

Implikasi Shalat bagi Perilaku Manusia Modern (Perspektif Psikologi Sufistik Ibnu ‘Arabī)

Ahmad Shofi Muhyiddin

Institut Agama Islam Negeri Kudus, Kudus, Indonesia

ashofi@iainkudus.ac.id

Abstract

This article tries to elaborate on the thought of Ibn ‘Arabī prayer and its implications for modern human behaviour, as well as the capacity of Ibn ‘Arabī in the field of sufistic psychology. The findings of this study indicate that prayer according to Ibn ‘Arabī is "mercy" which implies that Allah removes His servant from error (*dalālah*) to guidance (*hudā*), and from misery (*syāqāwah*) to happiness (*sa‘ādah*). Allah bestows mankind prayer as the peak of unity (*waḥdah*) between God and His servants, through which a human being can "see God". Then, as proof that Ibn ‘Arabī has the capacity in the field of Sufistic Psychology can be seen in his thoughts about soul development (*takmil al-nafs*) which is associated with life for the attainment of happiness in the hereafter, the primacy of the soul (*al-faḍīlah al-naḥsiyyah*), physical virtues (*takmil al-nafs al-faḍīlah al-badaniyyah*) and the virtues of *tauḥīqiyyah*. And the psychological perspective of Ibn Sufism's ‘Arabī prayer has several implications, including: prayer has implications for the establishment of communication between the servant and Allah, human peace of mind, discipline, harmony of social ties, the process of adaptation, and mental health.

Keywords: Sufistic Prayer, Sufistic Psychology of Ibn ‘Arabī, Modern Human Behavior

Abstrak

Artikel ini mencoba menguraikan tentang pemikiran shalat Ibnu 'Arabī dan implikasinya bagi perilaku manusia modern, juga kapasitas Ibnu 'Arabī di bidang psikologi sufistik. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa shalat menurut Ibnu 'Arabī adalah "rahmat" yang mengandung makna Allah mengeluarkan hamba-Nya dari kesesatan (*dalālah*) kepada petunjuk (*hudā*), dan dari kesengsaraan (*syaqāwah*) kepada kebahagiaan (*sa'ādah*). Allah menganugerahkan kepada manusia shalat sebagai puncak kesatuan (*waḥdah*) antara Tuhan dan hamba-Nya, yang melaluinya seorang manusia dapat "melihat Tuhan". Kemudian, sebagai bukti bahwa Ibnu 'Arabī memiliki kapasitas di bidang Psikologi Sufistik dapat dilihat pada pemikirannya tentang pengembangan jiwa (*takmil al-nafs*) yang dikaitkan dengan hidup untuk pencapaian kebahagiaan akhirat, keutamaan jiwa (*al-faḍīlah al-naḥsiyyah*), keutamaan fisik (*al-faḍīlah al-badaniyyah*) dan keutamaan taufiqiyyah. Dan shalat perspektif psikologi sufistik Ibnu 'Arabī memiliki beberapa implikasi, di antaranya: shalat berimplikasi terhadap terjalannya komunikasi antara hamba dengan Allah, ketenangan hati manusia, kedisiplinan, keharmonisan ikatan sosial kemasyarakatan, proses adaptasi, dan kesehatan mental.

Kata Kunci: Shalat Sufistik, Psikologi Sufistik Ibnu 'Arabī, Perilaku Manusia Modern

Pendahuluan

Fenomena manusia modern menunjukkan bahwa, banyak orang yang melaksanakan shalat, tetapi mereka masih juga melakukan keburukan, perilaku-perilaku menyimpang, kemungkaran, kejahatan dan lain sebagainya. Kebanyakan masyarakat Islam era globalisasi seperti sekarang ini secara lahiriyah melakukan shalat, akan tetapi perilaku patologis masih juga dilakukan, bahkan telah membudaya. Keadaan tersebut bisa saja terjadi akibat pandangan hidup positivisme yang ditawarkan oleh Auguste Comte dan para pendahulunya, seperti Rene Descartes, Thomas Hobes, John Locke dan David Hume. Pandangan positivisme ini menafikan segala dimensi spiritual, anti terhadap nilai-nilai keyakinan dan moralitas agama (Muhammad, 2014). Segala realitas yang tidak dapat diamati secara empiris dan tidak terungkap oleh rasio dianggap sebagai sesuatu yang mustahil adanya. Pandangan demikian yang muncul berbarengan dengan modernisasi dalam berbagai sektor kehidupan tidak ayal lagi telah mengisi jaringan otak dan relung kalbu masyarakat modern dan menjadikannya sebagai pandangan hidup. Akibatnya, manusia modern seringkali kehilangan makna, menjadi kosong dan kering dari nilai-nilai spiritual (Farida, 2011).

Dengan demikian, shalat yang hanya memiliki bentuk lahiriyah saja dan tidak memiliki ruh, tidak dapat memberikan suatu pengaruh apapun pada si pelaku shalat. Oleh karena itu, bila bentuk lahiriyahnya saja yang didirikan, maka shalat tidak bisa memberikan semangat kepada pendirinya untuk mendorong kepada yang *ma'rūf* dan mencegah dari yang *munkar*, dan bahkan, Allah Swt tidak menerima dan memperhatikan shalat semacam itu. Rasulullah Saw, sebagaimana dikutip Muhammad Bahnasi (Bahnasi, 2008, hal. 145), bersabda Allah SWT “tidak memandang shalat seseorang yang tidak menghadirkan hatinya dalam shalatnya bersama badannya” (HR. Al-Dailami).

Shalat dalam pemikiran Ibnu ‘Arabī merupakan pendidikan mental dari Allah terhadap manusia dengan cara penguasaan atau pengendalian terhadap penyebab utama seseorang terjerumus ke dalam kehinaan, yaitu hawa nafsu dalam mengejar kehidupan material yang merupakan sumber utama dari kerusakan moral dan kehancuran umat manusia. Shalat seharusnya mampu membimbing manusia menjadi hamba Allah yang membawa kedamaian dan mengandalikannya agar tidak terjadi mala petaka bagi dirinya dan alam sekitarnya. Tetapi bagaimana shalat seharusnya dilaksanakan sehingga shalat mampu mengendalikan diri manusia? Maka untuk menjawab pertanyaan ini, kajian tasawuf terhadap shalat perlu dikaitkan dengan keilmuan psikologi. Keilmuan psikologi lebih digunakan untuk membantu penulis untuk membaca perilaku-perilaku individu. Sementara kajian sufistik perspektif Ibn ‘Arabi digunakan untuk mendapat gambaran secara komprehensif terhadap hakikat shalat.

Metode

Artikel ini merupakan studi pustaka yaitu penelitian kepustakaan yang sumber datanya berasal dari buku, ensiklopedi, kamus, jurnal, dokumen, majalah dan lain sebagainya (Hadi, 1995). Sumber primer dari artikel ini berasal dari buku-buku karya Ibn ‘Arabi seperti *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, *Syarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam li Ibn ‘Arabī*, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm (Tafsīr Ibn ‘Arabī)*, kitab-kitab yang menulis kembali karya Ibn Arabi seperti *Ḥaqīqat al-‘Ibādah ‘inda Muḥyī ad-Dīn Ibnu ‘Arabī* karya Karam Amīn Abū Karam, *Ibnu ‘Arabī Ḥayātuhu wa Mazḥabuhu* karya Balāsius, A terutama kajian-kajian tentang shalat yang dikaitkan sebagai media penggemblengan jiwa atau kesehatan mental. Selain itu, literatur dari buku-buku psikologi sufistik digunakan untuk

menganalisis uraian ibn Arabi tentang shalat yang dikaitkan dengan diri manusia dan kesehatan mental.

Kajian Teori

Shalat merupakan rukun Islam yang paling mulia setelah kedua kalimat syahadat. Shalat diyakini sebagai pintu pembuka setiap bentuk kebaikan. Hal ini tersirat dalam pengertian shalat secara harfiah yang bermakna “doa”, yang mempunyai arti permohonan pada kebaikan. Shalat diyakini juga bisa memberikan kebahagiaan dan ketenteraman dalam hati, karena di dalam shalat terjadi hubungan ruhani antara makhluk dan Khaliqnya. Pengertian ini tersirat dalam akar kata yang sama dengan shalat, yaitu kata “*ṣilah*” yang bermakna “hubungan” (Bagir, 2007, hal. 23). Dengan demikian, shalat tidaklah semata-mata melaksanakan perintah yang diwajibkan oleh Allah kepada manusia saja, akan tetapi lebih jauh dari itu, shalat merupakan penghubung langsung seorang hamba dengan Tuhannya.

Seorang muslim ketika berdiri di hadapan Allah dengan merenungi setiap hikmah yang terkandung dalam ibadah shalat, akan membekalinya dengan suatu energi spiritual yang akan menimbulkan kenyamanan dan ketenangan. Dengan mengerjakan shalat seperti yang demikian itu, seorang muslim tidak akan merasa sendirian dalam menghadapi kesulitan, karena ia tahu bahwa Allah dekat, bahkan sadar bahwa semua yang ada di dunia ini merupakan suatu kesatuan yang terbentuk dari *tajalli* Allah Swt. Orang yang dapat menyelami hikmah yang terkandung dalam shalatnya, merasakan bahwa ia sedang bersama dengan Tuhannya walaupun ia tidak melihat-Nya. Kondisi kejiwaan seperti inilah yang mampu mengantarkan seseorang untuk dapat selalu menghadirkan Allah dalam setiap hembusan nafasnya, sehingga akan terhindar dari kekejian, kejahatan, kesenangan hawa nafsu dan segala bentuk kemungkaran. Hal ini dipertegas oleh firman Allah Swt dalam surat al-Ankabūt [29] ayat 45.

Al-Quran surat al-ankabut ayat 45 menjelaskan bahwa shalat dapat menjauhkan diri dari segala bentuk perbuatan *faḥṣyā'* dan *munkar* (Manzūr, n.d., hal. 4539). Maka idealnya dengan melakukan shalat, orang akan memperoleh ketenangan jiwa, kepuasan batin, membentuk akhlak mulia, menghilangkan kesombongan, serta diperolehnya keridhaan dan kebersamaan dengan Allah. Dengan shalat pula, orang akan mendapatkan kenikmatan yang luar biasa yang tidak pernah ia jumpai dalam kenikmatan duniawi. Karena shalat adalah ibadah yang bisa membersihkan diri,

menyucikannya, dan mendekatkan hati seorang hamba kepada Allah Swt. Shalat juga bisa mempengaruhi jiwa seseorang agar senantiasa menghindari akhlak tercela, kejahatan, kemungkar dan kesenangan hawa nafsu.

Hasil

Kehidupan Ibnu 'Arabi

Ibn 'Arabī merupakan tokoh yang paling kontroversial di kancah intelektualisme sufistik, terutama melalui teorinya *Wahdah al-Wujūd*. Ia juga dikenal luas sebagai ulama besar yang sangat berpengaruh dalam percaturan intelektualisme Islam. Nama lengkapnya Muhammad bin 'Alī ibn Muhammad bin Ahmad bin 'Abdillāh al-Ḥātimī aṭ-Ṭā'ī al-Andalusī (Karam Amīn Abū Karam, 1997, hal. 13). Orang-orang sezamannya, khususnya Ṣadr ad-Dīn al-Qūnawī memanggilnya Abū 'Abdillāh (Ġabrīnī, 1979, hal. 156). Selain itu, ia juga terkenal dengan *kunyah* Abū Bakr dan Abū Muhammad (Balāsius, 1965, hal. 5). Kemudian, bagi yang mengaguminya, ia juga diberi gelar dengan *Muḥyī ad-Dīn* (Penghidup Agama) (Karam Amīn Abū Karam, 1997), *as-Syaikh al-Akbar* (Doktor Maximus) (Nabhānī, 2001, hal. 199), *al-Kibrīt al-Aḥmar* (Belalang Merah) ('Abd al-Wahhāb bin Ahmad bin 'Alī al Sya'rānī, 1998, hal. 7), *Ibnu Aflātūn* (Penerus Plato) (Balāsius, 1965), *as-Syaikh al-Imām* (Guru tertinggi) (Nabhānī, 2001), *as-Syaikh al-Kāmil* (Guru yang sempurna), *Sulṭān al-'Ārifīn wa Quṭbuhum* (Pemimpin dan Porosnya orang-orang arif billah), bahkan Imam as-Suhrawardī menyebutnya sebagai *al-Baḥr al-Zākhir* (hamparan samudera pengetahuan tak bertepi) atau *Baḥr al-Ḥaqāiq* (samudera kebenaran) (Karam Amīn Abū Karam, 1997). Namun kebanyakan penulis hanya menggabungkan dua gelar saja menjadi: as-Syaikh al-Akbar Muḥyī ad-Dīn Ibnu 'Arabī.

Ibnu 'Arabī lahir dari orang tua yang ahli zuhud dan ibadah, pada hari Senin, 17 Ramadan 560 H, bertepatan dengan 28 Juli 1165 M, di Mursia, Spanyol bagian tenggara (Karam Amīn Abū Karam, 1997). Ibnu 'Arabī tumbuh besar di tengah-tengah keluarga sufi, ayahnya yang bernama 'Alī bin Muhammad bin 'Abdillāh bin Ḥātim seorang ahli zuhud, keras menentang hawa nafsu dan materialisme, serta menyandarkan kehidupannya hanya kepada Tuhan. Adapun ibunya bernama Nur al-Anṣāriyyah, seorang perempuan yang memiliki garis keturunan dari kaum Anṣār Madinah. Ia adalah perempuan yang terkenal dengan ketakwaan, kebaikan dan kewira'iannya

(Qurnī, 1986, hal. 25). Sikap demikian kelak ditanamkan kuat pada anak-anaknya, tidak terkecuali Ibnu 'Arabī.

Pada tahun 568 H/1173 M, tepatnya setelah setahun penaklukan Murcia oleh dinasti al-Muwahhidīn, Ibnu 'Arabī dan keluarganya pindah ke Sevilla (*Isybīlyyah*) (Yūsuf, 2006, hal. 59). Ini merupakan awal sejarah yang mengubah kehidupan intelektualisme Ibnu 'Arabī kelak, semacam terjadinya transformasi pengetahuan dan kepribadian Ibnu 'Arabī. Sebuah kepribadian seorang sufi yang dibingkai oleh ragam intelektualisme filosofis, fiqh, dan sastra. Karena itu, tidak heran jika ia kemudian dikenal bukan saja sebagai ahli dan pakar ilmu-ilmu Islam, tetapi juga ahli dalam bidang astrologi dan kosmologi (Mutawalli, 2010, hal. 276).

Untuk mencapai karir intelektual ini, Ibnu 'Arabī memulai dengan mempelajari al-Qur'an pada Abū Bakr Muhammad bin Khalaf bin Ṣāfi al-Lakhmī, Abū al-Qāsim al-Syarrāṭ, dan Ahmad bin Abī Hamzah. Sedangkan ilmu fiqh dipelajarinya dari 'Ālī bin Muhammad Ibn al-Ḥaqq al-Isybīlī, Ibnu Zarfūn al-Anṣārī dan 'Abd al-Mun'im al-Khazrajī (Yūsuf, 2006). Selain itu, Ibnu 'Arabī juga mempelajari hadis dan sejarah Nabi Muhammad Saw kepada beberapa pakar, seperti *al-Muḥaddiṣ* 'Abd ar-Raḥmān as-Suhailī dan as-Syaikh 'Abd al-Ḥaqq al-Azādī al-Isybīlī yang terkenal dengan sebutan Ibnu al-Khurrā (Ġurāb, 1404, hal. 20). Kemudian pada usia yang relatif muda, Ibnu 'Arabī mulai menjalani pengasingan diri (*khalwah*). Hal ini, seperti disebutkan Muhammad 'Alī Ḥāj Yūsuf (Yūsuf, 2006), bermula pada suatu ketika, kisaran tahun 580 H/1184 M, Ibnu 'Arabī ikut pesta makan-makan bersama teman-temannya, dan sebagaimana kebiasaan di Andalusia, setelah hidangan daging kemudian disajikan anggur. Saat ia hendak mulai minum segelas anggur, tiba-tiba ia mendengar seruan: “wahai Muhammad, bukan untuk ini kamu diciptakan!”. Karena ketakutan mendengar suara yang tegas ini, ia lari ke sebuah pemakaman di luar kota Sevilla. Di sana ia menjumpai reruntuhan yang mirip sebuah gua. Selama empat hari ia tetap tinggal di sana sendirian melakukan *khalwat*, melakukan zikir dan hanya keluar saat shalat.

Setelah kejadian yang mengantarkannya pada *khalwat* tersebut, Ibnu 'Arabī kemudian mengundurkan diri dari ketentaraan dan segala urusan duniawi yang dimilikinya. Peristiwa yang memberinya keputusan bulat untuk berhijrah menuju jalan Tuhan adalah saat ia dan panglima al-Muwahhidīn, Abū Bakr bin Yūsuf bin 'Abd al-Mu'min bin 'Alī al-Muwahhidī, bersama-sama mengerjakan shalat di Masjid Agung Cordova (Yūsuf, 2006).

Pada kisaran tahun yang sama, ketika Abū al-Walīd Ibnu Rusyd mendengar kisah tentang kedudukan, keilmuan dan pencapaian spiritual Ibnu 'Arabī dalam khalwatnya, Ibnu Rusyd merasa takjub dan ingin bertemu dengannya, sehingga Ibnu Rusyd pun meminta tolong teman dekatnya, yaitu ayah Ibnu 'Arabī, supaya membawa anaknya bertemu dengannya (Yūsuf, 2006). Pertemuan istimewa ini diceritakan sendiri oleh Ibnu 'Arabī dalam "*al-Futūḥāt al-Makkiyyah*" ('Arabī, 1985, hal. 372).

Sejak saat itu Ibnu 'Arabī mengabdikan diri pada kehidupan spiritual dan penghambaan penuh terhadap Allah sesuai dengan ajaran Islam. Salah seorang syaikh yang berperan penting dalam membentuk kehidupan spiritualnya dan selalu membimbingnya dalam menempuh jalan spiritual ini adalah as-Syaikh al-Imām Abū Ya'qūb Yūsuf bin Yaḥlaf al-Kūmī, bahkan al-Kūmī merupakan guru spiritual pertamanya (Yūsuf, 2006). Kemampuan Ibnu 'Arabī di berbagai disiplin keilmuan Islam tersebut telah mengantarnya kepada suatu pilihan akademis yaitu menolak untuk bertaklid kepada guru-gurunya, dan memang dia menolak keras taklid. Namun juga, tidak jarang memiliki persamaan pendapat dengan mazhab yang lain.

Perjalanan panjang Ibnu 'Arabī berakhir di Damaskus. Setelah sampai di kota ini, ia tidak lagi melakukan perjalanan secara fisik. Ia mencurahkan waktu dan perhatiannya untuk membaca, mengajar dan menulis. Ia juga melibatkan dirinya dalam kehidupan sosial dan politik dalam masyarakat. Dan pada bulan Rabi' aš-Šānī/November tahun 638 H/1240 M suasana pilu dan sedih menyapa umat Muslim di seluruh dunia atas wafatnya Ibnu 'Arabī di Damaskus. Tentang tanggal wafatnya, para sejarawan berbeda pendapat, menurut pendapat pertama yang diwakili oleh Ibnu as-Syi'ār dan Abū Syāmah al-Maqdisī, Ibnu 'Arabī wafat pada tanggal 22 Rabi' aš-Šānī, adapun menurut pendapat kedua yang diwakili aš-Şafadī dan al-Muqarrī, Ibnu 'Arabī wafat pada tanggal 28 Rabi' aš-Šānī (Yūsuf, 2006).

Sebagai intelektual yang cerdas, Ibnu 'Arabī sudah pasti mempunyai banyak karya. Tentang karya-karya yang telah dihasilkannya, Ibnu 'Arabī sendiri telah menulis sebuah risalah khusus yang memuat nama-nama kitab yang telah ditulisnya tersebut untuk diijazahkan kepada raja al-Muzaffar Bahā' ad-Dīn Ġāzī bin al-Mālik bin al-'Ādil al-Ayyubī. Risalah tersebut menyebutkan sekitar 251 judul kitabnya 27 judul di antaranya tidak diketahui keberadaannya (Ġabrīnī, 1979) dan 224 judul yang tersebar dan dikenal di masyarakat secara luas, sebagaimana dikutip oleh Abū al-'Abbās al-Ġabrīnī (Ġabrīnī, 1979). Adapun menurut penelitian Abū al-'Alā 'Afīfī dalam majalah

fakultas sastra (*kulliyah al-ādāb*) Universitas Iskandariyyah (Alexandria) bulan Januari tahun 1954 H, menyebutkan bahwa jumlah karya Ibnu ‘Arabī dalam risalah “*al-Fihrisat*” yang disebutkannya sendiri sekitar 248 kitab dan yang diijazahkan kepada raja Abū Bakr bin Ayūb berjumlah sekitar 279 kitab, sehingga secara keseluruhan karya Ibnu ‘Arabī berjumlah 527 kitab. Pendapat ini juga didukung oleh Kurkīs ‘Iwād (Yūsuf, 2006).

Shalat Sufistik Ibnu ‘Arabī

Shalat secara bahasa berarti doa dan permohonan ampunan (Manzūr, n.d.). Shalat dikatakan sebagai do’a dan istigfar sebab shalat adalah wasilah seorang hamba untuk mendapatkan kecintaan (*rağbah*), ampunan (*mağfirah*), kasih sayang (*rahmah*), dan surga (*jannah*) Allah Swt (Al-Fiqh, 2007, hal. 72). Menurut az-Zujā, dalam Ibnu Manzūr (Manzūr, n.d.), shalat bermakna *al-luzūm* (menetapi), karena melakukan shalat ibarat menetapi kewajiban dari Allah. Dikatakan pula bahwa shalat mempunyai arti *at-ta’zīm* (pengagungan), karena yang dikehendaki dari shalat adalah mengagungkan Allah Swt. serta rasul-Nya. Kata shalat juga memiliki akar kata yang sama dan memiliki makna dengan kata “*şilah*”, yang bermakna hubungan. Misalnya *Şilah ar-Rahīm*, bermakna menjalin hubungan dengan kasih sayang. Kaitannya dengan kata *şilah* tersebut, makna shalat berarti hubungan manusia dengan Allah Swt (Bagir, 2007, hal. 23).

Menurut al-Hujwiri (1009-1072 M) dalam kitabnya “*The Kashf al-Mahjub a Persian Treatise on Sufism*”, sebagaimana dikutip oleh Muhyiddin (Muhyiddin, 2017, hal. 55) para penempuh jalan tasawuf melihat shalat berbeda dengan para ahli fiqh. Istilah fiqh menjelaskan arti shalat yaitu sejumlah perkataan dan perbuatan tertentu yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan mengucapkan salam. Sebagaimana diungkapkan oleh Dr. Wahbah az-Zuhailī dalam kitab “*al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu*” (Wahbah al Zuhailī, 1985, hal. 497). Menurut penempuh jalan tasawuf, shalat adalah ibadah yang mengandung seluruh tahapan perjalanan menuju Tuhan, dari pertama sampai akhir, yang di dalamnya semua *maqāmat* terungkap. Oleh karena itu dinamakan dengan shalat sufistik. Bagi mereka, wudhu bermakna taubat, menghadap kiblat bermakna kebergantungan kepada seorang pembimbing spiritual, berdiri dalam shalat bermakna kediaman diri, membaca ayat-ayat al-Qur’an dalam shalat bermakna perenungan batin atau zikir, rukuk bermakna kerendahan hati, sujud bermakna

pengetahuan diri, membaca syahadat bermakna kemesraan dengan Tuhan (*uns*), dan salam bermakna pemisahan diri dari dunia dan melepaskan diri dari ikatan *maqāmat*. Oleh sebab itu, 'Alī bin Abī Ṭālib, seperti dikutip Haidar Bagir (2007), mengatakan: "sesungguhnya amal perbuatan yang paling disukai Allah adalah shalat".

Menurut al-Ġhazālī (1058-1111 M), shalat adalah tiangnya agama, pondasi keyakinan atau keimanan, eksistensi kedekatan, dan esensi dari ketaatan (Ġazālī, n.d., hal. 7). Bagi al-Ġazālī, seorang hamba yang mengerjakan shalat dengan benar akan mendapatkan pancaran cahaya ketuhanan di dalam hatinya. Cahaya tersebut merupakan kunci untuk membuka pintu *mukāsyafah* (Ġazālī, n.d.). Kemudian dalam kitabnya "*Asrār aṣ-Ṣalāt wa Muḥimmātuhā*" dengan mengutip isi kitab Taurat, al-Ġazālī menjelaskan bahwa terjadinya *mukāsyafah* dalam shalat tidak lain merupakan penghampiran Allah Swt kepada hati *muṣallī*. Penghampiran Allah tidak terkait dengan ruang, akan tetapi penghampiran tersebut terkait dengan hidayah, rahmat, dan ketersingkapan hijab. Tanpa penghampiran Allah, mustahil ia dapat merasakan *mukāsyafah* (Ġazālī, n.d.).

Selanjutnya, shalat sufistik menurut Ibnu 'Arabī (2007) merupakan tempat berkumpulnya *maqāmat*, karena setiap ucapan dalam shalat mengarah pada sepuluh tingkatan (*maqām*) dan penyaksian (*musyāhadah*) kepada Allah, di antaranya iman, Islam, taubat, sabar, ridha, takut, berharap, syukur, cinta, dan tawakkal kepada-Nya. Sepuluh makna ini merupakan tingkatan keyakinan yang terkandung di dalam setiap kata yang dipersaksikan oleh orang yang akrab dan bermunajat kepada-Nya, serta diketahui oleh orang yang berilmu dan memahami arti kehidupan dalam shalatnya. Ketika orang mengucapkan takbir dalam shalatnya, Allah memerintahkan malaikat untuk membuka tirai antara Dia dan hamba-Nya yang melakukan shalat dengan khusyuk. Apabila hamba benar-benar khusyuk dalam shalatnya, maka hatinya akan menyaksikan bahwa ia sedang berdiri di hadapan Tuhannya. Ketika hamba membaca surat al-Qur'an, ia sedang dalam keadaan memahami kehendak Tuhannya. Apabila ia ruku' maka ia dalam keadaan mengagungkan Tuhannya, oleh karena itu ketika ia berdiri lagi, ia pun memanjatkan pujian kepada-Nya. Saat ia bersujud, perasaan hatinya membumbung ke puncak tertinggi sehingga ia mendekat kepada Tuhan Yang Mahatinggi. Hal ini dikarenakan sujud menurut Ibnu 'Arabī mempunyai tiga tingkatan, yaitu: *pertama*, tingkatan orang-orang yang didekatkan kepada Allah (*al-muqarrabīn*) dan tingkatan orang-orang yang dicintai (*al-maḥbūbīn*). *Kedua*, tingkatan orang-orang

yang takut (*al-khāifūn*) dan ahli ibadah (*al-'ābidīn*). *Ketiga*, tingkatan orang-orang yang tulus dan benar (*aṣ-ṣiddiqīn*) dan yang selalu mencari keridhaan Allah (*aṭ-ṭālibīn*) ('Arabī, 2007).

Shalat sufistik menurut Ibnu 'Arabī (2007) terbagi dalam dua makna yaitu shalat sufistik bermakna sempurna/menyeluruh (*as-syāmil*) dan bermakna tidak sempurna/tidak menyeluruh (*ḡair as-syāmil*). Shalat sufistik bermakna *syāmil* adalah jika shalat dinisbatkan pada Allah Swt. Shalat dalam pengertian ini adalah rahmat (*rahmah*). Oleh sebab itu, Allah menyifati diri-Nya sebagai Dzat yang *ar-Rahmān* dan *ar-Rahīm*. Hanya Allah yang senantiasa menyayangi dan merahmati (*yuṣalli*) hamba-hamba-Nya sehingga mereka dapat keluar dari kesesatan dan kepedihan (*az-ẓulumāt*) menuju hidayah dan kebahagiaan (*an-nūr*) (QS. Al-Aḥzāb [33]: 43).

Membaca rahmat Allah kepada manusia dalam pengertian shalat sufistik di atas, Ibnu 'Arabī menawarkan beberapa tafsiran, antara lain: *Pertama*, Allah mengeluarkan hamba-Nya, dengan kekuasaan-Nya (*al-imdād al-malakūty*) dan manifestasi nama-nama-Nya (*at-tajallī al-asmāi*), dari kegelapan pekerjaan nafsu (*ẓulmah afāl al-nufūs*) kepada cahaya manifestasi pekerjaan-Nya (*nūr tajalliyāt afālihi*) ('Arabī, 2006), dengan kata lain Allah mengeluarkan hamba-Nya dari kesesatan (*dalālah*) kepada petunjuk (*hudā*), dan dari kesengsaraan (*syāqāwah*) kepada kebahagiaan (*sa'ādah*) ('Arabī, 2007).

Kedua, Allah bertajalli kepada hamba-Nya dengan sifat-sifat-Nya (*tajalliyāt as-ṣifāt*). Oleh karena itu, jika dalam melaksanakan shalat, seorang hamba dapat menghadirkan Allah dalam hatinya, maka nama dan sifat Allah akan termanifestasi dalam setiap tingkah lakunya. Dengan demikian, shalat menurut Ibnu 'Arabī adalah hadirnya hati (*muṣalli*) untuk menerima manifestasi sifat Allah (*huḍūr al-qalb li talaqqī tajalliyāt as-ṣifāt*) ('Arabī, 2006).

Ketiga, Allah menganugerahkan kepada manusia shalat sebagai simbol kebaqāan seseorang di hadapan Tuhan setelah melalui proses fanā ('Arabī, 2006). Dengan demikian, shalat Allah adalah bentuk tajalli Allah Swt kepada hamba-Nya. Dan *keempat*, Allah menganugerahkan kepada manusia shalat sebagai puncak kesatuan (*waḥdah*) antara Tuhan dan hamba-Nya, yang melaluinya seorang manusia dapat "melihat Tuhan". Dengan demikian, shalat yang sebenarnya adalah penyaksian (*as-ṣalāt al-ḥaqīqiyah hiya musyāhadah*) ('Arabī, 2006).

Adapun shalat sufistik bermakna *ġair as-syāmil* adalah jika shalat dinisbatkan pada selain Allah Swt, seperti manusia, malaikat dan makhluk-makhluk lainnya. Shalat yang dinisbatkan pada Malaikat adalah rahmat (*ar-rahmah*) yang mempunyai pengertian permohonan ampunan (*al-istiġfār*) dan doa untuk orang-orang Mukmin (*ad-du'ā li al-mu'minīn*) ('Arabī, 2007). Allah Swt berfirman dalam Q.S Al-Ahzab ayat 43 yaitu "Dialah yang memberi rahmat kepadamu dan Malaikat-Nya (memohonkan ampunan untukmu)...".

Adapun shalat yang dinisbatkan pada manusia (*al-basyar*) bermakna rahmat (*ar-rahmah*), doa (*ad-du'ā*) dan pekerjaan (*al-'af'āl*) yang dikhususkan (*al-makhṣūṣah*) yang diketahui (*al-ma'lūmah*) secara syar'i. Serta menjadi penghubung (*ṣilah*) antara hamba dengan Tuhannya. Oleh sebab itu, ketika mendirikan shalat, seseorang tidak diperkenankan berpaling kepada segala sesuatu selain Allah Swt. Berkenaan dengan hal ini, Ibnu 'Arabī sebagaimana dijelaskan Karam (1997) menegaskan tentang pengendalian diri terhadap sesuatu yang bathil adalah dengan cara berpuasa, pengendalian diri dari melakukan keburukan adalah dengan cara sedekah dan keberpalingan diri dari makhluk adalah dengan cara shalat. Jadi, shalat yang dinisbatkan pada manusia memiliki arti "*shalat al-huḍūr*", yaitu menghadapkan diri kepada Allah (*at-tawajjuh*), menghadirkan Dia (*al-huḍūr*) dan melakukan percakapan intim (*al-munājah*) secara hakiki bersama-Nya ('Arabī, 2006). Selain itu, shalat juga bisa bermakna tasbih (*at-tasbīh*) ('Arabī, 2007). Hal ini berdasarkan firman Allah Swt dalam Q.S An-Nur ayat 41 yaitu "... Masing-masing (semuanya) sungguh telah mengetahui (cara) shalat dan tasbihnya...".

At-tasbīh dalam ayat al-Qur'an surat an-Nur ayat 41, secara bahasa bermakna shalat (Manzūr, n.d.). Dan seakan mengamini etimologi *at-tasbīh* bermakna shalat, Ibnu 'Arabī kembali mengutip firman Allah Swt dalam QS. Al-Isrā ayat 44 yaitu "Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya...". Menurutnya, yang dimaksud dengan kalimat "*tusabbiḥu*" dalam ayat di atas adalah "*shalat*" yang dilakukan oleh semua makhluk ('Arabī, 2007). Shalat diidentikkan dengan *at-tasbīh* sebab ia adalah pengagungan Allah Swt dan penyucian Allah dari segala sesuatu selain Dia (Manzūr, n.d.). Allah memerintahkan shalat kepada Nabi Muhammad Saw secara langsung, tanpa perantara Jibril As, pada malam Isrā Mi'rāj. Hal ini menunjukkan bahwa manusia

merupakan satu-satunya makhluk yang dapat *bertasbīh* kepada-Nya secara sempurna. Sebab, manusia merupakan *tajallī al-Ḥaqq* di dunia. Manusia merupakan bayangan Tuhan yang sempurna dalam sebuah cermin. Oleh karena itu, Allah memerintahkan semua makhluk untuk sujud kepadanya, sebagai simbol ketaatan kepada-Nya (Karam Amīn Abū Karam, 1997).

Uraian shalat yang dikaitkan dengan *tajallī al-Ḥaqq* secara tidak langsung menjelaskan bahwa shalat dalam pemikiran Ibnu 'Arabī tidak dapat dipisahkan dari teori *waḥdah al-wujūd* dan *tajallī al-Ḥaqq*. Karena menurutnya “manusia adalah keseluruhan alam dari segi bahwa ia adalah buahnya, dan ia adalah rahasianya dari segi keunikannya dari alam, karena ia adalah cermin *tajallī al-Ḥaqq* bersama alam dengan penampakan nama-nama-Nya dan sifat-sifat-Nya. Dan kesempurnaan *tajallī al-Ḥaqq* tidak terjadi kecuali hanya melalui wujud manusia” ('Arabī, 2003, hal. 21).

Al-Ḥaqq melakukan *tajallī* dalam setiap sesuatu sesuai dengan “kesiapan” (*isti'dād*) setiap sesuatu, tidak kurang dan tidak lebih. Tingkat kemampuan setiap sesuatu untuk menerima *tajallī al-Ḥaqq* ditentukan oleh “kesiapan” yang dimilikinya. Karena “kesiapan” setiap sesuatu itu berbeda-beda, maka *tajallī al-Ḥaqq* pun berbeda-beda kapasitasnya. Oleh sebab itu, shalat pun bermacam-macam jenis dan waktunya, demikian pula bermacam-macam bacaan dan gerakannya, bermula dari *takbīrāt al-iḥrām* sampai *salām*. Masing-masing dari semua itu merupakan rumus dari *tajallī al-Ḥaqq* yang tidak sama satu sama lain karena setiap entitasnya berbeda satu sama lain sehingga “kesiapan” yang dimilikinya pun berbeda-beda.

Shalat adalah munajat kepada Allah yang menuntut adanya keadaan suci dari seorang hamba karena Allah adalah Zat yang suci dari segala sesuatu yang tidak patut bagi-Nya. Oleh sebab itu, manakala seorang hamba ingin bermunajat kepada Tuhannya, dalam waktu dan keadaan apapun yang sedang dilakukannya, maka ia diwajibkan dalam keadaan suci (segala sesuatunya) dari segala sesuatu yang dapat menjauhkannya dari munajat kepada Tuhannya ('Arabī, 2007).

Ibnu 'Arabī dalam "*Asrār al-Wuḍū wa Arkānihi*", seperti dikutip oleh Karam Amīn Abū Karam dalam "*Ḥaqīqah al-'Ibādah 'inda Muḥyī ad-Dīn Ibn 'Arabī*" ('Arabī, 2007), mendefinisikan kata *ṭahārah* dengan menakwilkan huruf-huruf yang merangkainya (*ṭa'*, *ha'*, *alif*, *ra'*, dan *ta'*). Huruf *ṭa'* adalah isyarat atas "*ṭard al-akhlāq az-ẓamīmah*" (menyingkirkan perbuatan yang tercela), adapun huruf *ha'* adalah isyarat atas

"*halāk al-qawī an-nafsāniyyah wa as-sab'iyāt*" (menghancurkan kekuatan nafsu dan kebinatangannya), selanjutnya huruf *alif* mengisyaratkan pada "*istiqāmat at-ṭariq bi tazkiyat an-nafs*" (istiqamah dalam membersihkan diri/jiwa), kemudian huruf *ra'* mempunyai isyarat "*ru'yah tajalliyāt al-Ḥaqq bi sababi at-tazkiyah*" (melihat *al-Ḥaqq* sebab kesucian jiwa), dan terakhir huruf *ta'* mengisyaratkan agar semua orang muslim meninggalkan melihat segala sesuatu selain Allah (*tarku kulli al-aḡyār*).

Tahārah (kesucian) merupakan ciri terpenting dalam Islam, yang berarti suci dan bersihnya umat Muslim secara lahir maupun batin. Islam, sebagaimana diungkapkan Ibnu 'Arabī ketika menafsirkan ayat "*wa ṣiyābaka fa ṭahhir*" (dan sucikanlah pakaianmu!) (QS. Al-Mudaṣṣir [74]: 4), menuntut umatnya untuk membersihkan diri, pakaian, dan bahkan hatinya dari hal-hal yang secara naluri ataupun adat dianggap kotor dan menjijikkan manusia. Karena kata "*ṣiyāb*" (pakaian) dalam ayat di atas, menurut Ibnu 'Arabī, juga memiliki arti "diri (*an-nafs*), perilaku (*al-akhlāq*), cinta (*al-wud*) dan ikatan kasih (*al-wuṣlah*)". Dengan demikian dapat dikatakan bahwa keadaan suci (*tahārah*), menurut Ibnu 'Arabī adalah keadaan sucinya anggota badan dari najis hakiki (semisal kotoran) dan najis hukmi (semisal hadas); dan sucinya jiwa (*nafs*) dari segenap karakter buruk (*safsāf al-akhlāq*) dan tercela (*mazmūmihā*); dan sucinya akal (*'aql*) dari segenap noda pemikiran spekulatif (*danas al-afkār*) dan kekaburan pemahaman (*syabah*); serta sucinya rahasia (*sirr*) dari memandang kepada segala sesuatu selain Allah (*al-aḡyār*) ('Arabī, 2007).

Pembahasan

Kapasitas Ibnu 'Arabī di Bidang Psikologi Sufistik

Sebagai bukti bahwa Ibnu 'Arabī memiliki kapasitas di bidang Psikologi Sufistik dapat dilihat pada pemikirannya tentang pengembangan jiwa (*takmil al-nafs*) yang dikaitkan dengan hidup untuk pencapaian kebahagiaan akhirat, keutamaan jiwa (*al-faḍīlah al-nafsiyyah*), keutamaan fisik (*al-faḍīlah al-badaniyyah*) dan keutamaan *taufiqiyyah* (Noer, 2011, hal. 201). Munculnya konsep pengembangan jiwa yang digagas Ibnu 'Arabī tersebut, didasarkan atas kerangka pikir psikologis. *Pertama*, kebahagiaan di dunia dan akhirat kelak banyak bergantung pada keadaan jiwa. *Kedua*, jiwa merupakan pokok dari ajaran agama dan asas bagi orang yang berjalan menuju Allah. *Ketiga*,

ketaatan dan kedurhakaan manusia kepada Allah bergantung kepada jiwa (Chittick, 1998, hal. 271).

Dari penjelasan Ibnu ‘Arabī tentang pengembangan jiwa tersebut, dapat dipahami bahwa *nafs* merupakan elemen yang “mewadahi” potensi psikis (*at-tamyiz ad-dakhiliy*) manusia dalam bentuk potensi kecerdasan ‘*aql*, *qalb*, dan *rūh*. Dengan kecerdasan *aql*, manusia dapat mengarungi *nafs ammārah*, *lawwāmah*, dan *mulhamah*. Dengan kecerdasan *qalb*, ia dapat mencapai *nafs muthmainnah*, *rāḍiyah*, dan *marḍiyah*. Dan dengan kecerdasan *rūh*, ia mencapai *nafs haqīqiyah* yang pada akhirnya menggapai *nafsu yang dinisbatkan kepada-Nya*. Karena dalam kecerdasan ini, Allah “ meniupkan ” ruh-Nya kepada manusia (‘Arabī, 2006).

Dengan demikian, landasan psikologis selanjutnya adalah bahwa manusia secara ruhaniah berasal dari roh Tuhan. Ibnu ‘Arabī memahami bahwa yang dimaksud dengan roh dalam tiga ayat ini (QS. Al-Hijr [15]: 29; QS. Ṣād [38]: 72; dan QS. As-Sajdah [32]: 9) adalah roh Allah sendiri, bukan roh selain Dia. Karena itu, Sufi terkenal dari Andalusia ini menyebut roh ini “roh *yā*” (*rūh al-yā*), yaitu roh yang disambungkan dengan huruf *yā*, yang merupakan kata ganti “Ku”. Ia mengatakan bahwa yang dimaksud dengan ungkapan “roh *yā*” adalah firman Allah: “*Aku telah meniupkan kepadanya roh-Ku*” (QS. Al-Hijr [15]: 29; QS. Ṣād [38]: 72), dengan *yā* sambungan kepada diri-Nya, untuk menunjukkan perhatian pada tahap pemberian kemuliaan. [Seakan-akan] Dia berkata, “*Kamu [manusia] adalah mulia pada asal, maka janganlah kamu berbuat kecuai sesuai dengan asalmu. Janganlah kamu melakukan perbuatan buruk, dan harus selalu kembali keada keadaan psikologis yang suci melalui proses penyucian jiwa dari berbagai penyakit psikologis, aktualisasi berbagai maqam seperti ikhlas, sabar dan syukur, serta identifikasi akhlak Allah sebagai cermin tingkah laku psikologisnya.*” (‘Arabī, 2006). Dari penjelasan tersebut, dapat dipahami bahwa roh yang ditiupkan oleh Allah kepada manusia ketika ia diciptakan adalah roh Allah sendiri. Peniupan roh-Nya kepada manusia adalah pemberian kemuliaan kepada manusia, yang sekaligus merupakan keistimewaan yang tidak diberikan oleh Allah kepada makhluk-makhluk lain.

Keharusan pengembangan jiwa dan roh tersebut, sejalan dengan prinsip-prinsip sufistik yang menganjurkan agar seseorang dalam hidupnya selalu bersikap jujur kepada Allah, kapan dan di manapun (*as-ṣidq ma’allāh*), serta berperilaku baik kepada siapapun

(*ḥusn al-mu'āmalah ma'a an-nās*) ('Arabī, 2006). Konsep pengembangan jiwa dalam pandangan Ibnu 'Arabī tersebut, secara psikologis dapat ditafsirkan sebagai proses penjernihan jiwa dari berbagai penyakit mental yang dalam istilah Hasan Langgulung, disebut sebagai ketidakseimbangan psikologis dalam menghadapi realitas (Langgulung, 1986, hal. 327). Keadaan psikologis semacam ini dapat menimbulkan berbagai gangguan mental, seperti pamer (*riyā'*), dengki, rakus, was-was, bohong, mencaci dari belakang (*ḡibah*), sombong, *bakhīl* dan lain sebagainya.

Menurut Ibnu 'Arabī (2007), untuk menghindari berbagai gangguan psikologis berupa dengki, rakus, bohong dan lain-lain tersebut, diperlukan upaya melatih mental agar selalu termotivasi untuk melakukan tingkah laku terpuji (*riyāḍat al-naḥs*). Latihan ini meliputi latihan sedikit makan, hingga dapat mengurangi kecenderungan negatif, latihan sedikit tidur, hingga dapat menjernihkan kemauan dan keinginan, latihan sedikit bicara, hingga dapat selamat dari berbagai malapetaka, dan latihan tabah menghadapi kenyataan pahit, hingga timbul kesabaran yang tinggi.

Selain latihan mental positif, untuk mewujudkan jiwa yang sehat diperlukan juga proses *mujāhadat al-naḥs*, yaitu latihan secara sungguh-sungguh dalam menangkal dorongan bawah sadar, dorongan hawa nafsu dan bisikan-bisikan setan yang mengarah pada hal-hal negatif ('Arabī, 1985). Proses latihan, baik dalam bentuk tingkah laku terpuji maupun penolakan terhadap perilaku tercela, merupakan upaya psikologis yang amat penting, karena dalam proses latihan terdapat potensi melakukan kebiasaan yang mampu merubah keadaan jiwa seseorang. Kebiasaan ini akan lebih efektif bagi terwujudnya tingkah laku terpuji, manakala disertai dengan rasa senang dan dilakukan berulang-ulang ('Arabī, 2007).

Latihan tingkah laku positif sebagaimana digambarkan di atas, dari sisi Psikologi Sufistik, dapat membawa kondisi jiwa menjadi jernih, sehingga berakibat pada pencapaian keadaan ruhani tertentu dan perubahan tingkah laku dari yang negatif menjadi yang positif. Latihan semacam ini, dalam istilah psikologi masuk dalam lingkaran *law of exercise*, di mana jiwa akan semakin bersih, manakala perbuatan yang ditampilkan selalu dilatih untuk mengikuti dorongan malaikat yang cenderung mengajak ke arah kebaikan. Sebaliknya, jika keadaan jiwa selalu dibiasakan untuk mengikuti dorongan hawa nafsu dan dorongan setan, maka tingkah laku yang diekspresikan cenderung jahat dan biadab (Abd. Rochman Abror, 1993, hal. 78).

Perilaku Manusia Modern Perspektif Psikologi Sufistik

Modernisasi jelas membawa dampak positif dan negatif dalam kehidupan manusia, di satu sisi perkembangan ini memberikan manfaat dalam membantu aktifitas manusia, namun di sisi yang lain malah menimbulkan permasalahan baru seperti dehumanisasi manusia modern dan terabaikannya nilai-nilai spiritual (Mannan, 2018). Kondisi semacam ini jelas membawa manusia modern mengalami konflik batin secara besar-besaran sebagai dampak dari ketidakseimbangan antara kemampuan iptek yang menghasilkan kebudayaan materi dengan kekosongan jiwa. Dan hal ini jelas sangat berpengaruh bagi kehidupan psikologis manusia. Pada kondisi ini, ia akan mencari agama sebagai penentram batin karena menurut Muslim Afandi (Afandi, 2018, hal. 183) agama akan sangat mempengaruhi jiwa manusia.

Kehidupan masyarakat modern lebih cenderung materialistik, hedonistik dan cenderung hanya menitikberatkan pada aspek kehidupan lahiriyah saja. Padahal manusia memiliki dimensi jasmaniyah dan rohaniyah yang tidak dapat dipisahkan, akibatnya manusia teralienasi dengan kemanusiaannya sendiri yang pada akhirnya mengalami krisis spiritual. Idealnya, manusia yang memiliki kemampuan berpikir melalui penalaran, menurut Ibnu 'Arabī, maju-mundurnya kualitas kehidupannya bergantung pada proses perubahan *nafs* atau jiwa yang dimilikinya, ke arah mana perubahan itu ditunjukkan dan berangkat dari pengaruh apa perubahan itu terjadi. Sebab, *nafs* terletak di antara lembah kehinaan dan samudera ketakwaan. Jika ia tertunduk di hadapan syahwat dan hawa (cinta yang salah), maka ia akan terjelembab dalam lembah kehinaan. Namun, jika ia sejalan dengan akal dan ruh, maka akan terpancar cahaya kesucian darinya dan ia pun akan tenggelam dalam samudera ketakwaan. Manusia yang memiliki nafsu terpuji inilah yang akan menduduki maqām taqwa dan wara' (tidak terlena oleh tipuan dunia) (Muhyiddin, 2016, hal. 123).

Manusia berusaha memenuhi hasrat individu agar menemukan kebahagiaan hidup dengan cara memenuhi kebutuhan primer, sekundernya dan pada akhirnya mengagungkan nilai yang bersifat material. Kekuatan-kekuatan ekonomi menentukan produksi dan distribusi kebutuhan hidup. Kekuatan ekonomi cenderung menjadi dominan daripada faktor-faktor kesadaran seperti ideologi, kebudayaan, dan agama. Tuhan adalah konsep yang dibentuk oleh tatanan sosio ekonomis. Tuhan berubah sejalan dengan perubahan tatanan sosio ekonomis. Hidup manusia ternyata ditentukan oleh keadaan ekonomi (Mahfud, 2015, hal. 102).

Sejauh ini materialisme telah memberikan warna dalam pandangan manusia terhadap dunia modern dewasa ini (Silawati, 2016). Otoritas agama tak lagi tampak dalam paradigma semacam ini (materialisme), karena terjadi pergeseran orientasi masa depan sehingga berganti juga tujuan hidup seseorang. Apalagi kalau kita mengacu pada pengertian dari kapitalisme dan materialisme itu sendiri sangat jelas bahwa yang lebih nyata dalam kehidupan manusia adalah apa yang bersifat materi, sedangkan agama tidak memberikan kepastian karena sifatnya adalah doktrin. Hal ini dikarenakan kehidupan manusia dipengaruhi oleh faktor psikologis berupa kecenderungan-kecenderungan potensi *nafs*, baik yang bersifat positif ataupun negatif (Farah & Novianti, 2016).

Allah Swt menciptakan dalam jiwa manusia empat potensi. *Pertama*, potensi syahwat kebinatangan (*al-quwwah as-syahwaniyyah al-bahimiyyah*) yang bertugas mempengaruhi dan mengajak manusia untuk memuaskan dirinya dengan kenikmatan-kenikmatan yang didorong oleh syahwat manusia. *Kedua*, potensi nafsu kebuasan (*al-quwwah al-ğadabiyyah as-sabu'iyyah*) yang selalu membujuk manusia untuk melakukan perilaku munkar, keburukan, kejahatan dan perbuatan yang mengganggu kesejahteraan orang lain. *Ketiga*, potensi anggapan estimasi syaitan (*al-quwwah al-wahmiyyah as-syaiṭāniyyah*) yang bertugas mempengaruhi manusia untuk melakukan perilaku *fahsyā'* dan *munkar* secara bersamaan. Inilah yang disebut dengan perilaku kezaliman yang melampaui batas (*bagy*). *Keempat*, potensi kecerdasan malaikat (*al-quwwah al-'aqliyyah al-malakiyyah*). Untuk potensi terakhir ini tidak dibutuhkan pengendalian. Namun, untuk tiga potensi sebelumnya, semuanya membutuhkan pengendalian (Muhyiddin, 2016).

Implikasi Shalat Bagi Perilaku Manusia Modern

Kehidupan manusia dalam menghadapi modernisasi dipengaruhi oleh potensi *nafs*, yaitu potensi syahwat kebinatangan, potensi nafsu kebuasan, dan potensi anggapan estimasi syaitan (Zarkasyi, Arroisi, Hizbullah, & Maharani, 2019). Shalat berfungsi untuk mencegah terjadinya perilaku keji dan mungkar. Hal ini merujuk pada firman Allah Swt dalam al-Qur'an surat al-'Ankabut ayat 45 dan juga sabda Rasulullah Saw tentang hakekat shalat adalah pranata ibadah yang seharusnya mampu menghidarkan individu dari perbuatan keji dan mungkar (HR. Ibnu Abī Ḥātim dalam Ibnu Kaṣīr, 1999: 6/280).

Ja'far aṣ-Ṣādiq (Bagir, 2007) menyebut shalat berfungsi sebagai penghalang dan pemisah (dari keburukan). Oleh karena itu, siapa yang ingin mengetahui sejauh mana shalatnya diterima oleh Allah, hendaknya ia memperhatikan apakah shalatnya mampu menjadi penghalang dan pemisah dirinya dari perbuatan keji dan mungkar. Shalat yang diterima oleh Allah adalah hanya sejauh yang mencegah pelakunya dari perbuatan keji dan mungkar.

Shalat perspektif psikologi sufistik Ibnu 'Arabī memiliki beberapa implikasi. *Pertama*, shalat berimplikasi terhadap terjalinnya komunikasi antara hamba dengan Allah. Shalat jika dikerjakan dengan benar, dengan khusyu' sembari menghayati hikmah dalam gerakan dan bacaan shalat, maka shalat bisa mengantarkan pelakunya untuk meraih ketenangan hati dan keridhaan Allah Swt. Berkenaan dengan ayat di atas, Ibnu Kaṣīr menafsirkan bahwa Allah Swt memerintahkan kepada hamba-Nya, yang sedang mencari kebaikan dunia dan akhirat, untuk senantiasa memohon pertolongan kepada Allah dengan wasilah sabar dan shalat. Hal ini tidak lain karena shalat adalah sarana komunikasi antara Tuhan dengan hamba-Nya (Kaṣīr, 1999, hal. 251).

Kedua, shalat berimplikasi terhadap ketenangan hati manusia. Al-Qur'an surat ar-Ra'd ayat 28 menjelaskan bahwa Allah memerintahkan manusia untuk shalat agar mereka mengingat kepada Allah sehingga seseorang mencapai kondisi hati yang tenang. Diriwayatkan pula oleh Abu Daud dan Imam Ahmad, seperti dikutip oleh Wahbah az-Zuhaili (Wahbah al Zuhaili, 1985), bahwa setiap kali Rasulullah Saw mengalami kesedihan (*humm*) atau kegundahan (*gumm*), beliau akan memerintahkan kepada Bilal, "senangkan kami, wahai Bilal" (*ariḥnā bihā yā Bilāl*). Maksud Rasul Saw, hendaklah Bilal mengumandangkan *iqāmah* agar Rasul dan para sahabatnya dapat melakukan shalat setelah itu.

Ketiga, shalat berimplikasi terhadap kedisiplinan bagi pelakunya. Hal ini dikarenakan shalat adalah ibadah yang telah ditentukan waktunya. Isyarat ini termaktub dalam al-Qur'an surat a-Nisā ayat 103. Demikian pula shalat-shalat sunnah juga ada waktu-waktu tertentu untuk mengerjakannya, salah satu misalnya adalah shalat *tahajjud*, sebaiknya dilakukan sepertiga malam terakhir sebagaimana sabda Rasulullah dalam hadits riwayat Al-Bukhāri, Hadis no. 1131/1103, dalam kitāb at-tahajjud bāb man nāma 'inda as-saḥur, 'Asqalānī (al), 2001: 3/21.

Dengan ditetapkannya waktu shalat, mukmin mendapat pelajaran tentang keteraturan, kedisiplinan, kebijaksanaan dalam menggunakan waktu luang, serta pembiasaan melakukan hal-hal yang bermanfaat (Al-Fiqh, 2007). Shalat telah dan senantiasa mengajarkan kepada muslim untuk selalu menghargai waktu dan kerja keras dalam mengisi waktu tersebut dengan hal-hal yang bernilai ibadah. Untuk itulah, setelah seorang muslim selesai dari shalatnya, Allah Swt memerintahkan mereka untuk bergegas menyelesaikan berbagai pekerjaan lainnya. Jadi shalat tidaklah memonopoli waktu seorang muslim, bahkan sebaliknya, shalat mengajarkannya untuk mengatur keseimbangan waktu; waktu untuk menunaikan hak Allah dan waktu untuk menunaikan hak dirinya serta manusia lainnya sebagaimana firman Allah dalam al-Qur'an surat al-Jumuah ayat 10. Shalat adalah pemeliharaan waktu untuk menyelesaikan berbagai pekerjaan. Ketika membuat berbagai peringatan untuk tidak menyimpang dari rambu-rambu keimanan, Islam sangat menghendaki agar tidak ada penyalahgunaan waktu untuk hal-hal yang tidak berguna. Seorang Muslim harus memerhatikan setiap detik usianya. Hal tersebut merupakan tanggungjawab yang dibebankan kepada hamba-Nya dan shalat merupakan peringatan sepanjang hari mengenai tanggungjawab ini (Bahnasi, 2008).

Keempat, shalat juga berimplikasi terhadap keharmonisan ikatan sosial kemasyarakatan (Habibie, 2015). *Kelima*, shalat berimplikasi terhadap proses adaptasi (Zaini, 2015). Shalat merupakan “sekolah” bagi muslim untuk mempelajari proses adaptasi yang benar melalui pelbagai perubahan situasi dan kondisi yang menghalangi pelaksanaan ibadah shalat, sebut saja misalnya ketika orang sedang dalam keadaan sakit. Dalam kenyataannya, shalat bagi orang yang sakit adalah contoh yang paling baik bagaimana seharusnya beradaptasi dengan berbagai situasi, sehingga muslim bisa tetap melaksanakan pekerjaannya. Hal ini sebagaimana dalam riwayat hadits riwayat Abū Daud, hadis no. 939, dalam kitab as-shalat bāb fī shalat al-qā'id, Abādi, 1968: 3/233.

Keenam, shalat berimplikasi terhadap kesehatan mental (Qustulani, 2013). Hal ini dapat dijelaskan bahwa untuk mengetahui kelebihan dan kekurangannya, manusia harus bisa mengenali dirinya sendiri. Salah satu cara untuk mengenali diri adalah dengan mendekatkan diri (*taqarrub*) kepada Allah Swt. Shalat merupakan ibadah penting sebagai sarana untuk mendekatkan diri itu. Dengan melaksanakan shalat, sesungguhnya manusia tengah berupaya mengenali dirinya sendiri.

Manusia modern dapat dikatakan sehat mentalnya jika jarak antara aspirasi dan potensi yang secara realistis dimilikinya itu sesuai. Maksudnya, kesehatan mental seseorang berhubungan dengan kemampuannya menyesuaikan diri dengan keadaan yang dihadapi (Hamid, 2017). Setiap manusia mempunyai aspirasi-aspirasi tertentu, dan di antara mereka ada yang berhasil mewujudkannya dan ada pula yang tidak berhasil. Pertarungan psikologis tidak dapat dihindari pada orang yang tidak memiliki kemampuan penyesuaian diri dan kegagalan seseorang dapat berakibat pada timbulnya rasa kecewa dan risau. Timbulnya rasa kecewa dan risau lebih banyak disebabkan karena orang tersebut belum mampu mengukur potensi yang dimilikinya. Sebab, ketika dia dapat mengukur potensi yang dimilikinya, maka apa yang akan dia lakukan dan apa yang dia harapkan sudah terukur dengan sangat cermat, sehingga dia akan menerima dengan ikhlas, ridha dan lapang dada terhadap apapun hasil dari kerja kerasnya.

Dalam rangka pengendalian diri, shalat berfungsi sebagai sarana untuk mengenali diri, dan dengan mengenali diri maka dapat dipastikan seseorang akan mengetahui potensi-potensi yang dimilikinya. Bahkan shalat dapat mendorong seseorang untuk berpikir positif dalam hidup (Nurhadi, 2015). Sebab, prinsip shalat adalah pujian (atas nikmat Allah), rasa syukur, dan doa. Dengan shalat, seseorang dituntut untuk memuji Allah atas segala nikmat yang telah Allah berikan dan untuk bersyukur atas segala karunia yang Allah anugerahkan kepadanya. Mengingat-ingat berbagai kenikmatan Allah merupakan inspirasi tersendiri yang berpengaruh terhadap kesehatan psikologis manusia (Bahnasi, 2008). Dengan demikian, telah jelas bahwa shalat dapat mengantarkan manusia untuk mengetahui potensi yang dimilikinya, sehingga jarak antara aspirasi yang hendak dicapai dengan potensi yang dimilikinya itu sesuai.

Kesehatan mental juga dapat dilihat dari sifat spontanitas yang sesuai yang dimiliki seseorang (Muhajarah, 2017). Shalat adalah pertemuan suci antara manusia dan Penciptanya yang dilakukan secara berulang-ulang setiap hari lima kali dan berlangsung secara terus-menerus. Maka kemudian, shalat menjadi perbuatan yang berakar kuat dalam kehidupan muslim. Perbuatan yang diulang-ulang tersebut, dalam perspektif psikologi, lambat laun akan menguasai kesadaran orang yang mengerjakannya, sehingga ketika suatu saat dia terlambat melaksanakannya, dia akan merasa ada sesuatu yang merugikannya dan kemudian merasa gelisah (Bahnasi, 2008). Setiap orang yang menjadikan shalat sebagai bagian dari hidupnya, melaksanakannya secara spontan

dengan mudah, maka dia akan memiliki ketekunan dalam shalat. Di sinilah kemudian muncul keterkaitan antara shalat dan spontanitas. Ketika Allah mewajibkan hamba-Nya untuk mendirikan shalat dengan ketentuan waktu yang telah ditentukan, maka secara tidak langsung seorang hamba yang tekun melaksanakan shalat tepat waktu akan mempunyai spontanitas menghargai waktu. Ketika pelaksanaan shalat dinilai tidak sah tanpa adanya wudhu (bersuci), maka seorang hamba yang terbiasa melaksanakan shalat akan mempunyai spontanitas untuk menjaga kebersihan dan kesucian. Ketika shalat harus dilaksanakan dengan *tuma'ninah* (ketenangan dalam melakukan semua bacaan dan gerakan shalat), maka seorang hamba yang terbiasa melaksanakan shalat dengan *tuma'ninah* akan muncul dalam dirinya spontanitas untuk tidak terburu-buru dalam mengambil keputusan dan melakukan segala sesuatu dalam kehidupan ini. Dengan sikap tenang dan tidak terburu-buru, dapat dipastikan seseorang akan mempunyai kreatifitas yang tinggi sehingga dia akan selalu berpikir positif dalam menjalani perputaran roda kehidupan.

Simpulan

Penelitian ini setidaknya telah membuktikan bahwa Ibnu 'Arabī mempunyai kapasitas di bidang psikologi sufistik dan berdasarkan perspektif psikologi sufistik, shalat juga berimplikasi terhadap perilaku manusia modern. Temuan penelitian ini menunjukkan bahwa pemicu utama terjadinya perilaku manusia modern yang cenderung negatif adalah mendominasinya potensi-potensi negatif pada kondisi psikis seseorang. Dan shalat dalam perspektif psikologi sufistik Ibnu 'Arabī ternyata berimplikasi terhadap terjalannya komunikasi antara Tuhan dan manusia sehingga shalat dapat mengontrol, membimbing dan mengarahkan potensi-potensi negatif ke arah potensi positif. Shalat juga berimplikasi terhadap ketenangan, kedisiplinan, keharmonisan, proses adaptasi dan kesehatan mental manusia modern.

Referensi

- ‘Abd al-Wahhāb bin Ahmad bin ‘Alī al Sya’rānī. (1998). *al-Kibrīt al-Aḥmar fī Bayān ‘Ulūm as-Syaikh al-Akbar*. Beirut: Dār Iḥyā at-Turās al-‘Arabī.
- ‘Arabī, M. ad-D. I. (1985). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (2 ed.). Kairo: al-Haiāh al-Miṣriyah al-‘Āmah li al-Kitāb.
- ‘Arabī, M. ad-D. I. (2003). *Syarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam li Ibn ‘Arabī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Arabī, M. ad-D. I. (2006). *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm (Tafsīr Ibn ‘Arabī)*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- ‘Arabī, M. ad-D. I. (2007). *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (2 ed.). Beirut: Dār Ṣādir.
- Abd. Rochman Abror. (1993). *Psikologi Pendidikan*. Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Afandi, M. (2018). *Konseling Siritual Mengatasi Penderita Psychoneurosis*. 9(1), 182–198. <https://doi.org/10.21043/kr.v9i1.3366>
- Al-Fiqh, L. min A. Q. (2007). *Muḥāḍarāt fī Fiqh al-‘Ibādāt*. Kairo: Maktabah Jāmi’ah al-Azhar.
- Bagir, H. (2007). *Buat Apa Shalat?! Kecuali Jika Anda Hendak Mendapatkan Kebahagiaan dan Ketenangan Hidup* (2 ed.). Bandung: Mizania.
- Bahnasi, M. (2008). *Shalat Sebagai Terapi Psikologis* (2 ed.; T. A. B. & R. Kurnaisih, penerj.). Bandung: Mizania.
- Balāsius, A. (1965). *Ibnu ‘Arabī Ḥayātuhu wa Mazhabuhu* (‘Abd ar-Raḥman Badawī, penerj.). Kairo: Maktabah al-Anjlū al-Miṣriyah.
- Chittick, W. C. (1998). *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-‘Arabī’s Cosmology*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Farah, N., & Noviati, C. (2016). Fitrah dan Perkembangan Jiwa Manusia dalam Perspektif Al-Ghazali. *Yaqzhan*, 2(2), 189–215.
- Farida, M. (2011). Perkembangan Pemikiran Tasawuf Dan Implementasinya Di Era Modern. *Substantia*, 13(1), 105–114.
- Ġabrīnī, A. al-A. A. bin A. Al. (1979). *Unwān ad-Dirāyah fī man ‘Urifa min al-Ulamā’ fī al-Mi’āh as-Sābi’ah bi Bijāyah* (2 ed.). Beirut: Dār al-Akhlāq al-Jadīdah.
- Ġazālī, A. Ḥāmid M. bin M. S. K. al-F. Al. (n.d.). *Asrār aṣ-Ṣalāh wa Muḥimmatuhā*.
- Ġurāb, M. M. Al. (1404). *Ar-Ru’yā wa al-Mubasysyarāt min Kalām as-Syaikh al-Akbar*

- Muḥyī ad-Dīn Ibnu al-‘Arabī*. Damaskus: Maṭba‘ah Naḍr.
- Habibie, M. R. (2015). Impresi Harmonisme Islam: Studi Eksploratif Tradisi Masyarakat Muslim Delik dalam Menjaga Bina-Damai. *Lorong*, 4(1).
- Hadi. (1995). *Metodologi Research Jilid I*. Yogyakarta: Yayasan Penerbit Fakultas Psikologi Universitas Gadjah Mada.
- Hamid, A. (2017). Agama dan Kesehatan Mental dalam Perspektif Psikologi Agama. *Jurnal Kesehatan Tadulako*, 3(1), 1–84.
- Hashen, O. (2001). *Agama Marxis: Asal-usul Ateisme dan Penolakan Kapitalisme*. Bandung: Penerbit Nuansa.
- Karam Amīn Abū Karam. (1997). *Ḥaqīqat al-‘Ibādah ‘inda Muḥyī ad-Dīn Ibnu ‘Arabī*. Kairo: Dār al-Amīn.
- Kašīr, A.-Ḥāfiẓ A. al-F. I. I. (1999). *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm* (2 ed.). Riyāḍ: Dār Ṭayyibah li an-Nasyar.
- Langgulong, H. (1986). *Teori-Teori Kesehatan Mental*. Jakarta: Pustaka Al-Husna.
- Mahfud. (2015). Tuhan dalam Kepercayaan Manusia Modern (Mengungkap Relasi Primordial antara Tuhan dan Manusia). *Cendekia*, 1(2), 97–112.
- Mannan, A. (2018). Esensi Tasawuf Akhlaki di Era Modernisasi. *Aqidah-ta : Jurnal Ilmu Aqidah*, 4(1). <https://doi.org/10.24252/aqidahta.v4i1.5172>
- Manzūr, I. (n.d.). *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma’ārif.
- Muhajarah, K. (2017). Krisis Manusia Modern dan Pendidikan Islam. *Al Ta’Dib*, 7(2), 188–204.
- Muhammad, A. (2014). Relasi Sufisme dengan Modernitas dalam Perspektif ‘Abd Al-Halīm Mahmūd. *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam*, 4(1), 88–118. <https://doi.org/10.15642/teosofi.2014.4.1.88-118>
- Muhyiddin, A. S. (2016). Peran Dai dalam Menanggulangi Perilaku Patologis sebagai Dampak Negatif Globalisasi. *Ilmu Dakwah*, 36(1), 118–143. <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.21580/jid.36.1.1628>
- Muhyiddin, A. S. (2017). *Shalat Khusyuk Cara Sufi: Memaknai Hakikat Shalat Perspektif Ibnu Arabi sebagai Terapi Mengurangi Penyakit Masyarakat*. Tangerang Selatan: Penerbit Mitra Karya.
- Mutawalli. (2010). Pemikiran Teologi Sufistik Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabī. *Ulumuna*, XIV(2), 276. <https://doi.org/10.20414/ujs.v14i2.218>

- Nabhānī, Y. bin I. al. (2001). *Jāmi' Karāmāt al-Auliya'* (1 ed.). Gujarat: Markaz Ahl as-Sunnah Barkat Riḍā.
- Noer, K. A. (2011). Pemerintahan Ilahi atas Kerajaan Manusia (Psikologi Ibn 'Arabi tentang Roh). *Kanz Philosophia*, 1(2), 199–214.
<https://doi.org/10.20871/kpjipm.v1i2.19>
- Nurhadi, Z. F. N. (2015). Komunikasi dalam Pendekatan Islam (Telaah Teoritis tentang Kajian Komunikasi dengan Allah melalui Shalat dan Membaca Al-Qur'an). *Journal Communication Volume*, 6(1), 105–122.
- Qurnī, A. al-Ḥafīz F. 'Alī al. (1986). *as-Syaikh al-Akbar Muḥyī ad-Dīn Ibnu 'Arabī Ṣultān al-'Ārifīn*. Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah.
- Qustulani, M. (2013). Implikasi Shalat terhadap Pendidikan Moral dalam Islam. *Fikrah*, 6(1), 33–48.
- Silawati. (2016). Pemikiran Tasawuf Hamka Dalam Kehidupan Modern. *An-Nida'*, 40(2), 118–125.
- Wahbah al Zuḥailī. (1985). *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuhu* (2 ed.). Damaskus: Dār al-Fikr.
- Yūsuf, M. 'Alī Ḥāj. (2006). *Syams al-Maḡrib: Sīrah as-Syaikh al-Akbar Muḥyī ad-Dīn Ibnu 'Arabī wa Mazhabuhu*. Suriah: Ḥalb 'Āṣimah li aš-Ṣaqāfah al-Islāmiyah.
- Zaini, A. (2015). Shalat sebagai Terapi bagi Pengidap Gangguan Kecemasan dalam Prespektif Psikoterapi Islam. *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, 6(2), 319–334.
- Zarkasyi, H. F., Arroisi, J., Hizbullah, A., & Maharani, D. (2019). Konsep Psikoterapi Badiuzzaman Said Nursi dalam Risale-i Nur. *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam*, 15(2), 215–232.