, melangkah ke alam kesucian dan kecahyaan, menjadi sempurna dan akan lebih sempurna, dan mencapai derajat yang dekat dengan Allah Yang Mahahaq. Bagi Amini, dzikir merupakan ruhnya ibadah dan tujuan terbesar bagi penyariatian ibadah disebabkan nilai setiap ibadah terletak pada kadar *tawajjuh* seorang hamba kepada Tuhannya.<sup>46</sup> Amini mempertegas kembali posisi dzikir dengan menyatakan bahwa dzikir merupakan amal ibadah yang paling agung dan jalan yang paling utama dalam membentuk kepribadian, peningkatan spiritual, dan perjalanan vertikal (*sair*) menuju Allah.<sup>47</sup>

Berkat makanan spiritualnya itulah sang sâlik akan mencapai kejiwaan yang sempurna atau akan sampai kepada-Nya. Hal ini disebabkan, seperti telah diungkap di atas, dzikir (makanan spiritual) itu merupakan cara membersihkan hati atau rohani dari hal-hal yang duniawi, yang syahwati atau dari hal-hal yang bukan Ilahi (*siwâ al-madzkhûr*). Dengan kata lain, agar seseorang itu tidak terus menerus dihalangi oleh aspek-aspek yang duniawi, yang syahwati

<sup>42</sup> Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 221.

<sup>43</sup> Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, hal. 167.

<sup>44</sup> *Ibid.*, hal. 168.

<sup>45</sup> Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-Naisâbûrî, *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, hal. 221.

<sup>46</sup> Ibrahim Amini, *Risalah Tasawuf: "Kitab Suci" Para Pesuluk*, hal. 213-4.

<sup>47</sup> *Ibid.*, hal. 217.

atau hal-hal yang selain Ilahi, maka ia memerlukan cara untuk mengalihkan pikiran dari memikirkan hal-hal yang selain Ilahi ini. Cara ini adalah dzikir kepada-Nya, selalu menyebut atau selalu ingat kepada-Nya.

Senantiasa berdzikir kepada-Nya—begitu pula berbagai doa dan ibadah kepada-Nya—dipandang sebagai cara mengalihkan pikiran dari memikirkan hal-hal yang bukan Ilahi disebabkan ingatan yang terkonsentrasi hanya kepada-Nya itu bisa mengurangi proses pemikiran terhadap segala hal yang bukan Dia. Hal ini sesuai yang dinyatakan Syekh Fadhlullah Haeri dalam bukunya *Belajar Mudah Tasawuf*. Di dalam bukunya ini Haeri mengemukakan bahwa pengingatan yang terkonsentrasi hanya kepada-Nya ini jika dilakukan terus menerus, maka lama kelamaan pemikiran dan kesadaran terhadap segala sesuatu yang selain-Nya akan sirna dengan sendirinya. Oleh karena itulah, orang yang melakukan perjalanan menuju-Nya dituntut untuk tidak mengingat segala sesuatu yang dilihat-Nya, segala sesuatu selain-Nya, dan dituntut untuk hanya berkonsentrasi kepada ingatan yang sejati, yakni Allah Swt.<sup>48</sup>

Tentu saja, tuntutan itu khusus ditujukan kepada sang *sâlik*. Oleh sebab itu, ingatan yang sejati (*dzikir Allâh*) itu dipandang sebagai ibadah khusus bagi *sâlik* (sang pejalan menuju Tuhan). Haeri di bukunya yang lain, yakni *Bahagia Tanpa Jeda: Mencerdaskan Jiwa Cara Sufi*, mengatakan bahwa mengingat Allah merupakan aktivitas yang paling utama (bagi sufi). Haeri pun mengemukakan bahwa mengingat Allah itu dimulai sebagai sebuah aktivitas lahiriah, tetapi kemudian menjadi milik sang hati.<sup>49</sup> Dalam rangka ini, Haeri mengatakan bahwa dibutuhkan waktu sekitar dua jam untuk mendapatkan kemaslahatan ingatan yang sejati (*dzikir Allâh*) atau ibadah khusus bagi sang *sâlik* ini. Dalam pandangan Haeri, setengah jam pertama merupakan waktu untuk menenangkan diri, setengah jam kedua sang *pedzikir* mulai memasuki keadaan meditasi dan setengah jam ketiga sang *pedzikir* biasanya tidak ada lagi

<sup>48</sup> Syekh Fadhlullah Haeri, *Belajar Mudah Tasawuf*, hal. 77-80.

<sup>49</sup> Syekh Fadhlullah Haeri, *Bahagia Tanpa Jeda: Mencerdaskan Jiwa Cara Sufi*, diterjemahkan dari *The Sufi Way to self-Unfoldment* oleh Hasmiyah A. Rauf, (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2004), hal. 170, 165.

pikiran atau pandangan batinnya dan meditasi pun berlangsung. Kemudian, setengah jam yang terakhir manfaat nyata dari *dzikir Allâh* mulai muncul.<sup>50</sup>

Pandangan Haeri tentang dzikir itu lebih ditujukan untuk berbicara mengenai signifikansi dzikir dan tentang proses dzikir dalam rangka mendapatkan dzikir yang sejati dan kemaslahatan yang diperolehnya dari berdzikir. Pandangan ini sangat penting untuk membuktikan bahwa melupakan segala hal selain Dia dan berkonsentrasi hanya untuk-Nya itu sangat dimungkinkan. Hanya saja, Haeri tidak merinci lebih lanjut tentang apa yang harus dilakukan bagi *sâlik* di dalam proses pendekatan dirinya kepada Allah Swt.

Manfaat nyata *dzikir Allâh* itu memang berbeda-beda, tergantung maqam yang sedang disinggahi sang *sâlik*. Bila ia telah sampai pada maqam ma'rifah, misalnya, maka ia mampu berhubungan langsung atau mengenal langsung kepada Allah, tanpa ada tabir apa pun yang menghalanginya. Atau, bila ia telah mencapai maqam *ittihâd*, maka ia sanggup "bersatu" dengan Tuhan. Dengan demikian, hanya senantiasa berdzikir kepada-Nya saja sang *sâlik* akan mencapai inti tujuan tasawuf, yaitu berada sedekat mungkin dengan Allah atau, bahkan untuk beberapa sufi, bersatu dengan Allah.

Mungkin atas dasar signifikansi dan manfaat dzikir itulah Ibn 'Athâ'illâh di dalam kitabnya *Al-Hikam* melarang meninggalkan dzikir dikarenakan kelalaian kepada Allah dengan tiadanya berdzikir jauh lebih berbahaya dibanding kelalaian kepada Allah dengan adanya berdzikir. Dengan mendawamkan berdzikir, menurut Ibn 'Athâ'illâh, lama kelamaan akan mencapai taraf dzikir yang disertai dengan kelalaian terhadap segala sesuatu yang selain Allah. Ibn 'Athâ'illâh mengatakan:

"Jangan engkau tinggalkan dzikir dikarenakan engkau tidak merasakan kehadiran Ilahi di dalam dzikir tersebut, sebab kelalaian engkau terhadap-Nya dengan tidak adanya dzikir kepada-Nya itu lebih berbahaya daripada kelalaianmu terhadap-Nya dengan adanya dzikir kepada-Nya."<sup>51</sup>

<sup>50</sup> Syekh Fadhlullah Haeri, *Belajar Mudah Tasawuf*, hal. 81

<sup>51</sup> Ibn 'Athâ'illâh, *Shûfî Aphorisms (Kitâb al-Hikam)*, diterjemahkan dengan kata pengantar dan catatan kaki oleh Victor Dannar, "Foreword" oleh Martin Lings, (Leiden: E.J. Brill, 1984), hal. 32.

Ibn 'Athâ'illâh melanjutkan larangannya itu dengan permohonan supaya Allah menaikkan orang yang berdzikir dari dzikir yang disertai dengan kelalaian kepada dzikir yang disertai dengan kesadaran, dari dzikir yang disertai dengan kesadaran kepada dzikir yang disertai dengan kehadiran-Nya, dari dzikir yang disertai dengan kehadiran-Nya kepada dzikir yang disertai dengan kelalaian terhadap segala sesuatu yang selain-Nya. Ibn 'Athâ'illâh pun merujuk pernyataan Allah, "Dan yang demikian itu tidak sukar bagi Allah."<sup>52</sup>

Larangan Ibn 'Athâ'illâh untuk meninggalkan dzikir itu diperkuat dengan makna penting dzikir yang dikemukakannya. Menurut Ibn 'Athâ'illâh, dzikir itu terdiri dari tiga lapis: lapisan yang paling atas adalah dzikir lisan, lapisan yang kedua adalah dzikir lisan dengan hati, dan lapisan yang ketiga adalah dzikir anggota badan (*al-jawârih*). Bagi Ibn 'Athâ'illâh, orang yang berdzikir dengan lisannya atau di lisan saja, tetapi dia terus menerus mengulang dzikirnya itu, maka lama kelamaan hatinya akan ikut berdzikir. Makna pentingnya, dalam pandangan Ibn 'Athâ'illâh, adalah orang yang hati dan lisannya telah bersatu di dalam berdzikir, maka hatinya akan terterangi cahaya Ilahi, sehingga hati itu bercahaya. Cahaya hati ini, dalam penglihatan Ibn 'Athâ'illâh, mampu membakar berbagai nafsu syahwat dan syetan.

Adapun makna penting dzikir dengan seluruh anggota badan, menurut Ibn 'Athâ'illâh, akan menjadikan anggota badan terterangi cahaya Ilahi. Anggota tubuh yang telah bercahaya ini, kata Ibn 'Athâ'illâh, mampu menyucikan hati dari segala yang berubah (yang duniawi), memutus bisikan syetan dan usaha jahatnya yang tersembunyi, hati akan menjadi tempat datangnya berbagai anugerah Ilahi, akan menjadi cermin yang mengkilap bagi berbagai *tajalli* Tuhan dan menjadi tempat untuk mengenal Tuhan. Ibn 'Athâ'illâh menulis, "ketika hati berdzikir dan menyebar ke seluruh anggota tubuh, maka setiap anggota tubuh berdzikir sesuai keadaannya." Ibn 'Athâ'illâh menuliskan cerita al-Jarîrî yang menceritakan bahwa salah seorang sahabatnya memperbanyak dan mendawamkan menyebut (melafalkan) lafal Allah, Allah, Allah.

<sup>52</sup> Lihat Dimiyati Sajari, *Mengenal Allah: Paham Ma'rifah Ibn 'Athâ'illâh dalam Al-Hikam*, hal. 93-4.

Suatu hari batang pohon jatuh di atas kepalanya, sehingga kepalanya terbelah dan berjatuhlah darahnya. Darahnya yang jatuh ke bumi membentuk tulisan Allah, Allah, Allah.<sup>53</sup>

Jauh sebelum Ibn 'Athâ'illâh menceritakan kisah Al-Jarîrî itu, Ibn Usman al-Hujwiri (w. 463 H/1071 M) telah bercerita bahwa Sahl al-Tustarî meminta kepada seorang muridnya untuk menyebut "ya Allah, ya Allah, ya Allah" di sepanjang hari. Sahl meminta muridnya itu untuk mengulang-ulangnya kembali di hari-hari berikutnya di sepanjang hari sehingga mengucapkan kata itu menjadi kebiasaan. Ketika mengucapkan "ya Allah" itu sudah menjadi kebiasaan sang murid di siang sepanjang hari, Sahl meminta muridnya itu untuk mengucapkannya di sepanjang malam hari, sehingga di malam hari pun sang murid begitu terbiasa mengucapkannya, bahkan tatkala tidurnya kata "Ya Allah" itu diucapkannya. Kemudian, Sahl meminta sang murid untuk tidak mengulangnya lagi dan meminta sang murid untuk memusatkan seluruh inderanya berdzikir kepada Allah. Perintah ini dilaksanakan oleh sang murid sehingga ia tenggelam di dalam dzikirnya kepada Allah. Suatu hari, ketika sang murid itu berada di rumahnya, sebatang kayu jatuh di kepalanya sehingga kepalanya itu pecah. Tetesan darahnya yang jatuh ke bumi membentuk tulisan "Allah, Allah, Allah."<sup>54</sup>

## E. PENUTUP

Dari uraian di atas dapat diketahui bahwa kaum sufi itu berdzikir kepada Allah disebabkan dzikir itu merupakan "makanan spiritual" bagi mereka di dalam *taqarrub ilâ Allâh* atau *qurb Allâh*. Inilah makna penting dzikir bagi sufi. Tanpa dzikir (makanan spiritual) ini mereka tidak akan sampai pada tujuan, yakni berada sedekat mungkin, bahkan bersatu, dengan-Nya. Sufi yang telah mencapai pada taraf inilah yang memperoleh ketenangan hati yang hakiki. Motivasi berdzikir kaum sufi ini layak untuk diadopsi di dalam berdzikir kepada-Nya. *Wa Allâhu a'lam bi al-shawâb.*]

<sup>53</sup> Ibn 'Athâ'illâh, *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*, hal. 5.

<sup>54</sup> Ibn Usman al-Hujwiri, *Kasyf al-Mahjub: Menyelami Samudera Tasawuf*, (Jogjakarta, Pustaka Sufi, 2003), hal. 228 dan Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, hal. 173.

## DAFTAR PUSTAKA

- Amini, Ibrahim. *Risalah Tasawuf: "Kitab Suci" Para Pesuluk*, terj. Ahmad Subandi & Muhammad Ilyas dari bahasa Parsi *Khud Sâzi: Tazkiyeh wa Tahdzib-e Nafs*. Jakarta: Islamic Center Jakarta, 2002.
- Armstrong, Amatullah. *Sufi Terminology (Al-Qamus Al-Sufi): The Mystical Language of Islam*. Kuala Lumpur, A.S. Noordeen, 1995.
- Ghazâlî, Abû Hâmid al-. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Jilid 1 dan IV, Semarang: Toha Putera, t.t.
- Haeri, Syekh Fadllullah. *Belajar Mudah Tasawuf*. terj. Muhammad Hasyim Assagaf. Jakarta: Lentera, 1998.
- — —. *Bahagia Tanpa Jeda: Mencerdaskan Jiwa Cara Sufi*. Diterjemahkan dari *The Sufi Way to self-Unfoldment* oleh Hasmiyah A. Rauf. Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Hawwa, Sa'id. *Jalan Ruhani: Bimbingan Tasawuf untuk Para Aktivois Islam*. Bandung: Mizan, 2006.
- Hujwiri, Ibn Usman al-. *Kasyf al-Mahjub: Menyelami Samudera Tasawuf*. Jogjakarta: Pustaka Sufi, 2003.
- Ibn 'Athâ'illâh. *Miftâh al-Falâh wa Mishbâh al-Arwâh*. Kairo: Maktabat wa Mathba'at Muhammad 'Ali Shubih wa Aulâdih, 1961.
- — —. *Shûfî Aphorisms (Kitâb al-Hikam)*. diterjemahkan dengan kata pengantar dan catatan kaki oleh Victor Danner, "Foreword" oleh Martin Lings, Leiden: E.J. Brill, 1984
- Kalâbâdzî, Abû Bakr Muhmmad al-. *Al-Ta'arruf li-Madzhah Ahl al-Tashawwuf*. Kairo: Maktabat al-Kulliyyât al-Azhariyyat, 1969.
- Makkî, Abû Thâlib Muhammad bin Abî al-Hasan 'Aliy bin 'Abbâs al-. *Qût al-Qulûb fî Mu'âmalat al-Mahbûb wa Washf Tharîq al-Murîd ilâ Maqâm al-Tauhîd*. Dâr al-Fikr, t.t.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al Munawwir: Kamus Arab-Indonesia*, Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Naisâbûrî, Abû al-Qâsim 'Abd al-Karîm Hawâzin al-Qusyairî al-. *Al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, Al-Haramain, t.t.
- Nasution, Harun. "Tasawuf," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.). *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- — —. *Falsafat & Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1973.
- Sajari, Dimyati. *Mengenal Allah: Paham Ma'rifah Ibn 'Athâ'illâh dalam Al-Hikam*. Bandung, Fajar Media, 2012.
- Sarrâj, Abû Nashr al-. *al-Luma'*. Pentahqiq dan Kata Pengantar: 'Abd al-Halîm Mahmûd dan Thâhâ 'Abd al-Bâqî Surûr, Kairo: Maktabat al-Tsaqâfat al-Dîniyyat, t.t.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975.
- Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Yunus, Mahmud. *Kamus Arab-Indonesia*. Jakarta: Yayasan Penyelenggara Penterjemah / Pentafsiran Al-Qur'an, 1973.

## INDEKS PENULIS

---

### A

#### **Ali Romdhoni**

Pendiri lembaga kajian *Literatur Nusantara* di Jakarta, dan dosen di STAI Mathali'ul Falah Pati Jawa Tengah. Tinggal di Desa Prawoto, Sukolilo, Pati. Email: ali\_romdhoni@yahoo.com  
"STRATEGI PESANTREN MENGHADAPI PERUBAHAN MASYARAKAT"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 97-108

### D

#### **Dimiyati Sajari**

Dosen "Ilmu Pemikiran Islam" Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Fakultas Ilmu Tarbiyah dan Keguruan (FITK) UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat 15412. Email: dimyatisajari@yahoo.com.  
"DZIKIR: MAKANAN SPIRITUAL SANG SUFI"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 1-12

### F

#### **Fachry Ali**

Direktur Pengembangan Etika Usaha Indonesia (LSPEU), Jakarta. Email: fachryali@gmail.com.  
"BASIS STRUKTUR SOSIAL PEMIKIRAN ISLAM AWAL, PENGARUH AGAMA DAN RENUNGAN DEWASA INI"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 33-48

### G

#### **Gazi Saloom**

Dosen Fakultas Psikologi UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta. Fakultas Psikologi UIN Jakarta, Jl. Kertamukti 5 Cirendeu, Jakarta Selatan 15419. Email: thesaloom@gmail.com.  
"MENINGGALKAN JALAN TEROR: ANTARA DERADIKALISASI DAN DISENGAGEMENT"  
Jurnal Dialog vo..37, No.1, Juni 2014. hal: 109-120

### H

#### **Husni Mubarak**

Peneliti di Pusat Studi Agama dan Demokrasi (PUSAD) Paramadina, Jakarta, Bona Indah Plaza, Blok A2 No. D 12, Jl. Karang Tengah Raya, Lebak Bulus, Cilandak, Jaksel 12440. E-mail: [husni@paramadina-pusad.or.id](mailto:husni@paramadina-pusad.or.id)  
"MENCEGAH ESKALASI KONFLIK KEAGAMAAN: STUDI KASUS NATAL BERSAMA DI UNGARAN, KABUPATEN SEMARANG, JAWA TENGAH "  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 49-60

### M

#### **M. Atho Mudzhar**

Guru besar pada Fakultas Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat Tangerang Selatan 15412. Email: athomudzhar@yahoo.co.id.  
"PEMBERIAN SANKSI ATAS PELANGGARAN UNDANG-UNDANG PERKAWINAN DI NEGARA-NEGARA ISLAM: KAJIAN PERBANDINGAN ENAM NEGARA"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 87-96

### **Muhammad Isnur**

Advokat/Pengacara Publik, dan *Researcher* pada Lembaga Bantuan Hukum Jakarta  
"POTRET KEBERHASILAN PEMOLISIAN DI INDONESIA"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 121-126

### **Muryanti**

Prodi Sosiologi, Fakultas Ilmu Sosial dan Humaniora, UIN Sunan Kalijaga. Jl. Marsda  
Adisucipto No. 1 Yogyakarta. Alamat Email: [newsyant@yahoo.com](mailto:newsyant@yahoo.com)  
"NASIONALISME DALAM PANDANGAN ETNIK MINORITAS DI YOGYAKARTA: STUDI KASUS  
ANGGOTA PERHIMPUNAN INDONESIA-TIONGHOA/INTI YOGYAKARTA"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal:75-86

## **N**

### **Nuruddin**

Peneliti Pusat Penelitian dan Pengembangan Pendidikan Agama dan Keagamaan, Kementerian  
Agama Republik Indonesia. Jln. M.H. Thamrin 6 Jakarta, Tel. +6221 3920379 Email:  
[dklaros@yahoo.com](mailto:dklaros@yahoo.com)  
"PERKEMBANGAN MADRASAH PASCA UNDANG-UNDANG NOMOR 20 TAHUN 2003  
TENTANG SISTEM PENDIDIKAN NASIONAL DALAM BINGKAI PENELITIAN"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 61-74

## **R**

### **Rumadi**

Dosen FSH UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Peneliti Senior the Wahid Institute. Fakultas  
Syariah dan Hukum UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Jl. Ir. H. Juanda No. 95 Ciputat Tangerang  
Selatan 15412. Email:[arumadi@yahoo.com](mailto:arumadi@yahoo.com)  
"FIKIH HUBUNGAN ANTARUMAT BERAGAMA DI INDONESIA: FATWA NU,  
MUHAMMADIYAH DAN MUI TENTANG RELASI MUSLIM DAN NON-MUSLIM"  
Jurnal Dialog Vol. 37, No.1, Juni 2014. hal: 13-32

## KETENTUAN PENULISAN

1. Naskah yang dimuat dalam jurnal ini berupa pemikiran dan hasil penelitian yang menyangkut masalah sosial dan keagamaan. Naskah belum pernah dimuat atau diterbitkan di media lain.
2. Naskah tulisan berisi sekitar 15-20 halaman dengan 1,5 (satu setengah) spasi, kertas kuarto (A 4),
3. Abstrak dan kata kunci dibuat dalam dwibahasa (Inggris dan Indonesia),
4. Jenis huruf latin untuk penulisan teks adalah Palatino Linotype ukuran 12 dan ukuran 10 untuk catatan kaki,
5. Jenis huruf Arab untuk penulisan teks adalah Arabic Transparent atau Traditional Arabic ukuran 16 untuk teks dan ukuran 12 untuk catatan kaki,
6. Penulisan kutipan (*footnote*) dan bibliografi berpedoman pada Model Chicago  
Contoh:

### **Buku (monograf)**

#### **Satu buku**

#### Footnote

1. Amanda Collingwood, *Metaphysics and the Public* (Detroit: Zane Press, 1993), 235-38.

#### Bibliografi

Collingwood, Amanda. *Metaphysics and the Public*. Detroit: Zane Press, 1993.

7. Artikel pemikiran memuat judul, nama penulis, alamat instansi, email, abstrak, kata kunci, dan isi. Isi artikel mempunyai struktur dan sistematika serta persentasenya dari jumlah halaman sebagai berikut:
  - a. Pendahuluan (10%)
  - b. Isi Pemikiran dan pembahasan serta pengembangan teori/konsep (70%)
  - c. Penutup (20%)
8. Artikel hasil penelitian memuat judul, nama penulis, alamat instansi, email, abstrak, kata kunci, dan isi. Isi artikel mempunyai struktur dan sistematika serta presentase jumlah halaman sebagai berikut:
  - a. Pendahuluan meliputi latar belakang, perumusan masalah, dan tujuan penelitian (10%)
  - b. Kajian Literatur mencakup kajian teori dan hasil penelitian terdahulu yang relevan (15%).
  - c. Metode Penelitian yang berisi rancangan/model, sampel dan data, tempat dan waktu, teknik pengumpulan data, dan teknik analisis data (10%).
  - d. Hasil Penelitian dan Pembahasan (50%).
  - e. Penutup yang berisi simpulan dan saran (15%).
  - f. Daftar Pustaka
9. Pemuatan atau penolakan naskah akan diberitahukan secara tertulis/email. Naskah yang tidak dimuat tidak akan dikembalikan, kecuali atas permintaan penulis.

#### Contact Person:

Abas Jauhari, M.Sos

HP: 0856 8512504

Naskah diemail ke:

jurnaldialog@yahoo.com

