

Zikr dalam Al-Qur'an bukan sekadar amalan verbal, tetapi juga mencerminkan dimensi spiritual, edukatif, dan sosial yang sangat mendalam. Kata *zikr* tidak hadir dalam satu makna tunggal, melainkan tersebar dalam beragam bentuk dan konteks ayat yang menunjukkan luasnya cakupan makna tersebut. Sayangnya, dalam praktik umat Islam modern, *zikr* sering direduksi menjadi rutinitas ritual semata tanpa penghayatan yang mendalam. Karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap kekayaan makna *zikr* dalam Al-Qur'an melalui pendekatan linguistik tematik berbasis *al-wujuh*.

Penelitian ini merupakan studi pustaka (*library research*) yang dilakukan dengan metode tafsir tematik (*maudhu'i*) dan pendekatan *al-wujuh*. Data utama berasal dari ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung lafaz *zikr*, *Mu'jam al-Mufahras*, serta berbagai tafsir klasik seperti *Tafsir ath-Thabari*, *al-Kasasyaf*, *al-Jami' li Ahkam Al-Qur'an*, dan beberapa tafsir klasik lainnya. Penelitian ini juga memperkuat analisisnya dengan merujuk pada tafsir-tafsir modern seperti *Tafsir al-Mishbah*, *Tafsir al-Azhar*, *Tafsir an-Nuur*, dan lainnya yang memperluas wawasan kontekstual terhadap ayat-ayat *zikr*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat 20 kategori makna *zikr* berdasarkan konteks ayat, dengan bentuk gramatikal yang bervariasi, mulai dari *fi'il madhi* (lampau), *mudhari'* (sekarang/masa depan), *amr* (perintah), hingga bentuk *isim* (*masdar*, *fa'il*, *maf'ul*). Setiap bentuk ini membawa fungsi dan makna yang berbeda, seperti *zikr* sebagai ekspresi kesadaran tauhid, wahyu, ilmu, ibadah, peringatan, hingga simbol identitas keislaman. Variasi ini menegaskan bahwa *zikr* adalah konsep dinamis dan integral dalam kehidupan seorang Muslim.

Analisis terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa *zikr* dalam Al-Qur'an memiliki fungsi yang lebih luas dari sekadar ritual ibadah. Ia merupakan sarana pembentukan karakter, refleksi hidup, media dakwah, hingga instrumen penyadaran diri terhadap eksistensi dan hubungan dengan Tuhan. Para mufasir klasik dan modern menyajikan penafsiran yang saling melengkapi dalam menjelaskan makna-makna tersebut, sehingga memberikan pemahaman yang lebih utuh terhadap fungsi *zikr* dalam dimensi teologis dan praktis.

Penelitian ini menegaskan pentingnya pemahaman yang kontekstual terhadap *zikr*, terutama di tengah krisis spiritualitas modern. Pendekatan *al-wujuh* terbukti mampu mengklasifikasikan ragam makna *zikr* secara sistematis dan mendalam. Diharapkan, hasil penelitian ini dapat menjadi kontribusi ilmiah dalam pengembangan studi tafsir linguistik dan penguatan kesadaran spiritual umat Islam melalui praktik *zikr* yang lebih bermakna dan kontekstual dalam kehidupan sehari-hari.

Ragam Makna *Zikr* dalam Al-Qur'an (Studi Linguistik Tematik dengan Pendekatan *al-Wujuh*)



RAGAM MAKNA *ZIKR* DALAM AL-QUR'AN
(Studi Linguistik Tematik
dengan Pendekatan *al-Wujūh*)

Skripsi

Diajukan kepada Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam
Universitas PTIQ Jakarta
Sebagai Salah Satu Persyaratan (S.Ag.)

Oleh:

Nur Ashari Alsafirah Imran

NIM: 201410081



Universitas
PTIQ Jakarta

PROGRAM STUDI ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
FAKULTAS USHULUDDIN DAN PEMIKIRAN ISLAM
UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA

2025

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI

Saya yang bertanda tangan di bawah ini,

Nama : Nur Ashari Alsafirah Imran

NIM : 201410081

Jurusan/ Konsentrasi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

Fakultas : Ushulddin dan Pemikiran Islam

No. Kontak : 085217224097

Menyatakan bahwa skripsi yang berjudul “Ragam Makna *Zīkr* dalam Al-Qur'an (Studi Linguistik Tematik dengan Pendekatan *al-Wujūh*)” adalah hasil karya saya sendiri. Ide, gagasan, dan data milik orang lain yang ada dalam skripsi ini saya sebutkan sumber pengambilannya. Jika di kemudian hari saya terbukti melakukan plagiasi, maka saya siap menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia menerima sanksi yang ditetapkan dan saya bersedia mengembalikan ijazah yang saya peroleh sesuai dengan aturan yang berlaku.

Jakarta, 16 Juli 2025

Yang membuat pernyataan



Nur Ashari Alsafirah Imran

LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi yang berjudul “Ragam Makna *Zīkr* dalam Al-Qur’an (Studi Linguistik Tematik dengan Pendekatan *al-Wujūh*)” yang ditulis oleh Nur Ashari Alsafirah Imran, NIM 201410081 telah memenuhi proses pembimbingan sesuai aturan yang ditetapkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta dan layak untuk diajukan dalam sidang skripsi.





Jakarta, 16 Juli 2025
Dosen Pembimbing



Dr. Andi Rahman, MA.

LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi yang berjudul “Ragam Makna *Zikr* dalam Al-Qur’an (Studi Linguistik Tematik dengan Pendekatan *al-Wujūh*)” yang ditulis oleh Nur Ashari Alsafirah Imran, NIM 201410081 telah dinyatakan lulus dalam sidang skripsi yang di selenggarakan pada Jumat, 25 Juli 2025. Skripsi telah diperbaiki dengan memasukkan saran dari para dosen penguji dan pembimbing skripsi.

No.	Nama	Jabatan	Tanda Tangan
1	Ansor Bahary, MA.	Pimpinan Sidang	
2	Dr. Andi Rahman, MA.	Pembimbing	
3	Ansor Bahary, MA.	Penguji 1	
4	Hidayatullah, MA.	Penguji 2	

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam Universitas PTIQ Jakarta



Dr. Andi Rahman, MA.

MOTTO

العلم بلا أدب كالنور بلا هداية، يضيء ولكنه يضلّ

Knowledge without manners is like light without guidance. It may shine, but it misleads

Ilmu tanpa adab laksana cahaya tanpa petunjuk. Menerangi tapi menyesatkan

KATA PENGANTAR

Assalāmu'alaīkum Warahmatullāh Wabarakātuh

Segala puji bagi Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan rahmat dan kasih sayang-Nya sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini dengan baik. Shalawat dan salam senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, suri teladan umat manusia, beserta keluarga, para sahabat, dan seluruh pengikutnya hingga akhir zaman. Skripsi ini disusun sebagai bagian dari pemenuhan tugas akhir untuk memperoleh gelar Sarjana Agama Strata Satu (S1) pada Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, Universitas PTIQ Jakarta.

Terselesainya karya ini tentu tidak lepas dari bantuan, dukungan, dan doa dari banyak pihak. Oleh karena itu, dengan penuh rasa syukur dan hormat, penulis ingin menyampaikan ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Ayahanda Nur Alim Imran dan Ibunda Nur Sahidah, atas cinta, doa, dan pengorbanan mereka yang tak ternilai. Semoga Allah membalas segala kebaikan dengan pahala yang berlipat ganda.
2. Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA, selaku Rektor Universitas PTIQ Jakarta, atas kesempatan yang telah diberikan kepada penulis untuk menempuh pendidikan di kampus tercinta ini.
3. Dr. Andi Rahman, MA, selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam sekaligus pembimbing skripsi, atas bimbingan, motivasi, dan kesabaran yang begitu besar dalam mengarahkan penulis hingga karya ini terselesaikan.
4. Dr. Lukman Hakim, MA, selaku Ketua Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, yang telah memberi dorongan dan masukan yang sangat berarti.
5. Para dosen pengampu mata kuliah di Fakultas Ushuluddin, atas ilmu dan dedikasinya selama proses perkuliahan.
6. Sitti Nur Sapiyah Husnah, saudara sekaligus sahabat seperjuangan sejak 2017, atas segala dukungan, bantuan, dan semangat yang terus diberikan hingga akhir proses penulisan ini.
7. Rekan-rekan Anshori di Darus Sunnah International Institute for Hadith Sciences, atas semangat dan doa yang tak putus dalam mendukung penyelesaian karya ini.
8. Nur Aisyah Alda Fasirah Imran dan Nur Azzira Alya Rasifah Imran, adik-adik tercinta, terima kasih telah menjadi sumber semangat di kala jenuh dan lelah melanda.
9. Rifdah Taufiqi Nisa dan Zahra Raudhatul Jannah, sahabat dalam perjuangan akademik di Akhwat Ushuluddin, yang telah berbagi pemikiran dan masukan terkait penyusunan skripsi.
10. Teman-teman seperjuangan Akhwat Ushuluddin, yang telah lebih dulu menyelesaikan skripsinya. Terima kasih atas kebersamaan sejak awal kuliah tahun 2020 di masa pandemi. Semoga persaudaraan ini terus terjaga.
11. Nur Ashari Alsafirah Imran, diri penulis sendiri. Terima kasih telah bertahan, berjuang, dan tidak menyerah walaupun banyak rintangan yang dihadapi. Semoga semangat ini terus tumbuh untuk langkah-langkah selanjutnya.

Akhir kata, penulis mendoakan semoga semua pihak yang telah memberikan bantuan, baik langsung maupun tidak langsung, senantiasa diberikan kesehatan, keberkahan, dan kemudahan dalam setiap urusannya. Penulis menyadari bahwa karya ini masih jauh dari kata sempurna, sehingga sangat mengharapkan kritik dan saran yang membangun demi perbaikan di masa mendatang. Semoga skripsi ini dapat memberikan manfaat serta menjadi amal jariyah di sisi Allah SWT. *Aamiin Ya Rabbal 'Alamiin.*

Jakarta, 16 Juli 2025



Nur Ashari Alsafirah Imran

DAFTAR ISI

PERNYATAAN BEBAS PLAGIASI.....	ii
LEMBAR PERSETUJUAN PEMBIMBING	iii
LEMBAR PENGESAHAN SKRIPSI.....	iv
MOTTO.....	v
KATA PENGANTAR	vii
DAFTAR ISI.....	ix
ABSTRAK.....	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN.....	xv
BAB I.....	1
PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi Masalah	6
C. Pembatasan Masalah	7
D. Rumusan Masalah	7
E. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	7
F. Metodologi Penelitian	8
G. Tinjauan Pustaka	10
H. Sistematika Penulisan.....	13
BAB II.....	15
TINJAUAN TERHADAP <i>ẒIKR</i> DAN <i>AL-WUJŪH</i>.....	15
A. Definisi <i>Ẓikr</i>	15
B. Bentuk Kata <i>Ẓikr</i> dalam Al-Qur'an.....	18
C. Pendapat Ulama dan Mufasir Terkait <i>Ẓikr</i>	20
D. Objek dan Subjek dari Kata <i>Ẓikr</i> dalam Al-Qur'an	25
E. Macam-Macam <i>Ẓikr</i>	32
F. Urgensi <i>Ẓikr</i> dalam Kehidupan Muslim.....	33
G. Keutamaan dan Manfaat <i>Ẓikr</i>	36

H. Tinjauan Teoritis Mengenai <i>al-Wujūh</i>	39
BAB III	47
ANALISIS TEMATIK AYAT-AYAT <i>ẒIKR</i> BERBASIS <i>AL-WUJŪH</i>.....	47
DALAM PANDANGAN TAFSIR	47
A. <i>Ẓikr</i> Sebagai Kesadaran Rohani dan Tauhid	47
B. <i>Ẓikr</i> Sebagai Wahyu, Ilmu, Al-Qur'an dan <i>Laūh Mahfūz</i>	58
C. <i>Ẓikr</i> Sebagai Ibadah dan Ungkapan Lahiriah.....	65
D. <i>Ẓikr</i> Sebagai Peringatan, Pelajaran dan Refleksi Kehidupan.....	71
E. <i>Ẓikr</i> Sebagai Kritik, Cerita dan Identitas Keagamaan.....	78
BAB IV	87
PENUTUP	87
A. Kesimpulan.....	87
B. Saran.....	87
DAFTAR PUSTAKA	89
LAMPIRAN.....	97
PROFIL PENULIS	138

ABSTRAK

Ẓikr dalam Al-Qur'an bukan sekadar amalan verbal, tetapi juga mencerminkan dimensi spiritual, edukatif, dan sosial yang sangat mendalam. Kata *ẓikr* tidak hadir dalam satu makna tunggal, melainkan tersebar dalam beragam bentuk dan konteks ayat yang menunjukkan luasnya cakupan makna tersebut. Sayangnya, dalam praktik umat Islam modern, *ẓikr* sering direduksi menjadi rutinitas ritual semata tanpa penghayatan yang mendalam. Karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mengungkap kekayaan makna *ẓikr* dalam Al-Qur'an melalui pendekatan linguistik tematik berbasis *al-wujūh*.

Penelitian ini merupakan studi pustaka (*library research*) yang dilakukan dengan metode tafsir tematik (*maudhu'i*) dan pendekatan *al-wujūh*. Data utama berasal dari ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung lafaz *ẓikr*, *Mu'jam al-Mufahras*, serta berbagai tafsir klasik seperti *Tafsīr at-Ṭabarī*, *al-Kasysyāf*, *al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān*, dan beberapa tafsir klasik lainnya. Penelitian ini juga memperkuat analisisnya dengan merujuk pada tafsir-tafsir modern seperti *Tafsīr al-Mishbah*, *Tafsīr al-Azhar*, *Tafsīr an-Nuur*, dan lainnya yang memperluas wawasan kontekstual terhadap ayat-ayat *ẓikr*.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa dalam Al-Qur'an terdapat 20 kategori makna *ẓikr* berdasarkan konteks ayat, dengan bentuk gramatikal yang bervariasi, mulai dari *fi'il madhi* (lampau), *mudhari'* (sekarang/masa depan), *amr* (perintah), hingga bentuk *isim* (*mashdar*, *fa'il*, *maf'ul*). Setiap bentuk ini membawa fungsi dan makna yang berbeda, seperti *ẓikr* sebagai ekspresi kesadaran tauhid, wahyu, ilmu, ibadah, peringatan, hingga simbol identitas keislaman. Variasi ini menegaskan bahwa *ẓikr* adalah konsep dinamis dan integral dalam kehidupan seorang Muslim.

Analisis terhadap ayat-ayat tersebut menunjukkan bahwa *ẓikr* dalam Al-Qur'an memiliki fungsi yang lebih luas dari sekadar ritual ibadah. Ia merupakan sarana pembentukan karakter, refleksi hidup, media dakwah, hingga instrumen penyadaran diri terhadap eksistensi dan hubungan dengan Tuhan. Para mufasir klasik dan modern menyajikan penafsiran yang saling melengkapi dalam menjelaskan makna-makna tersebut, sehingga memberikan pemahaman yang lebih utuh terhadap fungsi *ẓikr* dalam dimensi teologis dan praktis.

Penelitian ini menegaskan pentingnya pemahaman yang kontekstual terhadap *ẓikr*, terutama di tengah krisis spiritualitas modern. Pendekatan *al-wujūh* terbukti mampu mengklasifikasikan ragam makna *ẓikr* secara sistematis dan mendalam. Diharapkan, hasil penelitian ini dapat menjadi kontribusi ilmiah dalam pengembangan studi tafsir linguistik dan penguatan kesadaran spiritual umat Islam melalui praktik *ẓikr* yang lebih bermakna dan kontekstual dalam kehidupan sehari-hari.

ABSTRACT

Ẓikr in the Qur'an is not merely a verbal practice, but reflects profound spiritual, educational, and social dimensions. The word ẓikr does not appear in a single, fixed meaning; instead, it is dispersed across various forms and contexts within Qur'anic verses, highlighting the breadth of its semantic scope. Unfortunately, in modern Muslim practice, ẓikr is often reduced to a mere ritual routine, lacking deeper contemplation. Therefore, this research aims to uncover the richness of ẓikr's meanings in the Qur'an through a thematic linguistic approach based on the method of al-wujūh.

This study is a library-based research employing thematic exegesis (tafsir maudhu'i) and the al-wujūh approach. The primary data consist of the lexical occurrences of ẓikr within the Qur'anic verses containing the term, supported by tools such as Mu'jam al-Mufahras, as well as classical tafsir works like Tafsīr aṭ-Ṭabarī, al-Kasasyāf, al-Jāmi' li Aḥkām Al-Qur'ān, and other authoritative classical commentaries. The analysis is further strengthened with insights from modern exegeses such as Tafsir al-Mishbah, Tafsir al-Azhar, Tafsir an-Nuur, which provide a broader contextual understanding of the verses on dhikr.

The findings reveal that there are approximately 20 categories of ẓikr meanings in the Qur'an, determined by their contextual usage, and expressed in various grammatical forms, including past tense (fi'il madhi), present/future tense (fi'il mudhari), imperative (fi'il amr), as well as nominal forms (isim: mashdar, fa'il, maf'ul). Each form carries distinct functions and meanings, portraying ẓikr as an expression of monotheistic awareness, revelation, knowledge, worship, reminder, and even as a marker of Islamic identity. This variation affirms that ẓikr is a dynamic and integral concept in the life of a Muslim.

The analysis further indicates that ẓikr in the Qur'an serves broader functions beyond ritual worship. It acts as a means of character formation, life reflection, da'wah communication, and self-awareness of one's existence and relationship with God. Both classical and modern exegetes provide complementary interpretations that enrich the understanding of ẓikr within theological and practical dimensions.

This research underscores the importance of contextual understanding of ẓikr, particularly amidst the spiritual crisis of the modern age. The al-wujūh approach has proven effective in systematically and deeply classifying the various meanings of ẓikr. It is hoped that this study contributes academically to the development of linguistic tafsir and strengthens the spiritual consciousness of Muslims through a more meaningful and contextual practice of ẓikr in daily life.

خلاصة

إنَّ الذِّكْرَ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ لَيْسَ مَجْرَدَ عَمَلٍ لَفْظِيٍّ، بَلْ يُجَسِّدُ أبعادًا رُوحِيَّةً وَتَرْبُويَّةً وَاجْتِمَاعِيَّةً عميقة. وَلَا يَرِدُ لَفْظُ الذِّكْرِ بِمَعْنَى وَاحِدٍ ثابِتٍ، بَلْ يَتَنَوَّعُ ظُهُورُهُ فِي أَشْكالٍ وَسِياقاتٍ قرآنيَّةٍ مُختلفة، ممَّا يَدُلُّ عَلى اتِّساعِ دَلالاتِهِ. وَمَعَ الأَسْفِ، فَإِنَّ الذِّكْرَ فِي المِمارِسةِ الإِسلاميَّةِ المُعاصِرةِ غالِبًا ما يُخْتزَلُ إِلى عَادَةٍ شِعارِيَّةٍ خالِيةٍ مِنَ التَّأمُلِ وَالتَّدبُّرِ. وَمِنْ هِنا، تَهْدَفُ هِذهِ الدِّرِاسةُ إِلى الكِشْفِ عَنِ ثِراءِ مِعايِ الذِّكْرِ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنَ خِلالِ مِناهِجٍ لُغويِّ مِوضوعيِّ قائِمْ عَلى مِدخَلِ الوِجُوهِ.

تُعَدُّ هِذهِ الدِّرِاسةُ بَحْثًا مِكتِبيًّا (مِكتِبيًّا) يِعتمِدُ عَلى مِناهِجِ التِّفسِيرِ المِوضوعيِّ (التِّفسِيرِ المِوضوعيِّ) وَمِقاِرةِ الوِجُوهِ. وَقَدْ تمَّ جِمعُ البِيانِاتِ الأَساسيَّةِ مِنَ خِلالِ تَتَبُّعِ أَلفاظِ الذِّكْرِ فِي الآيِاتِ القُرآنيَّةِ الِتي وَرَدَ فِيها هِذا اللفظُ، بِاسْتِخدامِ "مِعْجَمِ المِفْهَرسِ" وَبِعضِ كِتابِ التِّفسِيرِ الكِلاسيكيَّةِ مِثلِ "تِفسِيرِ الطِّبريِّ"، وَ"الكِشافِ"، وَ"الجِامِعِ لِأَحْكامِ القُرآنِ"، وَغِيرِها مِنَ كِتابِ التِّفسِيرِ القِديْمَةِ، بِالإِضاْفَةِ إِلى الرِجُوعِ إِلى التِّفاسِيرِ المُعاصِرةِ مِثلِ "تِفسِيرِ المِصباحِ"، وَ"تِفسِيرِ الأَزهَرِ"، وَ"تِفسِيرِ النُورِ" الِتي تُسَهِّمُ فِي تِوسِيعِ الفِهْمِ السِياقيِّ لِلايِاتِ.

وَقَدْ توَصَّلَتِ الدِّرِاسةُ إِلى أَنَّ القُرآنَ الْكَرِيمَ يَحْتِوي عَلى نِحوِ عِشرين (٢٠) دِلالةً لِمِعايِ الذِّكْرِ، بِحِسَبِ سِياقِ الآيِاتِ، وَتَتَنَوَّعُ صِياغُ هِذا اللفظِ مِنَ حِياثِ البِنيةِ النُحويَّةِ؛ فَمِنْها المِاضِي، وَالمِضارِعُ، وَالأَمْرُ، وَالأَسْماءُ كِالمِصدِرِ وَاسْمِ الفاعِلِ وَاسْمِ المِفعولِ. وَلِكُلِّ صِياغَةٍ مِنْها وَظائِفٌ وَمِعايٌ مُختلفة، مِثلُ: التِّعبِيرِ عَنِ وِعيِ التَّوْحِيدِ، وَالوَحْيِ، وَالعِلمِ، وَالعِبادَةِ، وَالتَّذكِيرِ، وَحَتَّى كَرَمِزِ اللِهُويَّةِ الإِسلاميَّةِ. وَتُؤكِّدُ هِذهِ التَّنوِّعاتُ أَنَّ الذِّكْرَ مِفهومٌ حِويٌّ وَمِتكامِلٌ فِي حِياةِ المُسَلِمِ.

وتُظهر نتائج التحليل أنّ الذكر في القرآن له وظائف أوسع من مجرد العبادة الشعائريّة، فهو وسيلة لتكوين الشخصية، والتأمّل في الحياة، وأداة للدعوة، وآليّة لإدراك الذات والارتباط بالخالق. وقد قدّم المفسّرون من القدماء والمحدثين تفسيرات متكاملة أغنت الفهم الشامل لمعاني الذكر في أبعاده العقديّة والتطبيقيّة. وتؤكد هذه الدراسة على أهميّة الفهم السياقي للذكر، خاصّة في ظلّ أزمة الروحانيّة المعاصرة. كما أثبت منهج الوجوه فاعليته في تصنيف معاني الذكر تصنيفاً منهجياً وعميقاً. ونأمل أن تُسهم نتائج هذا البحث في تطوير دراسات التفسير اللغوي، وتعزيز وعي المسلمين الروحيّ من خلال ممارسة أكثر وعياً وسياقيّة للذكر في حياتهم اليوميّة.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Transliterasi dimaksudkan sebagai pengalih-hurufan dari abjad yang satu ke abjad yang lain. Transliterasi Arab-Latin di sini ialah penyalinan huruf-huruf Arab dengan huruf-huruf Latin beserta perangkatnya.

A. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf. Dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lagi dilambangkan dengan huruf dan tanda sekaligus. Berikut ini daftar huruf Arab yang dimaksud dan transliterasinya dengan huruf latin:

Tabel 0.1: Tabel Transliterasi Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
أ	<i>Alif</i>	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	<i>Ba</i>	B	Be
ت	<i>Ta</i>	T	Te
ث	<i>Ṣa</i>	Ṣ	Es (dengan titik di atas)
ج	<i>Jim</i>	J	Je
ح	<i>Ḥa</i>	Ḥ	Ha (dengan titik di bawah)
خ	<i>Kha</i>	Kh	Ka dan Ha
د	<i>Dal</i>	D	De
ذ	<i>Ḍal</i>	Ḍ	Zet (dengan titik di atas)
ر	<i>Ra</i>	R	Er
ز	<i>Zai</i>	Z	Zet
س	<i>Sin</i>	S	Es
ش	<i>Syin</i>	Sy	Es dan Ye
ص	<i>Ṣad</i>	Ṣ	Es (dengan titik di bawah)

ض	<i>Ḍad</i>	Ḍ	De (dengan titik di bawah)
ط	<i>Ṭa</i>	Ṭ	Te (dengan titik di bawah)
ظ	<i>Ẓa</i>	Ẓ	Zet (dengan titik di bawah)
ع	<i>ʿain</i>	ʿ	koma terbalik (di atas)
غ	<i>Gain</i>	G	Ge
ف	<i>Fa</i>	F	Ef
ق	<i>Qaf</i>	Q	Ki
ك	<i>Kaf</i>	K	Ka
ل	<i>Lam</i>	L	El
م	<i>Mim</i>	M	Em
ن	<i>Nun</i>	N	En
و	<i>Wau</i>	W	We
هـ	<i>Ha</i>	H	Ha
ء	<i>Hamzah</i>	ء	Apostrof
ي	<i>Ya</i>	Y	Ye

B. Vokal

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

1. Vokal Tunggal

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

Tabel 0.2: Tabel Transliterasi Vokal Tunggal

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ	Fathah	a	a
اِ	Kasrah	i	i
اُ	Dammah	u	u

2. Vokal Rangkap

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

Tabel 0.3: Tabel Transliterasi Vokal Rangkap

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اِيَّ...ِ	Fathah dan <i>ya</i>	ai	a dan i
اِيَّ...ِ	Fathah dan <i>wau</i>	au	a dan u

Contoh:

- كَتَبَ *kataba*
- فَعَلَ *fa'ala*
- سَأَلَ *suila*
- كَيْفَ *kaīfa*
- حَوْلَ *haūla*

C. Maddah

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

Tabel 0.4: Tabel Transliterasi *Maddah*

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
اَ...اِ...اِ	Fathah dan <i>alif</i> atau <i>ya</i>	ā	a dan garis di atas
اِ...اِ	Kasrah dan <i>ya</i>	ī	I dan garis di atas
اِ...اِ	Dammah dan <i>wau</i>	ū	u dan garis di atas

Contoh:

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

D. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk *ta' marbutah* ada dua, yaitu:

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

Contoh:

- رَوْضَةُ الْأَطْفَالِ *raūdah al-atfāl/raudahtul atfāl*
- الْمَدِينَةُ الْمُنَوَّرَةُ *al-madīnah al-munawwarah/al-madīnatul munawwarah*
- طَلْحَةَ *talhah*

E. Syaddah (Tasydid)

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

Contoh:

- نَزَّلَ *nazzala*
- الْبِرُّ *al-birr*

F. Kata Sandang

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

1. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiyah

Kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf “I” diganti dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

2. Kata sandang yang diikuti huruf qamariyah

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

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

Contoh:

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

G. Hamzah

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

Contoh:

- تَأْخُذُ *ta'khuẓu*
- شَيْءٌ *syai'un*
- النَّوْءُ *an-nau'u*
- إِنَّ *inna*

H. Penulisan Kata

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

Contoh:

- وَ إِنَّ اللَّهَ فَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ *Wa innallāha fahuwa khair ar-raziqīn/*
Wa innallāha fahuwa khairurraziqīn
- بِسْمِ اللَّهِ مَجْرَاهَا وَ مُرْسَاهَا *Bismillāhi majrēhā wa mursāhā*

I. Huruf Kapital

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

Contoh:

- الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ *Alhamdu lillāhi rabbi al-‘ālamīn/*
Alhamdu lillāhi rabbil ‘ālamīn
- الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ *Ar-rahmānir rahīm/Ar-rahmān ar-rahīm*

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

Contoh:

- اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ *Allāhu gafūrun rahīm*
- لِلَّهِ الْأُمُورُ جَمِيعًا *Lillāhi al-amru jamī’an/Lillāhil-amru jamī’an*

J. Tajwid

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

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Islam merupakan agama yang universal dengan dua sumber utama yang menjadi pedoman bagi umatnya, yaitu Al-Qur'an dan hadis. Al-Qur'an adalah kitab suci umat Islam yang diyakini sebagai wahyu Allah SWT yang diturunkan kepada Nabi Muhammad SAW melalui perantaraan malaikat Jibril,¹ yang tertulis di dalam mushaf, kemudian ditransmisikan kepada kita melalui jalur mutawatir, dengan membacanya bernilai ibadah, yang diawali dengan surah al-Fatihah dan diakhiri dengan surah al-Nas.² Sejarah penurunan Al-Qur'an dimulai pada tahun 610 M di Gua Hira, Mekah, ketika Nabi Muhammad SAW menerima wahyu pertama.³ Wahyu tersebut terus diturunkan secara bertahap selama 23 tahun, yaitu 13 tahun di Mekah dan 10 tahun di Madinah.⁴ Dalam rentang waktu tersebut, Al-Qur'an memuat bahasa yang kaya dengan berbagai makna dan gaya bahasa yang unik, yang menjadikannya sumber kajian yang mendalam.⁵ Di dalamnya mencakup berbagai tema seperti akidah, ibadah, hukum, etika, dan bimbingan sosial. Proses penurunan ini menyesuaikan dengan konteks situasi dan kebutuhan masyarakat saat itu, menjadikan Al-Qur'an sebagai kitab yang dinamis dan relevan dengan perkembangan umat manusia.⁶

Al-Qur'an, sebagai sumber utama ajaran Islam, mengajarkan manusia untuk menggunakan akal dalam merenungi ciptaan Allah SWT dan mengambil hikmah dari segala sesuatu. Al-Qur'an menunjukkan keistimewaannya melalui keindahan bahasa, akurasi makna, serta kelengkapan yang mencakup alam ciptaan, baik alam semesta maupun budaya dan peradaban manusia.⁷ Al-Qur'an membawa ajaran-ajaran yang komprehensif tentang berbagai aspek kehidupan, termasuk di dalamnya perintah untuk senantiasa mengingat Allah, yang dalam bahasa Arab disebut dengan *zikr*.

¹ Abdul Rahman L, "Hakikat Wahyu Menurut Perspektif Para Ulama" dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol.5, No.1, (2016), h. 71.

² Muhammmad Ali ash-Shabuni, *at-Tibyān fī Ulūm Al-Qur'ān*, (t.t: Dar al-Mawahib al-Islamiyyah, 2022), h. 10-11.

³ Retno Anisa Larasati, "Sejarah Lembaga Pendidikan pada Masa Nabi Muhammad SAW dan Khulafaurrasyidin" dalam *Jurnal Maras: Jurnal Penelitian Multidisiplin*, Vol.2, No. 2, (2024), h. 797.

⁴ Cahaya Khaeroni, "Sejarah Al-Qur'an (Uraian Analitis, Kronologis, dan Naratif tentang Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an)" dalam *Jurnal Historia: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah*, Vol.5, No. 2, (2017), h. 195-197.

⁵ Syarifuddin Ondeng, dkk, "Peran Al-Qur'an (Pengaruh Al-Qur'an dalam Membentuk Bahasa Arab dan Sastra)" dalam *Jurnal Al-Qiblah: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, Vol.3, No.1, (2024), h. 85.

⁶ Amir Mahmud, "Fase Turunnya Al-Qur'an dan Urgensitasnya" dalam *Jurnal Mafhum: Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol.1, No.1, (2017), h. 1-2.

⁷ Rudi Ahmad Suryadi, "Al-Qur'an Sebagai Sumber Pendidikan Islam" dalam *Jurnal Taklim: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 2, No. 2, (2022), h. 94.

Menariknya, dalam Al-Qur'an, kata *ẓikr* hadir dalam berbagai bentuk linguistik dan konteks ayat yang beragam. Ada ayat yang menampilkan *ẓikr* sebagai bentuk ibadah, ada yang mengaitkannya dengan ilmu, peringatan, bahkan identitas keagamaan. Variasi ini menunjukkan bahwa kata *ẓikr* tidak memiliki makna tunggal, melainkan beragam makna yang tergantung pada konteksnya. Oleh karena itu, diperlukan pendekatan yang mampu menelusuri keragaman makna (*al-wujūh*) dari kata tersebut secara sistematis dan ilmiah.

Pendekatan *al-wujūh* merupakan salah satu metode analisis linguistik dalam studi Al-Qur'an yang digunakan untuk menelusuri keragaman makna suatu kata dalam berbagai konteks ayat.⁸ Kata yang sama dalam bahasa Arab, khususnya dalam mushaf Al-Qur'an, sering kali memiliki makna yang berbeda tergantung pada susunan kalimat, makna gramatikal, dan konteks tematik ayat tersebut. Dalam hal ini, pendekatan *al-wujūh* menjadi alat yang efektif untuk menjelaskan makna-makna yang tersembunyi di balik bentuk kata yang tampak serupa.

Para ulama seperti ar-Raghib al-Aṣfahani (w. 502 H/ 1108 M), Ibn al-Jauzi (w. 597 H/ 1201 M), dan az-Zarkasyi (w. 794 H/ 1392 M) telah mengembangkan pendekatan ini sebagai bagian dari perangkat penting dalam tafsir tematik maupun linguistik. Mereka menekankan bahwa pemahaman Al-Qur'an tidak cukup hanya dengan menerjemahkan kata secara literal, tetapi juga perlu memahami dimensi semantik kata tersebut dalam berbagai situasi wahyu. Dengan metode *al-wujūh*, seorang peneliti dapat menggali lebih dalam makna kata seperti *ẓikr*, yang dalam satu ayat berarti "mengingat Allah", di ayat lain bisa berarti "peringatan", "wahyu", bahkan "identitas keislaman".

Dalam konteks penelitian ini, pendekatan *al-wujūh* digunakan untuk mengungkap berbagai wajah makna dari kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an. Tujuannya bukan hanya untuk menunjukkan keragaman semantik, tetapi juga untuk membuktikan bahwa Al-Qur'an mengandung kekayaan bahasa yang luar biasa dalam membentuk konsep-konsep teologis. Pemilihan metode ini sejalan dengan urgensi memahami *ẓikr* sebagai konsep Qur'ani yang tidak monolitik, melainkan memiliki dimensi yang luas dan aplikatif dalam kehidupan spiritual, intelektual, dan sosial umat Islam.

Dari sudut pandang hukum Islam, *ẓikr* memiliki dasar yang kuat, baik dalam Al-Qur'an maupun hadis-hadis Nabi.⁹ Perintah untuk berzikir tersebar di banyak ayat, menegaskan bahwa *ẓikr* adalah salah satu aktivitas yang dianjurkan untuk dilakukan sebanyak-banyaknya.¹⁰ Dalam konteks ibadah, *ẓikr* sering kali menjadi pengingat akan kewajiban seorang Muslim untuk selalu menjaga hubungannya dengan Allah.¹¹ Di beberapa mazhab, *ẓikr* setelah salat wajib bahkan dianggap

⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Tangerang: Lentera Hati, 2013), h. 119.

⁹ M. Khoiril Anwar, "Living Hadis" dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 12, No. 1, (2015), h. 76.

¹⁰ Muchamad Saiful Muluk, "Profil Kepribadian Muslim Digital: Integrasi Dzikir, Fikir, Ilmu dan Amal" dalam *Jurnal Afkaruna: International Journal of Islamic Studies (AIJIS)*, Vol. 1, No. 2, (2024), h. 231.

¹¹ Anton, dkk, "Menumbuhkan Semangat Spiritual dengan Shalat dan Dzikir" dalam *Jurnal JICN: Jurnal Intelek dan Cendekiawan Nusantara*, Vol. 1, No. 1, (2024), h. 539.

sebagai bagian penting dari pelaksanaan ibadah yang sempurna.¹² Namun, ada juga pandangan bahwa *zikr* memiliki dimensi sosial, di mana ia menjadi sarana untuk menjaga kesatuan umat dan memperkuat ikatan keagamaan di antara sesama Muslim.¹³

Zikr mengandung makna mendalam terkait eksistensi manusia dalam semesta. Manusia dalam pandangan Islam, diciptakan untuk beribadah kepada Allah, dan *zikr* menjadi salah satu manifestasi dari tujuan penciptaan tersebut. Filosofi *zikr* menegaskan pentingnya kesadaran diri manusia terhadap keterbatasannya dan ketergantungannya pada Sang Pencipta. Dalam konteks ini, *zikr* tidak hanya dilihat sebagai ritual, tetapi juga refleksi atas keberadaan dan tujuan hidup manusia di dunia.¹⁴

Zikr telah menjadi bagian dari ritual keagamaan umat Islam sejak masa awal Islam. Nabi Muhammad SAW menekankan pentingnya memperbanyak *zikr* dalam kehidupan sehari-hari, sebagaimana tercatat dalam banyak hadis. Praktik *zikr* juga berkembang pesat dalam tradisi tasawuf yang menjadikannya sebagai jalan untuk mencapai kesempurnaan spiritual. Dalam sejarah Islam, *zikr* memiliki berbagai bentuk, mulai dari *zikr* personal hingga *zikr* berjemaah dalam majelis-majelis yang diadakan di berbagai tempat. Bahkan, berbagai tarekat sufi menjadikan *zikr* sebagai inti dari ajarannya, dengan metode dan tata cara khusus yang diwariskan turun-temurun.¹⁵ Namun, sepanjang sejarah, praktik *zikr* juga mengalami berbagai perdebatan, terutama mengenai bentuk, metode, dan landasan yuridisnya. Salah satu contoh dalam pengamalannya Tarekat Qodiriyyah menekankan praktik *zikr* yang dilakukan secara bersuara (*jahr*), sedangkan Tarekat Naqsyabandiyah lebih menitikberatkan pada *zikr* yang dilakukan secara diam (*sirr*).¹⁶

Berzikir kepada Allah merupakan elemen utama dari Iman dan Islam yang mendapatkan perhatian khusus dalam Al-Qur'an dan sunnah. Hal ini dibuktikan dengan begitu banyaknya ayat Al-Qur'an dan hadis Nabi yang menyinggung dan membahas masalah ini. Al-Qur'an memberi petunjuk bahwa *zikr* itu bukan hanya ekspresi daya ingatan yang ditampilkan dengan bacaan-bacaan lidah sambil duduk merenung, tetapi lebih dari itu, *zikr* bersifat implementatif dalam berbagai variasi

¹² Dzyiab al-Ghamidi, *Zikir Sesudah Shalat*, (Jakarta: Republika Penerbit, 2011), h. 64.

¹³ Abdul Rahman, "Tradisi Hiziban Sebagai Momentum Meningkatkan Karakteristik al-Washatiyyah dan Merealisasikan Islah bagi Penerus Perjuangan Maulana Syaikh" dalam *Jurnal Manazhim: Jurnal Manajemen dan Ilmu Pendidikan*, Vol. 5, No. 2, (2023), h. 1177.

¹⁴ Mochammad Lathif Amin, "Eko-Sufisme Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas" dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 14, No. 2, (2017), h. 184-185.

¹⁵ Uswatun Hasanah, "Konsep Zikir dalam Al-Qur'an dan Implementasinya di Majelis Zikir Zawiyah Nurun Nabi", *Skripsi* pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri ar-Raniry Banda Aceh, 2022, h. 5-6.

¹⁶ Bruinessen Martin Van, *Tarekat Naqsyabandiyah di Indonesia*, (Bandung: Mizan, 1992), h. 230.

yang aktif dan kreatif.¹⁷ Lebih jauh lagi, kata *zikr* dalam Al-Qur'an muncul dalam berbagai ayat dan memiliki makna yang berbeda tergantung pada konteksnya.¹⁸

Zikr dalam arti mengingat Allah, sebaiknya dilakukan setiap waktu, baik melalui lisan maupun dalam hati. Dengan demikian, seorang Muslim diharapkan tidak melupakan Allah SWT dalam setiap aktivitasnya. Di mana pun ia berada, hendaknya selalu mengingat Allah SWT, sehingga akan tumbuh kecintaan untuk beramal saleh dan menjauhi perbuatan dosa serta maksiat.¹⁹ *Zikr* dalam konteks ajaran Islam memiliki kedudukan yang sangat penting. Sejak awal penyebaran Islam, *zikr* telah menjadi elemen esensial dalam membentuk kesadaran spiritual umat Muslim.

Kata *zikr* sering disebut dalam Al-Qur'an dengan berbagai bentuk dan maksud. Oleh karenanya Al-Qur'an merupakan kitab yang berfungsi memberikan petunjuk dan pedoman hidup umat manusia serta memberikan solusi untuk memecahkan berbagai persoalan yang dihadapi umat manusia. Solusi tersebut adalah dengan berzikir kepada Allah SWT.²⁰

Perintah untuk berzikir tercantum dalam banyak ayat Al-Qur'an dan juga dalam hadis-hadis Nabi.²¹ Beberapa ulama menetapkan hukum berzikir sebagai *sunnah muakkadah* (sangat dianjurkan) seperti setelah salat fardhu.²² Sementara dalam beberapa keadaan, *zikr* bahkan menjadi wajib, seperti khutbah jumat yang di dalamnya mengandung (bacaan-bacaan) *zikr* kepada Allah.²³ Pengaturan ini menunjukkan betapa pentingnya *zikr* dalam kerangka ibadah seorang Muslim dan penegakan syariat Islam dalam kehidupan sehari-hari.

Namun, realitas yang terjadi di tengah masyarakat Muslim saat ini menunjukkan adanya kesenjangan yang signifikan antara pemahaman teoritis tentang *zikr* dengan pelaksanaannya. Kemajuan teknologi dan perubahan gaya hidup manusia modern mempengaruhi cara berzikir dan makna yang terkandung di dalamnya. Fenomena digitalisasi, misalnya, memunculkan aplikasi yang memudahkan orang untuk berzikir, baik melalui pengingat otomatis maupun kalkulator *zikr* digital. Meskipun hal ini memberikan kemudahan, ada kekhawatiran bahwa esensi spiritual dari *zikr* menjadi berkurang, tereduksi menjadi sekadar aktivitas rutin tanpa keterlibatan hati dan pikiran yang mendalam. Selain itu, dalam

¹⁷ Samsul Munir Amin, *Energi Dzikir*, (Jakarta: Amzah, 2008), h. 11.

¹⁸ Mar'atun Shalihah, "Klasifikasi Term-Term Bermakna Anak dalam Al-Qur'an dan Relevansinya dalam Kehidupan Kekinian," *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2024, h. 4.

¹⁹ Muhtadin, "Kajian Komunikasi Allah Tentang Taqwa, Dzikir, dan Falah dalam Makna Semantik" dalam *Jurnal Wacana: Jurnal Ilmu Ilmiah Ilmu Komunikasi*, Vol. 13, No. 1, (2014), h. 11.

²⁰ Muhammad Idris, "Konsep Zikir dalam Al-Qur'an", *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016, h. 2-3.

²¹ Abd. Basid, "Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas Bekerja Perspektif Al-Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21, No. 1, (2020): 185-186.

²² Tim Redaksi Qultummedia, *Doa & Zikir Muslimah*, (t.t.: Kawah Media, 2017), h. 45.

²³ Muhammad Sayyid Sabiq, *Fiqh Sunnah 2*, Terj. Abu Aulia, Abu Syaughina, (Jakarta: Republika Penerbit, 2017), cet. I, h. 27.

masyarakat yang semakin sibuk, praktik *zikr* sering kali tergeser oleh aktivitas duniawi yang semakin padat, sehingga banyak orang hanya meluangkan sedikit waktu untuk berzikir tanpa benar-benar menghayatinya. Fenomena ini menunjukkan adanya kesenjangan antara idealitas *zikr* yang diharapkan dalam Al-Qur'an dengan praktik yang terjadi di lapangan.²⁴

Modernisasi lebih banyak mengedepankan nilai-nilai material dan mengesampingkan aspek spiritual. Ketidakseimbangan ini terlihat dalam kehidupan sehari-hari, di mana meskipun manusia hidup dalam peradaban modern yang didukung teknologi, sering kali terjadi penyimpangan nilai kemanusiaan, dan mental atau jiwa mereka tidak selalu siap menghadapi kompleksitas peradaban tersebut.²⁵

Sebagai contoh, rendahnya spiritualitas generasi Z di era modern menjadi tantangan serius. Mereka sering melihat agama sebagai tidak sepenuhnya diperlukan, lebih memilih ketenangan batin tanpa keterikatan pada agama tertentu, dan lebih menerima nilai-nilai universal daripada norma agama. Kecenderungan serba digital membuat mereka kesulitan menyeleksi informasi keagamaan, cepat kehilangan fokus, dan sering merasakan kekosongan spiritual.²⁶

Pada kasus lain, komersialisasi *zikr* dalam pengobatan alternatif, mereka menjual produk menggunakan ayat-ayat *ruqyah* dengan tujuan komersial, seperti yang ditemui di wilayah Malaysia khususnya di pedesaan. Dalam kasus ini, *zikr* digunakan sebagai metode *ruqyah* atau penyembuhan spiritual. Sayangnya, ada fenomena di mana *zikr* disalahgunakan oleh oknum tertentu untuk keuntungan finansial.²⁷ Produk yang berbasis pada “makanan sunnah” atau makanan dan minuman yang telah dibacakan ayat-ayat Al-Qur'an atau di-*ruqyah* sering kali dianggap sebagai pilihan makanan yang terbaik.²⁸ Meskipun ada beberapa oknum yang melakukan penyalahgunaan, *zikr* tetap menjadi bagian penting dari praktik penyembuhan spiritual yang sah, terutama dalam *ruqyah* yang sesuai dengan syariat Islam.²⁹

Di sisi lain, ditemukan bahwa masyarakat Muslim saat ini mengalami krisis multidimensi yang disebabkan oleh kurangnya perhatian pada hubungan transendental dengan Tuhan. Kehilangan karakter pribadi dan kesalehan sosial

²⁴ Hanna Djumhana Bustamam, *Makna Hidup bagi Manusia Modern dalam Rekonstruksi dan Renungan Relegius Islam*, Editor: Muhammad Wahyu Nafis (Bandung: Mizan, 1996), h. 143.

²⁵ Ahmad Mubarak, *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern*, (Jakarta: Paramadina, 2000), h. 4.

²⁶ <https://lldikti5.kemdikbud.go.id/home/detailpost/spiritualitas-rendah-generasi-z> diakses pada 19 Januari 2025.

²⁷ Suraiya Osman, dkk, “Penggunaan Unsur Islam dalam Perniagaan: Analisa dari Perspektif Syariah” dalam *Jurnal Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, Vol. 17, No.1, (2019), h. 46.

²⁸ Mohd Izzat Abd Shukur, dkk, “Penyalahgunaan Sunnah Nabi dalam Pelabelan dan Promosi Produk Halal” dalam *Bentuk-Bentuk Salah Faham, Penyelewengan dan Kesan Terhadap Penggunaan Istilah Sunnah dalam Aspek Pemakanaan*, (t.th.), h. 136.

²⁹ Amroeni Drajat, dkk, “Rajah dan Spiritualitas Lokal dalam Hukum Islam: Studi Analisis Tafsir Hermeneutik” dalam *Jurnal Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syari'ah, Perundang-Undangan dan Ekonomi Islam*, Vol. 17, No. 1, (2024), h. 230-231.

menjadi fenomena yang merajalela, menyebabkan perilaku buruk yang sulit dihilangkan. Meskipun *ẓikr* memiliki peran vital dalam membentuk karakter Muslim dan memberikan ketenangan batin, banyak Muslim yang mempraktikkan *ẓikr* hanya sebagai ritual keagamaan tanpa mendalami maknanya.³⁰ Padahal, *ẓikr* terbukti efektif dalam membentuk kepribadian yang baik serta memberikan manfaat psikologis seperti mengurangi depresi, kecemasan, dan stres. Sayangnya, karena pemahaman yang kurang mendalam, banyak Muslim melakukan *ẓikr* dengan cara yang kurang efektif sehingga tidak mampu sepenuhnya membentuk karakter dan ketenangan batin yang sejati.³¹

Di tengah realitas kontemporer, praktik *ẓikr* juga mengalami pergeseran bentuk dan makna. *Ẓikr* seringkali tampil dalam bentuk konten viral, seperti video singkat di media sosial, tanpa penghayatan yang mendalam. Di sisi lain, sebagian umat Islam menjadikan *ẓikr* sebagai bagian dari rutinitas simbolik, namun terputus dari dimensi spiritual yang seharusnya mengakar pada kesadaran tauhid. Fenomena ini menunjukkan adanya krisis makna *ẓikr* dalam kehidupan modern, yang justru semakin dibutuhkan sebagai benteng spiritual di era digital yang penuh distraksi. Di sinilah pentingnya sebuah penelitian linguistik-tematik dengan penafsiran para ulama yang fokus pada analisis makna kata *ẓikr* dalam konteks ayat-ayat Al-Qur'an, agar makna yang utuh dan dalam dari konsep *ẓikr* dapat tersampaikan.

Penelitian ini hadir untuk mengisi kesenjangan tersebut, dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik (*maudhu'i*) dan metode *al-wujūh*, yaitu upaya mengklasifikasikan makna satu kata dalam berbagai konteks pemakaiannya di dalam Al-Qur'an. Dengan cara ini, penelitian akan memetakan bagaimana *ẓikr* difungsikan dalam Al-Qur'an dalam berbagai bentuk dan makna, sehingga menghasilkan pemahaman yang komprehensif dan mendalam. Berangkat dari kenyataan ini, Penulis mengangkat judul "Ragam Makna *Ẓikr* dalam Al-Qur'an (Studi Linguistik Tematik dengan Pendekatan *al-Wujūh*)" layak untuk diteliti.

B. Identifikasi Masalah

Berdasarkan uraian latar belakang masalah di atas, Penulis mengidentifikasi beberapa potensi permasalahan yang mungkin timbul, antara lain sebagai berikut:

1. Apa pengertian *ẓikr*?
2. Bagaimana definisi *ẓikr* menurut Al-Qur'an?
3. Dalam bentuk apa saja kata *ẓikr* digunakan dalam Al-Qur'an ?
4. Apa saja makna kata *ẓikr* dalam konteks yang berbeda-beda dalam ayat-ayat Al-Qur'an?
5. Bagaimana pendekatan *al-wujūh* dapat membantu mengungkap ragam makna kata *ẓikr*?

³⁰ Syarifuddin, "Pengamalan Zikir dalam Pembentukan Karakter pada Jamaah Pondok Parsulukan Baitul Jafar Desa Klambir Lima Kebun Kecamatan Hamparan Perak" *Scenario: Seminar of Social Sciences Engineering & Humaniora*, (2022), h. 441-442.

³¹ Alias, "Pengaruh Dzikir Terhadap Psikologis Muslim" dalam *Jurnal Yonetim: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 2, No.1, (2019), h. 81.

6. Apa makna spiritual dan konseptual yang terkandung di balik penggunaan kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an?

C. Pembatasan Masalah

Pembatasan masalah dalam penelitian ini dilakukan guna memberikan arah yang lebih jelas dan spesifik, serta untuk menghindari pembahasan yang terlalu luas dan melebar. Penelitian dibatasi hanya pada analisis kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an, dengan menekankan dua aspek utama: (1) Ragam bentuk dan makna kata *ẓikr* berdasarkan konteks ayat, menggunakan pendekatan linguistik tematik, khususnya metode *al-wujūh*. (2) Penafsiran ayat-ayat *ẓikr* sebagaimana dijelaskan oleh para mufasir, baik dari kalangan klasik maupun modern.

Penelitian ini tidak membahas pendekatan *al-naẓā'ir* dan tidak meneliti praktik *ẓikr* secara empiris, melainkan hanya mengkaji term *ẓikr* secara konseptual dalam Al-Qur'an berdasarkan bentuk kata dan makna yang dijelaskan oleh para ahli tafsir.

D. Rumusan Masalah

Berdasarkan uraian pada bagian latar belakang, pokok permasalahan dalam penelitian ini terfokus pada:

1. Bagaimana ragam makna kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an ditinjau melalui pendekatan linguistik tematik berbasis *al-wujūh*?
2. Bagaimana para mufasir menafsirkan ayat-ayat yang mengandung kata *ẓikr*?

E. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Berdasarkan latar belakang dan rumusan masalah di atas, maka dapat disimpulkan tujuan dan manfaat penelitian ini sebagai berikut:

1. Tujuan Penelitian

Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui bentuk dan ragam makna kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an berdasarkan konteks ayat-ayatnya, dengan menganalisis makna-makna tersebut melalui pendekatan linguistik tematik berbasis *al-wujūh*. Serta mengkaji penafsiran para mufasir klasik maupun modern terhadap ayat-ayat yang mengandung kata tersebut, guna memperoleh pemahaman yang lebih mendalam dan utuh tentang konsep *ẓikr* dalam Al-Qur'an.

2. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat bagi berbagai pihak, baik dalam ranah akademik maupun praktis, di antaranya:

a. Manfaat Akademik

Penelitian ini disusun untuk memenuhi salah satu kewajiban akademik sebagai mahasiswa program strata satu di Universitas PTIQ Jakarta, khususnya pada jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir. Selain sebagai syarat memperoleh gelar sarjana, penelitian ini juga diharapkan dapat menjadi kontribusi ilmiah dalam khazanah tafsir tematik dan studi linguistik Al-Qur'an.

b. Pemerhati Ilmu Tafsir dan Kajian Al-Qur'an

Hasil penelitian ini dapat menambah wawasan tentang penggunaan kata *zikr* dalam Al-Qur'an dari sudut linguistik dan kontekstual, sehingga dapat dijadikan rujukan dalam kajian semantik dan tematik Al-Qur'an.

c. Pemerhati dan Praktisi *Zikr*

Penelitian ini memberikan pemahaman yang lebih mendalam mengenai makna dan fungsi *zikr* dalam Al-Qur'an, sehingga dapat memperkuat amalan *zikr* yang dilakukan secara sadar dan sesuai tuntunan.

d. Penceramah/ Dai

Temuan dalam penelitian ini dapat dijadikan bahan dakwah yang Qur'ani, khususnya dalam menyampaikan pentingnya *zikr* sebagai penguat tauhid dan sarana mendekatkan diri kepada Allah.

e. Dosen dan Mahasiswa Ilmu Tafsir

Penelitian ini dapat dijadikan referensi tambahan dalam proses pembelajaran, diskusi ilmiah, maupun penulisan karya ilmiah lain yang membahas tema *zikr* atau kajian tematik Al-Qur'an.

f. Psikolog Muslim dan Konselor Islami

Penelitian ini juga menampilkan sisi manfaat *zikr* dari sudut pandang psikologis, sehingga bisa menjadi sumber rujukan konseptual dalam memahami dampak spiritual dan psikologis dari *zikr*, terutama bagi pengembangan terapi Islami dan pembinaan jiwa.

g. Orang Tua

Penelitian ini bermanfaat bagi para orang tua, baik sebagai individu Muslim yang ingin memperkuat kualitas *zikr* dan spiritualitas dalam kehidupan sehari-hari, maupun sebagai pendidik dalam keluarga yang memiliki peran penting dalam membimbing anak-anak agar memahami dan membiasakan *zikr* sejak dini sesuai dengan nilai-nilai Al-Qur'an.

h. Lembaga Kajian Al-Qur'an (seperti Lajnah Pentashih Mushaf Al-Qur'an)

Penelitian ini dapat dijadikan bahan pertimbangan dalam pengembangan tafsir tematik, khususnya terkait makna dan bentuk kata *zikr* dalam Al-Qur'an, serta menjadi referensi tambahan dalam kegiatan penerjemahan atau penyusunan tafsir ringkas.

F. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian adalah studi tentang cara yang tepat dalam mengamati, menganalisis, dan mengumpulkan data untuk menemukan kebenaran, serta mengembangkan dan menguji pengetahuan dalam penelitian skripsi dan penulisan ilmiah.³² Metodologi penelitian bertujuan untuk merancang berbagai tahapan penelitian, mulai dari penyusunan proposal hingga proses publikasi.³³

1. Jenis Penelitian

³² Rita Kumalasari, *Metodologi Penelitian Pendidikan*, (Banten: Penerbit PT Sada Kurnia Pustaka, 2023), h. 2.

³³ Kris H. Timotius, *Metodologi Penelitian: Pendekatan Manajemen Pengetahuan untuk Perkembangan Pengetahuan*, (Yogyakarta: Penerbit Andi, 2017), h. 4-5.

Penelitian ini menggunakan metode penelitian pustaka (*Library Research*), yang dilakukan dengan meninjau literatur dan menganalisis topik-topik relevan. Penelitian ini memanfaatkan berbagai sumber yang telah tersedia, baik di perpustakaan maupun dalam bentuk data siap pakai seperti jurnal, buku, kamus, dokumen, majalah, dan sumber lainnya, tanpa melibatkan riset lapangan.³⁴

2. Sumber Data

Dalam penelitian ini mengumpulkan beberapa data dengan memakai data sekunder yang diambil dari beberapa sumber seperti buku, skripsi, artikel, jurnal dan penelitian terdahulu yang sudah diseleksi.³⁵

a. Data Primer

Data primer dalam penelitian ini merupakan sumber utama yang digunakan untuk mengumpulkan informasi. Beberapa data primer yang dimanfaatkan termasuk kitab *Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, serta kitab-kitab tafsir seperti *Tafsir an-Nuur*, *Tafsir al-Azhar*, dan *Tafsir al-Mishbah*, dan lainnya. Semua kitab tersebut merupakan bagian dari khazanah tafsir Nusantara. Disertai pula kitab-kitab klasik lainnya.

b. Data Sekunder

Penggunaan data sekunder dalam penelitian ini merujuk pada berbagai literatur seperti kitab, skripsi, jurnal dan buku yang secara umum atau khusus membahas topik yang sedang diteliti. Data sekunder ini disajikan sebagai referensi yang tidak secara langsung terkait dengan tema utama, namun tetap relevan dengan konsep *zikir* dalam Al-Qur'an.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam penelitian ini, yang menggunakan metode *Library Research*, teknik pengumpulan data yang digunakan adalah teknik dokumentasi. Data dikumpulkan dengan mencari informasi terkait berbagai hal atau variabel yang terdapat dalam catatan, buku, makalah atau artikel, jurnal, dan sumber-sumber sejenis lainnya.³⁶

4. Analisis Data

Setelah data terkumpul, langkah selanjutnya adalah melakukan analisis data. Tahap analisis ini dilakukan setelah proses pengumpulan data selesai. Pengumpulan, analisis, dan penulisan data dilakukan secara interaktif.³⁷ Penelitian ini mengikuti

³⁴ Rizaldy Fatha Pringgar & Bambang Sujatmiko, "Penelitian Kepustakaan (*Library Research*) Modul Pembelajaran Berbasis Augmented Reality Pada Pembelajaran Siswa" dalam *Jurnal IT-Edu: Jurnal Information Technology and Education*, Vol. 5, No. 1, (2020), h. 319.

³⁵ M. Toha Anggoro, *Metode Penelitian*, (Jakarta: Universitas Terbuka, 2008), h. 32.

³⁶ Milya Sari & Asmendri, "Penelitian Kepustakaan (*Library Research*) dalam penelitian pendidikan IPA" dalam *Jurnal Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, Vol. 6, No. 1, (2020), h. 45.

³⁷ Jogiyanto Hartono M., dkk, *Metode Pengumpulan dan Teknik Analisis Data*, (Penerbit Andi: Yogyakarta, 2018), h. 49.

alur reduksi data dengan cara menyaring data terlebih dahulu, kemudian merangkum data dalam bentuk uraian singkat, dan selanjutnya mengelompokkannya ke dalam pola yang lebih luas.³⁸

Dalam penelitian ini, metode analisis yang digunakan adalah metode tafsir maudhui, melihat metode ini cocok untuk menjawab permasalahan yang terkait dengan tema penelitian ini. M. Quraish Shihab menjelaskan metode tafsir maudhu'i yaitu para mufasirnya berupaya untuk menghimpun ayat-ayat Al-Qur'an dari berbagai surat yang berkaitan dengan persoalan atau topik yang ditetapkan sebelumnya, kemudian penafsir membahas dan menganalisa kandungan ayat-ayat tersebut sehingga menjadi satu kesatuan yang utuh.³⁹

5. Teknik Penulisan

Adapun teknik penulisan pada skripsi ini mengacu pada buku pedoman penulisan skripsi Universitas PTIQ Jakarta yang diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam.⁴⁰

G. Tinjauan Pustaka

Tinjauan pustaka atau *literature review* adalah tahapan untuk menemukan, mendapatkan, membaca dan menilai literatur penelitian yang relevan dengan bidang yang diminati oleh peneliti.⁴¹ Kegiatan tinjauan pustaka ini bermanfaat untuk memperluas wawasan dalam pelaksanaan penelitian.⁴² Sebuah tinjauan pustaka dianggap penting karena berperan sebagai dasar dalam merancang laporan penelitian dan sebagai langkah pencegahan terhadap duplikasi penelitian. Menganalisis, mensintesis, merangkum, membandingkan hasil-hasil penelitian, serta melakukan tinjauan pustaka adalah langkah-langkah kunci yang dilakukan oleh peneliti untuk menemukan tujuan dan menjelaskan proses penelitian yang terjadi.⁴³

Setelah menelusuri berbagai penelitian, terdapat beberapa karya ilmiah seperti buku, skripsi, disertasi, artikel ataupun literatur lainnya yang memiliki keserupaan dengan tema yang Penulis angkat. Adapun literatur yang dimaksud antara lain:

1. Skripsi "Konsep Zikir dalam Al-Qur'an (Studi atas Penafsiran M. Quraish Shihab)" karya Muhammad Idris, mahasiswa Fakultas Ushuluddin, Filsafat dan

³⁸ Ahmad Rijali, "Analisis Data Kualitatif" dalam Jurnal *Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 17, No. 33, (2019), h. 91.

³⁹ Muhammad Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, (Jakarta: Mizan, 1997), cet. XV, h. 87.

⁴⁰ Andi Rahman, *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, (Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2022), cet. I.

⁴¹ Leon Abdillah, "Mengakaji Pustaka (Literatur Review)", *Desain Penelitian Bisnis: Pendekatan Kualitatif*, Medan: Yayasan Kita Menulis, (2021), h. 77.

⁴² Achmad Fauzi, dkk, "Peran Komunikasi dan Lingkungan Kerja Terhadap Kinerja Karyawan dalam Organisasi Di PT. Multi Daya Bangun Mandiri (Literature Review MSDM)" dalam Jurnal *Jemsi: J*

urnal Ekonomi Manajemen Sistem Informasi, Vol. 3, No. 6, (2022), h. 588.

⁴³ Muannif Ridwan, dkk, "Pentingnya Penerapan Literature Review pada Penelitian Ilmiah," dalam Jurnal *Masohi*, Vol. 2, No. 1, (2021), h. 42.

Politik, UIN Alauddin Makassar tahun 2016. Hasil penelitian menunjukkan bahwa penafsiran M. Quraish Shihab tentang konsep *zikr* dalam Al-Qur'an tidak terlepas dari metode tafsir yang ia gunakan, yaitu metode tafsir *maudhu'i* (tematik). Dengan metode tersebut, M. Quraish Shihab, pertama-tama menetapkan masalah topik *zikr* dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan *zikr*. Setelah itu M. Quraish Shihab menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai pengetahuan tentang *asbabun nuzul*-nya. Dengan tahapan ini M. Quraish Shihab merumuskan pendapatnya tentang konsep *zikr* dalam Al-Qur'an terkait dengan ayat-ayat yang berkaitan tentang *zikr*, hal ini disimpulkan melalui penelusuran *asbabun nuzul* surat dan ayat-ayat lain yang membahas tentang *zikr* dengan menjelaskan *munasabah*-nya.⁴⁴ Persamaannya terletak pada penggunaan metode tematik untuk menelusuri ayat-ayat *zikr*, serta perhatian terhadap konteks pewahyuan melalui penelusuran *asbabun nuzul*. Namun, berbeda dengan penelitian tersebut, penelitian Penulis tidak hanya terpusat pada satu tokoh mufasir, melainkan mengkaji secara luas ragam bentuk dan makna kata *zikr* dalam Al-Qur'an melalui pendekatan linguistik dan semantik, khususnya dengan metode *al-wujūh*, sehingga ruang lingkungannya lebih luas dan analitis secara linguistik.

2. Disertasi “Membangun Kecerdasan Emosional Melalui Zikir dalam Perspektif Al-Qur'an” karya Susilo Wibowo, mahasiswa Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta tahun 2021. Penelitian ini membahas peran *zikr* dalam membangun kecerdasan emosional menurut perspektif Al-Qur'an, menunjukkan bahwa *zikr* efektif untuk mencapai ketenangan hati, penerangan jiwa, dan rasa syukur. Melalui analisis tafsir dan kajian sufisme, ditemukan bahwa *zikr* dapat mengembangkan 25 sikap mental positif dan berfungsi sebagai obat untuk penyakit mental. Penelitian ini menantang teori psikoanalisa Freud yang mengabaikan dimensi spiritual, menekankan pentingnya hidayah Allah dalam kecerdasan emosional. Metode yang digunakan adalah kualitatif, dengan data dari studi pustaka dan wawancara dengan ahli *zikr*.⁴⁵ Disertasi ini memiliki kedekatan tema dalam hal menjelaskan sisi manfaat *zikr*, terutama pada aspek ruhani dan psikologis. Namun, berbeda dengan penelitian Penulis yang mengutamakan kajian linguistik tematik berbasis teks Al-Qur'an dan bukan pendekatan psikologi, karya ini justru mengembangkan integrasi antara Al-Qur'an dan teori psikologi, khususnya dalam membantah pandangan psikoanalisis yang tidak mengakomodasi aspek spiritual.
3. Skripsi “Zikir Perspektif Al-Qur'an (Studi Surah al-Baqarah)” karya Tomi Saputra, mahasiswa program studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, Fakultas

⁴⁴ Muhammad Idris, “Membangun Kecerdasan Emosional Melalui Zikir dalam Perspektif Al-Qur'an”, *Disertasi* pada Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur'an Jakarta, 2021.

⁴⁵ Susilo Wibowo, “Konsep Zikir dalam Al-Qur'an”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.

Ushuluddin Adab dan Dakwah, Universitas Islam Negeri Fatmawati Sukarno Bengkulu tahun 2022. Penelitian ini mengungkap kata *ẓikr* dalam surah al-Baqarah dengan tujuan memahami makna dan bentuknya, seperti *ẓikr qolbī, fi 'lī,* dan *qaūlī* yang terdapat pada beberapa ayat, termasuk ayat 152, 198, dan 203. *Ẓikr* di sini berfungsi mengingatkan manusia akan nikmat dan hidayah Allah SWT.⁴⁶ Secara garis besar, penelitian ini dengan penelitian Penulis sama-sama menggunakan pendekatan ayat tematik untuk menelaah makna *ẓikr*. Namun, penelitian Penulis berbeda karena tidak hanya meneliti satu surah, melainkan mencakup keseluruhan Al-Qur'an, dan menelaah secara sistematis bentuk-bentuk lafaz *ẓikr* dari sisi gramatikal dan derivatif, sehingga memperkaya perspektif semantik dan memberikan klasifikasi makna berdasarkan bentuk lafaz yang digunakan dalam berbagai ayat.

4. Skripsi “Makna Kata Dzikir dalam Al-Qur'an (Kajian Komparatif antara Musthafa Al-Maraghi dan Hamka)” karya Ahmad Ripai, mahasiswa Program Studi Tafsir Hadis, Fakultas Ushuluddin, Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau tahun 2015. Penelitian ini menjelaskan kata “*ẓikr*” dalam Al-Qur'an secara umum berarti “menyebut”, namun dalam beberapa konteks memiliki makna yang berbeda. Penelitian ini mengkomparasikan penafsiran antara Musthafa al-Maraghi dan Hamka.⁴⁷ Persamaan dengan penelitian Penulis terletak pada tujuan untuk mengungkap makna lafaz *ẓikr* dalam berbagai ayat. Namun demikian, pendekatannya berbeda, karena penelitian Penulis tidak berfokus pada perbandingan antar tokoh, melainkan berfokus pada struktur lafaz dan penggunaan kata *ẓikr* dalam berbagai konteks ayat Al-Qur'an, dengan melibatkan sumber-sumber tafsir klasik dan modern untuk memperkaya pemahaman semantik.
5. Jurnal “Konsep Zikir Sufistik dalam Tafsir Al-Qur'an al-Karim Karya Mulla Sadra” karya Ahmed Zarangi Ar Ridho dan Safira Malia Hayati, keduanya adalah mahasiswa Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta tahun 2022. Penelitian ini mengkaji konsep *ẓikr* dalam Al-Qur'an menggunakan tafsir karya Mulla Sadra yang menggabungkan tasawuf praktis dan teoritis. Sadra menggunakan pendekatan komprehensif yang melibatkan tiga komponen: tekstual, intelektual, dan spiritual. Artikel ini mengidentifikasi tiga konsep penting *ẓikr* sufistik: *ẓikr* lahir dan batin, enam tingkatan *ẓikr* berdasarkan gradasi wujud, dan tiga keadaan penzikir hakiki berdasarkan teori kesatuan antara yang mengetahui dan yang diketahui. Penelitian ini menggunakan metode

⁴⁶ Tomi Saputra, “Zikir Perspektif Al-Qur'an (Studi Surah al-Baqarah)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022.

⁴⁷ Ahmad Ripai, “Makna Kata Dzikir dalam Al-Qur'an (Kajian Komparatif antara Musthafa al-Maraghi dan Hamka)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2015.

deskriptif-analisis untuk mencapai tujuan tersebut.⁴⁸ Di antara kesamaannya adalah perhatian terhadap makna *ẓikr* yang mendalam dan tidak sekadar ritual verbal. Namun demikian, pendekatan yang digunakan dalam penelitian Penulis sepenuhnya berbeda karena berangkat dari kajian linguistik Qur’ani, bukan filsafat atau sufisme. Penelitian Penulis berfokus pada pemetaan bentuk kata *ẓikr* dalam Al-Qur’an dan pengungkapannya melalui metode *al-wujūh* yang berbasis pada variasi bentuk lafaz dan konteks tematik ayat.

Dari penelusuran terhadap berbagai karya tersebut, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini hadir sebagai pelengkap dalam khazanah kajian *ẓikr*, dengan menawarkan sudut pandang yang khas yakni melalui pendekatan linguistik tematik dan metode *al-wujūh*, yang memungkinkan terpetakannya ragam bentuk dan makna lafaz *ẓikr* dalam Al-Qur’an secara sistematis dan menyeluruh.

H. Sistematika Penulisan

Agar pembahasan dan penelitian ini dapat dipahami secara sistematis, penulis menyusun gambaran umum terkait topik yang akan dibahas dalam setiap bab penelitian ini, yaitu sebagai berikut:

Bab pertama, merupakan pendahuluan yang berfungsi sebagai pengantar untuk menjelaskan keseluruhan isi tulisan, sehingga pembaca dapat memahami informasi terkait penelitian ini. Dalam bab pendahuluan, terdapat beberapa elemen penting, dimulai dari latar belakang masalah. Latar belakang ini bertujuan untuk memberikan penjelasan akademik mengenai alasan perlunya penelitian ini serta faktor-faktor yang melatarbelakangi penulis untuk melakukannya. Selanjutnya, terdapat identifikasi masalah yang memaparkan permasalahan terkait dengan judul penelitian. Kemudian, bab ini juga mencakup batasan dan rumusan masalah yang bertujuan untuk memperjelas fokus penelitian, sehingga dapat menyoroti tujuan utama dan aspek-aspek yang akan diteliti. Di dalam bab pendahuluan, penulis juga akan menyajikan tujuan dan manfaat penelitian. Hal ini penting untuk menjelaskan signifikansi penelitian serta hasil yang ingin dicapai. Selanjutnya, metodologi penelitian akan diuraikan, mencakup jenis penelitian, sumber data, teknik, dan analisis data yang digunakan. Selain itu, tinjauan pustaka memiliki peranan penting dalam penyusunan karya ilmiah, karena membantu dalam membandingkan data serta referensi dari penelitian sebelumnya. Bab ini ditutup dengan teknik dan sistematika penulisan yang akan memudahkan pembaca dalam memahami keseluruhan isi penelitian ini.

Bab kedua, merupakan tinjauan umum tentang *ẓikr* dan *al-wujūh* yang membahas mengenai definisi *ẓikr*, bentuk kata *ẓikr* dalam Al-Qur’an, pendapat ulama dan mufasir terkait *ẓikr*, objek dan subjek dari kata *ẓikr* dalam Al-Qur’an, macam-macam *ẓikr*, urgensi *ẓikr* dalam kehidupan Muslim, keutamaan dan manfaat *ẓikr*, dan kajian teoritis mengenai *al-wujūh*.

⁴⁸ Ahmed Zarangi Ar Ridho & Safira Malia Hayati, “Konsep Zikir Sufistik dalam Tafsir Al-Qur’an al-Karim Karya Mulla Sadra” dalam Jurnal *Jousip: Journal os Sufisme and Psychoterapy*, (2022).

Bab ketiga, berisikan tentang analisis tematik ayat-ayat *ẓikr* berbasis *al-wujūh* dalam pandangan tafsir, yang terdiri dari lima aspek, di antaranya: (1) *ẓikr* sebagai kesadaran rohani dan tauhid, (2) *ẓikr* sebagai wahyu, ilmu, Al-Qur'an dan *Laūh Mahfūz*, (3) *ẓikr* sebagai ibadah dan ungkapan lahiriah, (4) *ẓikr* sebagai peringatan, pelajaran dan refleksi kehidupan, dan (5) *ẓikr* sebagai kritik, cerita, dan identitas keagamaan.

Bab keempat, merupakan penutup yang terdiri atas kesimpulan dari keseluruhan penelitian, disertai pula saran dan diakhiri dengan daftar pustaka.

BAB II TINJAUAN TERHADAP *ẒIKR* DAN *AL-WUJŪH*

A. Definisi *Ẓikr*

Dalam Al-Qur'an, kata *ẓikr* disebutkan dalam berbagai bentuknya, disebutkan sebanyak 280 kali.⁴⁹ Ada juga yang menyebutnya sebanyak 292 kali dalam 264 ayat yang tersebar di berbagai surah. Kata tersebut hadir dalam bentuk *fi'il* maupun *isim*.⁵⁰ Secara etimologis, dalam bahasa Arab, kata ini pada awalnya digunakan sebagai lawan dari lupa. Pada mulanya, *ẓikr* berarti mengucapkan sesuatu dengan lidah atau menyebutnya. Seiring waktu, makna ini berkembang menjadi "mengingat," karena dalam banyak kasus, mengingat sesuatu mendorong seseorang untuk menyebutnya dengan lidah. Sebaliknya, penyebutan dengan lidah juga dapat mengarahkan hati untuk semakin mengingat hal yang disebutkan tersebut.⁵¹ Dengan demikian, secara literal, *ẓikr* bermakna mengingat, yaitu mengingat Allah SWT dengan tujuan mendekatkan diri kepada-Nya. *Ẓikr* merupakan bentuk usaha manusia dalam menyadari kebesaran dan keagungan Allah SWT agar tidak melupakan penciptanya serta terjaga dari sifat sombong dan angkuh.⁵²

Kata "mengingat" dan "menyebut" sering digunakan dalam memahami makna *ẓikr*, karena keduanya memiliki sifat komplementer (hubungan yang saling melengkapi). Dalam Al-Qur'an, ayat-ayat yang mengandung kata yang berakar dari *ẓikr* pada dasarnya merujuk pada proses mengingat Allah (*ẓikrullāh*). Meskipun dalam beberapa ayat *ẓikr* dikaitkan langsung dengan Allah, ada pula yang menghubungkannya dengan nama-Nya, nikmat-Nya, peringatan, atau ayat-ayat-Nya.⁵³

Menurut Ibnu Manzur (w. 711 H/ 1311 M), kata *ẓikr* berasal dari bentuk *mashdar* (kata benda) dari kata kerja *ẓakara*, yang berarti menjaga sesuatu dalam ingatan agar dapat diingat kembali. Kata kerja *ẓakara* mengalami perubahan bentuk menjadi *yaẓkuru*, *ẓikran*, dan *ẓukran*.⁵⁴ *Ẓikr* dipahami sebagai upaya memelihara sesuatu dalam benak agar tidak terlupakan. Dalam hal ini, *ẓikr* dapat disamakan dengan menghafal, namun perbedaannya terletak pada aspek penekanannya, menghafal berfokus pada perolehan dan penyimpanan pengetahuan dalam ingatan, sedangkan *ẓikr* berkaitan dengan menghadirkan kembali sesuatu yang sempat

⁴⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tentang Zikir dan Doa*, (Tangerang: Lentera Hati, 2018), cet. I, h. 2.

⁵⁰ Umar Latif, "Dzikir dan Upaya Pemenuhan Mental-Spiritual dalam Perspektif Al-Qur'an" dalam *Jurnal At-Taujih: Bimbingan dan Konseling Islam*, Vol. 5, No. 1, (2022), h. 29.

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tentang Zikir dan Doa*, h. 2.

⁵² Taufik Abdullah, *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, (Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002), jil. V, h. 61.

⁵³ Qomaruddin, *Zikir Sufi: Menghampiri Ilahi Lewat Tasawuf*, (Jakarta: Serambi, 2002), cet. III, h. 19.

⁵⁴ Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, (Beirut: Dar Shadir, 1994), cet. III, juz 4, h. 308.

terlupakan. Konsep ini melahirkan dua bentuk *ẓikr*, yakni *ẓikr* dengan hati yang dilakukan dalam benak dan *ẓikr* dengan lisan yang diwujudkan dalam ucapan.⁵⁵

Menurut Ibn Faris (w. 395 H/ 1004 M), makna dasar dari *ẓikr* adalah mengingat sesuatu, yang merupakan lawan dari lupa. Selain itu, *ẓikr* juga diartikan sebagai mengingat dengan lisan atau menyebut. Kata ini juga dianalogikan dengan makna “keluhuran” atau “kedudukan tinggi” (*al-‘alā’*), serta kemuliaan atau kehormatan.⁵⁶ Ibrahim Musthafa dalam *al-Mu’jām al-Wasīf* menyatakan *ẓikr* mempunyai arti menjaga atau memelihara, menghadirkan, nama baik dan menyebut sesuatu dari lisan setelah melupakannya.⁵⁷

Dalam kajian yang lebih luas, kata *ẓikr* ternyata memiliki empat makna dasar. Hal ini dijelaskan dalam *Mu’jam Alfāz Al-Qur’ān al-Karīm*, sebuah kamus tematik Al-Qur’an yang menguraikan makna-makna kata berdasarkan konteks penggunaannya, antara lain:

1. Menyebut dan mengucapkan nama Allah serta menghadirkannya dalam ingatan.
2. Mengingat nikmat Allah dengan menjalankan kewajiban sebagai hamba-Nya, sehingga Allah senantiasa hadir dalam kehidupan.
3. Mengingat Allah dengan menghadirkan-Nya dalam hati, disertai perenungan (*tadabbur*), baik dengan lisan maupun tanpa ucapan.
4. Allah mengingat hamba-Nya dengan memberikan balasan atas kebaikan mereka serta mengangkat derajatnya.⁵⁸

Ẓikr bukan sekadar mengulang kata-kata tanpa makna, tetapi memiliki tujuan yang lebih mendalam, yakni mencapai kehadiran spiritual dan kedekatan dengan Tuhan. Dengan melaksanakan *ẓikr* secara ikhlas dan penuh kesadaran, seseorang dapat merasakan kehadiran Ilahi dalam setiap aspek kehidupannya.⁵⁹ *Ẓikr* tidak hanya sebatas pengucapan lafaz-lafaz tertentu, tetapi juga mencakup seluruh bentuk pengingatan kepada Allah, baik dengan hati, lisan, maupun perbuatan. Al-Qur’an sering kali menyebut *ẓikr* dalam berbagai makna, tergantung pada konteks penggunaannya.

Makna *ẓikr* sesungguhnya sangat luas dan beragam. Dalam Al-Qur’an dan hadis, *ẓikr* disebutkan dengan berbagai makna yang berbeda. *Ẓikr* dapat merujuk pada Al-Qur’an (QS. al-Hijr [15]: 9), salat Jumat (QS. al-Jumu’ah [62]: 9), ilmu (QS. al-Anbiya’ [21]: 7), serta kalimat-kalimat indah sebagaimana disebutkan dalam beberapa ayat dan hadis. Selain itu, masih banyak makna lain yang terkandung dalam konsep *ẓikr*, sebagaimana sering dijelaskan dalam Al-Qur’an dan hadis.

Secara terminologi, *ẓikr* berarti mengingat Allah SWT dan kebesaran-Nya, mencakup hampir semua bentuk ibadah dan amal kebaikan, seperti tasbih, tahmid,

⁵⁵ Ar-Raghib al-Ashfahani, *Al-Mufradāt fī Ghariḥ Al-Qur’ān*, (t.t.: Maktabah Nizar Musthafa al-Baz, 2009) h. 237.

⁵⁶ Ibn Faris, *Maqāyīs al-Lughah*, (t.t.: Dar al-Fikr, 1979), juz. 2, h. 358.

⁵⁷ Ibrahim Musthafa, dkk, *al-Mu’jām al-Wasīf*, (t.t.: Dar ad-Da’wah, t.th), juz 1, h. 313.

⁵⁸ Ahmad Shawqi Daif, dkk, *Mu’jam Alfāz Al-Qur’ān al-Karīm*, (Mesir: Thab’ah Munaqqahah, 1989), juz 1, h. 431.

⁵⁹ Tomi Saputra & Annisa Wahid, “Al-Ghazali dan Pemikirannya Tentang Pendidikan Tasawuf” dalam *Jurnal Islamic Learning Journal*, Vol. 1, No. 4, (2023), h. 942.

tahlil, salat, membaca Al-Qur'an, berdoa, berbuat kebajikan, serta menjauhi perbuatan buruk. Sementara itu, dalam makna khusus, *ẓikr* merujuk pada penyebutan nama Allah SWT secara berulang-ulang dengan mengikuti tata cara, metode, dan ketentuan yang telah ditetapkan. *Ẓikrullāh* merupakan perintah langsung dari Allah SWT dan Rasul-Nya, bukan hasil rekayasa manusia.⁶⁰ Dengan berzikir, seseorang dapat merasakan pengalaman spiritual yang mengantarkan mereka pada tingkat kesadaran yang lebih tinggi serta memberikan ketenangan dan kebahagiaan yang mendalam.

Ẓikr merupakan aktivitas yang menumbuhkan kesadaran akan kebesaran dan kemuliaan Allah. Dalam QS. al-Baqarah [2]: 152, Allah berjanji akan mengingat hamba-Nya yang senantiasa mengingat-Nya. Umumnya, *ẓikr* dipahami sebagai komunikasi satu arah dari manusia kepada Allah. Namun, lebih dari itu, *ẓikr* bersifat aktif dan menciptakan hubungan timbal balik. Menurut al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M), *ẓikr* tidak hanya sekadar mengingat Allah, tetapi juga menyadari bahwa Allah selalu mengawasi setiap tindakan dan pikiran manusia. Pemahaman ini sejalan dengan makna ayat dalam QS. al-Baqarah [2]: 152.

Ẓikr kini menjadi tren di berbagai lapisan masyarakat, termasuk kalangan elit seperti pengusaha dan penguasa. Fenomena ini menunjukkan kerinduan untuk mendekat kepada Allah atau kejenuhan dalam mencari kebahagiaan dengan cara lain. Bagi sebagian orang, *ẓikr* dianggap sebagai solusi untuk mengatasi kegelisahan. Kebangkitan kesadaran ini sejalan dengan ajaran Al-Qur'an yang menyebutkan bahwa *ẓikr* dapat menenangkan hati, sebagaimana tercantum dalam QS. al-Ra'd [13]: 28.⁶¹

Tujuan utama *ẓikr* adalah membangun hubungan batin antara hamba dan Sang *Khaliq*, sehingga tumbuh rasa hormat dan perasaan diawasi oleh Allah (*murāqabah*). Dengan melakukan *ẓikr*, iman seseorang menjadi hidup dan hubungan kedekatan dengan Allah semakin terjalin.⁶² Setiap makhluk Allah berzikir dengan cara masing-masing. Namun, manusia, sebagai makhluk istimewa, melakukannya dengan cara yang lebih variatif, seperti yang diungkapkan dalam QS. Ali Imran [3]: 191. Keistimewaan manusia terletak pada keberadaan unsur spiritualitas, akal, dan fisik yang saling mempengaruhi, menurut al-Ghazali (w. 505 H/ 1111 M). Kombinasi ketiga unsur tersebut membuat manusia semakin menyadari bahwa Allah, sebagai Yang Maha Penguasa, adalah Sang Penolong yang senantiasa mendengar dan mengabulkan doa hamba-Nya.⁶³

⁶⁰ Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi dengan Islam menuju Psikologi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005), h. 156.

⁶¹ Achyar Zein, "Makna Zikir Perspektif Mufasir Modern di Indonesia" dalam *Jurnal Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 2, (2015), h. 504.

⁶² Simuh, *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002), cet. III, h. 109-110.

⁶³ Ismail Nawawi, *Risalah Pembersih Jiwa: Terapi Prilaku Lahir & Batin dalam Perspektif Tasawuf*, (Surabaya: Karya Agung Surabaya, 2008), h. 244.

B. Bentuk Kata *Ẓikr* dalam Al-Qur'an

Ẓikr, sebagai salah satu amalan utama dalam Islam, memiliki posisi yang sangat penting dalam kehidupan seorang Muslim.⁶⁴ Dalam konteks spiritual, *Ẓikr* tidak hanya sekadar pengulangan kata-kata tertentu, tetapi juga mencerminkan keterhubungan jiwa individu dengan Sang Pencipta.⁶⁵ Mengetahui bentuk, makna dan konteks *Ẓikr* melalui Al-Qur'an adalah langkah awal yang penting untuk mendalami esensi *Ẓikr*.

Al-Qur'an, sebagai sumber utama ajaran Islam, menawarkan berbagai referensi yang mengandung istilah-istilah yang berkaitan dengan *Ẓikr*. Lafaz *Ẓikr* dalam Al-Qur'an muncul dalam beragam bentuk, baik sebagai *fi'il* (kata kerja) maupun sebagai *isim* (kata benda). Bentuk kata *Ẓikr* dalam Al-Qur'an muncul dalam *fi'il madhi*, *fi'il mudhari'*, *fi'il amr*, serta dalam bentuk *isim masdar*, *isim fa'il* dan *isim maf'ul*.

Dari berbagai variasi lafaz dan bentuk kata yang berasal dari akar huruf ذ - ك - ر

ر - yang berarti mengingat atau menyebut, dapat ditemukan beragam makna *Ẓikr* yang digunakan dalam Al-Qur'an.⁶⁶ Dari akar kata ini lahir berbagai bentuk derivatif yang ditemukan dalam Al-Qur'an dalam jumlah yang sangat banyak dan beragam fungsi. Dengan demikian, memahami bentuk kata *Ẓikr* dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi untuk meningkatkan keterampilan linguistik, tetapi juga untuk memperkaya pemahaman spiritual kita dalam beribadah.

Berikut ini adalah rincian bentuk-bentuk kata *Ẓikr* yang ditemukan dalam Al-Qur'an beserta contoh ayat-ayatnya,⁶⁷ yang akan membantu kita memahami secara lebih terstruktur dan komprehensif tentang *Ẓikr*:

1. Kata *Ẓikr* dalam bentuk *fi'il madhi ma'lum mufrad (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Ahzab [33]: 21, QS. al-A'la [87]: 15, QS. al-Isra' [17]: 46, QS. al-Mudatstsir [74]: 55, QS. 'Abasa [80]: 12.
2. Kata *Ẓikr* dalam bentuk *fi'il madhi ma'lum jamak (tsulatsi mujarrad)* QS. Ali Imran [3]: 135, QS. asy-Syu'ara' [26]: 227.
3. Kata *Ẓikr* dalam bentuk *fi'il mudhari ma'lum mufrad (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Baqarah [2]: 152, QS. al-Kahf [18]: 63, QS. Yusuf [12]: 85, QS. Maryam [19]: 67, dan QS. al-Anbiya [21]: 36, 60.

⁶⁴ Rifki Febrian, dkk, "Penyuluhan Pengenalan Aplikasi Dzikir Pagi dan Petang pada Usia Remaja dan Dewasa" dalam Jurnal *Kreativitas Pengabdian kepada Masyarakat (PKM)*, Vol. 5, No. 4, (2022), h. 1081.

⁶⁵ Yeni Satroma Dewi, Merri Yelliza, "Peran Bimbingan dan Konseling dalam Menerapkan Terapi Dzikir untuk Pemulihan Trauma Akibat Luka Batin" dalam Jurnal *IRJE: Indonesian Research Journal on Education*, Vol. 4, No. 4, (2024), h. 1488.

⁶⁶ Abdul Hafidz, "Konsep Dzikir dan Doa Perspektif Al-Qur'an" dalam *Jurnal Islamic Akademika: Jurnal Pendidikan & Keislaman*, Vol. 6, No. 1 (2019), h. 56-57.

⁶⁷ Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, muhaqqiq: Ahmad al-Barduni & Ibrahim Atfayyish, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1945), cet. II, juz 14, h. 270.

4. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il mudhari ma'lum jamak (tsulatsi mujarrad)* QS. az-Zukhruf [43]: 13, QS. Ghafir [40]: 44, QS. al-Baqarah [2]: 235, QS. Thaha [20]: 34, QS. al-Hajj [22]: 34, QS. Ali Imran [3]: 19, QS. an-Nisa' [4]: 142, QS. al-An'am [6]: 138, QS. ash-Shaffat [37]: 13, QS. al-Mudatstsir [74]: 56.
5. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il amr mufrad (tsulatsi mujarrad)* QS. Ali Imran [3]: 41, QS. al-Maidah [5]: 110, QS. al-A'raf [7]: 205, QS. al-Kahf [18]: 24, QS. Maryam [19]: 16, 41, 51, 54, 56, QS. Shad [38]: 17, 41, 45, 48, QS. al-Ahqaf [46]: 21, QS. al-Muzammil [73]: 8, QS. al-Insan [76]: 25, QS. Yusuf [12]: 42.
6. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il amr jamak muannas (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Ahzab [33]: 34.
7. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il amr jamak muzakkar (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Baqarah [2]: 40, 47, 122, 63, 198, 200, 203, 231, 239, 152, QS. Ali Imran [3]: 103, QS. al-Nisa [4]: 103, QS. al-Maidah [5]: 4, 7, 11, 20, QS. al-A'raf [7]: 69, 74, 86, 171, QS. al-Anfal [8]: 26, 45, QS. Ibrahim [14]: 6, QS. al-Hajj [22]: 36, QS. al-Ahzab [33]: 9, 41, QS. Fathir [35]: 3, QS. al-Jumu'ah [62]: 10.
8. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il madhi majhul mufrad (tsulatsi mujarrad)* QS. al-An'am [6]: 118, 119, QS. al-Anfal [8]: 2, QS. al-Hajj [22]: 35, QS. al-Zumar [39]: 45, QS. Muhammad [47]: 20.
9. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il mudhari majhul mufrad (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Baqarah [2]: 114, QS. al-An'am [6]: 121, QS. al-Hajj [22]: 40, QS. al-Nur [24]: 36.
10. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il mudhari ma'lum mufrad (tsulatsi mazid)* QS. al-Baqarah [2]: 282.
11. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il amr mufrad (tsulatsi mazid)* QS. al-An'am [6]: 70, QS. Qaf [50]: 45, QS. adz-Dzariyat [51]: 55, QS. ath-Thur [52]: 29, QS. al-A'la [87]: 9, QS. al-Ghasyiyah [88]: 21, QS. Ibrahim [14]: 5.
12. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il madhi majhul (tsulatsi mazid)* QS. al-Kahf [18]: 57, QS. as-Sajadah [32]: 15, 22, QS. Yasin [36]: 19, QS. al-Maidah [5]: 13, 14, QS. al-An'am [6]: 44, QS. al-A'raf [7]: 165, QS. al-Furqan [25]: 73, QS. ash-Shaffat [37]: 13.
13. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il madhi mufrad (tsulatsi mazid)* QS. Fathir [35]: 37, QS. Yusuf [12]: 45.
14. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il madhi jamak (tsulatsi mazid)* QS. al-A'raf [7]: 201.
15. Kata *zīkr* dalam bentuk *fi'il mudhari jamak (tsulatsi mazid)* QS. al-An'am/ 6:80, QS. as-Sajadah/ 32:4, QS. Ghafir/ 40:58, QS. al-An'am/ QS. al-An'am [6]: 80, QS. as-Sajadah [32]: 4, QS. Ghafir [40]: 58, QS. al-An'am [6]: 152, QS. al-A'raf [7]: 3, 57, QS. Yunus [10]: 3, QS. Hud [11]: 24, 30, QS. an-Nahl [16]: 17, 90, QS. al-Mu'minun [23]: 85, QS. an-Nur [24]: 1, 27, QS. an-Naml [27]: 62, QS. ash-Shaffat [37]: 155, QS. al-Jatsiyah [45]: 23, QS. adz-Dzariyat [51]: 49, QS. al-Waqi'ah [56]: 62, QS. al-Haqqah [69]: 42, QS. al-Baqarah [2]: 221, QS. Ibrahim [14]: 25, QS. al-Qashash [28]: 43, 46, 51,

- QS. az-Zumar [39]: 27, QS. ad-Dukhkhan [44]: 58, QS. al-Isra' [17]: 41, QS. al-Furqan [25]: 50, QS. al-An'am [6]: 126, QS. al-A'raf [7]: 26, 130, QS. al-Anfal [8]: 57, QS. at-Taubah [9]: 126, QS. an-Nahl [16]: 13.
16. Kata *zikr* dalam bentuk *fi'il mudhari mufrad (tsulatsi mazid)* QS. ar-Ra'd [13]: 19, QS. Thaha [20]: 44, QS. Fathir [35]: 37, QS. Shad [38]: 29, QS. az-Zumar [39]: 9, QS. Ghafir [40]: 13, QS. an-Nazi'at [79]: 35, QS. al-Fajr [89]: 23, QS. al-Baqarah [2]: 269, QS. Ali Imran [3]: 7, QS. Ibrahim [14]: 52, QS. al-Furqan [25]: 62, QS. 'Abasa [80]: 4, QS. al-A'la [87]: 10.
17. Kata *zikr* dalam bentuk *isim mashdar (tsulatsi mujarrad)* QS. Ali Imran [3]: 58, QS. al-Maidah [5]: 91, QS. al-A'raf [7]: 63, 69, QS. Yusuf [13]: 42, 104, QS. ar-Ra'd [13]: 28, QS. al-Hijr [15]: 6, 9, QS. an-Nahl [16]: 43, 44, QS. Maryam [19]: 2, QS. al-Anbiya [21]: 2, 7, 24, 36, 42, 50, 105, QS. an-Nur [24]: 37, QS. al-Furqan [25]: 18, 29, QS. asy-Syu'ara' [26]: 5, QS. al-'Ankabut [29]: 45, QS. Yasin [36]: 11, 69, QS. Shad [38]: 1, 8, 32, 49, 87, QS. az-Zumar [39]: 22, 23, QS. Fushshilat [41]: 41, QS. az-Zukhruf [43]: 5, 36, 44, QS. Al-Qamar [54]: 17, 22, 25, 32, 40, QS. Al-Hadid [57]: 16, QS. al-Mujadalah [58]: 19, QS. al-Jumu'ah [62]: 9, QS. al-Munafiqun [63]: 9, QS. al-Qalam [68]: 51, 52, QS. al-Jinn [72]: 17, QS. at-Takwir [81]: 27, QS. al-Baqarah [2]: 200, QS. al-Kahf [18]: 17, 83, QS. Thaha [20]: 99, 113, QS. al-Anbiya [21]: 48, QS. al-Ahzab [33]: 41, QS. ash-Shaffat [37]: 3, 168, QS. al-Thalaq [65]: 10, QS. al-Mursalat [77]: 5, QS. asy-Syarah [94]: 4, QS. al-Anbiya' [21]: 10, QS. al-Kahf [18]: 101, QS. Thaha [20]: 14, 42, 124, QS. al-Mu'minin [23]: 110, QS. Shad [38]: 8, QS. al-An'am [6]: 68, 69, 90, QS. al-A'raf [7]: 2, QS. Hud [11]: 114, 120, QS. al-Anbiya [21]: 84, QS. asy-Syu'ara' [26]: 209, QS. al-'Ankabut [29]: 51, QS. Shad [38]: 43, 46, QS. az-Zumar [38]: 21, QS. Ghafir [40]: 54, QS. ad-Dukhkhan [44]: 13, QS. Qaf [50]: 8, 37, QS. adz-Dzariyat [51]: 55, QS. al-Mudatstsir [74]: 31, QS. 'Abasa [8]: 4, QS. al-A'la [87]: 9, QS. al-Fajr [89]: 23, QS. an-Nazi'at [79]: 43, QS. Muhammad [47]: 18.
18. Kata *zikr* dalam bentuk *isim mashdar (tsulatsi mazid)* QS. Thaha [20]: 3, QS. al-Waqi'ah [56]: 73, QS. al-Haqqah [69]: 12, 48, QS. al-Muzammil [73]: 19, QS. al-Mudatstsir [74]: 49, 54, QS. al-Insan [76]: 29, QS. 'Abasa [80]: 11, QS. Yunus [10]: 71.
19. Kata *zikr* dalam bentuk *isim maf'ul (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Insan [76]: 1.
20. Kata *zikr* dalam bentuk *isim fa'il mufrad (tsulatsi mazid)* QS. al-Ghasiyah [88]: 21, QS. al-Qamar [54]: 15, 17, 22, 32, 40, 51.
21. Kata *zikr* dalam bentuk *isim fa'il jamak muzakkar salim (tsulatsi mujarrad)* QS. Hud [11]: 114, QS. al-Ahzab [33]: 35.
22. Kata *zikr* dalam bentuk *isim fa'il jamak muannas salim (tsulatsi mujarrad)* QS. al-Ahzab [33]: 35.

C. Pendapat Ulama dan Mufasir Terkait *Zikr*

Dalam pandangan Sayyid Sabiq (w. 1420 H/ 2000 M), *zikr* adalah segala sesuatu yang terucap dengan lisan dan terlintas dalam hati, berupa tasbih kepada

Allah SWT, menyucikan-Nya, memuji-Nya, mengagungkan-Nya, serta mensifati-Nya dengan sifat-sifat kesempurnaan, keagungan dan keindahan.⁶⁸

Ibnu Hajar al-‘Asqalani (w. 852 H/ 1449 M) mendefinisikan *ẓikr* sebagai penyebutan dan pengulangan lafaz-lafaz yang dianjurkan dalam syariat serta memperbanyaknya, seperti *al-bāqiyāt aṣ-ṣalīḥāt* yaitu *subḥānallāh, alḥamdulillāh, lā ilāha illallāh, Allāhu Akbar* serta ucapan lainnya seperti *ḥaūqalah* (لا حول ولا قوة), *basmalah* (بسم الله الرحمن الرحيم), *ḥasbalah* (حسبنا الله ونعم الوكيل), *istighfār* (أستغفر الله), dan doa-doa yang mengandung permohonan kebaikan di dunia dan akhirat. *Ẓikr* juga mencakup keterikatan seseorang dalam menjalankan perintah Allah dan mengamalkan ibadah yang dianjurkan, seperti membaca Al-Qur’an, mengkaji hadis, menuntut ilmu, serta melaksanakan ibadah sunnah seperti salat. *Ẓikr* bisa dilakukan dengan lisan, dan siapa pun yang mengucapkannya akan memperoleh pahala, meskipun tidak selalu menghadirkan maknanya dalam hati, asalkan tidak berniat menyimpangkan maknanya. Namun, jika *ẓikr* lisan disertai dengan kesadaran hati, maka nilainya lebih sempurna. Ibnu Hajar menambahkan bahwa kesempurnaan ini akan semakin bertambah jika seseorang memahami makna *ẓikr* yang diucapkannya, menyadari kebesaran Allah, dan mensucikan-Nya dari segala kekurangan. Jika *ẓikr* dilakukan bersamaan dengan amal saleh, seperti salat, jihad, atau ibadah lainnya, maka nilainya semakin tinggi. Jika seseorang melakukannya dengan penuh keikhlasan serta mengarahkan hatinya sepenuhnya kepada Allah, maka itulah bentuk kesempurnaan tertinggi dalam berzikir.⁶⁹

Menurut Muhammad Ibn Abd ar-Rahman al-Khumais, *ẓikr* dapat diartikan sebagai sesuatu yang diucapkan oleh lisan, serta dapat pula bermakna mengingat atau menghafal sesuatu. Merujuk pada kitab *al-Mawsū‘ah al-Fiqhiyyah* dan *al-Futuḥāt ar-Rabbāniyyah*, al-Khumais merangkum bahwa dalam konteks syariat, *ẓikr* mencakup setiap ucapan yang bertujuan untuk memuji dan berdoa kepada Allah. Dengan kata lain, *ẓikr* mencakup segala lafaz yang diperintahkan dalam syariat untuk diucapkan sebagai bentuk pengagungan kepada Allah, baik dengan menyebut nama dan sifat-Nya, mentauhidkan dan mengagungkan-Nya, mensyukuri-Nya, membaca kitab-Nya, maupun memohon kepada-Nya melalui doa.⁷⁰

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H/ 1350 M) menggambarkan *ẓikr* sebagai benteng perlindungan yang kokoh bagi seorang hamba dari gangguan setan. Ia menganalogikan *ẓikr* dengan seseorang yang dikejar musuh yang cepat, lalu menemukan benteng yang kuat untuk berlindung. Demikian pula manusia, ia tidak akan mampu menjaga dirinya dari tipu daya setan kecuali dengan senantiasa mengingat Allah. Jika tidak ada manfaat lain dari *ẓikr* selain perlindungan ini, maka sudah seharusnya seorang Muslim tidak pernah lalai dalam berzikir dan selalu menyibukkan lisannya dengan mengingat Allah. Sebab, kelalaian membuka celah

⁶⁸ Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, 1977), juz 1, h. 580.

⁶⁹ Ibnu Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bārī*, (Beirut: Dar al-Ma‘rifah, 1960), juz 11, h. 209.

⁷⁰ Muhammad Ibn Abd ar-Rahman al-Khumais, *az-Ẓikr al-Jamā‘i baina al-Ittibā’ wa al-Ibtidā’*, (Mesir: Dar al-Hadi an-Nabawi, 2004), cet. I, h. 10.

bagi setan untuk masuk dan menguasai hati serta pikirannya. Setan senantiasa mengintai manusia, menunggu saat mereka lengah agar dapat menjerumuskan mereka ke dalam keburukan. Namun, ketika seseorang berzikir, setan akan melemah, mundur, dan menjadi hina hingga tak lebih dari sekadar burung pipit atau lalat yang tak berdaya. Inilah sebabnya setan disebut *al-waswās al-khannās* yakni makhluk yang membisikkan godaan ke dalam hati manusia, tetapi segera bersembunyi dan menjauh ketika nama Allah disebut.⁷¹

Ibnu Taimiyah (w. 728 H/ 1328 M) dalam *Majmū' al-Fatāwā* menjelaskan bahwa *ẓikr* merupakan amalan terbaik setelah amalan wajib, karena mencakup berbagai bentuk ibadah yang dicintai oleh Allah. *Ẓikr* tidak hanya sebatas ucapan lisan, tetapi juga meliputi segala perbuatan yang mendekatkan seorang hamba kepada Allah. Siapa pun yang memahami hakikat ini dengan baik akan menyadari bahwa *ẓikr* memiliki pengaruh besar dalam kehidupan seorang mukmin.⁷²

Ibnu Taimiyah (w. 728 H/ 1328 M) juga menekankan bahwa *ẓikr* adalah amalan yang paling utama untuk menyibukkan seorang hamba secara keseluruhan, sebagaimana yang diriwayatkan oleh Muslim dari Abu Hurairah RA:

كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسِيرُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ، فَمَرَّ عَلَى جَبَلٍ يُقَالُ لَهُ جُمْدَانُ فَقَالَ: سِيرُوا هَذَا جُمْدَانُ سَبَقَ الْمُفْرَدُونَ قَالُوا: وَمَا الْمُفْرَدُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الذَّاكِرُونَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتُ.

“Rasulullah SAW pernah berjalan di suatu perjalanan menuju Mekkah. Ketika melewati sebuah gunung bernama Jumdan, Ia bersabda: ‘Majulah, ini adalah Jumdan! Sungguh, al-mufarridun (orang-orang yang menyendiri) telah mendahului’. Para sahabat bertanya: ‘Siapakah al-mufarridun, wahai Rasulullah?’ Rasul menjawab: ‘Mereka adalah orang-orang yang banyak berzikir ke’ada Allah, baik laki-laki maupun perempuan’”.⁷³

Selain itu, dalam hadis yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzi dari Abu Darda’ RA, Rasulullah SAW bersabda:

أَلَا أُبَيِّتُكُمْ بِخَيْرِ أَعْمَالِكُمْ، وَأَزْكَاهَا عِنْدَ مَلِيكِكُمْ، وَأَرْفَعَهَا فِي دَرَجَاتِكُمْ وَخَيْرٌ لَكُمْ مِنْ إِنْثَاقِ الذَّهَبِ وَالْوَرِقِ، وَخَيْرٌ لَكُمْ مِنْ أَنْ تَلْقَوْا عَدُوَّكُمْ فَتَضْرِبُوا أَعْنَاقَهُمْ وَيَضْرِبُوا أَعْنَاقَكُمْ؟ قَالُوا: بَلَى. قَالَ: ذِكْرُ اللَّهِ تَعَالَى.

⁷¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil as-Ṣayyib min al-Kalam at-Ṭayyib*, Muhaqqiq: Sayyid Ibrahim, (Kairo: Dar al-Hadis, 1999), cet. III, h. 36-37.

⁷² Ahmad Ibn Taimiyah, *Majmū' al-Fatāwā*, (Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Thiba'ati al-Mushaf al-Syarif, 2004), juz 10, h. 660.

⁷³ Abu al-Husain Muslim Ibn al-Hajjaj, *al-Jāmi' as-Ṣaḥīh*, Muhaqqiq: Ahmad Ibn Rif'at, dkk, (Turki: Dar ath-Thaba'ah al-'Amirah, 1916), juz 8, h. 63, no. hadis 2676.

“Maukah kalian aku beritahu tentang amalan yang paling utama, paling suci di sisi Tuhan kalian, paling tinggi derajatnya, lebih baik daripada bersedekah dengan emas dan perak, serta lebih baik daripada kalian berperang melawan musuh, lalu kalian menebas leher mereka atau mereka menebas leher kalian?” Para sahabat menjawab: ‘Tentu, wahai Rasulullah’. Rasulullah bersabda: ‘*Ẓikr kepada Allah*’.⁷⁴

Berdasarkan penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa *ẓikr* adalah roh dari segala bentuk ibadah dan memiliki kedudukan yang sangat tinggi dalam agama Islam. Setiap Muslim hendaknya senantiasa menjaga *ẓikr* yang diajarkan oleh Rasulullah SAW, baik yang dilakukan secara rutin setiap hari maupun yang memiliki waktu khusus, seperti *ẓikr* pagi dan petang, doa setelah salat, serta *ẓikr* dalam berbagai keadaan lainnya.⁷⁵

Dalam kitab *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Azīm*, Ibnu Katsir (w. 774 H/ 1373 M) menjelaskan bahwa *ẓikr* merupakan bentuk ibadah yang sangat agung dan tidak terbatas oleh waktu, tempat atau keadaan tertentu. Berbeda dengan ibadah-ibadah lainnya yang memiliki batasan dan ketentuan tertentu, *ẓikr* merupakan satu-satunya ibadah yang tidak dibatasi dalam pelaksanaannya. Allah SWT tidak menetapkan batas minimal atau maksimal dalam berzikir. *Ẓikr* dianjurkan dilakukan dalam segala kondisi: saat berdiri, duduk maupun berbaring; pada waktu malam dan siang; ketika berada di darat maupun di laut; dalam perjalanan (safar) ataupun saat mukim; dalam keadaan sehat maupun sakit; kaya ataupun miskin; secara sembunyi-sembunyi maupun terang-terangan.⁷⁶ Hal ini ditegaskan melalui firman Allah SWT dalam QS. al-Nisa’ [4]: 103 yakni “Maka ingatlah Allah, baik dalam keadaan berdiri, duduk maupun berbaring” dan firman Allah SWT dalam QS. al-Ahzab [33]: 42 yang artinya “Bertasbihlah kepada-Nya di waktu pagi dan petang”.

Menurut M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah*, *ẓikr* merupakan aktivitas mengingat Allah yang mencakup tiga aspek: lisan, hati dan anggota badan. *Ẓikr* dengan lisan dilakukan melalui pujian dan penyucian terhadap Allah, *ẓikr* dengan hati dan pikiran dilakukan dengan merenungi tanda-tanda kebesaran-Nya, sementara *ẓikr* dengan anggota badan diwujudkan dalam pelaksanaan perintah-perintah-Nya. Apabila seorang hamba senantiasa mengingat Allah dengan cara yang menyeluruh ini, maka Allah pun akan mengingat hamba tersebut. M. Quraish Shihab juga menegaskan bahwa Allah memerintahkan untuk mengingat Diri-Nya terlebih dahulu sebelum mengingat nikmat-nikmat-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa mengingat Allah secara langsung lebih utama dan lebih mendalam nilainya. Untuk mencapai keberhasilan dalam *ẓikr* dan seluruh harapan hidup, diperlukan kesungguhan dan

⁷⁴ Muhammad Ibn Isa at-Timidzi, *Sunan at-Tirmizī*, Muhaqqiq: Ibrahim ‘Athwah, (Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Baby al-Halaby, 1975), juz 5, h. 459, no. hadis 3377.

⁷⁵ Ahmad Ibn Taimiyah, *Majmu’ al-Fatāwā*, h. 660.

⁷⁶ Abu al-Fida’ Ismail Ibn ‘Amr Ibn Katsir, *Tafsīr Al-Qur‘ān al-‘Azīm*, Muhaqqiq: Muhammad Husain Syamsuddin, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1998), cet. I, juz 6, h. 386.

perjuangan yang konsisten. Hal ini sebagaimana tercantum dalam QS. al-Baqarah [2]: 152.⁷⁷

Salah satu pemahaman mengenai *zikr* yang dijelaskan oleh al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) dalam *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān* bahwa *zikr* merupakan bentuk ketaatan dan syukur yang diperintahkan langsung oleh Allah tanpa batasan jumlah tertentu. Hal ini karena *zikr* mudah dilakukan oleh setiap hamba dan memiliki keutamaan serta pahala yang sangat besar. Al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) mengutip perkataan Ibn Abbas yang menyatakan bahwa tidak ada uzur bagi siapa pun untuk meninggalkan *zikr*, kecuali bagi orang yang hilang akalunya. Bahkan, Nabi SAW menganjurkan untuk memperbanyak *zikr* hingga orang-orang mengira bahwa pelakunya telah gila karena begitu sering menyebut nama Allah.⁷⁸ *Zikr* yang bernilai tinggi menurut al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) adalah yang dilakukan dengan penuh keikhlasan dari hati, bukan sekadar diucapkan oleh lisan.⁷⁹

Dalam pandangan Hamka (w. 1401 H/ 1981 M) sebagaimana dijelaskan dalam *Tafsīr al-Azhār*, *zikr* merupakan buah dari keimanan yang sejati. Orang yang benar-benar beriman akan senantiasa mengingat Allah, dan dari ingatan itulah lahir ketenteraman jiwa. *Zikr* menjadi pusat kekuatan rohani yang mampu mengusir berbagai bentuk kegelisahan, kecemasan, keraguan, hingga kesedihan. Hati yang dipenuhi *zikr* akan sehat secara rohani dan jasmani, sementara hati yang lalai darinya mudah diserang penyakit batin. Bagi Hamka (w. 1401 H/ 1981 M), *zikr* tidak hanya sebatas amalan lisan, melainkan kesadaran spiritual yang tumbuh dalam hati seorang mukmin. Jika hati telah terserang penyakit dan tidak segera diobati dengan iman dan *zikr*, maka kondisi batin akan semakin memburuk dan berpotensi menjerumuskan pada kekufuran terhadap nikmat Allah. Maka dari itu, *zikr* menjadi fondasi ketenangan hidup dan penjaga utama kesehatan hati.⁸⁰

Melalui pendekatan sufistik dalam karyanya *Laṭā'if al-Isyārāt*, al-Qusyairi (w. 465 H/ 1072 M) memandang *zikr* sebagai perwujudan kecintaan mendalam seorang hamba kepada Tuhannya. Ia menjelaskan bahwa ketika cinta terhadap Allah telah meresap ke dalam jiwa, lidah pun tak henti menyebut nama-Nya. *Zikr* dalam pandangannya bukan sekadar aktivitas verbal, melainkan gerak batin yang berlangsung terus-menerus. Ia memberi perhatian khusus terhadap urgensi *zikr* hati karena lebih memungkinkan dilakukan tanpa terputus, berbeda dengan *zikr* lisan yang dapat terhalang oleh kondisi lahiriah. Lebih lanjut, ia mengungkapkan bahwa bentuk-bentuk *zikr* yang beragam, seperti tasbih, dihadirkan untuk menjaga

⁷⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), cet. V, vol. 1, h. 362.

⁷⁸ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: أَكْثَرُ مَا ذَكَرَ اللَّهُ حَتَّى يَقُولُوا^{*} مَحْتُونٌ. Abu Hatim Muhammad Ibn Hibban, *Shahīḥ Ibn Hibbān*, Muhaqqiq: Muhammad Ali Sonmez & Khalis Ay Demir, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012), cet. I, juz 1, h. 348, no. hadis 448.

⁷⁹ Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qur'ān*, Muhaqqiq: Ahmad al-Barduni & Ibrahim Atfayyish, (Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964), cet. II, juz 14, h. 197.

⁸⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, (Singapura: Pustaka Nasional, 1971), jil. 5, h. 3761.

semangat rohani agar tidak dilanda kejenuhan. Dengan cara ini, *zikr* menjadi jalan yang menghidupkan hati dan meneguhkan jiwa dalam menjalani perjalanan spiritual menuju kedekatan dengan Allah.⁸¹

D. Objek dan Subjek dari Kata *Zikr* dalam Al-Qur'an

Dalam kajian linguistik Al-Qur'an, memahami objek dan subjek dari suatu kata kerja (*fi'il*) merupakan langkah penting dalam menafsirkan makna ayat. Kata *zikr* dalam Al-Qur'an seringkali digunakan sebagai *fi'il* yang memiliki subjek dan objek tertentu. Dalam konteks ini, subjek adalah pelaku dari aktivitas *zikr*, sementara objek adalah pihak atau hal yang diingat atau disebut. Al-Qur'an menampilkan berbagai bentuk objek kata *zikr*, di antaranya:

1. Allah

Yang dimaksud adalah dalam konteks sifat-sifat, perbuatan, dan kebesaran Allah, bukan pada zat-Nya secara langsung. Inilah yang menjadi pokok utama, yang dari-Nya seluruh *zikr* bermula dan kepada-Nya pula semuanya kembali. Dalam Surah al-Ahzab [33]: 41, Allah berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

“Wahai orang-orang yang beriman, ingatlah Allah dengan mengingat-Nya sebanyak-banyaknya”. (QS. Al-Ahzab [33]: 41).

Sementara dalam ayat lain, Allah berfirman:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

“Maka ingatlah Aku, niscaya Aku pun akan mengingat kalian. Bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kalian mengingkari-Ku”. (QS. Al-Baqarah [2]: 152).

Maksudnya, karena berbagai nikmat yang telah Allah karuniakan, maka ingatlah Dia dengan sepenuh diri melalui ucapan lisan, pikiran, hati dan tindakan. Lisan digunakan untuk memuji dan menyucikan-Nya, pikiran serta hati merenungi dan memperhatikan perintah-perintah-Nya, sedangkan anggota tubuh menjalankan perintah-Nya. Jika hal itu dilakukan, maka Allah pun akan mengingat kalian, menyertai kalian dalam setiap keadaan, baik suka maupun duka. Bersyukurlah kepada-Nya dengan seluruh aspek kehidupan hati, lisan dan amal perbuatan agar nikmat-Nya terus bertambah, dan jangan sampai mengingkari-Nya agar terhindar dari azab-Nya.⁸²

2. Hari-Hari Allah

⁸¹ Abd al-Karim Ibn Hawazan al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt*, Muhaqqiq: Ibrahim al-Bisyuni, (Mesir: al-Hay'ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, t.th.), cet. III, juz 3, h. 164-165.

⁸² M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, h. 14-16.

Salah satu bentuk objek *zīkr* dalam Al-Qur'an adalah mengingat “*Ayyām Allāh*” (Hari-Hari Allah SWT), yakni hari-hari di mana terjadi peristiwa-peristiwa besar dalam sejarah umat manusia, baik berupa nikmat maupun azab. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam QS. Ibrahim [14]: 5, ketika Allah SWT memerintahkan Nabi Musa ‘*alaihissalam* untuk membimbing kaumnya keluar dari kegelapan menuju cahaya, dan mengingatkan mereka tentang peristiwa-peristiwa penting tersebut:

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا أَنْ أَخْرِجْ قَوْمَكَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَذَكِّرْهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّكُلِّ صَبَّارٍ شَكُورٍ

“*Sungguh Kami benar-benar telah mengutus Musa dengan (membawa) tanda-tanda (kekuasaan) Kami (dan Kami perintahkan kepadanya), ‘Keluarkanlah kaummu dari berbagai kegelapan kepada cahaya (terang-benderang) dan ingatkanlah mereka tentang hari-hari Allah’. Sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi setiap orang yang sangat penyabar lagi banyak bersyukur*”. (QS. Ibrahim [14]: 5).

Maksud dari perintah ini adalah agar Nabi Musa ‘*alaihissalam* menyampaikan tuntunan Allah kepada kaumnya, dan membimbing mereka agar keluar dari berbagai bentuk kegelapan (baik kesesatan akidah, kebodohan, khurafat, maupun kehancuran moral) menuju cahaya petunjuk dan tuntunan Ilahi yang terang benderang. “Hari-Hari Allah” merujuk pada peristiwa-peristiwa penting yang dialami oleh umat-umat terdahulu, baik yang membawa kebaikan dan nikmat maupun yang membawa bencana dan azab. Dalam konteks ini, *zīkr* berarti mengingat dan merenungkan kembali momen-momen sejarah tersebut sebagai bentuk kesadaran akan kekuasaan dan kebesaran Allah SWT. Peringatan ini mengandung pelajaran mendalam bagi setiap hamba yang memiliki sifat sabar dan pandai bersyukur.⁸³

Perintah untuk mengingat Hari-Hari Allah juga berlaku bagi umat Nabi Muhammad SAW. Allah mengingatkan agar mereka melakukan *zīkr*, dalam arti merenungkan kembali keadaan dan situasi yang pernah mereka alami di masa lalu. Contohnya seperti yang disebut dalam QS. al-Anfal [8]: 26:

وَاذْكُرُوا إِذْ أَنْتُمْ قَلِيلٌ مُّسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ تَخَافُونَ أَنْ يَتَخَطَّفَكُمُ النَّاسُ فَآوَىٰكُمْ وَآيَدَكُمْ بِنَصْرِهِ وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ

“*Ingatlah ketika kamu (umat Islam) masih (berjumlah) sedikit lagi tertindas di bumi (Makkah). (Saat itu) kamu takut bahwa orang-orang akan menculikmu, lalu Dia memberimu tempat menetap (Madinah), menjadikanmu kuat dengan*

⁸³ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, h. 16-17.

pertolongan-Nya, dan memberimu rezeki yang baik agar kamu bersyukur”.
(QS. al-Anfal [8]: 26).

Ayat ini menunjukkan bahwa *zikr* juga berarti mengingat kondisi umat Islam ketika berada dalam keadaan sulit, jumlah mereka sedikit, tertindas, dan dalam ketakutan. Namun, Allah memberikan jalan keluar melalui perlindungan, pertolongan, dan rezeki. Dengan mengingat fase kehidupan yang penuh tantangan ini, umat Islam diingatkan untuk selalu bersyukur atas nikmat yang telah Allah karuniakan.⁸⁴

Selain itu, Allah SWT juga memerintahkan umat Islam untuk mengingat nikmat-Nya dalam peristiwa-peristiwa lainnya. Sebagaimana termaktub dalam QS. al-Maidah [5]: 11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَسْطُورَ إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ
فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ

“Wahai orang-orang yang beriman, ingatlah nikmat Allah (yang dianugerahkan) kepadamu ketika suatu kaum bermaksud hendak menyerangmu dengan tangannya, lalu Dia menahan tangan (mencegah) mereka dari kamu. Bertakwalah kepada Allah dan hanya kepada Allahlah hendaknya orang-orang mukmin itu bertawakal”. (QS. al-Maidah [5]: 11).

Peristiwa yang dimaksud dalam ayat tersebut menggambarkan saat kaum Muslimin berada dalam ancaman, tetapi karena perlindungan Allah, rencana jahat musuh tidak berhasil dilaksanakan. *Zikr* dalam konteks ini adalah perenungan terhadap nikmat keselamatan yang diberikan Allah kepada hamba-hamba-Nya yang beriman.

Dengan demikian, mengingat nikmat Allah SWT (baik berupa keselamatan dari bahaya maupun anugerah dalam kehidupan) termasuk dalam kategori *zikr*. Artinya, sejarah umat manusia menjadi objek penting dalam *zikr*. Peringatan terhadap sejarah tersebut dimaksudkan agar manusia menelusuri sebab-sebab terjadinya peristiwa itu. Jika dampaknya baik, maka patut diteladani. Sebaliknya, jika buruk, maka hendaknya dijaui.⁸⁵

Menariknya, dalam banyak ayat Al-Qur’an, Allah menyebut nikmat-Nya dalam bentuk tunggal, yaitu *ni’mah* (نِعْمَةٌ), bukan jamak. Menurut sebagian ulama, hal ini mengisyaratkan bahwa manusia tidak mampu mengingat semua peristiwa yang telah dialaminya secara utuh jika harus mengingat seluruh nikmat Allah SWT sekaligus. Allah berfirman dalam QS. Ibrahim [14]: 34:

⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an tentang Zikir dan Doa*, h. 17-18.

⁸⁵ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an tentang Zikir dan Doa*, h. 18-19.

وَأَتَىٰكُمْ مِّنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِن تَعُدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا، إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ

“Dia telah menganugerahkan kepadamu segala apa yang kamu mohonkan kepada-Nya. Jika kamu menghitung nikmat Allah, niscaya kamu tidak akan mampu menghitungnya. Sesungguhnya manusia itu benar-benar sangat zalim lagi sangat kufur”. (QS. Ibrahim [14]: 34).

Ayat ini menunjukkan bahwa nikmat Allah sangat banyak, hingga manusia tidak sanggup menghitungnya satu per satu. Oleh karena itu, bentuk tunggal “*ni'mah*” menunjukkan bahwa cukup dengan merenungkan satu nikmat saja, seseorang sudah bisa terdorong untuk bersyukur dan kembali kepada jalan yang diridhai Allah SWT.

Maka dari itu, *zikr* terhadap nikmat Allah (baik keselamatan dari musibah maupun pencapaian dalam hidup) merupakan bagian dari ibadah *zikr* yang sangat penting. *Zikr* dalam bentuk ini tidak hanya bersifat lisan, tetapi juga berupa perenungan mendalam terhadap sejarah dan pengalaman hidup, yang dapat mendorong kesadaran spiritual, rasa syukur, dan ketundukan kepada kehendak-Nya.⁸⁶

3. Kitab Allah (ayat-ayat-Nya yang Tertulis)

Allah memerintahkan Bani Israil untuk berpegang teguh pada ajaran yang telah diberikan kepada mereka dan mengingat isinya agar mereka menjadi orang yang bertakwa, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya:

...خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ وَاذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ

“...peganglah erat-erat apa yang Kami berikan kepadamu dan ingatlah isinya agar kamu bertakwa”. (QS. al-Baqarah [2]: 63).

Di ayat lain, Allah secara khusus memerintahkan para wanita Muslimah untuk mengingat dan merenungi ajaran yang disampaikan di rumah mereka, yakni Al-Qur'an dan hikmah (Sunnah Nabi SAW), sebagaimana disebut dalam ayat berikut:

وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا

“Ingatlah apa yang dibacakan di rumah-rumah kalian dari ayat-ayat Allah dan hikmah. Sungguh, Allah Maha Lembut lagi Maha Mengetahui”. (QS. al-Ahzab [33]: 34).

⁸⁶ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, h. 20-21.

Ayat tersebut tidak secara eksplisit memerintahkan membaca, melainkan menekankan pentingnya mengingat dan menjaga isi dari bacaan dan hikmah tersebut. Dalam konteks ini, sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dari Abdullah Ibn Umar RA, Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّمَا مِثْلُ صَاحِبِ الْقُرْآنِ كَمِثْلِ صَاحِبِ الْإِبِلِ الْمُعَلَّقَةِ: إِنْ عَاهَدَ عَلَيْهَا
أَمْسَكَهَا، وَإِنْ أَطْلَقَهَا ذَهَبَتْ.»

“Perumpamaan seorang yang menghafal Al-Qur’an itu seperti pemilik unta yang terikat. Jika ia menjaganya, maka unta itu akan tetap bersamanya; jika ia melepaskannya, maka unta itu akan pergi”.⁸⁷

Ayat dalam QS. al-Ahzab [33]: 34 memang tidak menyebut siapa yang membacakan ayat-ayat tersebut, tetapi jelas bahwa Rasulullah SAW membacakannya kepada keluarganya. Kini, umat Islam dituntut untuk membaca atau mendengarkan bacaan Al-Qur’an dan hikmah di rumah-rumah mereka melalui berbagai media atau sumber, lalu memperhatikan serta menjaga pesan-pesan yang terkandung di dalamnya.

Segala bentuk kegiatan positif yang terkait dengan Al-Qur’an seperti membaca, menulis, menafsirkan atau menyebarkan dalam berbagai bentuk seperti kaset, CD, DVD dan media lainnya selama bertujuan untuk menjaga dan melestarikan ajaran Al-Qur’an, merupakan bagian dari *zikr* yang terpuji.

Karena itu, Al-Qur’an menyebut orang-orang berilmu sebagai *ahl az-zikr*, dan memerintahkan orang-orang yang tidak mengetahui untuk bertanya kepada mereka, sebagaimana firman Allah:

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا
تَعْلَمُونَ

“Maka bertanyalah kepada orang-orang yang memiliki pengetahuan (*ahl az-zikr*), jika kamu tidak mengetahui”. (QS. an-Nahl [16]: 43).

Ini menunjukkan bahwa proses belajar dan pendalaman ilmu juga merupakan bagian dari *zikr*, selama dilakukan dengan niat untuk melaksanakan perintah dan petunjuk Allah SWT.⁸⁸

4. Tokoh-Tokoh yang Baik atau yang Buruk

Al-Qur’an kerap menjadikan tokoh-tokoh tertentu sebagai objek *zikr*, baik mereka yang saleh maupun durhaka, laki-laki atau perempuan, nabi maupun bukan.

⁸⁷ Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail al-Bukhari, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muhaqqiq: Musthafa Dīb al-Bughā, (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993), cet. V, juz 4, h. 1920, no. hadis 4743.

⁸⁸ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur’an tentang Zikir dan Doa*, h. 28-32.

Dalam QS. Maryam [19], perintah untuk berzikir muncul berulang kali dengan menyebut kisah Maryam, Ibrahim, Musa, Ismail, dan Idris *'alaihimsalam*. Begitu juga dalam QS. Shad [38], Allah memerintahkan untuk mengingat dan merenungkan kisah Ayub, Ibrahim, Ishaq, Ya'qub, Ismail, Ilyasa', dan Dzulkifli.

Salah satu bentuk *zikr* yang utama adalah mengingat Nabi Muhammad SAW, baik dengan menyebut jasa-jasanya secara personal maupun kolektif, maupun melalui bacaan *shalawat* sebagai doa memohon rahmat Allah atasnya.

Perintah mengingat para tokoh ini dimaksudkan agar umat Islam mempelajari sejarah mereka. Hal ini merupakan salah satu metode Al-Qur'an dalam menggugah hati manusia terhadap kebesaran Allah, sekaligus mengingatkan janji dan ancaman-Nya. Dalam konteks ini, Allah berfirman:

وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا لَهَا مُنْذِرُونَ، ذِكْرَىٰ وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ

“Kami tidak membinasakan suatu negeri pun, melainkan setelah ada baginya para pemberi peringatan. (Ini) adalah zikra (peringatan), dan Kami sekali-kali tidak berlaku zalim”. (QS. Asy-Syu'ara' [26]: 208–209).

Kata *zikrā* pada ayat ini berarti peringatan yang dapat menyelamatkan, yang membangkitkan kesadaran melalui akal dan hati nurani. Dalam ayat ini, *zikrā* identik dengan *mundzirun* (pemberi peringatan), karena seluruh sikap, ucapan, dan tindakan mereka menjadi sarana untuk mengingat Allah dan petunjuk-Nya.

Al-Qur'an juga menyebut Rasulullah SAW sebagai *zikran* sebagaimana firman Allah:

فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا، رَسُولًا يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ

“Maka bertakwalah kepada Allah, wahai orang-orang yang berakal, yaitu orang-orang yang beriman! Sungguh, Allah telah menurunkan kepada kalian peringatan (zikra), (yaitu) seorang Rasul yang membacakan kepada kalian ayat-ayat Allah yang jelas”. (QS. ath-Thalaq [65]: 10–11).

Rasulullah SAW menjadi *zikran* karena pribadi, akhlak dan perjuangannya mencerminkan ajaran wahyu. Oleh karena itu, selain sebagai objek *zikr*, Rasul juga adalah sumber peringatan dan teladan bagi umat manusia.⁸⁹

5. Diri Manusia

Al-Qur'an menjadikan diri manusia sendiri sebagai salah satu objek *zikr* yang penting. Manusia diperintahkan untuk mengingat asal-usulnya, eksistensinya, dan hakikat keberadaannya. Salah satu ayat yang mengingatkan manusia bahwa ia dulu bukan apa-apa:

⁸⁹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, h. 32-36.

أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا

“*Tidakkah manusia mengingat bahwa sesungguhnya Kami telah menciptakannya, padahal sebelumnya dia tidak ada sama sekali?*” (QS. Maryam [19]: 67).

Ayat ini menunjukkan bahwa *zikr* kepada Allah tidak hanya bersifat ritual, tetapi juga bersifat reflektif. Manusia diajak mengingat proses penciptaannya, dari ketidakadaan menuju keberadaan. Hal ini ditegaskan kembali dalam firman-Nya:

هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا

“*Bukankah telah datang atas manusia satu waktu dari masa, sedang dia ketika itu belum merupakan sesuatu yang dapat disebut?*” (QS. al-Insan [76]: 1).

Zikr kepada Allah melalui perenungan atas diri sendiri merupakan bentuk kesadaran bahwa manusia hanyalah makhluk yang lemah, tidak berdaya, dan membutuhkan pertolongan Tuhannya sejak awal keberadaan. Ayat-ayat ini sekaligus menjadi kritik terhadap manusia yang lalai terhadap penciptaannya, dan mengabaikan kebutuhannya terhadap bimbingan Ilahi.

Allah mengecam mereka yang melupakan diri mereka akibat lalai dari mengingat Allah. Dalam firman-Nya:

وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَٰسِقُونَ

“*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 [59]: 19).

Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M) menjelaskan bahwa melupakan Allah adalah sebab dari hilangnya kesadaran diri. Lupa terhadap Allah berarti putus hubungan spiritual, yang pada akhirnya menjadikan seseorang kehilangan arah, tidak memahami hakikat dirinya, dan terjerumus dalam kefasikan.

Zikr yang bersumber dari perenungan diri mendorong manusia untuk menyadari bahwa seluruh keberadaan ini bergantung pada Allah semata. Allah tidak membutuhkan apa pun dari makhluk-Nya, tetapi makhluk sangat bergantung pada-Nya, tidak hanya untuk penciptaan, tetapi juga untuk kelangsungan hidup dan petunjuk. Ketika manusia menyadari keterbatasannya, ia akan selalu mengingat Allah melalui hati, pikiran, lisan, dan perbuatannya.

Dalam pengertian ini, *zikr* bukan hanya terbatas pada lafaz seperti tasbih atau tahmid, tetapi juga mencakup kesadaran reflektif yang lahir dari ilmu pengetahuan tentang diri, tentang ciptaan Allah, dan tentang sifat-sifat Allah (*al-Asmā' al-Husnā*). Sebab tanpa ilmu, tidak akan lahir kesadaran, dan tanpa kesadaran tidak akan lahir *zikr* yang sejati.

Dengan demikian, makna majelis *zikr* pun menjadi lebih luas. Ia tidak terbatas pada forum melafalkan kalimat tasbih dan tahlil, tetapi juga mencakup majelis ilmu yang mengingatkan manusia pada hakikat dirinya dan pada kebesaran Allah. Maka,

segala hal yang menumbuhkan kesadaran dan menghubungkan hati dengan Allah termasuk dalam ruang lingkup *ẓikr*.

Hal ini diperkuat dengan berlebarnya kata *ẓikr* dan berbagai derivasinya dalam Al-Qur'an, yang maknanya tidak hanya menunjuk pada kegiatan ritual, tetapi juga mencakup dimensi intelektual, spiritual, dan eksistensial. Oleh karena itu, manusia adalah objek sekaligus pelaku *ẓikr* dalam pengertian yang menyeluruh.⁹⁰

E. Macam-Macam *ẓikr*

Ibnu Qayyim al-Jauziyah (w. 751 H/ 1350 M) dalam kitabnya *al-Wābil aṣ-Ṣayyib min al-Kalām at-Ṭayyib* menjelaskan bahwa *ẓikr* terbagi menjadi beberapa jenis yang dapat diklasifikasikan berdasarkan isi, tujuan, dan bentuknya. Secara umum, *ẓikr* terdiri atas dua bentuk besar:

1. *ẓikr* terhadap Nama dan Sifat Allah

ẓikr ini mencakup dua aspek:

a. *ẓikr* dalam bentuk pujian dan sanjungan kepada Allah

Contoh *ẓikr* dalam bentuk ini adalah *subḥānallāh, alḥamdulillāh, lā ilāha illallāh, Allāhu Akbar*. Bacaan semacam ini banyak disebutkan dalam hadis-hadis Nabi, dan menjadi bentuk *ẓikr* yang paling populer di kalangan umat Islam.⁹¹

b. *ẓikr* dalam bentuk pemberitaan tentang Allah

ẓikr dalam bentuk ini seperti menyebut bahwa Allah Maha Mendengar, Maha Melihat, tidak ada sesuatu pun yang tersembunyi dari-Nya, serta bahwa Ia Maha Penyayang dan Maha Kuasa atas segala sesuatu.⁹²

2. *ẓikr* terhadap Perintah, Larangan, dan Hukum Allah

Jenis *ẓikr* ini juga terbagi menjadi dua:

a. *ẓikr* dalam bentuk pemberitaan tentang perintah dan larangan Allah

ẓikr ini digambarkan dengan menyebutkan bahwa Allah memerintahkan sesuatu, melarang sesuatu, meridhai sesuatu, atau membenci sesuatu. Seperti: Allah memerintahkan salat, melarang zina, meridhai kejujuran, membenci kedustaan, dan yang lainnya.

b. *ẓikr* yang disertai tindakan

Yang dimaksud jenis *ẓikr* ini adalah mengingat perintah Allah lalu segera melaksanakannya, dan mengingat larangan-Nya lalu menjauhinya.⁹³

3. *ẓikr* terhadap nikmat dan karunia Allah

Jenis *ẓikr* ini berupa pengakuan atas segala bentuk anugerah dan limpahan rahmat-Nya. Ini termasuk dalam bentuk *ẓikr* yang sangat agung, karena mencerminkan rasa syukur dan kesadaran atas kehadiran Allah dalam kehidupan seorang hamba.⁹⁴

⁹⁰ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, h. 36-39.

⁹¹ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib....*, h. 217.

⁹² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib....*, h. 218-219.

⁹³ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib....*, h. 220.

⁹⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib....*, h. 220-221.

Ibnu Qayyim (w. 751 H/ 1350 M) menyimpulkan bahwa keseluruhan jenis *ẓikr* dapat dilakukan melalui:

1. Gabungan hati dan lisan, yang merupakan tingkatan *ẓikr* paling utama;
2. Hati saja, yang menempati posisi kedua;
3. Lisan saja, yang menempati posisi ketiga.

Ia menegaskan bahwa *ẓikr* hati lebih utama daripada *ẓikr* lisan semata, karena *ẓikr* hati membuahkan *maʿrifah*, menumbuhkan *maḥabbah*, membangkitkan rasa malu kepada Allah, memotivasi takwa, mendorong *murāqabah*, serta menjadi pencegah dari kelalaian dan maksiat. Sementara itu, *ẓikr* lisan saja tidak secara otomatis menghasilkan buah-buah tersebut, dan jika pun membuahkan, maka hasilnya sangat lemah.⁹⁵

Dengan demikian, pengklasifikasian *ẓikr* menurut Ibnu Qayyim (w. 751 H/ 1350 M) bukan hanya berdasarkan lafaz atau bunyi, melainkan juga mencakup kesadaran maknawi dan pengaruh spiritual yang dihasilkan dari *ẓikr* tersebut. Sehingga *ẓikr* juga sebagai bentuk sarana mendalam dalam membina hubungan seorang hamba dengan Tuhannya.

F. Urgensi *Ẓikr* dalam Kehidupan Muslim

Ẓikr merupakan salah satu ibadah lisan dan hati yang memiliki urgensi tinggi dalam membentuk spiritualitas seorang Muslim. Ia menjadi penanda hidupnya hati dan kedekatan seorang hamba kepada *Rabb*-nya.⁹⁶ Dalam Al-Qur'an, Allah SWT berulang kali memerintahkan umat-Nya untuk banyak berzikir,⁹⁷ karena melalui *ẓikr*, seorang Muslim senantiasa menjaga kesadaran tauhid dalam setiap aspek kehidupannya.⁹⁸

Dalam pandangan para ulama suluk (tasawuf), seorang hamba semestinya tidak membiarkan siang dan malamnya kosong dari aktivitas mengingat Allah. Bahkan, batas maksimal kelalaian seorang Muslim dari *ẓikr* kepada Allah dikatakan tidak boleh melebihi 24 jam. Jika seseorang lalai dan tidak mengingat Allah lebih dari batas waktu tersebut, dikhawatirkan ia akan mengalami kesulitan untuk kembali membangun kesadaran rohaninya terhadap kehadiran Ilahi.

Setiap ruang kehidupan, baik waktu, tempat, maupun aktivitas yang dijalani, seharusnya menjadi sarana untuk senantiasa mengingat Allah SWT Dalam satu hari semalam, seorang Muslim setidaknya melaksanakan salat wajib sebanyak lima kali dengan jumlah total 17 rakaat. Dalam setiap rakaatnya, terdapat satu kali ruku' dan dua kali sujud, sehingga secara keseluruhan seorang Muslim melakukan ruku'

⁹⁵ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib*..., h. 221.

⁹⁶ Roziana Amalia, dkk, "Urgensi Zikir Perspektif Al-Qur'an (Analisis *Tafsir al-Mishbah*)" dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Nurul Islam Sumenep*, Vol. 3, No. 2, (2018), h. 20.

⁹⁷ Ridhoul Wahidi, *Keajaiban Melimpah dari Kalimat Tayyibah*, (t.t.: Media Pressindo, 2014), h. 19.

⁹⁸ Emilia Mustari, "Terapi Relaksasi Dzikir untuk Mengurangi Depresi" dalam *Jurnal Indonesian Journal of Islamic Counseling*, Vol. 3, No. 1, (2021), h. 4.

sebanyak 17 kali dan sujud sebanyak 34 kali. Dengan demikian, terdapat 51 kali gerakan menundukkan diri kepada Allah dalam satu hari semalam. Angka ini menunjukkan bahwa salat sesungguhnya adalah salah satu momen utama untuk menghadirkan *zikr* dalam kehidupan.⁹⁹

Namun demikian, tidak semua salat yang dikerjakan secara jasmani berbanding lurus dengan kehadiran hati dalam berzikir. Godaan setan senantiasa mengintai manusia yang sedang beribadah, termasuk ketika melaksanakan salat. Banyak gerakan ruku' dan sujud yang secara lahiriyah dilakukan, tetapi kehilangan makna *ruhiyah*-nya karena hati lalai dari mengingat Allah. Maka, ukuran keberhasilan salat bukan terletak pada kuantitas gerakan, tetapi pada kualitas kekhusyukan hati.¹⁰⁰ Sebagaimana Allah berfirman:

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ (۱) الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ (۲)

Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, (yaitu) orang-orang yang khusyuk dalam salatnya. (QS. al-Mu'minun [23]: 1-2).

Menurut al-Thabari (w. 310 H/ 923 M), makna khusyuk dalam ayat ini merujuk pada *tazallul* (kerendahan diri) dan ketundukan sepenuh hati kepada Allah SWT. Kekhusyukan diwujudkan dalam bentuk ketaatan yang penuh kesadaran selama menjalankan salat, serta kepatuhan terhadap segala perintah Allah dalam rukun dan syarat-syarat salat.¹⁰¹

Kekhusyukan dalam salat akan membawa kebahagiaan bagi pelakunya, baik secara jasmani maupun rohani. Hal ini dikuatkan oleh penjelasan as-Sa'di (w. 1376 H/ 1957 M) dalam *Ta'isir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalam al-Mannan*, yang menyatakan bahwa *zikr* adalah sumber ketenangan hati dan kebahagiaan jiwa. Tidak ada sesuatu pun yang bisa menandingi pengaruh *zikr* dalam menentramkan hati seorang mukmin sudah sepatutnya dan selayaknya hati tidak merasa tenang terhadap sesuatu pun selain dari mengingat-Nya. Sebab, tidak ada sesuatu pun yang lebih lezat, lebih menyenangkan, dan lebih manis bagi hati daripada mencintai Sang Penciptanya, merasa dekat dengan-Nya, dan mengenal-Nya. Seiring dengan tingkat pengenalan hati kepada Allah dan kecintaannya kepada-Nya, maka sebesar itulah pula *zikr*-nya kepada Allah.¹⁰²

Sebaliknya, orang yang salat namun hatinya lalai dari Allah, hanya sekadar menunaikan kewajiban formal, tidak akan memperoleh kebahagiaan. Bahkan, mereka mendapat ancaman dari Allah:

⁹⁹ Choer Affandi, *Lā Tahzah Innalāha Ma'anā: Tenram Bersama Allah di Setiap Tempat dan Waktu*, Terj. (dari bahasa Sunda): Hamzah Zaelani & Deden Syari Hidayat, (Bandung: Mizan Pustaka, 2007), h. 99-100.

¹⁰⁰ Choer Affandi, *Lā Tahzah Innalāha Ma'anā*, h. 100.

¹⁰¹ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Tafsir at-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Āyi Al-Qur'ān*, Muhaqqiq: Abdullah bin Abd al-Muhsin at-Turki (t.t.: Dar Hajr li ath-Thiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi' wa al-I'lan, 2001), cet. I, Juz 17, h. 6.

¹⁰² Abd ar-Rahman Ibn Nashir as-Sa'di, *Ta'isir al-Karim ar-Rahman fi Tafsir Kalām al-Mannān*, Muhaqqiq: Abd al-Rahman Ibn Mu'alla al-Luwaihiq, (t.t.: Muassasah ar-Risalah, 2000), cet. I, h. 417.

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤) الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥)

Maka celakalah orang-orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari salatnya. (QS. al-Ma'un [107]: 4-5).

Seorang Muslim hendaknya melakukan evaluasi terhadap dirinya apabila dalam 24 jam ia telah melakukan puluhan kali sujud dan ruku', tetapi belum juga merasakan kehadiran *zikr* dalam dirinya. Janganlah seseorang tidur sebelum merenungkan salatnya hari itu apakah ia telah menghadirkan *zikr* dalam ibadahnya atau belum.

Dalam hal ini, terdapat pandangan yang keliru dari sebagian kalangan yang memahami *zikr* secara sempit, yaitu bahwa *zikr* hanya identik dengan salat atau cukup dengan aktivitas batin tanpa gerakan lahiriah. Padahal, *zikr* dalam pengertian Al-Qur'an mencakup keseluruhan aktivitas hidup yang dibingkai oleh kesadaran kepada Allah. Oleh karena itu, *zikr* bukan hanya identik dengan salat, melainkan salat itu sendiri pun harus menjadi sarana utama dalam berzikir kepada-Nya. Ketika tubuh seorang Muslim menghadap Allah dalam salat, maka hatinya pun harus dihadapkan kepada-Nya.

Zikr tidak terbatas pada posisi tubuh berdiri, duduk, atau berbaring, tetapi harus terus dihadirkan dalam setiap aktivitas berjalan, bekerja, berdagang, bertani, atau bahkan saat akan tidur. Begitu pula ketika dalam keadaan istirahat, seorang Muslim tetap harus menjaga agar hatinya berada dalam bingkai tuntunan Allah.¹⁰³

Rasa gelisah dan gundah yang sering dialami seseorang biasanya berawal dari cara hati dalam menghadapi kenyataan hidup. Jika hati lemah dan tidak mampu menanggung beban kehidupan, maka yang muncul adalah perasaan tidak tenang. Selain itu, ketidaktenangan juga bisa disebabkan oleh dosa-dosa yang dilakukan. Hati seperti cermin, sedangkan dosa ibarat debu. Semakin sering berbuat dosa, semakin tebal debu yang menutupi cermin tersebut. Akibatnya, hati menjadi kotor dan jauh dari ketenangan. Untuk itu, Islam menganjurkan umatnya untuk memperbanyak *zikr*, karena *zikr* dapat membersihkan hati dan mendatangkan ketenangan jiwa.¹⁰⁴

Apabila seorang Muslim mulai lalai dan kehilangan kesadaran *zikr* dalam hidupnya, maka akan timbul gejala-gejala kerasnya hati. Kekerasan hati ini menjadi indikasi menjauhnya seorang hamba dari rahmat Allah. Orang yang hatinya telah jauh dari Allah akan tersibukkan oleh berbagai urusan dunia yang tidak mendekatkan dirinya kepada-Nya. Pada akhirnya, ia akan mudah tergelincir ke dalam godaan setan dan terbawa kepada perbuatan yang salah.¹⁰⁵

Dengan demikian, urgensi *zikr* dalam kehidupan seorang Muslim tidak dapat dilepaskan dari misi utama penciptaan manusia itu sendiri, yakni untuk mengabdikan kepada Allah (ubudiah). *Zikr* menjadi pondasi utama yang menghubungkan antara

¹⁰³ Choer Affandi, *Lā Tahzāh Innallāha Ma'anā...*, h. 102.

¹⁰⁴ Rinda Fauzian, *Pengantar Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum*, (Sukabumi: Farha Pustaka, 2019), h. 86.

¹⁰⁵ Choer Affandi, *Lā Tahzāh Innallāha Ma'anā...*, h. 103.

ibadah lahiriah dengan kehadiran batiniah, antara kesalahan ritual dengan kesadaran spiritual.

G. Keutamaan dan Manfaat *Ẓikr*

Setelah menyadari urgensi *ẓikr* dalam kehidupan spiritual seorang Muslim, penting untuk mendalami keutamaan dan manfaat yang terkandung dalam praktik *ẓikr*. *Ẓikr* menjadi sumber kekuatan rohani yang mengakar dalam ajaran Islam. Ia memiliki dimensi teologis, psikologis, sosial, hingga moral yang menjadikannya sebagai amalan yang berdampak langsung terhadap jiwa, akhlak dan kualitas hidup seorang mukmin.¹⁰⁶

Ẓikr disebutkan dalam berbagai ayat Al-Qur'an dan hadis¹⁰⁷ sebagai jalan utama untuk mendekat kepada Allah, menenangkan hati, membersihkan jiwa, serta memperoleh keberkahan dan keselamatan di dunia dan akhirat.¹⁰⁸ Bahkan dalam tradisi tasawuf, *ẓikr* dianggap sebagai “nafas rohani” yang menjaga kehidupan batin seorang hamba agar tidak mati dalam kelalaian (*gaflah*).¹⁰⁹

Lebih dari sekadar manfaat pribadi, *ẓikr* juga berdampak sosial dalam membentuk komunitas yang sadar akan kehadiran Tuhan, hidup tenteram, dan mampu mengendalikan hawa nafsu serta godaan dunia.¹¹⁰ Karena itu, memahami keutamaan dan manfaat *ẓikr* bukanlah sekadar pelengkap, melainkan merupakan fondasi utama dalam memahami ajaran Islam secara utuh.

Dalam kitab *Gaiṣ al-Qulūb fī Ẓikrillāh Ta'ālā* karya Azhari Ahmad Mahmud, disebutkan berbagai keutamaan dan manfaat *ẓikr* berdasarkan penjelasan para ulama terdahulu. Di antaranya, Ibn al-Qayyim (w. 751 H/ 1350 M) menyebutkan lebih dari tujuh puluh keutamaan *ẓikr* dalam karyanya, dan beberapa di antaranya juga dinukil oleh Azhari Ahmad Mahmud dalam kitab tersebut, yakni sebagai berikut:

1. Mengusir dan menundukkan setan.
2. Mendatangkan keridaan Allah SWT.
3. Menghilangkan kegundahan dan kesedihan dari hati.
4. Membawa kegembiraan dan kebahagiaan dalam hati.
5. Menguatkan hati dan tubuh.
6. Menerangi wajah dan hati.
7. Menjadi sebab datangnya rezeki.
8. Memberikan kewibawaan, keindahan, dan cahaya bagi orang yang berzikir.

¹⁰⁶ Ambo Dalle dan Tobroni, “Dimensi-Dimensi dalam Beragama: Spiritual, Intelektual, Emosi, Etika, dan Sosial” dalam *Jurnal Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1, (2025), h. 152.

¹⁰⁷ Abdul Ghoni, “Zikir sebagai Solusi dalam Perspektif Al-Qur'an” dalam *Jurnal Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, (2021), h. 107-108.

¹⁰⁸ Amzul Hairur Rahman, “Tradisi Pembacaan Dzikir Raatib al-Atthas Terhadap Ketenangan Jiwa Santri di Pondok Pesantren al-Haromain Semende Muara Enim (Studi Living Qur'an)”, *Skripsi* pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Curup, 2016, h. 82.

¹⁰⁹ Resti Widianengsih, “Hadits tentang Dzikir Perspektif Tasawuf” dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 2, No. 1, (2022), h. 171.

¹¹⁰ Ma'ruf Muclissun, “Pengamalan Dzikir dalam Pembentukan Karakter Muslim (Studi Terhadap Jama'ah Padepokan Nur Al-Islah Sungai Serut Kota Bengkulu)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Fatmawari Sukarno Bengkulu, 2024, h. 6-7.

9. Menumbuhkan kecintaan kepada Allah dalam hati.
10. Mengantarkan seseorang ke derajat ihsan, yaitu beribadah seolah-olah melihat Allah.
11. Menumbuhkan sikap kembali dan taat kepada Allah.
12. Mendekatkan diri kepada Allah sesuai dengan kadar *ẓikr* yang dilakukan.
13. Menumbuhkan rasa takut dan pengagungan kepada Allah SWT.
14. Membuat Allah mengingat hamba-Nya sebagaimana firman-Nya dalam QS. al-Baqarah [2]: 152: *“Ingatlah kepada-Ku, maka Aku akan mengingat kalian.”* Dalam hadis qudsi disebutkan: *“Barang siapa yang mengingat-Ku dalam dirinya, maka Aku akan mengingatnya dalam diri-Ku. Dan barang siapa mengingat-Ku dalam suatu majelis, maka Aku akan mengingatnya dalam majelis yang lebih baik darinya”*.¹¹¹
15. *Ẓikr* menghidupkan hati. Ibn Taimiyyah (w. 728 H/ 1328 M) berkata: *“Ẓikr bagi hati seperti air bagi ikan. Maka bagaimana keadaan ikan jika terpisah dari air?”*¹¹²
16. Menghilangkan rasa asing antara hamba dan Tuhannya, karena kelalaian menimbulkan jarak yang hanya bisa dihapus dengan *ẓikr*.
17. Barang siapa mengenal Allah dalam kelapangan dengan *ẓikr*, maka Allah akan mengenalnya dalam kesempitan.
18. *Ẓikr* menjadi sebab keselamatan dari azab Allah, sebagaimana perkataan Mu’adz bin Jabal: *“Amal paling menyelamatkan manusia dari azab Allah adalah ẓikr”*.¹¹³
19. Menjadi sebab turunnya ketenangan, rahmat dan dikelilingi para malaikat.
20. Menjaga lisan dari perbuatan dosa seperti ghibah, namimah, dusta, dan ucapan keji.
21. Majelis *ẓikr* adalah majelis para malaikat, sedangkan majelis sia-sia adalah milik setan.
22. Kesibukan dengan *ẓikr* menyebabkan Allah memberikan anugerah terbaik bagi para pengingat-Nya.
23. *Ẓikr* adalah ibadah paling ringan namun paling agung.
24. *Ẓikr* merupakan tumbuhan surga.
25. Jika disertai tangisan di tempat sunyi, *ẓikr* menjadi sebab perlindungan dari panasnya matahari pada hari kiamat.
26. *Ẓikr* menjadi penyebab Allah tidak melupakan hamba-Nya. Firman Allah dalam QS. Al-Hasyr/ 59:19: *“Janganlah kalian seperti orang-orang yang melupakan Allah, maka Allah menjadikan mereka lupa akan diri mereka sendiri”*.
27. *Ẓikr* menjadi cahaya di dunia, di alam kubur, dan di akhirat.

¹¹¹ Ibn al-Qassar, *‘Uyūn al-Adillah fī Masā’il al-Khilāf bayna Fuqahā’ al-Amshār*, muhaqqiq: Abd al-Humaid Ibn Sa’d as-Su’udi, (Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyah, 2006), juz 1, h. 97.

¹¹² Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib...*, h. 42.

¹¹³ Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal, *az-Zuhd li Ahmad Ibn Hanbal*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999), h. 151.

28. *Ẓikr* adalah pintu untuk sampai kepada Allah. Jika telah terbuka pintu ini, maka seseorang telah memperoleh segalanya.
29. *Ẓikr* membangunkan hati dari tidur dan kelalaian.
30. Orang yang berzikir dekat dengan yang ia ingat, dan Allah pun bersamanya dalam bentuk kebersamaan khusus, berupa pertolongan, cinta, dan taufik.
31. *Ẓikr* adalah kepala dari syukur. Barang siapa tidak berzikir, maka ia belum benar-benar bersyukur.
32. Makhluk yang paling mulia di sisi Allah adalah orang bertakwa yang lisannya senantiasa basah dengan *ẓikr*.
33. Dalam hati terdapat kekerasan yang tidak bisa dilembutkan kecuali dengan *ẓikr*.
34. Tidak ada cara yang lebih efektif untuk menarik nikmat dan menolak bencana selain dengan *ẓikr*.
35. *Ẓikr* menyebabkan Allah dan para malaikat bershalawat kepada orang yang berzikir.
36. Majelis *ẓikr* adalah taman-taman surga di dunia. Allah membanggakan mereka di hadapan para malaikat.
37. Orang yang senantiasa berzikir akan masuk surga dalam keadaan tersenyum. Sebagaimana dikatakan Abu Darda': "Orang yang lisannya senantiasa basah dengan *ẓikr*, akan masuk surga dalam keadaan tersenyum."¹¹⁴
38. *Ẓikr* adalah penolong terbesar dalam ketaatan kepada Allah. Ia membuat ketaatan menjadi indah dan mudah serta menjadikannya sebagai penyejuk hati.
39. *Ẓikr* memudahkan segala urusan yang sulit.
40. *Ẓikr* menghilangkan rasa takut dari dalam hati.
41. *Ẓikr* memberikan kekuatan luar biasa sehingga orang bisa melakukan sesuatu yang tidak ia sangka sebelumnya.
42. Orang yang berzikir merasakan kenikmatan yang tidak bisa dirasakan orang lain.
43. Semakin banyak *ẓikr* yang dilakukan, maka semakin banyak pula saksi kebaikan bagi pelakunya pada hari kiamat.
44. *Ẓikr* menjadi pelindung dari tipu daya dan godaan setan.

Semua keutamaan ini menunjukkan bahwa *ẓikr* bukan sekadar bentuk ibadah, melainkan juga kebutuhan rohani yang mendasar. Melalui *ẓikr*, hati menjadi hidup, jiwa tenang, dan hubungan hamba dengan *Rabb*-nya semakin erat. Oleh karena itu, alangkah ruginya seorang Muslim jika lalai dari *ẓikr*. Sebaliknya, orang-orang yang senantiasa berzikir akan memperoleh berbagai keutamaan, baik dalam kehidupan dunia maupun di akhirat kelak.¹¹⁵

Kehidupan di dunia ini bersifat sementara, begitu pula dengan segala kenikmatan yang ada di dalamnya. Semua kesenangan duniawi pada hakikatnya bersifat fana dan bisa menipu jika tidak disikapi dengan hati-hati. Kenikmatan dunia dapat menjauhkan seseorang dari tujuan akhir hidup jika tidak diiringi dengan kesadaran spiritual. Melalui kejernihan hati dan *ẓikr* yang terus-menerus kepada

¹¹⁴ Ibnu Qayyim al-Jauziyah, *al-Wābil aṣ-Ṣayyib...*, h. 74.

¹¹⁵ Azhari Ahmad Mahmud, *Ghāits al-Qulūb fī Ẓikrillāh Ta'ālā*, (t.t.: Dar Ibni Khuzaimah, t.th.), h. 28.

Allah, seorang Muslim dapat menjadikan kenikmatan dunia sebagai sarana untuk meraih kebahagiaan sejati di akhirat.¹¹⁶

H. Tinjauan Teoritis Mengenai *al-Wujūh*

Dalam memahami makna yang terkandung dalam Al-Qur'an, telah dilakukan berbagai upaya pendekatan. Meskipun tidak ada satu pun individu yang dapat mengklaim secara mutlak bahwa pemahamannya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an benar-benar mewakili maksud Allah SWT, tetap ada tolok ukur tertentu yang digunakan untuk mencapai kesepahaman makna atas bahasa kitab suci ini.¹¹⁷

Salah satu metode untuk menyingkap makna Al-Qur'an ialah dengan penguasaan terhadap makna literal, metaforis, maupun makna tersirat. Hal ini dapat dicapai melalui pendalaman ilmu *al-Wujūh* sebagai salah satu instrumen untuk mengungkap makna tersembunyi dalam ayat-ayat Al-Qur'an. Dalam teks Al-Qur'an seringkali dijumpai pengulangan kata yang sama di berbagai konteks, namun dengan makna yang berbeda-beda. Tidak selamanya satu makna diwakili oleh satu kata, begitu pula sebaliknya.¹¹⁸

1. Pengertian *al-Wujūh*

Secara etimologis, kata *al-wujūh* berasal dari akar kata وَجَهَ (*wāw-jīm-hā'*) yang menurut Ibn Faris (w. 395 H/ 1004 M) dalam *Maqāyīs al-Lughah* menunjukkan makna dasar “berhadapan atau berjumpa dengan sesuatu” Ia menjelaskan bahwa:

(وَجَهَ) الْوَاوُ وَالْجِيمُ وَالْهَاءُ: أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى مُقَابَلَةِ لَشَيْءٍ. وَالْوَجْهُ مُسْتَقْبِلٌ لِكُلِّ شَيْءٍ. يُقَالُ وَجَّهَ الرَّجُلُ وَغَيْرَهُ. وَرَبَّمَا عَبَّرَ عَنِ الذَّاتِ بِالْوَجْهِ.

“(Wajaha) terdiri dari huruf *wāw*, *jīm*, dan *hā'*, merupakan satu akar kata yang menunjukkan makna berhadapan terhadap sesuatu. Kata *wajh* (*wajah*) adalah bagian yang menghadap segala sesuatu. Kata ini digunakan untuk menyebut wajah seseorang atau lainnya. Terkadang, kata *wajh* juga dipakai untuk merujuk kepada diri atau zat”.¹¹⁹

Dari pengertian lugas ini kemudian dikembangkan pemahaman istilah *al-Wujūh* oleh para ulama. Imam az-Zarkasyi (w. 749H/ 1392 M) dalam karya monumentalnya *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān* memberikan definisi *al-Wujūh* secara ringkas sebagai berikut:

الْوَجْهُ اللَّفْظُ الْمَشْتَرِكُ الَّذِي يُسْتَعْمَلُ فِي عِدَّةٍ مَعَانَ

¹¹⁶ Rinda Fauzian, *Pengantar Pendidikan Agama Islam...*, h. 86.

¹¹⁷ Muhammad Chirzin, *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, (Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), h. 217.

¹¹⁸ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 108.

¹¹⁹ Ibn Faris, *Maqāyīs al-Lughah*, , juz. 6, h. 88.

“*Al-Wujūh* adalah kata musytarak (lafaz yang memiliki banyak makna) yang digunakan dalam beberapa ragam makna”.¹²⁰

M. Quraish Shihab dalam bukunya *Kaidah Tafsir* menyatakan bahwa *al-Wujūh* merupakan kata yang identik dalam bentuk dan hurufnya, ditemukan dalam berbagai susunan ayat, namun maknanya beragam.¹²¹

Sementara itu, Ibn al-Jauzi (w. 597 H/ 1201 M) mendefinisikan ilmu *al-Wujūh* sebagai:

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَعْنَى الْوُجُوهِ أَنَّ تَكُونَ الْكَلِمَةَ وَاحِدَةً، ذَكَرْتُ فِي مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى لَفْظِ وَاحِدٍ، وَحَرَكَةِ وَاحِدَةٍ، وَأُرِيدُ بِكُلِّ مَكَانٍ مَعْنَى غَيْرِ الْآخَرِ، وَتَفْسِيرِ كُلِّ كَلِمَةٍ بِمَعْنَى غَيْرِ مَعْنَى الْآخَرَى هُوَ الْوُجُوهِ.

“Ketahuilah bahwa makna dari *al-Wujūh* adalah bahwa suatu kata yang sama disebutkan di beberapa tempat dalam Al-Qur’an dengan bentuk lafaz yang sama dan harakat yang sama, namun di setiap tempat itu memiliki makna yang berbeda-beda. Penafsiran masing-masing kata dengan makna yang berbeda dari yang lainnya itulah yang disebut dengan *al-Wujūh*”.¹²²

Dari pendapat para ulama di atas dapat disimpulkan bahwa ilmu *al-Wujūh* adalah cabang ilmu yang mengkaji kata-kata dalam Al-Qur’an yang secara bentuk dan harakat sama, tetapi memiliki makna berbeda bergantung pada konteks ayatnya. Jika sebuah kata digunakan dalam berbagai ayat namun menunjukkan satu makna, atau jika beberapa kata berbeda tetapi bermakna sama, maka itu tidak termasuk dalam cakupan *al-Wujūh*.

Kata-kata dalam Al-Qur’an saling terhubung melalui konsep *al-Wujūh*. Makna dalam *al-Wujūh* ditentukan oleh konteks ayat, sehingga makna tersebut bukanlah makna asli atau bawaan dari kata tersebut. Meskipun setiap kata memiliki makna dasar, makna tersebut bisa mengalami pergeseran tergantung dari posisi kata tersebut dalam struktur kalimat.¹²³ Al-Qur’an juga mengandung istilah-istilah penting yang menjadi kunci pemahaman terhadap konsep-konsep yang dibawanya, dan makna kata-kata itu bergantung pada hubungan antarkata dan susunan kalimat.¹²⁴

Dengan demikian, makna yang dimunculkan oleh kata-kata yang memiliki aspek *al-Wujūh* adalah hasil dari penafsiran terhadap konteks. *Al-Wujūh* bukanlah

¹²⁰ Abu Abdillah Badruddin Muhammad Ibn Bahadur az-Zarkasyi, *al-Burhān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, (t.t.: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1957), cet. I, juz 1, h. 102.

¹²¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 119.

¹²² Jamaluddin Abu al-Faraj Abd ar-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jauzi, *Nuzhat al-A’yūn wa an-Nawāzīr fī ‘Ilm al-Wujūh wa an-Nazāir*, Muhaqqiq: Muhammad Abd al-Karim Kazhim ar-Radhi, (Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1984), cet. I, h. 83.

¹²³ Muhammad Chirzin, *Al-Qur’an dan Ulumul Qur’an*, (Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998), h. 215.

¹²⁴ Muhammad Chirzin, *Al-Qur’an dan Ulumul Qur’an*, h. 215-216.

makna yang statis, melainkan dinamis mengikuti konteks ayat. Oleh karena itu, *al-Wujūh* bisa dipahami sebagai pemaknaan mufasir terhadap satu kata di satu tempat, lalu memberikan makna berbeda ketika kata yang sama muncul di tempat lain.¹²⁵

2. Sejarah Kemunculan *al-Wujūh*

Secara historis, kajian mengenai ilmu *al-Wujūh* berkembang seiring dengan kemajuan tafsir Al-Qur'an itu sendiri.¹²⁶ Dalam perjalanannya, sejumlah pakar bahasa dan ahli tafsir menyusun pembahasan ilmu ini dalam karya tersendiri yang terpisah dari kitab-kitab tafsir umum. Fenomena ini lazim terjadi dalam dunia akademik, di mana satu disiplin ilmu dapat bercabang menjadi banyak bidang konsentrasi. Dalam konteks tafsir, lahirlah cabang-cabang seperti ilmu *qira'at*, *munasabah*, *asbabun nuzul*, dan studi kebahasaan lainnya.

Dalam perkembangan tafsir Al-Qur'an, ilmu *al-Wujūh* dikategorikan sebagai bagian dari tafsir linguistik.¹²⁷ Pendekatan kebahasaan sangat dominan dalam tafsir klasik dan pertengahan Islam. Hampir seluruh kitab tafsir klasik membahas asal-usul kata, lafaz *gharib*, kalimat *musykil*, *musyabihat*, serta *i'rab* Al-Qur'an. Sejak awal, studi Al-Qur'an dan bahasa telah menunjukkan keterkaitan erat yang sulit untuk dipisahkan. Banyak ulama telah menyusun karya dalam bidang ini untuk menjelaskan dimensi bahasa dalam Al-Qur'an.

Hasil kajian para ulama menunjukkan bahwa terdapat lafaz dalam Al-Qur'an yang hanya memiliki satu makna, namun ada pula yang memiliki dua hingga banyak makna. Mereka pun membedakan antara makna yang kuat (*zahir*) dan makna yang samar (*khafi*).¹²⁸ Meskipun perdebatan mengenai penafsiran hakiki dan *majazi* menjadi isu sentral pada era pertengahan Islam, khususnya antara mazhab Muktazilah dan Ahlusunah.

Beberapa literatur menyebut bahwa kitab tertua yang membahas secara khusus tentang ilmu *al-Wujūh* adalah karya Muqatil bin Sulaiman (w. 150 H/ 767 M) yang berjudul *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī Al-Qur'ān al-Karīm*. Karya ini ditulis pada abad kedua Hijriah. Meskipun demikian, bukan berarti sebelum era Muqatil belum ada kajian tentang konsep ini. Sangat mungkin terdapat ulama sebelumnya yang juga menekuni topik ini, hanya saja karya-karya mereka tidak terdokumentasikan atau tidak sampai ke generasi setelahnya.¹²⁹

Dugaan ini diperkuat oleh pernyataan Hatim Salih, *muḥaqqiq* kitab *al-Wujūh wa al-Nazā'ir fī Al-Qur'ān al-Karīm*, yang menyebut bahwa karya Muqatil adalah

¹²⁵ Salwa Muhammad al-‘Awwal, *Al-Wujūh wa an-Nazā'ir fī Al-Qur'ān al-Karīm*, Muḥaqqiq: Muhammad Abd al-Karim Kazhim ar-Radhi, (Kairo: Dar asy-Syuruq, 1998), cet. I, h. 42.

¹²⁶ Wahyudi, “*Al-Wujūh wa an-Nazā'ir* dalam Al-Qur'an Perspektif Historis” dalam *Jurnal Studi Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 3, No. 1, (2019), h. 28.

¹²⁷ Muhammad Yusuf, “*Ilmu Al-Wujūh wa an-Nazā'ir fī Al-Qur'ān al-Karīm*” dalam *Jurnal Majalah Jama'i*, Vol. 19, No. 2, (2003), h. 456.

¹²⁸ Sriwahyuningsih R Saleh, “*Al-Wujūh dan an-Nazā'ir* Kata *al-Ummah*” dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 8, No. 2, (2019), h. 154.

¹²⁹ Wahyudi, “*Al-Wujūh wa an-Nazā'ir* dalam Al-Qur'an Perspektif Historis”, h. 29.

yang tertua yang masih tersisa dan sampai kepada kita. Maka sangat mungkin sebenarnya ada kitab-kitab yang lebih dahulu namun tidak terwariskan kepada umat Islam di era sekarang.¹³⁰

Lebih jauh lagi, istilah *al-Wujūh* secara eksplisit telah dikenal sejak masa Ali Ibn Abi Ṭhalib. Seperti yang tercantum dalam riwayat berikut:

وَأَخْرَجَ ابْنُ سَعْدٍ مِنْ طَرِيقِ عِكْرِمَةَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَرْسَلَهُ إِلَى الْخَوَارِجِ فَقَالَ: "أَذْهَبُ إِلَيْهِمْ فَخَاصِمُهُمْ وَلَا تُحَاجَّهُمْ بِالْقُرْآنِ فَإِنَّهُ ذُو وَجُوهِ وَلَكِنْ خَاصِمُهُمْ بِالسُّنَّةِ".

"Ibn Sa'd meriwayatkan dari jalur Ikrimah dari Ibn Abbas bahwa Ali Ibn Abi Thlib pernah mengutusnyanya untuk mendatangi kelompok Khawārij. Ia berkata: 'Pergilah kepada mereka, debatlah mereka! Tetapi jangan berdalil kepada mereka dengan Al-Qur'an, karena Al-Qur'an itu memiliki banyak wajah (dzū wujūh), namun debatlah mereka dengan sunnah'".

وَأَخْرَجَ مِنْ وَجْهِ آخَرَ أَنَّ ابْنَ عَبَّاسٍ قَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَأَنَا أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ مِنْهُمْ فِي بُيُوتِنَا نَزَلَ قَالَ: صَدَقْتَ وَلَكِنَّ الْقُرْآنَ حَمَلٌ ذُو وَجُوهِ تَقُولُ وَيَقُولُونَ وَلَكِنْ خَاصِمُهُمْ بِالسُّنَنِ فَإِنَّهُمْ لَنْ يَجِدُوا عَنْهَا مَحِيصًا فَخَرَجَ إِلَيْهِمْ فَخَاصَمَهُمْ بِالسُّنَنِ فَلَمْ تَبْقَ بِأَيْدِيهِمْ حُجَّةٌ.

"Dalam riwayat lain, disebutkan bahwa Ibn 'Abbas berkata kepada Ali: 'Wahai Amir al-Mu'minn, aku lebih mengetahui tentang Kitab Allah daripada mereka, karena Al-Qur'an diturunkan di tengah-tengah keluarga kami'. 'Ali menjawab: 'Benar, tetapi Al-Qur'an itu bersifat multitafsir (ḥammāl dzū wujūh); kamu akan mengatakan satu hal, dan mereka pun akan mengatakan hal lain. Maka, debatlah mereka dengan sunnah, karena mereka tidak akan menemukan jalan keluar dari sunnah'".¹³¹

3. Perbedaan *al-Wujūh* dengan *Musytarak*

Sebagian ulama berpendapat bahwa antara konsep *al-Wujūh* dan lafaz *musytarak* memiliki kesamaan. Namun, jika ditelaah secara mendalam, terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Perbedaan ini dapat terlihat dari segi cakupan

¹³⁰ Wahyudi, "Al-Wujūh wa an-Nazāir dalam Al-Qur'an Perspektif Historis", h. 29.

¹³¹ As-Suyuthi, 'al-Itqān fī 'Ulūm Al-Qur'ān, Muhaqqiq: Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim, (t.t.: al-Hay'ah al-Misriyah al-'Ammah li al-Kitab, 1974), juz 2, h. 145.

dan bentuk penggunaannya dalam Al-Qur'an. Lafaz *musytarak* umumnya merujuk pada satu kata yang memiliki sejumlah makna berbeda, tetapi tidak dalam bentuk jamak atau perubahan struktural. Sedangkan *al-Wujūh* tidak hanya berlaku pada lafaz tunggal, tetapi juga bisa timbul dari gabungan beberapa kata, baik dalam bentuk plural maupun perubahan bentuk gramatikal lainnya.¹³²

Contoh penerapan *al-Wujūh* dapat ditemukan pada kata *al-hudā* (الهُدَى) dalam Al-Qur'an. Kata ini, menurut para ulama, memiliki setidaknya 17 makna yang berbeda, antara lain: keteguhan (*aš-sabāt*), cahaya atau penerangan, agama, keimanan, orang yang menyeru, para rasul dan kitab-kitab Ilahi, pengetahuan (*al-ma'rifah*), Nabi Muhammad SAW, Al-Qur'an, kitab Taurat, permohonan kembali (*al-istirjā*), argumentasi, *ba'da qaulihī Ta'ālā* atau *lā yahdihim hujjat at-tauhīd, as-sunnah*, perbaikan (*al-iṣlah*), inspirasi (*al-ilhām*), kemaslahatan hidup (*ḥamm al-ma'āsy*), taubat, dan petunjuk (*al-irsyād*).

Dengan melihat variasi makna tersebut, dapat dipahami bahwa kata *al-hudā* memiliki sejumlah pengertian yang berbeda tergantung pada redaksi ayat dan konteks penggunaannya dalam Al-Qur'an. Meskipun makna-makna tersebut saling berkaitan, namun setiap makna tetap berdiri sendiri sesuai dengan posisi dan susunan ayat.¹³³

Sementara itu, *musytarak* adalah lafaz tunggal yang memiliki banyak arti dan maknanya bisa berbeda secara substansial. Contohnya adalah kata *'ain* (عين) yang bisa bermakna mata (organ penglihatan), perhatian, mata-mata, atau bahkan sumber mata air, tergantung pada konteks penggunaannya. Ada pula contoh kata *musytarak* yang mengandung makna yang bertentangan satu sama lain, seperti kata *qurū'* (قُرُوء) yang bisa bermakna masa suci (bersih dari haid) atau justru masa haid itu sendiri.¹³⁴

Dari penjelasan tersebut, dapat disimpulkan bahwa *al-Wujūh* menekankan pada keberagaman makna suatu kata yang digunakan dalam Al-Qur'an pada berbagai tempat dengan konteks yang berbeda. Sementara *musytarak* lebih mengarah pada kata dalam bahasa Arab secara umum yang memiliki makna jamak tanpa selalu dikaitkan dengan Al-Qur'an. Oleh karena itu, perbedaan utama antara keduanya terletak pada ruang lingkup dan fokus penggunaannya.

Dengan demikian, konsep *al-wujūh* dalam Al-Qur'an menurut pandangan para ulama merupakan salah satu bentuk kemukjizatan Al-Qur'an yang menegaskan bahwa ia adalah Kalam Allah SWT dan bukan ciptaan manusia. Sebab, tidaklah mungkin ucapan manusia mampu memuat satu kata dengan beragam makna yang saling berbeda secara kontekstual. Oleh karena itu, kajian tentang *al-wujūh* menjadi

¹³² M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 120.

¹³³ Syukraini Ahmad, "Urgensi *Al-Wujūh wa an-Nazāir* dalam Al-Qur'an" dalam *Jurnal Madania*, Vol. 18, No. 1, (2014), h. 111.

¹³⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, h. 109.

ilmu yang sangat penting dan harus dikuasai oleh para cendekiawan yang ingin mendalami makna-makna Al-Qur'an secara komprehensif.¹³⁵

4. Urgensi *al-Wujūh* dalam Penafsiran Al-Qur'an

Jika dikaji secara mendalam, keberadaan konsep *al-Wujūh* dalam Al-Qur'an menunjukkan posisi yang sangat penting, terutama dalam upaya para mufasir memahami dan menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an. Ini karena setiap lafaz dalam Al-Qur'an tidak hanya membawa satu makna tetap, tetapi juga memiliki potensi makna lain yang muncul sesuai dengan konteks dan penggunaannya dalam ayat.¹³⁶

Ilmu *al-Wujūh* sangat esensial dalam proses penafsiran karena membantu mengungkap berbagai kemungkinan makna dari suatu kata yang muncul berulang kali dalam Al-Qur'an, tetapi dalam konteks yang berbeda. Memahami makna-makna tersebut tidak hanya memperluas wawasan penafsiran, tetapi juga menjadikan proses *tadabbur* terhadap ayat-ayat Al-Qur'an menjadi lebih mendalam dan akurat. Dalam hal ini, ilmu *al-Wujūh* menjadi salah satu pendekatan penting untuk memahami Al-Qur'an secara benar dan proporsional.

Manfaat utama dari ilmu ini adalah memberikan kejelasan makna pada lafaz-lafaz yang bersifat jamak dalam penggunaannya. Dengan demikian, peluang bagi orang-orang yang mengikuti hawa nafsu untuk menyelewengkan makna Al-Qur'an melalui penafsiran yang menyimpang akan dapat diminimalisir. Oleh karena itu, ilmu *al-Wujūh* merupakan bekal yang penting dan wajib dimiliki oleh seorang ahli syariat, ulama, dan mufasir. Ia menjadi salah satu elemen penting dalam cabang-cabang Ilmu Al-Qur'an dan tidak bisa diabaikan oleh siapa pun yang serius mempelajari tafsir.

Di sisi lain, ilmu *al-Wujūh* juga berperan sebagai bentuk pendekatan tematik (*maudhu'i*) dalam penafsiran, karena melalui pendekatan ini, seorang peneliti menelusuri satu kata dalam Al-Qur'an dan menghimpun semua ayat yang mengandung kata tersebut, lalu membandingkan dan menganalisis konteksnya satu per satu. Dari sana, akan terungkap berbagai makna yang dikandung oleh kata tersebut sesuai konteks penggunaannya. Ilmu ini juga berperan dalam menunjukkan sisi keajaiban (*i'jāz*) bahasa Al-Qur'an, karena satu kata saja bisa memuat hingga lebih dari 20 makna yang berbeda, hal yang tidak ditemukan dalam ucapan manusia biasa.¹³⁷

Ilmu *al-Wujūh* juga mencerminkan fenomena kebahasaan Al-Qur'an yang tidak dapat ditemukan dalam bahasa manusia biasa. Ia juga memiliki nilai penting dalam proses istinbat hukum-hukum syariah, terutama dalam kasus-kasus yang terjadi ikhtilaf di dalamnya. Di samping itu, ilmu ini membantu mufasir dalam

¹³⁵ Syukran Abu Bakr, "Variasi Makna Lafaz *al-Umm* dalam Al-Qur'an" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6, No. 2, (2021), h. 210.

¹³⁶ Syukraini Ahmad, "Urgensi *Al-Wujūh wa an-Nazāir* dalam Al-Qur'an", h. 111.

¹³⁷ As-Suyuthi, *Studi Al-Qur'an Komprehensif*, Editor: Tim Indiva Media Kreasi, (Surakarta: Indiva Pustaka, 2008), h. 561.

mengompilasi berbagai pandangan dari mufasir terdahulu dan membandingkannya secara sistematis.

Sebagai ilmu yang termasuk dalam kategori tafsir Al-Qur'an dengan Al-Qur'an sendiri, *al-Wujūh* membantu mufasir menghimpun ayat-ayat dengan lafaz serupa namun makna yang berbeda-beda dalam satu kumpulan rujukan. Hal ini mempermudah proses pemahaman tanpa harus membuka banyak kitab tafsir yang tersebar dan beragam. Dengan bantuan ilmu ini, para mufasir dapat menelusuri makna kata dalam Al-Qur'an dengan lebih efisien dan sesuai konteks masing-masing ayat.¹³⁸

¹³⁸ Agustiar, "Keragaman Makna Kata *al-Mayt* dalam Al-Qur'an" dalam Jurnal An-Nur, Vol. 10, No. 2, (2021), h. 2.

BAB III

ANALISIS TEMATIK AYAT-AYAT *ẒIKR* BERBASIS *AL-WUJŪH* DALAM PANDANGAN TAFSIR

Bab ini akan menguraikan berbagai ayat Al-Qur'an yang mengandung kata *ẓikr*, serta makna yang terkandung di dalamnya berdasarkan penafsiran para mufasir klasik dan kontemporer. Penafsiran yang diambil tidak hanya berfokus pada makna literal, tetapi juga mencakup konteks ayat, maksud syar'i, serta nilai-nilai spiritual yang terkandung di balik penggunaannya.

Makna kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an ternyata sangat kaya, mulai dari aktivitas lisan hingga simbol ilmu dan wahyu. Keragaman makna ini menunjukkan bahwa *ẓikr* merupakan salah satu lafaz yang relevan untuk dikaji melalui pendekatan *al-wujūh*, yaitu metode yang menelusuri beragam makna dari satu kata berdasarkan konteks ayat-ayat yang memuatnya. Dalam literatur klasik, seperti yang ditulis oleh Ibn al-Jauzi (w. 597 H/ 1201 M) dalam *Nuzhat al-A'yūn wa an-Nawāzīr fī 'Ilm al-Wujūh wa an-Nazāir*, kata *ẓikr* diklasifikasikan memiliki tidak kurang dari 20 makna yang berbeda, tergantung konteks penggunaannya dalam ayat.¹³⁹ Hal ini memperkuat bahwa analisis terhadap makna kata *ẓikr* tidak bisa dilepaskan dari pendekatan *al-wujūh*, yang merupakan metode untuk mengungkap kedalaman makna dari satu lafaz yang digunakan berulang-ulang dalam teks Al-Qur'an.

Oleh karena itu, bab ini disusun berdasarkan pendekatan tematik yang berpadu dengan metode *al-Wujūh*, agar pemahaman terhadap berbagai fungsi dan bentuk *ẓikr* dalam Al-Qur'an menjadi lebih jelas dan utuh, sekaligus menunjukkan keluasan bahasa Al-Qur'an serta keindahan maknanya dalam berbagai konteks.

A. *Ẓikr* Sebagai Kesadaran Rohani dan Tauhid

Ẓikr dalam Al-Qur'an sering kali digunakan untuk menggambarkan kesadaran spiritual seorang hamba terhadap kehadiran dan keagungan Allah. Dalam makna ini, *ẓikr* di sini sebagai hadirnya hati dan pikiran yang selalu terhubung dengan Allah dalam berbagai keadaan. *Ẓikr* menjadi bentuk tauhid yang hidup, yakni ketika seorang mukmin menjadikan Allah sebagai pusat orientasi dalam hidupnya.

Ayat-ayat yang mengandung makna ini menunjukkan bahwa *ẓikr* adalah wujud dari kesungguhan iman dan ketundukan kepada Allah. Seorang yang berzikir tidak hanya menyebut nama-Nya, tetapi juga menjadikan *ẓikr* sebagai pengingat untuk tetap taat, bersyukur, dan menjaga diri dari kelalaian. Selain itu, *ẓikr* juga berfungsi sebagai perlindungan rohani bagi orang-orang bertakwa ketika menghadapi bisikan setan. Pada bagian ini akan membahas tujuh ayat yang memuat makna *ẓikr* sebagai kesadaran rohani dan tauhid, di antaranya QS. Thaha /20:14, QS. Ali Imran/ 3:191, QS. al-Munafiqun/ 63:9, QS. al-Ra'd / 13:28, QS. al-Anfal/ 8:2, QS. al-Baqarah/ 2:200, dan QS. Al-A'raf/ 7:201.

¹³⁹ Jamaluddin Abu al-Faraj Abd ar-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jauzi, *Nuzhat al-A'yūn*...., h. 302.

1. Peningat Terhadap Allah

Zikr dalam Al-Qur'an sering dimaknai sebagai bentuk peningat rohani kepada Allah, sebagaimana dalam QS. Thaha /20:14.

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

“Dirikanlah salat untuk mengingat-Ku.” (QS. Thaha [20]:14).

M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* menegaskan bahwa *zikr* dalam ayat ini mencakup kesadaran batiniah yang utuh tentang kehadiran dan kebesaran Allah. Ia menjelaskan bahwa terdapat beragam penafsiran terhadap kata *zikr* dan huruf *lam* (*li*) yang mendahuluinya. Sebagian ulama memaknai *zikr* sebagai *zikr* lisan, sebagian lain sebagai *zikr qalbu*. Sementara huruf *lam* ada yang dimaknai sebagai tujuan (agar), waktu (ketika), atau sebab (karena). Dengan demikian, perintah salat dalam ayat ini menunjukkan bahwa salat adalah sarana utama yang menghimpun dimensi waktu, tujuan, dan fungsi *zikr* sekaligus.¹⁴⁰ Maka, *zikr* dalam konteks ini tidak hanya sebagai perintah verbal, melainkan sebagai kesadaran eksistensial yang terwujud lewat ibadah.

Al-Sya'rawi (w. 1419 H/ 1998 M) menjelaskan secara mendalam mengapa salat dipilih secara khusus dalam ayat “وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي” (QS. Thaha [20]: 14) dibandingkan bentuk ibadah lain. Menurutnya, salat adalah ibadah yang paling terus-menerus melekat pada seorang mukmin selama ia masih bernyawa. Ibadah-ibadah lain seperti zakat gugur dari orang yang fakir, puasa gugur bagi yang sakit, dan haji tidak wajib bagi yang tidak mampu. Namun, salat tidak pernah gugur dalam keadaan apa pun. Bahkan jika seseorang tidak mampu berdiri, ia tetap dapat salat dengan duduk, berbaring, bahkan dengan isyarat mata atau hati. Dengan demikian, salat menjadi bentuk ibadah yang paling konsisten dalam mengingat Allah di setiap kondisi.¹⁴¹

Al-Sya'rawi (w. 1419 H/ 1998 M) juga menekankan bahwa salat hadir lima kali dalam sehari semalam agar manusia tidak terlena oleh urusan duniawi dan senantiasa ingat kepada Tuhan pemilik hidup ini. Ia mengibaratkan manusia seperti alat yang terus diperiksa oleh Penciptanya lima kali sehari agar tidak rusak atau melenceng dari tujuannya. Oleh sebab itu, salat berperan sebagai sarana utama untuk menghadirkan kesadaran rohani terhadap kehadiran Allah secara berulang dan mendalam.¹⁴²

Sementara itu, dalam *Tafsir al-Khāzin*, dijelaskan bahwa ayat tersebut menunjukkan perintah untuk mendirikan salat sebagai bentuk *zikrullāh*, yakni agar manusia mengingat Allah di dalamnya. Al-Khazin (w. 741 H/ 1340 M) menambahkan bahwa yang dimaksud dengan “لِذِكْرِي” (untuk mengingat-Ku) bisa

¹⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian dalam Al-Qurr'an*, (Jakarta: Lentera Hati, 2002), jil. 8, h. 288.

¹⁴¹ Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawī: al-Khawātir*, Muhaqqiq: Yusuf Syaikh Muhammad al-Biqā'i, (t.t.: Mathabi' Akhbar al-Yaum, 1997), juz 15, h. 9240.

¹⁴² Muhammad Mutawalli asy-Sya'rawi, *Tafsir asy-Sya'rawī...*, juz 15, h. 9240.

dimaknai sebagai perintah agar dalam salat tidak bercampur dengan *ẓikr* kepada selain Allah, atau dalam arti lain agar *ẓikr* dalam salat dilakukan dengan ikhlas dan semata-mata mengharap wajah-Nya. Bahkan, ia juga menyebut bahwa jika seseorang lupa melaksanakan salat lalu mengingatnya, maka ia wajib mendirikannya saat itu juga. Ini menunjukkan bahwa *ẓikr* kepada Allah, terutama dalam bentuk salat, sangat ditekankan bahkan saat seseorang sebelumnya melupakannya.¹⁴³

Penafsiran lain datang dari Ali ash-Shabuni (w. 1442 H/ 2021 M) dalam *Ṣafwah at-Tafāsīr*. Ia menjelaskan bahwa maksud dari ayat tersebut adalah agar salat ditegakkan dalam rangka mengingat Allah, karena di dalam salat terdapat banyak *ẓikr*. Ia mengutip pendapat Mujahid yang mengatakan bahwa ketika seseorang melaksanakan salat, sesungguhnya ia tengah mengingat Tuhannya karena dalam salat terkandung bacaan-bacaan *ẓikr*, doa, dan pujian. Salat disebut secara khusus dalam ayat ini, meskipun *ẓikr* juga terdapat dalam bentuk ibadah lainnya, karena salat menggabungkan *ẓikr* lisan, hati, dan gerak tubuh sekaligus. Salat menjadi bentuk *ẓikr* yang paling lengkap karena melibatkan hati yang khusyuk, lisan yang membaca ayat-ayat, dan tubuh yang tunduk dalam gerakan.¹⁴⁴

Dengan demikian, *ẓikr* dalam konteks ini menunjukkan kesadaran spiritual menyeluruh yang terwujud melalui ibadah, khususnya salat. *Ẓikr* sebagai pengingat terhadap Allah menyentuh seluruh aspek diri manusia (hati, akal, lisan, dan gerakan tubuh) sehingga manusia senantiasa tersambung dengan Tuhannya dalam kesibukan hidup duniawi sekalipun.

2. Identitas Orang yang Berilmu Pengetahuan

Ẓikr juga menjadi identitas orang yang berilmu pengetahuan. Dalam QS. Ali Imran [3]: 191 disebutkan ciri orang berilmu adalah yang mengingat Allah dalam segala keadaan.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

“(Yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk, atau dalam keadaan berbaring, dan memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya berkata), “Ya Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia. Mahasuci Engkau. Lindungilah kami dari azab neraka.” (QS. Ali Imran [3]: 191).

Dalam pandangan al-Sa’di (w. 1376 H/ 1957 M), *ẓikr* pada ayat ini tidak hanya bermakna aktivitas ibadah yang terbatas pada lisan, melainkan merupakan identitas hakiki dari orang-orang yang berilmu, terutama mereka yang digolongkan sebagai *ulul albab* (orang-orang berakal sehat dan jernih). Al-Sa’di (w. 1376 H/ 1957 M)

¹⁴³ ‘Alauddin Ali Ibn Muhammad al-Khazin, *Lubāb al-Ta’wīl fī Ma’ānī at-Tanzīl*, Mushahih: Muhammad Ali Syahin, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994), cet. I, juz 3, h. 202.

¹⁴⁴ Muhammad Ali ash-Shabuni, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, (Kairo: Dar al-Shabuni li ath-Thiba’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1997), juz 2, h. 212.

menafsirkan bahwa orang-orang beriman yang sejati selalu mengingat Allah dalam segala keadaan: ketika berdiri, duduk, maupun berbaring, yang merupakan isyarat dari keumuman dan keberlangsungan aktivitas *ẓikr*. Ini mencerminkan bahwa *ẓikr* bukan sekadar rutinitas waktu tertentu, melainkan melekat pada seluruh laku hidup seorang mukmin. Bentuk *ẓikr* yang demikian mencakup *ẓikr* lisan, hati, dan perbuatan, termasuk di dalamnya adalah ibadah salat dalam berbagai posisi tubuh sesuai dengan kemampuan.

Lebih dari itu, menurut al-Sa'di (w. 1376 H/ 1957 M), aktivitas *ẓikr* mereka juga meluas pada dimensi *tafakkur* (perenungan) terhadap ciptaan Allah, khususnya langit dan bumi. *Tafakkur* ini bukanlah perenungan kosong, melainkan mengantarkan kepada kesimpulan teologis yang penting bahwa seluruh ciptaan Allah tidaklah diciptakan secara sia-sia (*baṭīlan*), melainkan dengan penuh hikmah dan tujuan. Oleh sebab itu, al-Sa'di (w. 1376 H/ 1957 M) menyimpulkan bahwa *tafakkur* dan *ẓikr* merupakan dua pilar dari kesalehan dan ketakwaan, dan keduanya adalah sifat yang melekat pada wali-wali Allah.¹⁴⁵

Dengan demikian, *ẓikr* menurut as-Sa'di (w. 1376 H/ 1957 M) merupakan indikator keimanan dan orang berilmu. Bahkan menjadi identitas batiniah yang mencirikan hamba-hamba Allah yang mengenal-Nya. *Ẓikr* tidak berhenti pada pengucapan, tetapi terwujud dalam kesadaran spiritual yang mendalam dan refleksi intelektual yang jernih. Ini menunjukkan bahwa makna *ẓikr* dalam konteks ini bersifat komprehensif, yakni sebagai ekspresi hubungan vertikal kepada Allah dan juga kesadaran kognitif terhadap tujuan penciptaan.

Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M) dalam tafsirnya menjelaskan bahwa tanda-tanda kekuasaan Allah yang terbentang dalam penciptaan langit dan bumi hanya dapat dipahami oleh orang-orang berakal yang senantiasa mengingat-Nya, baik dalam keadaan berdiri, duduk, maupun berbaring. Mereka tidak pernah memutus *ẓikr* dalam segala situasi, dengan hati, pikiran dan lisan yang selalu terhubung kepada-Nya. Dari sini, Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M) menekankan bahwa intensitas *ẓikr* merupakan ciri utama dari kecerdasan rohani dan kekuatan iman. Semakin seseorang konsisten dalam berzikir dan merenungi kebesaran ciptaan Allah, semakin dalam pula keterikatan dan pengenalan dirinya terhadap Tuhannya. Maka, kekuatan iman bukan sekadar tampak dalam ucapan atau ibadah lahiriah, tetapi terletak pada kedalaman hati yang terus menerus berzikir, sebagaimana dipraktikkan oleh para ulama dan orang-orang saleh sepanjang sejarah Islam.¹⁴⁶

3. Sarana Introspeksi dan Peningat Akan Akhirat

Dalam QS. al-Munafiqun [63]: 9 disebutkan:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ
فَأُولَئِكَ هُمُ الْخٰسِرُونَ

¹⁴⁵ Abd ar-Rahman Ibn Nashir as-Sa'di, *Tafsīr al-Karīm ar-Raḥmān...*, h. 161.

¹⁴⁶ Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 4, h. 492.

“*Hai orang-orang yang beriman, janganlah harta dan anak-anakmu melalaikan kamu dari mengingat Allah. Barang siapa yang berbuat demikian, maka mereka itulah orang-orang yang merugi.*” (QS. al-Munafiqun [63]: 9).

Ayat ini memberikan peringatan keras kepada orang-orang beriman agar tidak terjebak dalam kelalaian duniawi, terutama yang berkaitan dengan harta dan keturunan. Dalam konteks ini, *ẓikr* berfungsi sebagai mekanisme pengendalian diri, sebagai penyeimbang antara keterlibatan dunia dan orientasi akhirat.

Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M) dalam tafsirnya menjelaskan bahwa Allah memerintahkan hamba-Nya yang beriman untuk banyak mengingat-Nya, serta melarang mereka agar tidak disibukkan oleh harta dan keturunan dari kewajiban tersebut. Dia menegaskan bahwa siapa pun yang teralihkan oleh gemerlap dunia dari tujuan hidupnya (yakni taat dan mengingat Allah) maka ia termasuk orang yang merugi. Lebih lanjut, Ibn Katsir (w. 774 H/ 1373 M) menyebut bahwa orang yang terjebak dalam kelalaian ini akan mengalami kerugian besar di akhirat, karena ia kehilangan diri dan keluarganya pada Hari Kiamat.¹⁴⁷

Fakhrudin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M), dalam *Mafātīḥ al-Gaīb*, menafsirkan bahwa larangan agar tidak dilalaikan oleh harta dan anak dari *ẓikr* kepada Allah merupakan isyarat penting bagi manusia untuk menyucikan jiwa (*tazkiyatun nafs*) melalui introspeksi diri (*muḥāsabah*). Menurutnya, *ẓikr* tidak hanya terbatas pada ucapan lisan, tetapi juga mencakup kesadaran batin yang mendalam terhadap kewajiban-kewajiban agama seperti salat, zakat dan haji, serta ketaatan secara umum. Dalam tafsirnya, ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) menegaskan bahwa peringatan ini ditujukan baik kepada orang beriman maupun orang munafik, agar tidak mengalami apa yang menimpa kaum munafik yang terlalaikan oleh urusan duniawi. Ia menafsirkan *ẓikr* sebagai pelaksanaan *farā'id* (kewajiban agama) dan ketaatan kepada Allah, sehingga kelalaian darinya adalah bentuk kerugian besar. Bahkan, dalam analoginya, mereka yang lebih mengutamakan dunia telah menukar sesuatu yang mulia dan abadi dengan sesuatu yang hina dan fana.¹⁴⁸

Menurut Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) dalam *at-Tafsīr al-Munīr*, larangan Allah kepada orang-orang beriman agar tidak terlalaikan oleh harta dan anak-anak dari *ẓikr* kepada-Nya adalah isyarat tegas bahwa kesibukan duniawi yang melalaikan dari ibadah dan penghambaan merupakan bentuk kerugian yang nyata. *Ẓikr* dalam ayat ini tidak hanya terbatas pada bacaan tertentu, melainkan mencakup segala bentuk ibadah seperti salat lima waktu, membaca Al-Qur'an, tasbih, tahmid, tahlil dan pelaksanaan kewajiban syariat lainnya.¹⁴⁹

Az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) menafsirkan bahwa siapa pun yang membiarkan dirinya larut dalam urusan dunia (seperti pengelolaan harta dan pengasuhan anak) hingga lalai dari kewajiban rohani, termasuk *ẓikrullāh*, maka ia tergolong orang-orang yang merugi. Kerugian tersebut bukan sekadar dalam bentuk kehilangan kesempatan pahala, melainkan mencakup kerugian eksistensial yang

¹⁴⁷ Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 8, h. 157.

¹⁴⁸ Fakhrudin al-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb*..., juz 30, h. 549-550.

¹⁴⁹ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 28, h. 229.

dalam, yakni menjual yang kekal (akhirat) demi yang fana (dunia).¹⁵⁰ Dalam hal ini, *zikr* diposisikan sebagai sarana utama untuk menyadarkan manusia akan prioritas hidupnya, bahwa dunia bukan tujuan, melainkan jalan menuju kehidupan abadi di akhirat.

4. Efek Terapeutik Secara Psikologis

Salah satu dimensi makna *zikr* dalam Al-Qur'an adalah sebagai aktivitas rohani yang menenteramkan hati dan menghadirkan ketenangan batin, sehingga memberikan efek terapeutik yang mendalam.¹⁵¹ Hal ini ditegaskan dalam QS. ar-Ra'd [13]:28:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ، أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram.” (QS. ar-Ra'd [13]:28).

Ayat ini menyebutkan hubungan erat antara keimanan, *zikr* dan ketenangan batin. Hati yang dipenuhi oleh keimanan akan secara alami merasa tenang ketika berzikir, sebab *zikr* menghubungkan hati dengan sumber utama kedamaian, yaitu Allah SWT.

Menurut al-Maraghi (w. 1371 H/ 1952 M), makna “تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ” adalah ketenangan jiwa yang lahir ketika hati seseorang bersandar kepada Allah. Hati yang diliputi ketakutan terhadap hukuman Allah akan gemetar, namun saat diingatkan tentang rahmat dan janji-Nya, jiwa menjadi tenang dan penuh harap. Sebagaimana firman Allah dalam QS. al-Anfal/ 8:2:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ

“Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah mereka yang jika disebut nama Allah, gemetar hatinya.” (QS. al-Anfal [8]:2).

Dalam hal ini, *zikr* menjadi sarana regulasi emosi, menguatkan daya tahan batin (resiliensi), dan menumbuhkan perasaan optimisme yang mendalam di tengah berbagai tekanan hidup. sehingga rasa gelisah dan ketakutan pun lenyap dari dalam diri mereka.¹⁵²

Penafsiran ini juga memberi isyarat bahwa orang-orang kafir tidak memiliki ketenangan batin karena hati mereka “hampa” (*af'idatuhum hawā'*). Mereka tidak merasakan kenikmatan dan ketenangan dari *zikr* karena hatinya bergantung pada

¹⁵⁰ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 28, h. 229-231.

¹⁵¹ Meliana Istiana, “Peranan Dzikir Sebagai Psikoterapi dalam Mengatasi Kecemasan pada Lansia di Desa Tanjung Raja Lampung Utara”, *Skripsi*, pada Institut Agama Islam Negeri Metro, 2022, h. 16-17.

¹⁵² Ahmad Ibn Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāghī*, (Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1936), cet. I, juz 13, h. 100-101.

dunia dan kesenangannya yang semu.¹⁵³ Maka, ketidakhadiran *ẓikr* menyebabkan kehampaan spiritual dan kecemasan eksistensial yang terus-menerus.

Pemaknaan *ẓikr* sebagai penenteram jiwa dalam QS. ar-Ra'd/ 13:28 juga ditegaskan dalam beberapa tafsir klasik. Dalam *Tafsīr al-Bagawī* (w. 516 H/ 1122 M), dijelaskan bahwa ketenteraman hati yang dimaksud timbul dari keyakinan yang teguh dan keterhubungan hati dengan Allah SWT. Menurut al-Baghawī (w. 516 H/ 1122 M), *ẓikr* menjadi sumber utama hadirnya ketenangan karena dengan mengingat Allah, hati menjadi tenang, hilanglah keraguan, dan hadir keyakinan yang menetap. Ia menyebut bahwa rasa takut (*wajl*) muncul ketika seseorang mengingat ancaman Allah, sedangkan rasa tenang (*tum'nīnah*) muncul ketika mengingat janji pahala dan rahmat-Nya.¹⁵⁴ Dengan demikian, *ẓikr* memainkan peran penting dalam stabilisasi emosional dan penguatan spiritual seseorang.

Senada dengan itu, *Tafsīr an-Nasafī* menambahkan bahwa frasa “ تَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ” dimaknai dengan hati menjadi tenang secara terus-menerus karena *ẓikr*, baik itu melalui bacaan Al-Qur'an maupun melalui janji-janji Allah. Penafsiran ini menggarisbawahi bahwa *ẓikr* adalah media penenang jiwa yang bersifat kontinu, tidak bersifat sesaat.¹⁵⁵

Orang yang rutin berzikir akan merasakan ketenangan jiwa. Efek ini terjadi karena aktivitas *ẓikr* dapat menurunkan kerja sistem saraf simpatik (yang berkaitan dengan stres) dan meningkatkan aktivitas sistem saraf parasimpatik. Aktivitas ini memicu pelepasan hormon endorfin yang membuat hati terasa damai dan tenang. Selain itu, daya tahan tubuh juga ikut meningkat sehingga berdampak baik pada kesehatan secara keseluruhan.¹⁵⁶

Lebih jauh, *ẓikr* juga memberikan pengaruh positif terhadap kesehatan mental, khususnya dalam hal pengaturan napas. Saat berzikir, seseorang biasanya memusatkan perhatian pada napasnya, sebuah bentuk dari latihan kesadaran (*mindfulness*). Ketika *ẓikr* dilakukan dengan cara ini, hal itu bisa membantu menurunkan tingkat stres, menenangkan hati, meningkatkan fokus, serta menumbuhkan sikap toleran dan empati terhadap orang lain. Selain itu, *ẓikr* juga dapat memperkuat pengenalan diri dan kemampuan mengendalikan diri.

Hubungan antara sisi spiritual dan kesehatan jiwa terletak pada sikap seseorang yang berserah diri kepada Tuhan. Ketika seseorang merasa pasrah dan menyerahkan

¹⁵³ Ahmad Ibn Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāghī*, Juz 13, h. 101.

¹⁵⁴ Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas'ud al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl fī Tafsīr Al-Qur'ān/ Tafsīr al-Bagāwī*, Muhaqqiq: Abd ar-Razzaq al-Mahdi, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabi, 2000), cet. I, juz 3, h. 20.

¹⁵⁵ Abu al-Barakat Abdullah Ibn Ahmad an-Nasafī, *Tafsīr an-Nasafī: Madārik at-Tanzīl wa Haqāiq at-Ta'wīl*, (Beirut: Dar al-Kalam ath-Thayyib, 1998), cet. I, juz 2, h. 154.

¹⁵⁶ Muhammad Naufal Rahman, “Peran Zikir dalam Menangani *Overthinking*” dalam *Jurnal JIPKM: Jurnal Ilmiah Psikologi dan Kesehatan Masyarakat*, Vol. 1, No. 3, (2024), h. 9.

diri kepada kekuatan yang lebih besar, biasanya muncul perasaan optimis dan positif, seperti bahagia, puas, berhasil, dicintai dan merasa aman.¹⁵⁷

5. Ketaatan dan Rasa Tunduk Seorang Hamba

Salah satu ciri utama orang beriman sebagaimana digambarkan dalam Al-Qur'an adalah sensitivitas hatinya terhadap *zikr*, yakni saat nama Allah disebut, hatinya bereaksi secara spontan dengan rasa takut dan tunduk. QS. al-Anfal/ 8:2 memberikan gambaran yang sangat jelas tentang respon spiritual ini:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ...

“*Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah mereka yang jika disebut nama Allah, gemetar hatinya...*” (QS. al-Anfal [8]:2).

Zikr dalam ayat ini tidak hanya dipahami sebagai penyebutan nama Allah secara lisan, melainkan sebagai sarana yang membangkitkan kesadaran batin yang mendalam. Hati yang bergetar mencerminkan ketaatan yang tulus dan rasa tunduk total kepada Allah. Getaran tersebut bukan sekadar emosi, tetapi sebuah reaksi iman yang lahir dari penghayatan rohani.

Ibnu ‘Asyur (w. 1393 H/ 1973 M) dalam *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* menjelaskan bahwa makna *zikr* dalam ayat ini mengandung makna yang dalam. Ia menyatakan bahwa hakikat *zikr* adalah penyebutan nama Allah dengan lisan, namun jika dikaitkan dengan hal-hal yang menunjukkan pada Zat Allah, seperti nama-nama, perintah dan larangan-Nya, maka yang dimaksud adalah menghadirkan kesadaran akan keagungan Allah dalam segala aspek.

Lebih lanjut, rasa *wajl* (takut yang disertai gemetar) yang timbul ketika mendengar nama Allah bukan sekadar rasa takut biasa, melainkan ketundukan batin yang lahir dari pengagungan terhadap Allah. Ini menunjukkan bahwa *zikr* di sini melahirkan kesadaran penuh akan keagungan, kebesaran, serta ancaman dan rahmat Allah. Rasa takut tersebut mendorong seorang mukmin untuk taat dan waspada dalam menjalankan perintah serta menjauhi larangan Allah.¹⁵⁸

Ibnu ‘Asyur (w. 1393 H/ 1973 M) menambahkan bahwa ketundukan tersebut tidak bersifat pasif, melainkan aktif dalam bentuk dorongan untuk memperbanyak amal kebajikan dan menjauhi hal-hal yang tidak diridhai Allah.¹⁵⁹ Maka dari itu, Ali Ibn Ahmad al-‘Adawi dalam kitabnya *Ḥāsyiyah al-‘Adawī ‘alā Syarḥ Kifāyah al-Ṭālib al-Rabbānī* di dalam bab *Fī Bayān Ḥukm al-Islām*, ia menukil perkataan Umar bin Khattab RA:

أفضل من ذكر الله باللسان ذكر الله عند أمره ونهيه

¹⁵⁷ Intan Nur Azizah, “Manfaat Zikir dalam Menenangkan Jiwa” dalam *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 1, No. 6, (2023), h. 940.

¹⁵⁸ Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, juz 9, h. 256.

¹⁵⁹ Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, juz 9, h. 256.

“*Ẓikr kepada Allah saat menaati perintah dan menjauhi larangan-Nya lebih utama daripada ẓikr menyebut nama Allah dengan lisan*”.¹⁶⁰

Ungkapan ini menguatkan pemahaman bahwa *ẓikr* sejati adalah hadirnya kesadaran ilahiah dalam hati yang kemudian mewujudkan dalam sikap taat, tunduk, dan menjaga diri di hadapan hukum-hukum Allah.

Senada dengan itu, *Tafsīr Asy-Sya'rāwī* (w. 1419 H/ 1998 M) pada ayat ini menjelaskan sifat pertama dari orang-orang beriman, yaitu hati mereka bergetar (*wajila*) saat mendengar nama Allah. Kata “وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ” mengandung makna ketakutan yang lembut namun mendalam, berupa kegelisahan spiritual yang mengguncang hati, sehingga melahirkan perasaan tunduk dan takluk secara total di hadapan keagungan Allah. *Ẓikr* dalam konteks ini menghidupkan kesadaran akan kehadiran dan keperkasaan-Nya, yang secara otomatis menumbuhkan rasa taat dan pasrah kepada kehendak-Nya.¹⁶¹

Namun, apakah makna *ẓikr* yang menimbulkan rasa takut ini tidak bertentangan dengan ayat lain yang menyebut bahwa *ẓikr* justru menenangkan hati? Seperti dalam QS. ar-Ra'd ayat 28.

Asy-Sya'rāwī (w. 1419 H/ 1998 M) menegaskan bahwa tidak ada kontradiksi antara rasa takut dan ketenangan hati dalam *ẓikr*. Sebab keduanya lahir dari dua sifat Allah, yakni sifat *jalāl* (keagungan dan kekuasaan) dan sifat *jamāl* (keindahan dan kasih sayang). Ketika *ẓikr* membangkitkan rasa takut, itu berasal dari kebesaran dan kekuasaan Allah (*jalāl*). Namun saat *ẓikr* mendatangkan ketenangan, itu merupakan wujud dari kelembutan dan cinta kasih Allah (*jamāl*). Kedua makna ini bertemu dalam QS. al-Zumar [39]: 23.

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

“Allah telah menurunkan perkataan yang terbaik, (yaitu) Kitab (Al-Qur'an) yang serupa (ayat-ayatnya) lagi berulang-ulang. Oleh karena itu, kulit orang yang takut kepada Tuhannya gemetar. Kemudian, kulit dan hati mereka menjadi lunak ketika mengingat Allah”. (QS. az-Zumar [39]: 23).

Ẓikr yang menggugah rasa takut dan tunduk ini pun menjadi sebab peningkatan iman. Sebab menurut asy-Sya'rāwī (w. 1419 H/ 1998 M), iman itu tidak statis. Ia bisa bertambah dengan ketaatan dan pelaksanaan syariat. Ketika seseorang mendengar perintah baru dari Allah, lalu melaksanakannya, maka imannya bertambah. Dalam konteks ayat ini, menuntun hati untuk merasa diawasi Allah, lalu berujung pada ketaatan penuh yang disertai keyakinan kepada wahyu dan perintah-

¹⁶⁰ Abu al-Hasan Ali Ibn Ahmad al-'Adawī, *Hāsyiyah al-'Adawī 'alā Syarḥ Kifāyah at-Ṭālib ar-Rabbānī*, Muhaqqiq: Yusuf Syaikh Muhammad al-Biqā'i, (Beirut: Dar al-Fikr, 1994), juz 2, h. 479.

¹⁶¹ Muhammad Mutawalli al-Sya'rāwī, *Tafsīr al-Sya'rāwī...*, juz 8, h. 4569-4570.

Nya.¹⁶² Inilah bentuk *ẓikr* sebagai respon batin yang melahirkan tindakan nyata dalam bentuk ibadah, kepatuhan, dan ketundukan total seorang hamba.

Tafsir sufi klasik seperti *Laṭā'if al-Isyārāt* karya al-Qusyairi (w. 465 H/ 1072 M) memberikan penjelasan esoterik atas ayat ini. Menurut dia, istilah “*al-wajf*” dalam ayat tersebut bermakna rasa takut yang mendalam, yang berfungsi mengusir seseorang dari “kampung kelalaian” (*awṭān al-gaflah*) menuju kesadaran akan kehadiran Ilahi (*masyāhid az-ẓikr*). Dengan kata lain, ketika seorang mukmin mendengar nama Allah disebut atau mendengar ayat-ayat-Nya dibacakan, hatinya terguncang bukan karena suara atau lafaz semata, tetapi karena kesadaran akan kebesaran dan keagungan Allah yang memunculkan rasa takut dan kerendahan diri.¹⁶³

6. Tanda Cinta dan Kedekatan dengan Allah

Ẓikr dalam Al-Qur'an juga menunjukkan rasa cinta, hormat, dan kedekatan seorang hamba kepada Tuhannya. Salah satu ayat yang menggambarkan hal ini dengan jelas adalah QS. al-Baqarah [2]: 200:

فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا

“Apabila kamu telah menyelesaikan manasik (rangkaian ibadah) haji, berzikirlah kepada Allah sebagaimana kamu menyebut-nyebut nenek moyang kamu, bahkan berzikirlah lebih dari itu.” (QS. al-Baqarah [2]:200).

Dalam sebuah riwayat yang disampaikan oleh Ibnu Abi Hatim dari Ibn ‘Abbas, disebutkan bahwa pada masa jahiliah, orang-orang Arab terbiasa berhenti pada musim haji di tempat-tempat tertentu. Di sana, mereka saling membanggakan keturunan dan nenek moyang mereka. Salah seorang dari mereka berkata, “Ayahku dahulu memberi makan, memikul beban, dan menanggung diyat.” *Ẓikr* mereka tidak lain hanyalah pujian terhadap leluhur mereka yang dilakukan secara turun-temurun. Maka turunlah firman Allah dalam QS. al-Baqarah ayat 200 yang memerintahkan agar setelah menyelesaikan manasik haji, kaum Muslimin hendaknya berzikir kepada Allah sebagaimana mereka berzikir (mengingat) nenek moyang mereka, bahkan dengan *ẓikr* yang lebih utama.¹⁶⁴

Ayat ini turun dalam konteks perubahan orientasi spiritual masyarakat Arab pasca ritual haji. Sebagaimana dijelaskan pula oleh Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) dalam *Tafsīr Mafātiḥ al-Gaib*, sebelum Islam datang, bangsa Arab memiliki kebiasaan berkumpul di Mina se usai menunaikan manasik haji dan memuji-muji keutamaan serta kehormatan nenek moyang mereka. Mereka menyebut kebesaran leluhur dalam hal keberanian, kedermawanan, dan kehormatan sosial. Bahkan, mereka saling berbalas pantun dan syair demi mengangkat martabat

¹⁶² Muhammad Mutawalli al-Sya'rawi, *Tafsīr al-Sya'rawī...*, juz. 8, h. 4572.

¹⁶³ Abd al-Karim Ibn Hawazin al-Qusyairi, *Laṭā'if al-Isyārāt...*, juz. 1, h. 602.

¹⁶⁴ As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul (Sebab-Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an)*, Terj: Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid, (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), Cet. II, h. 60-61.

keluarga dan mendapatkan popularitas.¹⁶⁵ Fenomena ini mencerminkan keterikatan emosional dan kecintaan mereka kepada leluhur.

Namun, Islam datang untuk mentransformasikan kecintaan yang sebelumnya ditujukan kepada nenek moyang itu menjadi kecintaan hakiki kepada Allah. Karena itu, Allah memerintahkan agar umat Islam menggantikan pujian dan *zikr* kepada leluhur dengan *zikr* kepada-Nya bahkan dengan intensitas dan penghayatan yang lebih besar: “كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا” (seperti *zikr*-mu kepada bapak-bapakmu, bahkan lebih besar lagi).¹⁶⁶ Ini menandakan bahwa *zikr* adalah sarana utama yang mencerminkan rasa cinta dan kedekatan yang mendalam antara seorang hamba dan Allah.

Dalam tafsirnya, ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) menegaskan bahwa ayat ini bukan sekadar seruan untuk berzikir, tetapi lebih dari itu, perintah untuk mengarahkan pusat perhatian, rasa hormat, dan kecintaan yang dulu tertuju pada manusia (yakni leluhur), kini harus dipusatkan sepenuhnya kepada Allah.¹⁶⁷ *Zikr* menjadi simbol relasi cinta yang menghubungkan hati seorang mukmin dengan Tuhannya. Bahkan, kekuatan cinta kepada Allah diukur dari seberapa sering dan khushyuk seorang hamba menyebut nama-Nya.

7. Sarana Perlindungan dari Setan

QS. Al-A'raf/ 7:201, Allah SWT berfirman:

إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَئِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ

“*Sesungguhnya orang-orang yang bertakwa, jika mereka dibayang-bayangi pikiran jahat (berbuat dosa) dari setan, mereka pun segera ingat (kepada Allah). Maka, seketika itu juga mereka melihat (kesalahan-kesalahannya).*” (QS. Al-A'raf [7]:201).

Ayat ini secara eksplisit menggambarkan bahwa *zikr* dalam bentuk mengingat Allah merupakan mekanisme protektif yang dimiliki oleh orang-orang bertakwa untuk menghadapi gangguan dan bisikan setan. Menurut al-Alusi (w. 1270 H/ 1854 M) dalam *Ruḥ al-Ma'ānī*, ayat ini menjadi *isti'nāf muqarrir* (penegasan yang menjelaskan ayat sebelumnya), yang menunjukkan bahwa *isti'āzah* (memohon perlindungan kepada Allah) adalah sunnah yang senantiasa dilakukan oleh orang-orang bertakwa. Sebaliknya, lalai dari *zikr* dan *isti'āzah* menjadi ciri khas orang-orang yang mengikuti hawa nafsu dan terjerumus dalam kesesatan.¹⁶⁸

Dalam menjelaskan frasa “طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ”, al-Alusi (w. 1270 H/ 1854 M) mengutip pendapat Ibn ‘Abbas bahwa yang dimaksud adalah *lammah* atau sentuhan

¹⁶⁵ Fakhrudin al-Razi, *Mafātīḥ al-Gaib*...., juz 5, h. 333.

¹⁶⁶ Fakhrudin al-Razi, *Mafātīḥ al-Gaib*...., juz 5, h. 333.

¹⁶⁷ Fakhrudin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaib*...., juz 5, h. 334.

¹⁶⁸ Syihabuddin Mahmud al-Alusi, *Ruḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr Al-Qur'an al-'Azim wa as-Sab' al-Matsānī*, Muhaqqiq: Ali Abd al-Bari Athiyyah, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), cet. I, juz 5, h. 138.

waswas dari setan. Bentuk *tanwin* pada kata “*tā’if*” menunjukkan kerendahan atau kehinaan bisikan tersebut, yang walaupun menyentuh, tidak berdampak dalam pada diri orang bertakwa. Mereka hanya “dikelilingi” oleh bisikan itu, tanpa sampai terpengaruh secara signifikan. Dengan kata lain, *zikr* yang mereka lakukan telah membentengi hati mereka sehingga setan tidak mampu menembusnya.

Makna “*tā’if*” dalam ayat ini juga ditafsirkan sebagai khayalan atau lintasan pikiran buruk yang menyerupai mimpi buruk, atau sebagai amarah yang tiba-tiba meledak dari dalam diri. Namun, reaksi spontan dari orang bertakwa ketika mendapat bisikan tersebut adalah *taẓakkur* (segera mengingat Allah). Dengan mengingat Allah melalui *zikr*, mereka menjadi “*mubṣirūn*”, yakni orang-orang yang mendapatkan kejernihan pandangan hati. Mereka dapat melihat dengan terang mana jalan kesalahan dan mana jalan petunjuk.¹⁶⁹ Hal ini menegaskan bahwa *zikr* tidak hanya menjadi bentuk komunikasi spiritual, tetapi juga sarana intelektual dan emosional untuk mengenali jebakan setan dan menyelamatkan diri dari penyimpangan.

Dari penafsiran terhadap ayat-ayat yang dibahas, dapat disimpulkan bahwa *zikr* dalam makna kesadaran rohani dan tauhid merupakan pilar penting dalam kehidupan spiritual seorang Muslim. *Ẓikr* tidak hanya dilakukan dalam bentuk salat atau ucapan lisan, tetapi juga dalam bentuk perenungan dan kesadaran batin yang terus-menerus hadir di hati. *Ẓikr* menjadi jalan untuk menguatkan iman, menghadirkan ketenangan jiwa, dan menjaga hubungan yang erat antara hamba dan Tuhannya. Bahkan, *zikr* juga menjadi benteng dari godaan setan. Orang yang bertakwa akan segera sadar dan terselamatkan ketika hatinya selalu terhubung dengan Allah melalui *zikr*. Karena itu, *zikr* dalam makna ini tidak bersifat simbolis atau seremonial semata, tetapi menjadi bagian dari kesadaran hidup yang menumbuhkan cinta, takut, dan harap kepada Allah.

B. *Ẓikr* Sebagai Wahyu, Ilmu, Al-Qur’an dan *Laūh Mahfūz*

Selain bermakna mengingat Allah secara spiritual, kata *zikr* dalam Al-Qur’an juga digunakan untuk menunjukkan makna yang lebih luas, yaitu sebagai wahyu, ilmu, dan bahkan nama lain dari Al-Qur’an itu sendiri. Dalam konteks ini, *zikr* bukan hanya sebuah aktivitas dari manusia kepada Allah, melainkan juga karunia dari Allah kepada manusia dalam bentuk petunjuk, ilmu, dan pesan Ilahi.

Beberapa ayat menyebut *zikr* sebagai sesuatu yang diturunkan, dipelihara, dan diwariskan kepada para Rasul dan umat mereka. Dalam salah satu ayat lainnya, *zikr* juga dimaknai sebagai *Laūh Mahfūz*, yaitu kitab induk yang berisi ketetapan Allah sebelum diturunkan dalam kitab-kitab wahyu. Ini menunjukkan bahwa *zikr* tidak hanya berarti aktivitas, tetapi juga merupakan isi ajaran itu sendiri. Dalam subbab ini akan dianalisis lima ayat yang menampilkan *zikr* sebagai wahyu, ilmu, Al-Qur’an, dan *Laūh Mahfūz*, yaitu: QS. al-Hijr [15]: 9, QS. an-Nahl [16]: 43, QS. al-Anbiya [21]: 7, QS. al-Qamar [54]: 25, dan QS. al-Anbiya’ [21]: 105.

1. Al-Qur’an

¹⁶⁹ Syihabuddin Mahmud al-Alusi, *Ruḥ al-Ma’ānī*..., juz 5, h. 138.

Zikr dalam Al-Qur'an tidak selalu bermakna aktivitas lisan atau batiniah, tetapi juga merujuk langsung kepada Al-Qur'an itu sendiri. Hal ini tampak jelas dalam QS. al-Hijr [15]: 9.

إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ

“*Sesungguhnya Kamilah yang menurunkan Al-Qur'an dan pasti Kami (pula) yang memeliharanya.*” (QS. al-Hijr [15]:9).

Dalam ayat ini, kata *az-zikr* diartikan sebagai Al-Qur'an, sebagai bentuk penghormatan atas fungsinya yang agung, sebagai pengingat, petunjuk, dan penjaga fitrah manusia.

Penafsiran Sayyid Quthb (1386 H/ 1966 M) dalam *Fī Zilāl Al-Qur'ān* menjelaskan bahwa penyebutan Al-Qur'an sebagai *zikr* menunjukkan keistimewaannya sebagai wahyu Ilahi yang terpelihara dari segala bentuk distorsi, sekaligus sebagai instrumen untuk membangkitkan kembali fitrah manusia menuju kebenaran. Ia menyatakan bahwa sejarah telah membuktikan pemeliharaan Allah terhadap Al-Qur'an, bahkan di tengah fitnah besar, intrik ideologis, dan konspirasi musuh-musuh Islam yang mencoba merusak ajaran ini dari berbagai sisi. Meskipun mereka berhasil menyusupkan penyimpangan dalam hadis dan sejarah, mereka tidak pernah mampu mengubah satu huruf pun dari teks Al-Qur'an.

Bagi Sayyid Quthb (1386 H/ 1966 M), keutuhan Al-Qur'an hingga kini adalah mukjizat nyata yang menjadi saksi atas ke-*Rabbaniyah*-an kitab ini. Maka, ketika Allah menyebut Al-Qur'an sebagai *az-zikr*, itu bukan hanya sebagai nama, tetapi sebagai peran: *zikr* sebagai pengingat hakiki, sebagai cahaya yang tetap menyala dalam gelapnya zaman, dan sebagai hujjah yang terjaga untuk membimbing manusia kembali pada jalan yang benar. Dengan demikian, Al-Qur'an sebagai *zikr* bukan hanya teks, tetapi juga kekuatan spiritual dan sosial yang terpelihara untuk membangkitkan kembali umat yang nyaris kehilangan arah.¹⁷⁰

Dalam penafsiran ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M) dan Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) sepakat bahwa kata *az-zikr* dalam QS. al-Hijr ayat 9 merujuk pada Al-Qur'an sebagai wahyu yang diturunkan Allah kepada Nabi Muhammad SAW dan dijamin kemurniannya. Ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M) menyatakan bahwa yang dimaksud *az-zikr* adalah Al-Qur'an yang dipelihara dari penambahan atau pengurangan, termasuk hukum, batasan, dan kewajiban di dalamnya.¹⁷¹ Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) pun menjelaskan bahwa jaminan penjagaan ini menandakan bahwa Al-Qur'an dijaga dari segala bentuk *tahrīf* (penyimpangan), dan bahkan upaya pengumpulan mushaf oleh para sahabat menjadi bagian dari sunatullah dalam menjaga wahyu tersebut.¹⁷²

¹⁷⁰ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl Al-Qur'ān*, Terj: As'ad Yasin, dkk, (Jakarta: Gema Insani, 2003), jil. 7, h. 125-126.

¹⁷¹ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān...*, juz 14, h. 18.

¹⁷² Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīh al-Ga'ib: at-Tafsīr al-Kabīr*, (Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 2000), cet. III, juz 19, h. 123.

Dengan demikian, *zīkr* dalam konteks ini dipahami sebagai identitas tekstual dan epistemologis dari Al-Qur'an sebagai wahyu Ilahi yang terjaga, otentik dan menjadi sumber hukum Islam. Ini menunjukkan bahwa *zīkr* juga bermakna wahyu tertulis yang menjadi basis pengetahuan dan petunjuk hidup umat Islam.

2. Pengetahuan/ Wahyu yang Diturunkan kepada Nabi atau Rasul

Kata *zīkr* dalam konteks ini tidak bermakna tasbih atau pujian verbal, melainkan merujuk pada ilmu dan wahyu. Hal ini tampak jelas dalam dua ayat yang serupa, yaitu QS. al-Anbiya [21]: 7 dan QS. an-Nahl [16]: 43.

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Tanyakanlah kepada ahl *az-zīkr* jika kamu tidak mengetahui.” (QS. an-Nahl [16]: 43).

M. Quraish Shihab menafsirkan ayat ini sebagai pengakuan Al-Qur'an terhadap pentingnya otoritas keilmuan dan epistemologi dalam menjawab persoalan hidup. Menurutnya, *ahl az-zīkr* adalah para ulama dan ahli ilmu, baik dari kalangan ahli kitab maupun umat Islam. Dia juga menambahkan bahwa ada yang memahami istilah *ahl az-zīkr* ini sebagai para sejarawan, baik Muslim maupun non Muslim. Hal ini mencerminkan bahwa yang dimaksud oleh Al-Qur'an adalah siapa pun yang memang ahli dalam bidang pengetahuan tertentu (terlepas dari afiliasi agamanya) selama mereka objektif dan memiliki kapasitas keilmuan yang sah.

Ayat ini diturunkan berkenaan dengan kaum musyrikin Makkah yang mengingkari kenabian Nabi Muhammad SAW. Mereka merasa tidak layak bila seorang manusia menjadi utusan Allah, dan menyatakan bahwa seharusnya yang diutus sebagai rasul adalah malaikat. Dalam menanggapi pandangan keliru tersebut, Allah menurunkan QS. an-Nahl [16]: 43.¹⁷³

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

“Kami tidak mengutus sebelum engkau (Nabi Muhammad), melainkan laki-laki yang Kami beri wahyu kepadanya. Maka, bertanyalah kepada orang-orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui”. QS. an-Nahl [16]: 43.

Melalui ayat ini, Allah menegaskan bahwa para rasul sebelum Nabi Muhammad pun adalah manusia yang diberi wahyu, bukan malaikat.

Walaupun ayat ini (QS. an-Nahl [16]: 43) turun dalam konteks khusus, yaitu membantah anggapan bahwa Rasul haruslah malaikat, redaksinya yang bersifat umum membuka ruang interpretasi yang lebih luas. Maka, perintah untuk bertanya kepada *ahl az-zīkr* dapat berlaku untuk segala hal yang tidak diketahui, selama yang ditanya adalah pihak yang ahli, berilmu, dan tidak tercemar oleh prasangka atau

¹⁷³ Abu al-Hasan Ali Ibn Ahmad al-Wahidi, *Asbāb Nuzūl Al-Qur'ān*, Muhaqqiq: Kamal Basyuni Zaghlul, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990), cet. I, h. 286.

konflik kepentingan. Inilah bentuk pengakuan Al-Qur'an terhadap otoritas keilmuan, sekaligus penghormatan terhadap pengetahuan yang disampaikan secara objektif.¹⁷⁴

Lebih dari itu, M. Quraish Shihab menegaskan bahwa Islam sangat terbuka terhadap berbagai sumber pengetahuan, bahkan jika datang dari luar komunitas Muslim.¹⁷⁵ Hal ini sesuai dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah RA:

الكَلِمَةُ الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، حَيْثُمَا وَجَدَهَا فَهُوَ أَحَقُّ بِهَا

"Kalimat hikmah adalah barang seorang mukmin yang hilang, maka di mana saja ia menemukannya ia lebih berhak untuk mengambilnya".¹⁷⁶

Bahkan, dalam ungkapan yang masyhur, meskipun tidak secara pasti berasal dari Rasulullah SAW, disebutkan:

اطلبوا العلم ولو بالصين

"Tuntutlah ilmu walaupun sampai ke negeri Cina".¹⁷⁷

Hal ini sejalan dengan *Tafsīr al-Qurṭubī* yang menjelaskan bahwa *ahl az-zikr* adalah orang-orang berilmu yang memahami wahyu Allah: Taurat, Injil maupun Al-Qur'an.¹⁷⁸ Bahkan, sebagian ahli tafsir seperti Ibnu Katsir (w. 774 H/ 1373 M) menjelaskan bahwa kata *zikr* dalam ayat ini merupakan simbol dari wahyu ilahi, sedangkan *ahl az-zikr* adalah mereka yang menguasai kitab-kitab suci terdahulu (Taurat dan Injil) dan memiliki otoritas dalam menjelaskan ajaran Allah.¹⁷⁹

Penafsiran yang mendukung hal ini juga disampaikan oleh al-Syaukani (w. 1250 H/ 1834 M) dalam *Fath al-Qadīr*, ia menegaskan bahwa yang dimaksud *ahl az-zikr* adalah ahli kitab, baik dari kalangan Yahudi maupun Nasrani.¹⁸⁰ Bahkan dalam konteks lain dapat dimaknai juga sebagai ahli Al-Qur'an. Keduanya menjadi rujukan ketika terjadi keraguan tentang kerasulan Nabi Muhammad SAW, karena mereka mengetahui bahwa semua nabi terdahulu adalah manusia biasa yang menerima wahyu, bukan malaikat.¹⁸¹

Lebih jauh, al-Qurṭhubi (w. 671 H/ 1273 M) menyebutkan bahwa konteks turunnya ayat ini adalah untuk menjawab kaum musyrik Makkah yang meragukan kenabian Muhammad karena dia adalah manusia. Maka Allah memerintahkan untuk

¹⁷⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*..., vol. 7, h. 235-236.

¹⁷⁵ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*..., vol. 7, h. 236.

¹⁷⁶ Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, *Sunan Ibnī Mājah*, Muhaqqiq: Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, (t.t.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1952), juz 2, h. 1395, no. hadis 4196.

¹⁷⁷ Ibrahim an-Nahhas, *Al-Jāmi' li 'Ulūm al-Imām Aḥmad: 'Ilal al-Hadīṣ*, Muhaqqiq: Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, (Mesir: Dar al-Falah li al-Baḥts al-'Ilmi wa Tahqiq al-Turats, 2009), cet. I, juz 14, h. 79, no. hadis 35.

¹⁷⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurṭhubi, *al-Jāmi' li 'Aḥkām Al-Qur'ān*, juz 11, h. 272.

¹⁷⁹ Abu al-Fida' Isma'il Ibn 'Umar Ibn Katsir, *Tafsīr Al-Qur'ān al-'Azīm*, juz 4, h. 492.

¹⁸⁰ Muhammad Ibn 'Ali asy-Syaukani, *Fath al-Qadīr*, (Beirut: Dar al-Kalam ath-Thayyib, 1994), cet. I, juz 3, h. 471.

¹⁸¹ Muhammad Ibn 'Ali asy-Syaukani, *Fath al-Qadīr*, juz 3, h. 197.

bertanya kepada *ahl az-ẓikr*, yaitu para ulama ahli kitab yang mengetahui bahwa para nabi terdahulu pun adalah manusia biasa.¹⁸² Bahkan menurut sebagian riwayat dari Ali bin Abi Thalib, *ẓikr* ini adalah Al-Qur'an dan *ahl az-ẓikr* adalah para pengembannya. Dijelaskan juga bahwa seruan kepada *ahl az-ẓikr* dimaksudkan kepada mereka yang memiliki pemahaman terhadap ajaran para nabi. Bahkan disebutkan bahwa masyarakat awam wajib merujuk kepada orang-orang alim ketika tidak mengetahui, sebagaimana seseorang yang buta harus dibimbing untuk menemukan arah kiblat. Ini memperkuat makna bahwa *ẓikr* adalah identik dengan ilmu, dan orang yang berzikir dalam konteks ini adalah mereka yang berilmu dan menyampaikan ilmu.¹⁸³

Dengan demikian, kata *ẓikr* dalam ayat-ayat tersebut mengandung makna ilmu, wahyu, dan syariat, serta menegaskan pentingnya otoritas ulama sebagai pemegang pengetahuan ilahi. Ini menunjukkan bahwa *ẓikr* tidak terbatas pada aktivitas verbal, tetapi juga merupakan simbol cahaya ilmu yang menerangi jalan hidup manusia.

3. Wahyu

ءَالتَّقِيَّ الذِّكْرُ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَابٌ أَشِرٌّ

“Apakah wahyu itu diturunkan kepadanya di antara kita? Pastilah dia (Saleh) seorang yang sangat pendusta lagi sombong.” (QS. al-Qamar [54]: 25).

Ayat ini menggambarkan sikap pengingkaran dan penghinaan dari kaum Tsamud terhadap Nabi Shalih *'alaihissalam*. Mereka mempertanyakan otoritas dan kelayakan Nabi Shalih untuk menerima wahyu dari Allah. Kata “*az-ẓikr*” dalam konteks ini dimaknai oleh para mufasir sebagai wahyu, yakni risalah ilahiyah yang diturunkan kepada para nabi sebagai bentuk petunjuk dan peringatan bagi umat manusia.

M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* menjelaskan bahwa ayat ini merupakan lanjutan dari dalih kaum *Tsamud* yang menolak untuk mengikuti Nabi Shalih karena dianggap tidak memiliki keistimewaan dan hanya datang seorang diri membawa ajaran baru. Menurut mereka, tidak pantas jika tuntunan Ilahi secara tiba-tiba datang kepada seseorang seperti Nabi Shalih tanpa ada keistimewaan duniawi yang menyertainya. Dalam pandangan mereka, wahyu yang mereka sebut sebagai “*az-ẓikr*” itu seharusnya tidak diturunkan kepadanya seorang diri, karena mereka memandang masih banyak orang lain yang dianggap lebih layak secara sosial. Sikap ini bukan hanya menolak isi wahyu, melainkan menolak subjek penerima wahyu itu sendiri. Mereka kemudian menyimpulkan bahwa Nabi Shalih bukanlah Nabi, melainkan seorang pendusta besar yang penuh dengan keangkuhan.¹⁸⁴

¹⁸² Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi' li 'Aḥkām Al-Qur'ān*, juz 10, h. 108.

¹⁸³ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi' li 'Aḥkām Al-Qur'ān*, juz 11, h. 272.

¹⁸⁴ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*..., jil. 13, h. 468.

Hal serupa ditegaskan oleh ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M) dalam karyanya *Jāmi' al-Bayān*, ia menafsirkan bahwa ucapan kaum *Tsamud* itu merupakan bentuk penolakan terhadap kenabian dengan menyatakan keheranan: “*Mengapa Nabi Shalih yang dipilih di antara mereka semua untuk menerima wahyu?*” Mereka menganggap tidak masuk akal jika Allah mengangkat seorang manusia biasa dari kalangan mereka menjadi utusan-Nya. Penolakan ini tidak hanya menunjukkan pengingkaran terhadap risalah Nabi Shalih, tetapi juga mencerminkan keberatan mereka terhadap kehendak Allah yang mengutus manusia sebagai Rasul. Menurut ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M), ungkapan “*az-z̤ikr*” dalam ayat ini secara eksplisit merujuk pada wahyu, dan bentuk pertanyaan menyindir itu mencerminkan sikap sinis, sombong, dan penuh kedengkian dari kaum *Tsamud*.¹⁸⁵

Penafsiran yang memperkuat pandangan ini juga dikemukakan oleh asy-Syaukani (w. 1250 H/ 1834 M) dalam *Fatḥh al-Qadīr*. Ia menjelaskan bahwa kaum *Tsamud* mempertanyakan mengapa Nabi Shalih yang dipilih di antara mereka untuk menerima kenabian dan wahyu, sementara di antara mereka ada orang-orang yang menurut anggapan mereka sendiri lebih layak dan lebih terhormat. Penolakan ini kemudian berubah menjadi tuduhan tegas dengan menyebut Nabi Shalih sebagai seorang “*كذّابٌ أَشْرٌ*”, yakni pembohong yang sombong. Asy-Syaukani (w. 1250 H/ 1834 M) menafsirkan kata “*asyir*” sebagai bentuk kesombongan, kesenangan berlebih, dan keangkuhan yang tidak pada tempatnya. Dalam konteks ini, tuduhan tersebut diarahkan bukan karena kesalahan nyata dari Nabi Shalih, tetapi semata-mata karena ketidakterimaan mereka terhadap orang yang dipilih Allah sebagai Rasul dari kalangan mereka sendiri.¹⁸⁶

Dengan demikian, ayat ini dan penafsiran para ulama terhadapnya menegaskan bahwa makna *z̤ikr* dalam QS. al-Qamar [54]: 25 adalah wahyu, namun yang ditolak bukan substansi wahyu tersebut, melainkan siapa yang menerimanya. Ini mencerminkan bahwa sikap ingkar terhadap wahyu sering kali berakar pada kesombongan sosial dan prasangka, bukan karena lemahnya isi dari risalah itu sendiri. Para penolak kebenaran seperti kaum *Tsamud* tidak benar-benar mengingkari adanya wahyu, tetapi mereka menolak kenyataan bahwa Allah memilih seseorang dari kalangan mereka yang menurut mereka tidak pantas untuk menyampaikan kebenaran tersebut. Maka, *z̤ikr* dalam ayat ini bukan sekadar peringatan lisan, melainkan simbol dari otoritas kenabian yang ditolak karena tidak sesuai dengan ekspektasi duniawi mereka.

4. *Lauḥ Mahfūz*

وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ

“*Sungguh, Kami telah menuliskan di dalam Zabur setelah (tertulis) di dalam az-z̤ikr (Lauḥ Mahfūz) bahwa bumi ini akan diwarisi oleh hamba-hamba-Ku yang saleh.*” (QS. al-Anbiya’ [21]: 105).

¹⁸⁵ Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān*, juz 22, h. 140.

¹⁸⁶ Muhammad Ibn ‘Ali asy-Syaukani, *Fatḥh al-Qadīr*, juz 5, h. 151-152.

Dalam menjelaskan ayat tersebut, al-Khazin (w. 741 H/ 1340 M) dalam karyanya *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl* mengemukakan bahwa kata *zikr* pada ayat ini ditafsirkan sebagai *Ummul Kitāb*, yaitu *Laūh Mahfūz*. Penegasan frasa “ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ ” menurut al-Khazin (w. 741 H/ 1340 M), mengindikasikan bahwa ketetapan tentang pewarisan bumi oleh hamba-hamba yang saleh telah ditulis terlebih dahulu di dalam *Laūh Mahfūz*, sebelum kemudian diturunkan dalam Zabur.¹⁸⁷

Al-Khazin (w. 741 H/ 1340 M) menukil pendapat yang menyatakan bahwa yang dimaksud dengan Zabur dalam ayat ini adalah semua kitab yang diturunkan kepada para nabi, sedangkan *az-żikr* adalah kitab induk (*Ummul Kitāb*) yang berada di sisi Allah. Dari kitab induk inilah semua kitab samawi disalin. Artinya, ketetapan bahwa bumi akan diwarisi oleh para hamba saleh telah tercantum terlebih dahulu dalam *Laūh Mahfūz*, baru kemudian ditegaskan kembali dalam kitab-kitab yang turun sesudahnya, termasuk Zabur dan Taurat.¹⁸⁸ Ada pula riwayat yang menyatakan bahwa Zabur dalam konteks ini secara spesifik adalah kitab yang diturunkan kepada Nabi Dawud, sedangkan *az-żikr* bermakna Al-Qur'an.¹⁸⁹

Ayat ini menegaskan bahwa Allah telah menetapkan suatu ketentuan universal, tidak hanya dalam Zabur, melainkan sebelumnya telah tercatat dalam *az-żikr*. Menurut Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M), kata *az-żikr* dalam ayat ini dapat dipahami dengan beberapa penafsiran, di antaranya sebagai Taurat, Al-Qur'an, atau *Laūh Mahfūz/ Ummul Kitāb*, yakni kitab induk tempat tertulisnya segala ketentuan dan takdir Allah yang bersifat azali). Dalam konteks ini, *żikr* bermakna *Laūh Mahfūz*, sebagai tempat pencatatan segala ketetapan Ilahiah, termasuk janji bahwa bumi akan diwarisi oleh para hamba Allah yang saleh.¹⁹⁰

Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) menjelaskan bahwa ungkapan “ وَلَقَدْ ” *وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ* berarti “*Kami telah menetapkan secara pasti dalam Zabur*”, yakni kitab suci yang diturunkan kepada Nabi Daud *'alaihihsalam*. Adapun makna *az-żikr* dalam kalimat “ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ ” diinterpretasikan sebagai rujukan kepada wahyu sebelumnya yang lebih umum, dan pendapat paling kuat adalah bahwa yang dimaksud adalah *Laūh Mahfūz*.¹⁹¹ Ini merujuk pada satu bentuk *żikr* sebagai tempat pengetahuan Allah yang kekal, yang mencatat semua peristiwa dan takdir yang telah dan akan terjadi. Dengan demikian, *żikr* dalam ayat ini bukan dalam pengertian tindakan atau lisan, melainkan bermakna catatan azali Ilahi.

¹⁸⁷ ‘Alauddin Ali Ibn Muhammad al-Khazin, *Lubāb at-Ta'wīl...*, juz 3, h. 245.

¹⁸⁸ ‘Alauddin Ali Ibn Muhammad al-Khazin, *Lubāb at-Ta'wīl...*, juz 3, h. 246.

¹⁸⁹ ‘Alauddin Ali Ibn Muhammad al-Khazin, *Lubāb at-Ta'wīl...*, juz 3, h. 246.

¹⁹⁰ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 17, h. 135.

¹⁹¹ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 17, h. 139.

Adapun frasa “أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ”, menurut Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M), memiliki tiga kemungkinan makna atas kata *al-arḍ* (bumi):

- a. Bumi Surga (*jannah*), sebagaimana dalam QS. az-Zumar [39]: 74: “Dan Kami wariskan kepada mereka bumi (surga) itu, dan mereka menempatinya di mana saja yang mereka kehendaki”.
- b. Bumi dunia yang diwariskan kepada kaum mukmin yang beramal saleh, sebagaimana dalam QS. an-Nur [24]: 55: “Sungguh Allah telah menjanjikan kepada orang-orang beriman di antara kamu dan mengerjakan kebajikan, bahwa Dia sungguh akan menjadikan mereka berkuasa di bumi”.
- c. Bumi suci (*arḍ al-muqaddasah*) atau wilayah yang diberkahi, sebagaimana warisan bumi kepada Bani Israil dalam QS. al-A’raf [7]: 137: “Kami wariskan kepada kaum yang selalu tertindas itu, bumi bagian timur dan bagian baratnya yang telah Kami berkahi”.¹⁹²

Dengan demikian, *ẓikr* dalam ayat ini mengandung makna bahwa ia bukan sekadar bentuk ingatan atau bacaan, tetapi menunjuk kepada sumber tertinggi dari segala wahyu dan ketetapan, yaitu *Laūh Mahfūz*. Ini memperluas pemahaman makna *ẓikr* dalam Al-Qur’an.

Dari sini dapat ditarik kesimpulan bahwa dalam QS. al-Anbiya’ ayat 105, *ẓikr* bermakna *Laūh Mahfūz*, sebagai manifestasi pengetahuan dan kehendak Allah yang mencakup seluruh realitas, serta sebagai sumber utama segala wahyu yang diturunkan kepada para nabi. Makna ini menguatkan pemahaman bahwa *ẓikr* dalam Al-Qur’an tidak hanya menyangkut kegiatan spiritual manusia kepada Tuhan, tetapi juga terkait dengan hukum-hukum tetap dan takdir yang telah ditetapkan dalam ilmu Allah yang azali.

Dari penafsiran para mufasir, dapat dipahami bahwa *ẓikr* dalam ayat-ayat ini menunjukkan makna yang luas sebagai wahyu, petunjuk, dan ilmu yang diturunkan Allah kepada umat manusia. Al-Qur’an disebut sebagai *ẓikr* karena mengandung ajaran dan nasihat. Selain itu, istilah *ahl az-ẓikr* menunjukkan bahwa *ẓikr* juga berkaitan dengan ilmu dan orang-orang yang mengetahui ajaran agama dari sumbernya yang shahih. Bahkan, dalam ayat tertentu, *ẓikr* merujuk kepada *Laūh Mahfūz*, yaitu kitab induk tempat tertulisnya seluruh takdir dan wahyu yang telah ditetapkan Allah. Ini menunjukkan bahwa *ẓikr* memiliki kedudukan yang tinggi, karena bukan hanya sebagai pengingat dari manusia untuk Allah, tetapi juga sebagai catatan agung dari Allah untuk manusia. Dengan demikian, *ẓikr* mencakup wahyu yang diturunkan, ilmu yang dijaga, dan petunjuk yang menjadi cahaya bagi kehidupan.

C. *Ẓikr* Sebagai Ibadah dan Ungkapan Lahiria

Dalam Al-Qur’an, *ẓikr* juga digambarkan sebagai ibadah yang dilakukan secara nyata dan tampak oleh indra, seperti melalui lisan, gerakan, dan aktivitas kolektif

¹⁹² Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 17, h. 139.

umat Islam. *Ẓikr* dalam makna ini mencakup amalan seperti menyebut nama Allah secara lisan, berzikir secara berjamaah, serta pelaksanaan ibadah tertentu seperti salat Jumat, yang oleh Al-Qur'an juga disebut sebagai "*ẓikr*".

Ẓikr bukan hanya hadir dalam hati, tetapi juga dinyatakan secara langsung melalui perbuatan sebagai bentuk kepatuhan dan cinta kepada Allah. Melalui *ẓikr* yang dilakukan secara lahiriah ini, seorang hamba menunjukkan pengagungan kepada Tuhannya di hadapan sesama dan menjadikannya sebagai identitas keimanan. Dalam subbab ini akan dibahas empat ayat yang menggambarkan *ẓikr* dalam bentuk ibadah dan ekspresi lahiriah, yaitu: QS. Al-Ahzab [33]: 41, QS. Al-Jumu'ah [62]: 9, QS. al-Baqarah [2]: 152, dan QS al-A'la [87]: 9-10.

1. Aktivitas Lisan dalam Menyebut dan Mengagungkan Nama Allah

Ẓikr sebagai ibadah lisan memiliki kedudukan penting dalam ajaran Islam karena merupakan salah satu bentuk pengagungan kepada Allah yang diperintahkan secara eksplisit dalam Al-Qur'an. Meskipun *ẓikr* sering dipandang sebagai ibadah yang bersifat lisan, keberadaannya dalam Al-Qur'an yang diulang-ulang menunjukkan bahwa aktivitas ini bukan hanya pelengkap ibadah, Salah satu ayat yang menegaskan hal ini adalah QS. Al-Ahzab [33]: 41.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

"Wahai orang-orang yang beriman, Ingatlah Allah dengan *ẓikr* yang sebanyak-banyaknya." (QS. Al-Ahzab [33]: 41).

Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) dalam *at-Tafsīr al-Munīr* menjelaskan bahwa perintah untuk memperbanyak *ẓikr* menunjukkan *ẓikr* tidak dibatasi oleh waktu dan tempat, melainkan harus senantiasa mengisi hati dan lisan seorang mukmin dalam segala keadaan.¹⁹³ Penjelasan ini diperkuat oleh pandangan Ibn 'Asyur (w. 1393 H/ 1973 M) dalam *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* yang menafsirkan *ẓikr* sebagai aktivitas lisan yang mengisi ucapan seorang mukmin dengan nama-nama Allah dan ungkapan keagungan-Nya. Ibnu 'Asyur (w. 1393 H/ 1973 M) menegaskan bahwa ayat tersebut merupakan seruan langsung kepada orang-orang beriman agar mereka senantiasa menyibukkan lisan dengan *ẓikr* dan tasbih.¹⁹⁴

Ibnu 'Asyur (w. 1393 H/ 1973 M) juga mengaitkan *ẓikr* dengan kebersihan hati dan penjagaan lisan. Ia menafsirkan bahwa ayat ini datang sebagai perintah untuk menyibukkan diri dengan *ẓikr* daripada terlibat dalam perdebatan sia-sia atau ejekan terhadap kaum munafik. Ini sejalan dengan anjuran Al-Qur'an agar umat Islam tidak membalas celaan dengan celaan (sepaimana yang tercantum dalam QS. al-An'am [6]: 108), melainkan menahan diri dan menggantinya dengan amal yang bermanfaat, seperti *ẓikr* dan tasbih, yang memiliki nilai ibadah dan sekaligus mencegah

¹⁹³ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr fi al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Muhaqqiq: Muhammad Husain Syamsuddin, (Damaskus: Dar al-Fikr, 1991), cet. I, juz 22, h. 41.

¹⁹⁴ Muhammad ath-Thahir Ibn 'Asyur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr: Taḥrīr al-Ma'nā as-Sadīd wa Tanwīr al-'Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, (Tunisia: ad-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1984), cet. I, juz 22, h. 47.

munculnya fitnah di tengah masyarakat.¹⁹⁵ Melainkan memiliki dimensi penting dalam pembentukan spiritualitas Islam.

2. Ibadah Ritual Kolektif (Salat Jumat)

Ẓikr dimakanai juga sebagai ajakan menuju salat Jumat yang mencakup khutbah dan salat berjamaah. Dalam QS. Al-Jumu'ah [62]: 9 pada frasa:

فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ

“Bergegaslah menuju *ẓikr* Allah.” (QS. Al-Jumu'ah [62]: 9).

Az-Zamakhsyari (w. 538 H/ 1144 M) dalam *al-Kasysyāf* menafsirkan bahwa *ẓikr* di sini tidak terbatas pada salat saja, tetapi juga mencakup khutbah sebagai bentuk pengingat kolektif bagi umat. Hal ini menunjukkan bahwa *ẓikr* dalam konteks ini merupakan ibadah ritual yang bersifat komunal dan sosial, yang tidak hanya menyatukan umat dalam ibadah, tetapi juga memperkuat kesadaran rohani secara berjamaah. Lebih jauh, tradisi pelaksanaan salat Jumat sejak masa Nabi hingga khalifah menunjukkan adanya kesinambungan nilai *ẓikr* sebagai fondasi pembinaan masyarakat Islam. Sehingga *ẓikr* di sini membentuk pola kesalehan sosial yang berkelanjutan, yang tidak sekadar ritual, namun juga sarana membangun solidaritas dan ketundukan kolektif kepada Allah.¹⁹⁶

Al-Baghawi (w. 516 H/ 1122 M) dalam *Ma'ālim at-Tanzīl* menjelaskan bahwa yang dimaksud “فَاسْعُوا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ” adalah seruan untuk menuju salat Jumat, yang merupakan bentuk *ẓikr* kolektif umat Islam. Ia menyebut bahwa penyebutan “*Jumu'ah*” berasal dari makna berkumpulnya umat secara bersama untuk mendengarkan khutbah dan menunaikan salat, sebuah tradisi yang sudah dikenal bahkan sebelum kedatangan Nabi ke Madinah. Dengan demikian, *ẓikr* dalam konteks salat Jumat tidak hanya bermakna ritual ibadah, tetapi juga mencerminkan aspek sosial berupa penghimpunan umat, penguatan ukhuwah, serta pengaktifan semangat keislaman.¹⁹⁷

3. Disandingkan dengan Syukur

Dalam QS. al-Baqarah [2]: 152, Allah berfirman:

فَاذْكُرُونِي أَذْكُرْكُمْ وَاشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ

“Maka ingatlah kepada-Ku, niscaya Aku ingat (pula) kepadamu. Bersyukurlah kepada-Ku dan janganlah kamu mengingkari (nikmat-Ku).” (QS. al-Baqarah [2]: 152).

¹⁹⁵ Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, juz 22, h. 47.

¹⁹⁶ Abu al-Qasim Mahmud Ibn ‘Amr az-Zamakhsyari, *al-Kasysyāf ‘an Haqā’iq Gawāmiḍ at-Tanzīl*, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Arabi, 1986), cet. III, juz 4, h. 535-536.

¹⁹⁷ Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas’ud al-Baghawi, *Ma’ālim at-Tanzīl...*, juz 5, h.

Ayat ini secara jelas mengaitkan antara *ẓikr* (mengingat Allah) dan syukur (berterima kasih atas nikmat-Nya). Menurut al-Quthubi (w. 671/ 1273 M), kalimat “فَاذْكُرُونِي أَذْكَرُكُمْ” merupakan bentuk perintah dan balasan (*amr wa jawāb*), yang bermakna: “ingatlah Aku dengan ketaatan, maka Aku akan mengingatmu dengan pahala dan ampunan”. Artinya, *ẓikr* tidak sekadar ucapan, namun menuntut adanya ketaatan dalam perbuatan. Dalam hal ini, *ẓikr* memiliki makna yang lebih dalam sebagai kesadaran rohani dan kepasrahan total kepada Allah.

Lebih jauh, al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) mengutip pendapat Sa’id Ibn Jubair bahwa orang yang tidak taat kepada Allah sesungguhnya tidak benar-benar berzikir, sekalipun lisan mereka dipenuhi tahlil dan tasbih. Ini memperjelas bahwa *ẓikr* yang sejati berakar pada hati dan terwujud dalam amal. Oleh karena itu, *ẓikr* yang benar akan melahirkan syukur, sebagaimana ditegaskan dalam kelanjutan ayat tersebut: “وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ”.¹⁹⁸

Syukur, menurut al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M), adalah pengakuan terhadap nikmat dan penyebutannya secara lisan, serta pengamalannya melalui ketaatan. Ia juga menyebut bahwa syukur itu muncul dari pengetahuan akan ihsan Allah, lalu diungkapkan dalam bentuk pujian kepada-Nya. Dengan demikian, *ẓikr* yang bersumber dari hati akan membuka mata batin manusia untuk menyadari limpahan nikmat, dan kesadaran ini akan menuntun pada sikap syukur yang hakiki.

Al-Qurthubi juga menyampaikan bahwa syukur adalah bentuk *ẓikr* yang lebih tinggi, karena bukan hanya mengenang nikmat, tetapi juga menggunakannya untuk ketaatan. *Ẓikr* di lidah menunjukkan isi hati, namun *ẓikr* yang sejati adalah ketaatan yang lahir dari hati yang mengingat dan bersyukur.¹⁹⁹

Salah seorang tokoh sufi, Dzu an-Nun al-Mishri juga pernah berkata:

من ذكر الله تعالى ذكرا على الحقيقة نسي في جنب ذكره كل شيء وحفظ الله تعالى عليه كل شيء وكان له عوضا عن كل شيء

*Barangsiapa yang mengingat Allah dengan ẓikr yang sebenarnya, maka ia akan melupakan segala sesuatu selain Allah, dan Allah pasti akan menjaga segala urusannya, dan ia juga akan mendapatkan pengganti atas segala apa yang dilakukannya.*²⁰⁰

Ucapan ini menekankan bahwa *ẓikr* membawa manusia menuju kedalaman spiritual dengan Allah, dan dari kedalaman itulah muncul rasa cukup dan syukur terhadap segala pemberian-Nya.

¹⁹⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li ‘Aḥkām Al-Qur’ān*, juz 2, h. 171.

¹⁹⁹ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi’ li ‘Aḥkām Al-Qur’ān*, juz 2, h. 172.

²⁰⁰ Abd al-Karim Ibn Hawazin al-Qusyairi, *ar-Risālah al-Qusyairiah*, Muhaqqiq: Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud Ibn al-Syarif, (Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th.), juz 2, h. 375.

Penting juga untuk kita ketahui bahwa *zikr* yang tidak melahirkan syukur dan ketaatan adalah *zikr* yang hampa, sebagaimana ditegaskan dalam hadis Nabi SAW yang diriwayatkan oleh Khalid Ibn Abi ‘Imran:

من أطاع الله فقد ذكر الله، وإن قلت صلاته وصيامه وتلاوته للقرآن، ومن عصى الله فقد نسي الله، وإن كثرت صلاته وصيامه وتلاوته القرآن

*Barangsiapa taat kepada Allah, maka sungguh ia telah berzikir kepada Allah, meskipun salat, puasa dan tilawah Qur’annya sedikit. Dan barangsiapa durhaka kepada Allah, maka sungguh ia telah melupakan Allah, meskipun salat, puasa dan tilawah Qur’annya banyak.*²⁰¹

Dalam konteks ini, syukur menjadi indikator keberhasilan *zikr*. Seseorang yang berzikir namun tetap kufur nikmat dan tidak mengakui kebaikan Allah, berarti belum benar-benar berzikir sebagaimana yang dikehendaki Al-Qur’an.

4. Ajakan Dakwah

Salah satu makna penting dari *zikr* dalam Al-Qur’an adalah sebagai ajakan dakwah atau seruan kepada manusia untuk kembali mengingat Allah, merenungi keagungan-Nya, dan mengikuti petunjuk-Nya. Hal ini tercermin dengan jelas dalam QS al-A’la [87]: 9-10:

فَذَكِّرْ إِن تَفَعَّتِ الذِّكْرَىٰ (٩) سَيِّدًا كَرُمًا يَخْشَىٰ (١٠)

“Maka berilah peringatan, karena peringatan itu bermanfaat. Orang yang takut (kepada Allah) akan mendapat pelajaran.” (QS al-A’la [87]: 9-10).

Dalam ayat ini, Allah SWT memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk menyampaikan peringatan kepada umat manusia. Perintah tersebut dinyatakan melalui bentuk fi’il *amr* “فَذَكِّرْ” (maka ingatkanlah/ berilah peringatan), yang secara

etimologis berasal dari akar kata ذ - ك - ر, yakni akar kata yang sama dengan kata *zikr*. Dalam konteks ini, perintah tersebut dimaknai bukan sekadar menyebut atau mengingat dalam hati, tetapi lebih luas sebagai aktivitas menyampaikan nasihat, peringatan, dan ajakan kepada umat manusia agar mereka kembali kepada jalan Allah. Dengan demikian, *zikr* dalam ayat ini menyeru orang lain kepada kebaikan dan memperingatkan dari keburukan.

Penafsiran makna ini ditegaskan oleh ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M) dalam tafsirnya. Menurutnya, ayat ini merupakan perintah langsung dari Allah kepada Nabi Muhammad SAW agar dia mengingatkan manusia tentang keagungan Allah, menasihati mereka untuk menaati perintah-Nya, serta memperingatkan mereka dari siksa dan hukuman-Nya. Ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M) juga menjelaskan bahwa

²⁰¹ Abdullah Ibn al-Mubarak al-Marwazi, *az-Zuhd wa ar-Raqāiq li Ibn al-Mubārak*, Muhaqqiq: Habib ar-Rahman al-A’zhami, (Iskandariyah: ad-Dar as-Salafiyah, 1998), h. 17.

peringatan yang disampaikan ini tidak selalu membuahkan hasil pada semua orang, terutama kepada mereka yang memang telah tertutup hatinya dari menerima kebenaran. Namun, bagi orang-orang yang masih memiliki rasa takut kepada Allah, peringatan tersebut akan membekas dan memberikan manfaat yang besar.²⁰²

Ẓikr di sini menjadi misi kerasulan, sebagai sarana untuk menyadarkan masyarakat, membangun kesalehan kolektif, dan menjaga keberlangsungan nilai-nilai ilahiyah di tengah kehidupan manusia. Lebih jauh, *ẓikr* dalam pengertian dakwah menekankan pentingnya menyampaikan kebenaran dengan penuh hikmah dan peringatan yang menyentuh hati. Orang-orang yang masih memiliki sifat takut kepada Allah akan merespons *ẓikr* ini dengan kesadaran dan perubahan perilaku. Ini menunjukkan bahwa fungsi *ẓikr* tidak hanya untuk pelakunya saja, melainkan juga untuk membangun kesadaran spiritual dalam masyarakat luas.²⁰³

Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) dalam *Mafātīḥ al-Gaīb* menafsirkan bahwa perintah “فَذَكِّرْ” merupakan bagian dari kelanjutan kesempurnaan tugas kerasulan Nabi Muhammad SAW, sebagaimana yang telah disebutkan dalam ayat sebelumnya (QS. al-A’la [87]: 8). Ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) menjelaskan bahwa setelah Nabi disempurnakan oleh Allah dengan kemudahan dalam segala urusan dunia dan akhirat, maka Nabi diperintahkan untuk menyampaikan ajakan kepada kebenaran, yakni menyeru umat manusia menuju jalan Allah.²⁰⁴

Makna *ẓikr* dalam konteks ini dimaknai sebagai penyempurnaan yang bersifat horizontal, yakni menyeru sesama manusia agar turut mencapai derajat kesempurnaan dengan mengenal dan taat kepada Allah. *Ẓikr* dalam arti ini juga menunjukkan peran Nabi sebagai agen transformasi sosial dan spiritual, yaitu dengan menjadi pengingat bagi orang-orang yang lalai atau belum mengetahui kebenaran. Perintah “فَذَكِّرْ” mencerminkan ajakan yang bukan sekadar mengulang informasi, tetapi menyampaikan pesan dengan harapan perubahan dan kesadaran.²⁰⁵

Menariknya, ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) juga menggarisbawahi penggunaan bentuk syarat dalam ayat “إِنْ تَفَعَّتِ الذِّكْرَىٰ” (jika peringatan itu bermanfaat).

Dalam pandangannya, bentuk ini tidak menunjukkan pembatasan bahwa hanya jika bermanfaat maka ajakan dilakukan. Justru menurutnya, penggunaan syarat ini mengandung beberapa makna. Pertama, ia menegaskan bahwa walaupun *ẓikr* (peringatan) tidak selalu langsung membawa hasil, tugas untuk menyampaikan tetap harus dilaksanakan. Ini menunjukkan bahwa *ẓikr* sebagai ajakan adalah kewajiban, meskipun hasilnya tidak selalu tampak atau sesuai harapan.

Kedua, bentuk syarat ini juga menunjukkan bahwa Allah menyebutkan keadaan yang lebih utama (ketika peringatan itu berhasil dan membawa manfaat), tanpa

²⁰² Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān...*, juz 24, h. 317.

²⁰³ Abu Ja’far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabarī: Jāmi’ al-Bayān...*, juz 24, h. 317.

²⁰⁴ Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb...*, juz 31, h. 132.

²⁰⁵ Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb...*, juz 31, h. 132.

meniadakan nilai dan kewajiban *ẓikr* dalam kondisi lain. Bahkan, menurut ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M), ini menjadi bentuk dorongan bagi manusia untuk berupaya mengambil manfaat dari ajakan yang disampaikan. Sebagaimana seseorang berkata kepada temannya, “Aku telah menjelaskan kepadamu jika engkau mau memahami,” sebagai cara untuk mendorong penerimaan.

Ketiga, ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) juga menunjukkan bahwa perintah “فَذَكِّرْ” dalam ayat ini memiliki nilai ketegasan meskipun menggunakan bentuk syarat. Dalam konteks lain, Allah juga menggunakan struktur serupa, seperti dalam QS. al-Nur [24]: 33 atau QS. al-Baqarah [2]: 172, di mana bentuk syarat digunakan bukan untuk membatasi, tetapi untuk menekankan anjuran atau ideal dari suatu perbuatan.

Keempat, ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) memaknai ayat ini sebagai bentuk hiburan terhadap Rasul SAW, bahwa jika pun seruan dan peringatannya tidak membawa pengaruh kepada kaum yang mendustakan, hal itu bukanlah karena kekurangan pada risalah atau penyampainya. Rasulullah SAW tetap diperintahkan untuk menyeru, karena manfaatnya akan dirasakan oleh mereka yang “يَخْشَى” (orang yang memiliki rasa takut dan kesadaran akan Allah).²⁰⁶

Dengan demikian, dalam QS. al-A’la ayat 9 dan 10, makna *ẓikr* tidak hanya terkait dengan aspek internal individu (seperti mengingat Allah dalam hati atau lisan), tetapi juga mencakup dimensi sosial dan komunikatif. *Ẓikr* dalam konteks ini adalah seruan Ilahi yang disampaikan melalui lisan Rasul kepada masyarakat luas, sebagai bentuk tanggung jawab untuk membimbing umat manusia. Ia menjadi jembatan antara wahyu dan realitas, antara kebenaran dan kebodohan, antara hidayah dan kesesatan.

Dari penafsiran para mufasir dapat dipahami bahwa *ẓikr* dalam bentuk ibadah lahiriah adalah bagian penting dari praktik keagamaan umat Islam. *Ẓikr* dalam bentuk ucapan lisan, pengagungan nama Allah secara kolektif, dan pelaksanaan ibadah seperti salat Jumat, semuanya termasuk bentuk nyata dari penghambaan seorang Muslim kepada Allah. *Ẓikr* tidak hanya memperkuat hubungan pribadi seorang hamba dengan Tuhannya, tetapi juga memperkuat ikatan sosial dalam bentuk ibadah berjamaah. Maka, *ẓikr* sebagai ibadah lahiriah memiliki peran penting dalam membentuk karakter dan identitas umat yang taat kepada Allah secara utuh, baik secara batin maupun tampak lahir.

D. *Ẓikr* Sebagai Peringatan, Pelajaran dan Refleksi Kehidupan

Selain bermakna ibadah dan kesadaran spiritual, kata *ẓikr* dalam Al-Qur’an juga sering digunakan dalam arti peringatan, pelajaran, dan ajakan untuk berpikir secara mendalam. Dalam konteks ini, *ẓikr* memiliki fungsi sebagai alat refleksi, agar manusia tidak terbuai oleh kehidupan dunia dan senantiasa menyadari tujuan penciptaannya.

Beberapa ayat menunjukkan bahwa *ẓikr* menjadi sarana untuk menyadarkan akal dan hati agar mampu mengambil hikmah dari berbagai fenomena kehidupan,

²⁰⁶ Fakhruddin ar-Razi, *Mafāṭīḥ al-Gaib...*, juz 31, h. 133.

baik melalui ayat-ayat *kaūniyyah* (alam semesta) maupun *syar'iyah* (wahyu). *Ẓikr* dalam makna ini mengandung seruan untuk berpikir (*tafakkur*), mengambil pelajaran (*taẓkirah*), dan memahami pesan Allah yang tersirat dalam setiap kejadian. Dalam subbab ini, akan dibahas empat ayat yang mencerminkan *ẓikr* sebagai sarana peringatan dan refleksi, yaitu: QS. at-Takwir [81]: 27, QS. az-Zumar [39]: 21, QS. an-Nur [24]: 1, dan QS. Fathir [35]: 37.

1. Peringatan/ Pelajaran

Makna *ẓikr* dalam beberapa ayat Al-Qur'an juga menunjuk pada arti peringatan dan pelajaran, sebagaimana ditegaskan dalam QS. at-Takwir [81]: 27.

إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ

“(Al-Qur'an) itu tidak lain, kecuali peringatan bagi semesta alam.” (QS. at-Takwir [81]: 27).

Dalam ayat ini, kata *ẓikr* ditafsirkan oleh sejumlah mufasir sebagai peringatan ilahi bagi seluruh makhluk agar kembali menyadari hakikat penciptaan, kehidupan, dan tujuan eksistensi mereka. Menurut Sayyid Quthb (1386 H/ 1966 M) dalam *Fī Zilāl Al-Qur'ān*, *ẓikr* dalam ayat tersebut berarti peringatan yang berlaku untuk semua manusia, agar mereka sadar akan asal-usul penciptaan mereka, realitas semesta, serta tanggung jawab moral sebagai hamba Allah. Ia menjelaskan bahwa sejak awal diturunkan, Al-Qur'an sudah ditujukan untuk seluruh umat manusia, dan tidak terbatas pada masyarakat lokal Makkah semata.²⁰⁷

M. Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Mishbah* mengungkapkan bahwa ayat tersebut menunjukkan sifat Al-Qur'an sebagai sumber pelajaran dan panduan menuju jalan lurus. Kata *ẓikr* di sini mengandung makna peringatan aktif yang mengajak manusia berpikir, merenung, dan mengambil ibrah agar dapat mencapai kebahagiaan hakiki.²⁰⁸ Dengan kata lain, *ẓikr* dalam ayat ini mengandung ajakan bagi semua manusia agar menyadari petunjuk hidup yang benar dan lurus.

Sementara itu, al-Baghawi (w. 516 H/ 1122 M) dalam *Ma'ālim at-Tanzīl* menyebutkan bahwa frasa “إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ” merupakan penjelasan bahwa Al-Qur'an adalah *mau'izah*, yakni bentuk nasihat atau peringatan moral yang ditujukan kepada seluruh makhluk.²⁰⁹ Pandangan ini diperkuat oleh Fakhrudin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) dalam *Mafātīḥ al-Gaīb*, yang menafsirkan *ẓikr* dalam ayat tersebut sebagai penjelasan dan petunjuk (*bayān wa hidāyah*) bagi semua manusia,²¹⁰ sehingga makna *ẓikr* mengalami perluasan semantik menjadi bentuk komunikasi ilahi yang bersifat mengarahkan dan memperingatkan.

Ẓikr yang dimaknai sebagai pelajaran juga ditegaskan dalam QS. az-Zumar [39]: 21.

²⁰⁷ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl Al-Qur'ān*, jil. 12, h. 193.

²⁰⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah*..., jil. 15, h. 96.

²⁰⁹ Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas'ud al-Baghawi, *Ma'ālim at-Tanzīl*..., juz 8, h. 351.

²¹⁰ Fakhrudin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb*..., juz 31, h. 71.

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَلَكَهُ يَنَابِيعَ فِي الْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ ثُمَّ يَهِيَجُ فَتَرَىٰ هُوَ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُ حُطَامًا إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرًا لِأُولِي الْأَلْبَابِ

“*Tidakkah engkau memperhatikan bahwa Allah menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia mengalirkannya menjadi sumber-sumber air di bumi. Kemudian, dengan air itu Dia tumbuhkan tanam-tanaman yang bermacam-macam warnanya, kemudian ia menjadi kering, engkau melihatnya kekuning-kuningan, kemudian Dia menjadikannya hancur berderai. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat pelajaran bagi ulul albab.*” (QS. az-Zumar [39]: 21).

Ayat ini menggunakan kata “ذِكْرًا” dalam bentuk *nakirah* untuk menunjukkan pelajaran yang mendalam, yang hanya dapat ditangkap oleh *ulul albab* (orang-orang yang menggunakan akalnyanya). Dalam konteks ini, Al-Qur’an mengarahkan manusia untuk memperhatikan siklus kehidupan tanaman sebagai fenomena yang dapat menggugah kesadaran spiritual dan intelektual. Dalam *Fī Zilāl Al-Qur’ān*, Sayyid Quthb (1386 H/ 1966 M) menyajikan renungan mendalam tentang turunnya hujan, pertumbuhan tanaman, hingga kehancurannya sebagai bentuk nyata dari kekuasaan Allah dan proses kehidupan yang mengandung pelajaran tersembunyi. Ia menyatakan bahwa karena kebiasaan melihat fenomena tersebut secara berulang, manusia sering lalai menangkap keajaiban yang tersirat di baliknya. Oleh karena itu, Al-Qur’an hadir untuk membangkitkan kembali kesadaran tersebut agar manusia tidak menjadi hamba yang lalai.²¹¹

Fakhruddin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan bahwa Allah menurunkan air dari langit (yang dimaksud adalah hujan), kemudian mengalirkannya menjadi mata air di dalam bumi, yakni dengan menjadikannya mengalir melalui celah-celah, saluran, dan jalur seperti urat-urat yang mengalir dalam tubuh. Air itu kemudian menjadi sebab tumbuhnya berbagai jenis tanaman yang beraneka warna, baik dari segi warna seperti hijau, merah, kuning, putih, dan lain-lain, maupun dari jenisnya seperti gandum, barley/ jelai, dan wijen.²¹²

Setelah tanaman itu tumbuh dan mencapai kesempurnaannya, kemudian ia mengering. Ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) menyebutkan bahwa pengeringan ini terjadi setelah tanaman matang dan kehilangan kadar airnya, sehingga ia tampak menguning. Lalu, tanaman tersebut menjadi rapuh dan hancur seperti serpihan yang kering.²¹³

²¹¹ Sayyid Quthb, *Fī Zilāl Al-Qur’ān*, jil. 10, h. 76.

²¹² Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīh al-Gaib...*, juz 26, h. 439.

²¹³ Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīh al-Gaib...*, juz 26, h. 439.

Menurut ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M), pada proses ini terdapat *ẓikrā* (pelajaran) bagi orang-orang yang berpikir (*ulul albab*). Ia menjelaskan bahwa siapa pun yang menyaksikan perubahan keadaan tanaman ini akan memahami bahwa kondisi kehidupan makhluk hidup, termasuk manusia dan hewan, juga mengalami proses yang serupa, dimulai dari kemunculan, tumbuh berkembang, lalu menuju kefanaan.²¹⁴ *Ẓikr* dalam ayat ini merujuk pada pelajaran atau bahan renungan mendalam. Alam dijadikan sarana pendidikan bagi hati dan akal manusia agar menyadari betapa singkatnya kehidupan dunia. Oleh karena itu, *ẓikr* tidak hanya berarti mengingat dengan lisan, tetapi juga merenungi ciptaan Allah dan mengambil hikmah darinya sebagai pelajaran hidup.

Demikian pula dalam *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Ibnu ‘Asyur (w.1393 H/ 1973 M) mengaitkan ayat ini dengan bentuk majaz. Ia ingin menegaskan kebenaran ajaran Islam dan Al-Qur’an. Allah menggunakan perumpamaan turunnya hujan dan proses pertumbuhan tanaman sebagai analogi untuk menjelaskan bagaimana wahyu diturunkan dan menumbuhkan kehidupan spiritual dalam hati manusia. Air hujan yang turun dari langit dianalogikan sebagai wahyu yang diturunkan kepada Rasulullah SAW; aliran air di dalam tanah melambangkan penyebaran ajaran wahyu; dan pertumbuhan berbagai jenis tanaman dengan warna yang beragam mencerminkan keragaman respon manusia terhadap ajaran tersebut.²¹⁵

Ketika tanaman itu mengalami kekeringan, berubah warna menjadi kuning, lalu menjadi hancur berderai, ini merupakan simbol dari kefanaan dunia dan berakhirnya kehidupan. Dalam rentetan peristiwa ini, makna *ẓikr* pada kalimat “ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ ”

”لَذِكْرَىٰ لَأُولَىٰ الْأَلْبَابِ“ ditegaskan sebagai suatu pelajaran atau peringatan bagi mereka yang menggunakan akalnya.²¹⁶ *Ẓikr* dalam konteks ini menunjukkan ajakan untuk merenung dan memahami pelajaran yang terkandung dalam berbagai kejadian alam dan proses kehidupan.

Menurut Ibn ‘Asyur (w.1393 H/ 1973 M), bentuk perumpamaan ini mencakup seluruh tahapan secara utuh, yaitu mulai dari tumbuhnya tanaman, berkembang, layu, hingga hancur. Semua itu menggambarkan kondisi hidup manusia, baik secara batin, hubungan sosial, maupun keberadaannya di dunia. Peristiwa ini menjadi pelajaran penting tentang kekuasaan Allah, kepastian akan kematian, hari kebangkitan, dan kenyataan bahwa kehidupan dunia ini tidak abadi. Karena itu, kata *ẓikrā* di akhir ayat merupakan ajakan kepada orang-orang yang berpikir (*ulul albab*) agar mau merenungkan dan mengambil pelajaran dari siklus kehidupan yang mereka lihat setiap hari.²¹⁷

Oleh karena itu, melalui dua ayat tersebut, dapat dipahami bahwa *ẓikr* dalam Al-Qur’an tidak semata berarti menyebut atau mengingat, tetapi juga mencakup peringatan, nasihat dan pelajaran hidup. Al-Qur’an berperan sebagai pengingat yang menyentuh akal dan hati manusia, agar mereka mengenali kebenaran, menyadari

²¹⁴ Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb...*, juz 26, h. 439-440.

²¹⁵ Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, juz 23, h. 376.

²¹⁶ Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, juz 23, h. 378.

²¹⁷ Muhammad ath-Thahir Ibn ‘Asyur, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, juz 23, h. 379.

bahwa dunia ini sementara, dan menjalani hidup dengan tujuan yang benar. Peringatan dalam ayat-ayat itu bersifat luas dan mendalam, tidak hanya menyentuh perasaan, tetapi juga menggerakkan akal, jiwa, dan nilai-nilai kebaikan, sebagaimana dijelaskan dalam penafsiran para ulama dari berbagai masa.

2. Mengambil Pelajaran/ Berpikir

Salah satu dimensi makna *ẓikr* dalam Al-Qur'an adalah sebagai proses berpikir, memahami dan mengambil pelajaran dari tanda-tanda kekuasaan Allah dan hukum-hukum-Nya. Hal ini ditegaskan dalam beberapa ayat, di antaranya QS. an-Nur [24]: 1 dan QS. Fathir [35]: 37, yang secara eksplisit mengandung harapan agar manusia *taẓakkur* (mengambil pelajaran), yang merupakan salah satu bentuk *ẓikr* maknawi.

Dalam QS. an-Nur [24]: 1, *ẓikr* di sini dimaknai sebagai pelajaran.

سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

“(Inilah) surah yang Kami turunkan, Kami wajibkan (menjalankan hukum-hukum)-nya, dan Kami turunkan di dalamnya ayat-ayat yang jelas agar kamu mengambil pelajaran.” (QS. an-Nur [24]: 1).

Menurut al-Sa'di (w. 1376 H/ 1957 M) dalam *Taṣīr al-Karīm ar-Raḥmān*, ayat ini menggambarkan keagungan surah al-Nur yang diturunkan sebagai bentuk rahmat kepada umat manusia dan berisi hukum-hukum yang telah ditetapkan, seperti *ḥudūd* (batas-batas hukum) dan kesaksian. Istilah “لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ” adalah bahwa ayat-ayat dalam surah ini diturunkan secara jelas agar manusia mengambil pelajaran dari penjelasan Allah dan memahami apa yang sebelumnya tidak mereka ketahui.²¹⁸ Ath-Thabari (w. 310 H/ 923 M) dalam *Jāmi' al-Bayān* juga menjelaskan kalimat “تَذَكَّرُونَ” bermakna agar kalian mengingat dan mengambil pelajaran dari ayat-ayat yang terang tersebut.²¹⁹

Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) dalam *at-Tafsīr al-Munīr* menafsirkan QS. an-Nur ayat 1 sebagai surah yang diturunkan dengan aturan yang pasti dan hukum-hukum yang bersifat wajib. Menurutnya, ayat-ayat dalam surah ini disebut *bayyināt*, yakni ayat-ayat yang jelas dan tegas dalam menyampaikan hukum-hukum Allah, baik yang berkaitan dengan halal, haram, maupun sanksi. Seluruh penegasan ini, sebagaimana dijelaskan dalam akhir ayat, memiliki tujuan agar manusia “تَذَكَّرُونَ”, yaitu agar mereka mengambil pelajaran, sadar dan bertakwa.²²⁰

²¹⁸ Abd ar-Rahman Ibn Nashir as-Sa'di, *Taṣīr al-Karīm ar-Raḥmān...*, h. 561.

²¹⁹ Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir ath-Thabari, *Tafsīr at-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān...*, juz 17, h. 138.

²²⁰ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 18, h. 121-122.

Kata “تَذَكَّرُونَ” dalam konteks ini menunjukkan makna *zikr* sebagai proses mengingat yang disertai dengan perenungan dan pengambilan pelajaran.²²¹ Makna tersebut mencakup dimensi edukatif dan moral, yaitu agar manusia menyadari pesan-pesan Ilahi dalam hukum-hukum tersebut dan menjadikannya pedoman dalam kehidupan.

Dalam *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Ali ash-Shabuni (w. 1442 H/ 2021 M) menambahkan bahwa penekanan pada dua kali penggunaan kata “أَنْزَلْنَا” (Kami turunkan) memperlihatkan betapa besarnya perhatian Allah terhadap kandungan surah ini, yang tidak diturunkan hanya untuk dibaca semata, tetapi untuk dipahami, dihayati dan diamalkan. *Ẓikr* dalam bentuk ini berarti mentadabburi hukum-hukum Allah, merenungi hikmahnya, dan menjadikannya pedoman hidup.²²²

An-Nasafi (w. 537/ 1142 M) dalam *at-Taīsīr fī at-Tafsīr* juga menguatkan bahwa tujuan utama dari penurunan ayat-ayat dalam surah ini adalah agar manusia mengambil pelajaran dan berpikir (*tatta'iz wa tatafakkar*). Menurutnya, mayoritas isi surah an-Nur berkaitan dengan adab, kesucian, dan moralitas, yang semua itu hanya bisa dipahami secara mendalam melalui proses perenungan yang serius terhadap makna ayat-ayat tersebut.²²³

Al-Biqā'i (885 H/ 1480 M) dalam *Nazm ad-Durar* memberikan penjelasan yang lebih filosofis. Ia menegaskan bahwa ayat-ayat yang diturunkan secara jelas dan gamblang adalah bentuk rahmat Allah yang bertujuan untuk menggugah kesadaran manusia agar tidak hidup dalam kelalaian. Kata “تَذَكَّرُونَ” dalam QS. an-Nur ayat 1 ini bukan hanya sekadar “mengingat”, tetapi juga sebagai seruan agar manusia merenungkan ayat-ayat yang diturunkan. Tujuan dari penurunan ayat-ayat tersebut adalah agar manusia menyadari bahwa hukum-hukum Allah yang dijelaskan dengan sangat rinci dan teratur itu tidaklah diturunkan secara sia-sia. Hal ini menunjukkan bahwa Allah tidak membiarkan manusia hidup tanpa petunjuk, melainkan menghendaki mereka untuk mematuhi perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya.²²⁴

Lebih lanjut, al-Biqā'i (885 H/ 1480 M) menjelaskan bahwa melalui perenungan terhadap kandungan hukum dan hikmah dalam ayat-ayat itu, manusia didorong untuk mengingat dan memahami kebenaran, yang sebelumnya mungkin terhalangi oleh tirai hawa nafsu atau kekaburan jiwa. Dari *zikr* semacam ini, akan tumbuh kesadaran etis dalam diri seseorang untuk memperlakukan orang lain sebagaimana ia ingin diperlakukan, serta menjauhi apa yang ia sendiri tidak suka jika itu dilakukan kepadanya. Maka, dari proses pengambilan pelajaran inilah akan

²²¹ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 18, h. 122.

²²² Muhammad Ali ash-Shabuni, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, juz 2, h. 298.

²²³ Najmuddin Umar Ibn Muhammad an-Nasafi al-Hanafī, *at-Taīsīr fī at-Tafsīr*, Muhaqiq: Mahir Adib Hubbisy, (Turki: Dar al-Lubab li ad-Dirasat wa Tahqiq at-Turats, 2019), juz 11, h. 83.

²²⁴ Ibrahim Ibn Umar al-Biqā'i, *Nazm ad-Durar...*, juz 13, h. 202.

lahir sikap adil, jernihnya hati, ikatan persaudaraan, dan kejujuran dalam bermuamalah.²²⁵

Adapun *ẓikr* yang dimaknai sebagai proses berpikir ditegaskan dalam QS. Fathir [35]: 37:

أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ وَجَاءَكُمُ النَّذِيرُ

“Bukankah Kami telah memanjangkan umurmu dalam masa (yang cukup) untuk dapat berpikir bagi orang yang mau berpikir.” (QS. Fathir [35]: 37).

Ayat ini menekankan bahwa proses berpikir dan mengambil pelajaran adalah salah satu tanggung jawab moral manusia sepanjang hidupnya. Dalam *Nazm ad-Durar*, al-Biqā’i (885 H/ 1480 M) menafsirkan bahwa Allah telah memberi manusia kesempatan hidup yang cukup panjang, serta anugerah akal dan kekuatan berpikir, namun mereka justru mengabaikannya. Frasa “مَا يَتَذَكَّرُ فِيهِ” menurutnya merujuk pada waktu yang cukup panjang dalam hidup yang seharusnya dimanfaatkan untuk berpikir dan memperbaiki diri. Ketika masa itu diabaikan, maka tidak ada alasan lagi bagi manusia di hadapan Allah.²²⁶

Wahbah az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) dalam *at-Tafsīr al-Munīr* juga menekankan aspek tanggung jawab manusia untuk menggunakan waktu hidupnya dengan bijak. *Ẓikr* dalam ayat ini bermakna kesadaran rasional terhadap kebenaran yang telah disampaikan melalui Rasulullah SAW dan Al-Qur’an. Ketika seseorang hidup dalam waktu yang lama tetapi tidak juga mengambil pelajaran, maka ia telah menysia-nyiaikan fungsinya sebagai makhluk berpikir.²²⁷

Sementara itu, dalam pandangan ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M), ayat ini menunjukkan bahwa Allah telah memberi manusia kesempatan usia yang cukup panjang agar mereka bisa merenungi dan memahami ajaran yang diturunkan kepada mereka. Namun, jika mereka tetap lalai, maka penghalangnya bisa berasal dari dua sisi: dari dalam diri mereka sendiri, atau dari luar diri mereka. Pertama, penghalang itu bisa berasal dari diri mereka sendiri, yaitu ketika mereka tidak mampu menggunakan akal dan penglihatan hati untuk merenungi wahyu yang Allah turunkan.²²⁸ Artinya, walaupun usia telah diberikan dan wahyu telah diturunkan, mereka tidak mampu atau tidak mau memperhatikan dan berpikir terhadap apa yang telah Allah ajarkan.

Kedua, penghalang itu juga bisa datang dari pembimbing atau guru mereka, yakni ketika pembimbing itu tidak menyampaikan petunjuk yang benar atau tidak membacakan kepada mereka apa yang dapat menuntun mereka pada jalan kebenaran.²²⁹ Dengan demikian, *ẓikr* dalam ayat ini menuntut keterlibatan akal dan hati untuk berpikir, memahami, serta mengambil pelajaran dari pengalaman hidup dan ajaran wahyu. Ayat ini sekaligus menekankan pentingnya penggunaan akal

²²⁵ Ibrahim Ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm ad-Durar...*, juz 13, h. 202.

²²⁶ Ibrahim Ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm ad-Durar...*, juz 16, h. 63-64.

²²⁷ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, uz 22, h. 272-273.

²²⁸ Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb...*, uz 26, h. 243.

²²⁹ Fakhruddin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb...*, juz 26, h. 243.

sehat dalam merespon peringatan Ilahi serta tanggung jawab individu dan kolektif dalam mencari dan menyampaikan petunjuk. Maka, *ẓikr* dalam pengertian berpikir bukan hanya tuntunan pribadi, tetapi juga sosial yang melibatkan relasi antara pencari ilmu dan pemberi petunjuk, antara manusia dan Tuhan.

Ali ash-Shabuni (w. 1442 H/ 2021 M) dalam *Ṣafwah at-Tafāsīr* menguatkan bahwa ayat ini adalah teguran keras kepada orang-orang yang hidup lama di dunia tetapi tetap tidak mau merenungi hakikat kehidupan. Mereka baru menyadari kesalahan mereka ketika berada di dalam neraka dan meminta dikembalikan ke dunia untuk memperbaiki diri. Namun Allah menjawab: “Bukankah kalian sudah diberi umur panjang untuk berpikir?”²³⁰

Dari dua ayat di atas beserta penafsiran para mufasir, dapat disimpulkan bahwa *ẓikr* dalam konteks ini memiliki makna yang luas dan mendalam. Ia mencakup kegiatan kognitif seperti berpikir, merenung, mengambil pelajaran, dan menyadari hikmah dari ayat-ayat Allah. Melalui *ẓikr* inilah manusia dituntun menuju kesadaran spiritual yang sejati dan tanggung jawab moral dalam menjalani kehidupan sesuai petunjuk Ilahi.

Berdasarkan penafsiran para ulama, dapat disimpulkan bahwa *ẓikr* dalam makna peringatan dan pelajaran memiliki kedudukan penting dalam membentuk kesadaran hidup seorang Muslim. *ẓikr* bukan hanya tentang ibadah, tetapi juga tentang bagaimana seseorang merenungkan kehidupan, belajar dari alam dan sejarah, serta menyadari tanda-tanda kebesaran Allah. *ẓikr* membangkitkan akal dan hati untuk tidak lalai, serta mendorong manusia agar lebih bijak dalam mengambil keputusan hidup. Dengan demikian, *ẓikr* dalam makna ini merupakan jembatan antara ilmu, iman dan amal, yang menjadikan seorang Muslim lebih waspada, bertanggung jawab dan dekat kepada Tuhannya.

E. *ẓikr* Sebagai Kritik, Cerita dan Identitas Keagamaan

Dalam beberapa ayat, kata *ẓikr* juga digunakan dalam makna yang tidak biasa, yaitu sebagai kisah, celaan terhadap kemusyrikan, atau sebagai penanda identitas seseorang yang memegang ajaran agama. Makna-makna ini menegaskan bahwa *ẓikr* tidak hanya berfungsi dalam konteks ibadah atau spiritual, melainkan juga hadir dalam percakapan sosial, penyampaian cerita, hingga sindiran terhadap orang-orang yang menolak kebenaran.

Kata *ẓikr* dalam ayat-ayat ini memiliki cakupan makna yang lebih luas dan fleksibel. Ada yang menunjuk pada tindakan menceritakan kisah seorang tokoh (seperti Maryam), ada pula yang menunjukkan kritik atau celaan terhadap penyembah berhala, dan ada yang menjadikan *ẓikr* sebagai tanda kehormatan atau identitas umat yang menerima wahyu. Dalam subbab ini akan dibahas lima ayat, yaitu: QS. Maryam [19]: 16, QS. al-Anbiya' [21] ayat 36 dan 60, QS. az-Zukhruf [43]: 44, dan QS. Shad [38]: 49.

1. Menceritakan

Salah satu bentuk makna kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an adalah menceritakan, sebagaimana terdapat dalam QS. Maryam [19]: 16.

²³⁰ Muhammad Ali ash-Shabuni, *Ṣafwah at-Tafāsīr*, juz 2, h. 530-531.

وَأَذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ اتَّيَدَّتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْفِيًّا

“Ceritakanlah (Nabi Muhammad) kisah Maryam di dalam Kitab (Al-Qur’an).”
(QS. Maryam [19]: 16).

Ayat ini menunjukkan bahwa kata *uḏkur* yang merupakan bentuk *fi’il amr* dari akar kata ر - ك - ذ tidak selalu berarti “ingat” dalam pengertian internal atau spiritual, melainkan bisa juga bermakna “kisahkanlah” atau “ceritakanlah” kepada orang lain. Dalam konteks ini, *ẓikr* berarti menyampaikan suatu kisah penting sebagai pelajaran, pembuktian kekuasaan Allah, dan penguatan iman.

Wahbah az-Zuhaili (w. 1436/ 2015 M) dalam *at-Tafsīr al-Munīr* menegaskan bahwa perintah “*uḏkur*” bermakna “ceritakanlah dalam Al-Qur’an tentang Maryam”.²³¹ Ia menyebutkan bahwa kisah Maryam datang setelah kisah Nabi Zakariya dan kelahiran Nabi Yahya, karena terdapat keselarasan tematik antara keduanya. Jika Zakariya dikaruniai anak di usia tua dari istri yang mandul, maka Maryam melahirkan Isa tanpa melalui proses pernikahan. Ini menunjukkan transisi narasi dari sesuatu yang luar biasa tetapi masih masuk akal menurut kebiasaan manusia, menuju sesuatu yang benar-benar di luar kebiasaan, sebagai bentuk demonstrasi kuasa Allah. Selain itu, az-Zuhaili (w. 1436 H/ 2015 M) menekankan bahwa Maryam adalah seorang wanita dari keturunan yang suci, yang menyingkir dari keluarganya ke tempat di sisi timur untuk beribadah, menunjukkan pengabdian yang mendalam kepada Allah.²³²

Penjelasan serupa juga disampaikan oleh Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy (w. 1396 H/ 1975 M) dalam *Tafsir Al-Qur’anul Majid an-Nuur*. Ia menulis bahwa ayat ini memuat perintah kepada Nabi Muhammad untuk menyampaikan kisah Maryam yang benar dan penuh hikmah. Maryam, anak perempuan dari keluarga mulia, mengasingkan diri ke sebelah timur Baitul Maqdis demi beribadah atau menyelesaikan urusan pribadi dalam suasana khalwat. Kisah ini menjadi bagian penting dari narasi Al-Qur’an tentang wanita suci yang kelak akan melahirkan Nabi Isa, hamba dan rasul Allah untuk Bani Israil.²³³

Berdasarkan pandangan para mufasir di atas, dapat disimpulkan bahwa makna *ẓikr* dalam QS. Maryam ayat 16 bersifat naratif, yaitu menyampaikan kisah yang bernilai spiritual, historis, dan teologis. *Ẓikr* dalam bentuk ini bertujuan untuk mengingatkan umat manusia akan kuasa Allah, menyampaikan keteladanan tokoh, dan menguatkan keimanan melalui pengisahan yang benar dan penuh hikmah. Ini menunjukkan betapa luas dan kaya makna kata *ẓikr* dalam Al-Qur’an, tidak hanya sebagai bentuk ibadah lisan, tetapi juga sebagai media edukatif dan dakwah yang mendalam.

2. Mencela

²³¹ Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 16, h. 67.

²³² Wahbah az-Zuhaili, *at-Tafsīr al-Munīr*, juz 16, h. 67-68.

²³³ Muhammad Hasbi ash-Shiddieqy, *Tafsir Al-Qur’anul Majid an-Nuur*, (Semarang: PT. Pustaka Rizka Putra, 2000), jil. 3, h. 2468-2469.

Dalam QS. al-Anbiya' [21] ayat 36 dan 60 memberikan pemahaman bahwa kata *zikr* dalam Al-Qur'an tidak selalu bermakna pujian atau pengingatan yang positif terhadap Allah atau sesuatu yang disucikan. Dalam dua ayat ini, kata *zikr* justru digunakan dalam makna mencela, mengkritik, dan menolak objek yang disebut, yaitu berhala-berhala kaum musyrik.

Dalam QS. al-Anbiya' [21]: 36, Allah berfirman:

وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ

“Apabila orang-orang yang kufur itu melihat engkau (Nabi Muhammad), mereka hanya menjadikan engkau bahan ejekan. (Mereka mengatakan,) “Inikah orang yang mencela tuhan-tuhanmu?” Padahal, mereka orang yang ingkar mengingat (Allah) Yang Maha Pengasih.” (QS. al-Anbiya' [21]: 36).

Ayat ini menggambarkan respon kaum musyrik Mekah terhadap dakwah Nabi Muhammad SAW. Mereka mencemooh dan mengejek Nabi hanya karena Nabi menegur praktik kemusyrikan mereka. Dalam kalimat “أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ آلِهَتَكُمْ”, secara literal berarti “menyebut tuhan-tuhan kalian”, namun dalam konteks ini, kata *zikr* tidak bermakna positif atau pujian, melainkan celaan dan kritik terhadap kesesatan penyembahan berhala.

Fakhrudin ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) dalam *Mafātīḥ al-Gaīb* menjelaskan bahwa ayat ini diturunkan berkenaan dengan Abu Jahl yang mengejek Nabi Muhammad SAW ketika melewatinya, yang pada saat itu Abu Jahl bersama Abu Sufyan. Mereka mengolok-olok Nabi sebagai Nabi Bani Abdi Manaf secara sinis, dan Nabi mendengar komentar tersebut. Setelah peristiwa itu, ayat ini diturunkan sebagai kecaman atas perilaku penghinaan mereka. Ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) juga menegaskan bahwa kata *zikr* bisa digunakan dalam makna baik maupun buruk, tergantung pada niat dan situasi. Jika seseorang berkata, “Aku mendengar si fulan menyebutmu”, maka jika yang menyebut adalah teman, maknanya pujian, tetapi jika musuh, maka maknanya celaan atau penghinaan. Dalam konteks ini, Nabi disebut-sebut oleh kaum musyrik karena mencela berhala mereka, sebagaimana juga digunakan dalam QS. al-Anbiya' [21]: 60.²³⁴

Para musyrik merasa tersinggung karena Nabi menyebut sesembahan mereka sebagai benda mati yang tidak dapat memberikan manfaat maupun mudarat, namun ironisnya, mereka sendiri justru menolak untuk menerima *zikr* kepada Allah Yang Maha Pemurah. Dalam kalimat “وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ” terkandung ironi mendalam, yakni mereka sangat membela berhala yang tidak bernyawa, namun mengingkari *zikr* kepada Allah Yang menciptakan mereka.²³⁵

²³⁴ Fakhrudin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb*..., juz 22, h. 143.

²³⁵ Fakhrudin ar-Razi, *Mafātīḥ al-Gaīb*..., juz 22, h. 144.

Al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) dalam *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an* menjelaskan bahwa ejekan kaum kafir kepada Nabi merupakan bagian dari tradisi mereka yang telah disebutkan juga dalam QS. al-Hijr ayat 95, “*Sesungguhnya cukuplah Kami yang memeliharamu (Nabi Muhammad) dari (kejahatan) orang yang memperolok-olokkan(-mu)*”. Mereka terbiasa mencela siapa saja yang menentang ketuhanan berhala, padahal mereka sendiri menolak ketuhanan Tuhan Yang Maha Pengasih. Ini menunjukkan tingkatan kebodohan mereka yang sangat parah. Al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) juga menegaskan bahwa ungkapan “*أَهْدَا*”

“*الَّذِي يَذْكُرُ إِلَهَتَكُمْ*” berarti menyebut sesembahan mereka dengan celaan dan keburukan. Sebagai penguat makna ini, ia mengutip syair terkenal dari penyair ‘Antarah:

لَا تَذْكُرِي مُهْرِي وَمَا أَطْعَمْتُهُ ★ فَيَكُونُ جِلْدُكَ مِثْلَ جِلْدِ الْأَجْرَبِ

“*Jangan engkau menyebut-nyebut kudaku dan apa yang aku beri makan kepadanya ★ Karena bisa jadi kulitmu akan seperti kulit penderita penyakit kudis.*”

Maknanya, “janganlah engkau mencela kudaku.” Syair ini digunakan untuk menjelaskan bahwa kata *zīkr* dalam bahasa Arab klasik juga bisa bermakna celaan, sebagaimana konteks dalam ayat yang sedang dibahas.²³⁶

Ats-Tsa’labi (w. 427 H/ 1035 M) dalam *al-Kasyf wa al-Bayān* menambahkan bahwa kaum kafir saling mengatakan di antara mereka, “Inikah orang yang menyebut-nyebut tuhan-tuhan kalian?” dengan nada mengejek dan meremehkan. Mereka memahami bahwa Nabi menyebut tuhan-tuhan mereka dengan cara yang merendahkan dan mencemoohkan, karena dia menyampaikan bahwa penyembahan terhadap berhala adalah perbuatan sia-sia. Dalam penjelasannya, ats-Tsa’labi (w. 427 H/ 1035 M) juga mengutip syair yang sama dari ‘Antarah untuk menunjukkan bahwa penggunaan kata *zīkr* dapat menunjukkan makna mencela tergantung konteksnya.²³⁷

Sementara itu, *zīkr* yang bermakna celaan juga terdapat dalam QS. al-Anbiya’ [21]: 60.

قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ

“*Mereka (para penyembah berhala yang lain) berkata, “Kami mendengar seorang pemuda yang mencela mereka (berhala-berhala). Dia dipanggil dengan nama Ibrahim.*” (QS. al-Anbiya’ [21]: 60).

²³⁶ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an*, juz 11, h. 288.

²³⁷ Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad ats-Tsa’labi, *al-Kasyf wa al-Bayān ‘an Tafsiṁ Al-Qur'an*, Muhaqqiq: Abu Muhammad Ibn ‘Asyur, (Beirut: Dar Ihya’ at-Turats al-Arabi, 2002), juz 6, h. 275.

Ayat ini mengisahkan tentang reaksi kaum Nabi Ibrahim ketika mengetahui bahwa berhala-berhala mereka telah dihancurkan. Mereka menduga bahwa pelakunya adalah seorang pemuda bernama Ibrahim, karena sebelumnya mereka mendengar bahwa Ibrahim sering menyebut-nyebut mereka (*yaẓkuruhum*), yang dalam konteks ini bermakna mencela dan mengolok-olok.

Dalam *al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'ān*, al-Qurthubi (w. 671 H/ 1273 M) menafsirkan bahwa kata “يَذْكُرُهُمْ” di sini bermakna *ya'ibuhum wa yasubbuhum* (mencela dan mencaci mereka). Ini bukan *ẓikr* dalam arti pujian atau pengingat kepada kebaikan, melainkan bentuk *ẓikr* yang mengandung unsur kecaman terhadap penyimpangan akidah.²³⁸

Sementara itu, ats-Tsa'labi (w. 427 H/ 1035 M) dalam *al-Kasyf wa al-Bayān* menuturkan kisah yang melatarbelakangi ayat ini dengan sangat rinci. Ia mengisahkan bagaimana Nabi Ibrahim pura-pura sakit agar tidak ikut ke acara perayaan kaumnya. Setelah semua orang pergi, Ibrahim masuk ke tempat penyembahan berhala, lalu menghancurkan patung-patung tersebut kecuali patung yang paling besar, sebagai bentuk sindiran dan strategi dakwah. Tindakan Ibrahim ini merupakan pengejawantahan dari sikap celaan terhadap berhala yang disebut dalam ayat “يَذْكُرُهُمْ”. Celaan Ibrahim bukanlah hinaan tanpa dasar, tetapi sebagai bentuk bantahan logis dan simbolik terhadap kebodohan penyembahan berhala.²³⁹

Kata *ẓikr* dalam ayat ini, jika dilihat dari segi linguistik, memang bersifat netral. Namun, maknanya akan bergeser sesuai konteks. Dalam hal ini, *ẓikr* digunakan dalam bentuk negatif, yaitu menyebut berhala dalam bentuk ejekan atau kecaman. Ini sebagaimana dijelaskan ar-Razi (w. 606 H/ 1209 M) bahwa jika orang yang “menyebut” adalah teman, maka maknanya pujian; namun jika musuh, maka maknanya adalah celaan.

3. Kemuliaan/ Kehormatan

Makna *ẓikr* dalam beberapa ayat Al-Qur'an juga mencakup makna kemuliaan atau kehormatan. Salah satu ayat yang mengindikasikan makna ini adalah firman Allah dalam QS. az-Zukhruf [43]: 44:

وَأِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ.

“Sesungguhnya ia (Al-Qur'an) benar-benar merupakan kemuliaan bagimu dan bagi kaummu dan kelak kamu akan dimintai pertanggungjawaban.” (QS. az-Zukhruf [43]: 44).

Dalam ayat ini, kata *ẓikr* dimaknai oleh para mufasir sebagai simbol kemuliaan dan kehormatan. Al-Biqā'i (885 H/ 1480 M) dalam *Nazm ad-Durar* menjelaskan bahwa kata *ẓikr* dalam ayat ini bermakna kemuliaan yang sangat agung (*syarofun*

²³⁸ Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Anshari al-Qurthubi, *al-Jāmi' li 'Ahkām Al-Qur'ān*, juz 11, h. 299.

²³⁹ Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad ats-Tsa'labi, *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'ān*, juz 6, h. 279.

‘*azīm*), sekaligus sebagai peringatan (*mau’izah*) dan penjelas (*bayān*). Ia menafsirkan bahwa kata *zīkr* digunakan sebagai isyarat bahwa kemuliaan itu diperoleh karena keterikatan terhadap *zīkr*, yaitu Al-Qur’an itu sendiri, serta keteguhan dalam mengikuti ajaran yang dikandungnya. Keistimewaan itu tidak hanya berlaku bagi Nabi Muhammad SAW, tetapi juga bagi kaumnya, terutama Quraisy dan bangsa Arab secara umum, bahkan kepada siapa saja yang mengikuti Rasul, meskipun bukan dari bangsa Arab.²⁴⁰

Al-Biqā’i (885 H/ 1480 M) juga menambahkan bahwa turunya Al-Qur’an kepada bangsa Arab memberikan mereka kedudukan tinggi sebagai pemimpin umat manusia. Sebagaimana disampaikan oleh Rasulullah SAW:

لا يزال هذا الأمر في قریش ما بقي في الناس اثنان ما أقاموا الدين

Urusan kepemimpinan ini akan terus berada pada Quraisy selama masih ada dua orang di muka bumi, selama mereka menegakkan agama.

Dengan dasar ini, siapa pun yang menegakkan agama berdasarkan Al-Qur’an, maka ia telah memperoleh kehormatan dan disebut dalam langit dan bumi.²⁴¹

Bahkan menurut riwayat dari Ibn Abbas, setelah turunya ayat ini, Nabi SAW mulai menyatakan bahwa kepemimpinan setelahnya adalah bagi kaum Quraisy karena kemuliaan yang diberikan kepada mereka melalui Al-Qur’an.

Kemudian, ayat tersebut ditutup dengan kalimat “وَسَوْفَ تُسْئَلُونَ” (dan kelak kamu akan dimintai pertanggungjawaban), yang menurut al-Biqā’i (885 H/ 1480 M) menunjukkan bahwa karena kemuliaan tersebut, mereka akan menjadi pusat perhatian dan tempat bertanya umat manusia tentang agama dan urusan dunia. Mereka akan menjadi rujukan utama umat-umat lain, sebagaimana dahulu Bani Israil ditinggikan derajatnya, walaupun sebelumnya mereka dipandang rendah oleh Firaun dan pengikutnya.²⁴²

Pandangan serupa juga disampaikan oleh al-Maraghi (w. 1371 H/ 1952 M) dalam tafsir *Tafsīr al-Marāḡī*. Ia menjelaskan bahwa *zīkr* dalam ayat ini adalah bentuk kemuliaan besar bagi Nabi dan kaumnya. Hal ini karena Al-Qur’an diturunkan dalam bahasa mereka, dan mereka adalah yang paling memahami kandungannya, sehingga seharusnya mereka pula yang paling cepat mengamalkannya.²⁴³

Terkait hal tersebut, al-Maraghi (w. 1371 H/ 1952 M) juga menyebutkan sebuah riwayat dari ‘Adi Ibn Ḥatim, yang diriwayatkan oleh ath-Thabarani dan Ibn Mardawaih. Dalam riwayat itu dikisahkan bahwa ketika ‘Adi duduk bersama Nabi SAW, Rasulullah bersabda bahwa Allah mengetahui kecintaannya kepada kaumnya, sehingga Allah pun menurunkan ayat ini sebagai kabar gembira bagi kaumnya. Nabi SAW menyatakan bahwa kemuliaan (*zīkr*) itu diberikan kepada Quraisy, dan

²⁴⁰ Ibrahim Ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, Mushahih: Muhammad Ali Syahin, (Kairo: Dar al-Kutub al-Islami, t.th.), juz 17, h. 436.

²⁴¹ Ibrahim Ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm ad-Durar...*, juz 17, h. 436.

²⁴² Ibrahim Ibn Umar al-Biqā’i, *Nazm ad-Durar...*, juz 17, h. 437.

²⁴³ Ahmad Ibn Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāḡī*, juz 25, h. 92.

Rasulullah bersyukur karena dari kaumnya ada yang menjadi *ṣiddiq* (orang jujur dalam iman), *syahid* (orang yang mati syahid), dan pemimpin umat. ‘Adi menambahkan bahwa dia tidak pernah melihat Rasulullah SAW disebutkan tentang kebaikan Quraisy melainkan Rasul tampak senang dan bahagia, hingga kebahagiaan itu terlihat oleh semua orang di wajahnya.²⁴⁴

Senada dengan itu, an-Nasafi (w. 710 H/ 1310 M) dalam tafsirnya *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Ta’wīl* menafsirkan bahwa *ẓikr* dalam ayat ini berarti kehormatan (*syarafun*), baik bagi Nabi SAW maupun bagi umatnya. Menurutnya, seluruh umat Islam, khususnya bangsa Arab, akan dimintai pertanggungjawaban kelak atas bagaimana mereka menghargai, menjaga, dan mengamalkan Al-Qur’an. Mereka akan ditanya tentang penghormatan terhadap kitab ini, rasa syukur atas nikmatnya, serta penerapannya dalam kehidupan sehari-hari.²⁴⁵

Makna *ẓikr* yang serupa juga ditegaskan dalam QS. Shad [38]: 49:

هَذَا ذِكْرٌ وَإِنِّ لِلْمُتَّقِينَ لَحُسْنَ مَآبٍ

“Ini adalah kehormatan (*bagimu dan kaummu*). Sesungguhnya bagi orang-orang yang bertakwa benar-benar (*disediakan*) tempat kembali yang baik.” (QS. Shad [38]: 49).

Dalam ayat ini, al-Biqai’i menafsirkan kalimat “هَذَا ذِكْرٌ” merujuk pada apa yang telah dijelaskan dalam ayat-ayat sebelumnya, yakni kisah-kisah para nabi dan kaum terdahulu. Semua itu merupakan bagian dari *ẓikr* yang bermakna kemuliaan di dunia dan sekaligus nasihat (*mau’izah*) yang berasal dari Al-Qur’an sebagai kitab yang penuh dengan kemuliaan dan peringatan. Dalam hal ini, al-Biqai’i menegaskan bahwa kisah-kisah tersebut tidak semata menjadi pelajaran moral, tetapi juga bukti keagungan umat yang mengikutinya dengan sungguh-sungguh.²⁴⁶

Al-Maraghi (w. 1371 H/ 1952 M) juga menjelaskan bahwa kalimat “هَذَا ذِكْرٌ” menunjukkan bahwa ayat-ayat yang berisi kisah-kisah para nabi dan umat terdahulu, yang menyebutkan keutamaan dan keberhasilan mereka dalam menghadapi ujian serta kemenangan atas musuh-musuhnya, merupakan *ẓikr* dalam arti kehormatan. Ayat-ayat tersebut menjadi sanad kemuliaan yang akan selalu dikenang dan disebut oleh manusia dari masa ke masa. Al-Maraghi (w. 1371 H/ 1952 M) juga menyebut bahwa gaya bahasa ini digunakan sebagai bentuk transisi dari satu pembahasan ke pembahasan lainnya, sekaligus untuk mempertegas bahwa apa yang disebut adalah sesuatu yang layak diagungkan.²⁴⁷

Adapun menurut an-Nasafi (w. 710 H/ 1310 M) dalam *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Ta’wīl*, frasa “هَذَا ذِكْرٌ” bermakna sebuah kemuliaan dan pujian indah

²⁴⁴ Ahmad Ibn Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāḡī*, juz 25, h. 92-93.

²⁴⁵ Abu al-Barakat Abdullah Ibn Ahmad al-Nasafi, *Tafsīr an-Nasafī: Madārik at-Tanzīl...*, juz 3, h. 274.

²⁴⁶ Ibrahim Ibn Umar al-Biqai’i, *Naẓm ad-Durar...*, juz 16, h. 400.

²⁴⁷ Ahmad Ibn Musthafa al-Maraghi, *Tafsīr al-Marāḡī*, juz 23, h. 128.

yang akan terus disebut dan dikenang selamanya. Ia menambahkan bahwa orang-orang yang disebut dalam kisah tersebut akan dikenang dengan baik di dunia, dan dikembalikan kepada tempat yang mulia di akhirat, yakni ampunan dan surga Allah SWT. Dengan kata lain, kemuliaan (*ẓikr*) itu meliputi dua dimensi: pujian dan kemuliaan di dunia, serta balasan yang agung di akhirat.²⁴⁸

Dari beberapa penafsiran terhadap QS. az-Zukhruf [43]: 44 dan QS. Shad [38]: 49, dapat disimpulkan bahwa makna *ẓikr* dalam konteks ayat tersebut mencakup makna kehormatan dan kemuliaan. *Ẓikr* tidak hanya berarti menyebut atau mengingat, tetapi juga merupakan simbol pengakuan Ilahi atas kedudukan mulia yang diberikan kepada siapa saja yang menjaga, mengamalkan dan menyebarkan ajaran Al-Qur'an. Kemuliaan ini bersifat duniawi dan ukhrawi, menjadi identitas keagungan umat yang taat, serta pengingat bahwa kehormatan sejati terletak pada kedekatan dengan wahyu dan konsistensi dalam menjalankannya.

Dengan memperhatikan keragaman makna *ẓikr* sebagaimana dijelaskan dalam ayat-ayat Al-Qur'an, tidak dapat dipungkiri bahwa analisis terhadap istilah ini menuntut pendekatan yang mampu menangkap kompleksitas makna yang terkandung di dalamnya. Dalam hal ini, pendekatan *al-wujūh* memainkan peran yang sangat signifikan. Pendekatan ini memungkinkan seorang peneliti untuk mengungkap berbagai makna dari satu lafaz yang sama, sesuai dengan konteks ayat dan susunan kalimatnya, sehingga tidak terjebak pada pemahaman tekstual semata.

Sebagaimana telah ditunjukkan oleh Ibn al-Jauzi dalam karyanya *Nuzhat al-A'yūn wa an-Nawāzīr fī 'Ilm al-Wujūh wa an-Nazā'ir*,²⁴⁹ lafaz *ẓikr* memiliki wajah makna (*wajh*) yang beragam, mulai dari makna wahyu, perintah, ibadah lisan, hingga peringatan dan sejarah dakwah. Pemaknaan semacam ini memperkuat simpulan bahwa istilah *ẓikr* dalam Al-Qur'an tidaklah tunggal, melainkan sarat makna yang saling berhubungan dan kaya nilai spiritual, intelektual, dan historis.

Dengan menyertakan pendekatan *al-wujūh* dalam penelaahan tematik terhadap ayat-ayat *ẓikr*, penelitian ini memperoleh kedalaman makna yang lebih komprehensif. Setiap penggunaan lafaz *ẓikr* dalam Al-Qur'an dapat dipahami dengan lebih akurat dan utuh, karena tidak hanya ditinjau dari sisi kebahasaan, tetapi juga ditopang oleh konteks teologis dan tafsir dari para ulama klasik dan kontemporer.

Oleh karena itu, integrasi antara pendekatan tematik (*maudhu'i*) dan *al-wujūh* dalam kajian ini memberikan kontribusi signifikan terhadap pendalaman makna *ẓikr* dalam Al-Qur'an. Hal ini sekaligus menegaskan bahwa keragaman makna dalam teks suci Islam tidak hanya menunjukkan keluasan bahasa Arab, tetapi juga menggambarkan keluasan petunjuk Ilahi yang relevan bagi setiap ruang dan waktu.

²⁴⁸ Abu al-Barakat Abdullah Ibn Ahmad an-Nasafi, *Tafsir an-Nasafi: Madārik at-Tanzīl...*, juz 3, h. 160.

²⁴⁹ Jamaluddin Abu al-Faraj Abd ar-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jauzi, *Nuzhat al-A'yūn...*, h. 302.

BAB IV PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an memiliki keragaman makna yang luas dan mendalam, tergantung pada konteks ayat di mana lafaz tersebut digunakan. Melalui pendekatan linguistik tematik berbasis metode *al-wujūh*, ditemukan bahwa kata *ẓikr* dalam Al-Qur'an tidak hanya muncul dalam satu bentuk linguistik, tetapi tersebar dalam berbagai bentuk seperti *fi'il madhi*, *fi'il mudhri'*, *fi'il amr*, maupun dalam bentuk *isim* (*isim maf'ul*, *isim mashdar*, *isim fa'il*). Variasi bentuk ini mencerminkan kekayaan semantik yang dimiliki oleh Al-Qur'an dan menunjukkan bahwa makna *ẓikr* tidak tunggal, melainkan mencakup dimensi spiritual, intelektual, sosial, bahkan historis dan simbolik.

Dalam sejumlah ayat, *ẓikr* dimaknai sebagai kesadaran tauhid, pengingat terhadap nikmat Allah, wahyu atau Al-Qur'an itu sendiri, ilmu, bentuk ibadah, nasihat, serta identitas keislaman. Penelitian ini menunjukkan bahwa satu lafaz yang sama dapat memiliki banyak wajah makna (*wujūh*) yang ditentukan oleh konteks ayat, struktur kalimat, serta relasi semantik dengan ayat-ayat lain. Hal ini menegaskan bahwa Al-Qur'an memiliki dimensi bahasa yang mukjizat, di mana satu kata mampu menyimpan spektrum makna yang kompleks dan saling terkait.

Selain itu, hasil kajian terhadap berbagai kitab tafsir klasik dan modern memperlihatkan bahwa para mufasir memiliki pendekatan yang beragam dalam menafsirkan lafaz *ẓikr*, baik yang bersifat literal, kontekstual, maupun sufistik. Penafsiran tersebut memperkaya pemahaman tentang bagaimana *ẓikr* tidak hanya difungsikan sebagai amalan ibadah verbal, tetapi juga sebagai sarana pembinaan karakter, penguat spiritualitas, hingga penanda identitas keilmuan seseorang. Oleh karena itu, *ẓikr* dalam perspektif Al-Qur'an bukan sekadar pengucapan lisan, tetapi juga bentuk kesadaran ruhani yang aktif dan integral dalam kehidupan seorang Muslim.

B. Saran

Berdasarkan hasil penelitian yang telah dilakukan, terdapat beberapa hal yang dapat dijadikan sebagai saran. Pemahaman terhadap ragam makna lafaz *ẓikr* dalam Al-Qur'an perlu terus dikembangkan, terutama melalui pendekatan linguistik seperti metode *al-wujūh* yang mampu mengungkap keluasan makna dalam satu lafaz. Oleh karena itu, disarankan bagi para pelajar, peneliti, maupun pemerhati ilmu tafsir untuk menjadikan pendekatan ini sebagai salah satu alternatif dalam menelusuri makna ayat-ayat Al-Qur'an secara lebih mendalam dan sistematis.

Selain itu, bagi masyarakat luas, khususnya praktisi keagamaan, hasil penelitian ini diharapkan dapat memperluas kesadaran bahwa *ẓikr* dalam Al-Qur'an tidak hanya berfungsi sebagai amalan verbal, tetapi juga sebagai bentuk kesadaran ruhani dan intelektual yang menyeluruh. Dengan demikian, praktik *ẓikr* tidak cukup hanya berhenti pada pelafalan lisan, melainkan perlu diiringi dengan penghayatan dan pengamalan dalam kehidupan sehari-hari.

Akhirnya, penelitian ini tentu memiliki keterbatasan dalam hal cakupan maupun kedalaman analisis. Untuk itu, saran terbuka diberikan kepada peneliti selanjutnya agar dapat melanjutkan dan menyempurnakan kajian ini dengan pendekatan yang lebih luas, seperti mengaitkan kajian semantik Al-Qur'an dengan ilmu-ilmu lain seperti psikologi, sosiologi, atau pendidikan, sehingga pemahaman terhadap lafaz-lafaz Al-Qur'an dapat lebih kontekstual dan aplikatif/ mudah diterapkan.

DAFTAR PUSTAKA

Buku

- ‘Asyur, Muhammad ath-Thahir Ibn. *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr: Taḥrīr al-Ma’nā as-Sadīd wa Tanwīr al-‘Aql al-Jadīd min Tafsīr al-Kitāb al-Majīd*, Tunisia: as-Dar at-Tunisiyah li an-Nasyr, 1984, cet. I.
- Abdillah, Leon. “Mengakaji Pustaka (Literatur Review)”, *Desain Penelitian Bisnis: Pendekatan Kualitatif*, Medan: Yayasan Kita Menulis, (2021).
- Abdullah, Taufik. *Ensiklopedi Tematis Dunia Islam*, Jakarta: Ichtisar Baru Van Hoeve, 2002.
- Affandi, Choer. *Lā Taḥzāh Innalāha Ma’anā: Tentram Bersama Allah di Setiap Tempat dan Waktu*, Terj. (dari bahasa Sunda): Hamzah Zaelani & Deden Syari Hidayat, Bandung: Mizan Pustaka, 2007.
- Al-‘Adawi, Abu al-Hasan Ali Ibn Ahmad. *Ḥāsyiyah al-‘Adawī ‘alā Syarḥ Kifāyah aṭ-Ṭālib ar-Rabbānī*, Muhaqqiq: Yusuf Syaikh Muhammad al-Biqā’i, Beirut: Dar al-Fikr, 1994.
- Al-‘Asqalani, Ibnu Hajar. *Fatḥ al-Bārī*, Beirut: Dar al-Ma’rifah, 1960.
- Al-‘Awwal, Salwa Muhammad. *Al-Wujuh wa an-Nazāir fī Al-Qur’ān al-Karīm*, Muhaqqiq: Muhammad Abd al-Karim Kazhim ar-Radhi, Kairo: Dar asy-Syuruq, 1998, cet. I.
- Al-Alusi, Syihabuddin Mahmud. *Ruḥ al-Ma’anī fī Tafsīr Al-Qur’ān al-‘Azīm wa as-Sab’ al-Ma’sānī*, Muhaqqiq: Ali Abd al-Bari Athiyyah, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, cet. I.
- Al-Ashfahani, ar-Raghib. *Al-Mufradāt fī Gharīb Al-Qur’ān*, t.t.: Maktabah Nizar Musthafa al-Baz, 2009.
- Al-Baghawi, Abu Muhammad al-Husain Ibn Mas’ud. *Ma’ālim at-Tanzīl fī Tafsīr Al-Qur’ān/ Tafsīr al-Bagāwī*, Muhaqqiq: Abd ar-Razzaq al-Mahdi, Beirut: Dar Ihya at-Turats al-‘Arabi, 2000, cet. I.
- Al-Biqā’i, Ibrahim Ibn Umar. *Nazm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, Mushahih: Muhammad Ali Syahin, Kairo: Dar al-Kutub al-Islami, t.th.
- Al-Bukhari, Abu Abdillah Muhammad Ibn Ismail, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Muhaqqiq: Musthafa Dib al-Bugha, Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993), cet. V.
- Al-Ghamidi, Dziyab. *Zikir Sesudah Shalat*, Jakarta: Republika Penerbit, 2011.
- Al-Hajjaj, Abu al-Husain Muslim Ibn. *al-Jāmi’ aṣ-Ṣaḥīḥ*, Muhaqqiq: Ahmad Ibn Rif’at, dkk, Turki: Dar ath-Thaba’ah al-‘Amirah, 1916.
- Al-Hanafī, Najmuddin Umar Ibn Muhammad an-Nasafī. *at-Taṣīr fī at-Tafsīr*, Muhaqqiq: Mahir Adib Hubbusy, Turki: Dar al-Lubab li ad-Dirasat wa Tahqiq at-Turats, 2019.
- Al-Jauzi, Jamaluddin Abu al-Faraj Abd ar-Rahman Ibn Ali Ibn Muhammad al-Jauzi. *Nuzhat al-A’yūn wa an-Nawāzir fī ‘Ilm al-Wujuh wa an-Nazāir*, Muhaqqiq: Muhammad Abd al-Karim Kazhim ar-Radhi, Beirut: Muassasah ar-Risalah, 1984, cet. I.
- Al-Jauziyah, Ibnu Qayyim. *al-Wābil aṣ-Ṣayyib min al-Kalam aṭ-Ṭayyib*, Muhaqqiq: Sayyid Ibrahim, Kairo: Dar al-Hadis, 1999, cet. III.

- Al-Khazin, ‘Alauddin Ali Ibn Muhammad. *Lubāb at-Ta’wīl fī Ma’ānī at-Tanzīl*, Mushahih: Muhammad Ali Syahin, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1994, cet. I.
- Al-Khumais, Muhammad Ibn Abd ar-Rahman. *Az-Zīkr al-Jamā’i baina al-Ittibā’ wa al-Ibtidā’*, Mesir: Dar al-Hadi al-Nabawi, 2004, cet. I.
- Al-Maraghi, Ahmad Ibn Musthafa. *Tafsīr al-Marāghī*, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba’ah Musthafa al-Babi al-Halabi, 1936, cet. I.
- Al-Marwazi, Abdullah Ibn al-Mubarak. *az-Zuhd wa ar-Raqāiq li Ibn al-Mubārak*, Muhaqqiq: Habib ar-Rahman al-A’zhami, Iskandariyah: al-Dar as-Salafiyah, 1998.
- Al-Qassar, Ibn. *‘Uyūn al-Adillah fī Masā’il al-Khilāf bayna Fuqahā’ al-Amṣār*, muhaqqiq: Abd al-Humaid Ibn Sa’d as-Su’udi, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd al-Wathaniyah, 2006.
- Al-Qazwini, Ibnu Majah Abu Abdillah Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibni Mājah*, Muhaqqiq: Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi, t.t.: Dar Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyah, 1952.
- Al-Qurthubi, Abu Abdillah Muhammad Ibn Ahmad. *al-Jāmi’ li Aḥkām al-Qur’ān*, Muhaqqiq: Ahmad al-Barduni & Ibrahim Atfayyish, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1964, cet. II.
- Al-Qusyairi, Abd al-Karim Ibn Hawazan. *ar-Risālah al-Qusyairiah*, Muhaqqiq: Abd al-Halim Mahmud dan Mahmud Ibn al-Syarif, Kairo: Dar al-Ma’arif, t.th.
- _____. *Laṭā’if al-Isyārāt*, Muhaqqiq: Ibrahim al-Bisyuni, Mesir: al-Hay’ah al-Misriyah al-Ammah li al-Kitab, t.th, cet. III.
- Al-Wahidi, Abu al-Hasan Ali Ibn Ahmad. *Asbāb Nuzūl Al-Qur’ān*, Muhaqqiq: Kamal Basyuni Zaghlul, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyah, 1990, cet. I.
- Amin, Samsul Munir. *Energi Dzikir*, Jakarta: Amzah, 2008.
- Anggoro, M. Toha. *Metode Penelitian*, Jakarta: Universitas Terbuka, 2008.
- An-Nahas, Ibrahim. *Al-Jāmi’ li ‘Ulūm al-Imām Aḥmad: ‘Ilal al-Hadiṣ*, Muhaqqiq: Muhammad Fu’ad Abd al-Baqi, Mesir: Dar al-Falah li al-Bahts al-‘Ilmi wa Tahqiq at-Turats, 2009, cet. I.
- An-Nasafi, Abu al-Barakat Abdullah Ibn Ahmad. *Tafsīr an-Nasafi: Madārik at-Tanzīl wa Haqāiq at-Ta’wīl*, Beirut: Dar al-Kalam ath-Thayyib, 1998, cet. I.
- Ar-Razi, Fakhrudin. *Mafātīḥ al-Gaīb: at-Tafsīr al-Kabīr*, Beirut: Dar Ihya’ at-Turats al-‘Arabi, 2000, cet. III.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *at-Tibyān fī Ulūm Al-Qur’ān*, t.t: Dar al-Mawahib al-Islamiyyah, 2022.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali. *Ṣafwah at-Tafāsīr*, Kairo: Dar ash-Shabuni li ath-Thiba’ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1997.
- ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Tafsīr Al-Qur’anul Majid an-Nuur*, Semarang: PT. Pustaka Rizka Putra, 2000.
- As-Sa’di, Abd ar-Rahman Ibn Nashir. *Tafsīr al-Karīm ar-Raḥmān fī Tafsīr Kalām al-Mannān*, Muhaqqiq: Abd ar-Rahman Ibn Mu’alla al-Luwaihiq, t.t.: Muassasah ar-Risalah, 2000, cet. I.
- As-Suyuthi. *al-Itqān fī ‘Ulūm Al-Qur’ān*, Muhaqqiq: Muhammad Abu al-Fadhl Ibrahim, t.t.: al-Hay’ah al-Misriyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1974).

- _____. *Asbabun Nuzul (Sebab-Sebab Turunnya Ayat Al-Qur'an)*, Terj: Andi Muhammad Syahril dan Yasir Maqasid, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015, Cet. II.
- _____. *Studi Al-Qur'an Komprehensif*, Editor: Tim Indiva Media Kreasi, Surakarta: Indiva Pustaka, 2008.
- Asy-Sya'rawi, Muhammad Mutawalli. *Tafsīr asy-Sya'rāwī: al-Khawāṭir*, Muhaqqiq: al-Biqā'i, Yusuf Syaikh Muhammad. t.t.: Mathabi' Akhbar al-Yaum, 1997.
- Asy-Syaukani, Muhammad Ibn 'Ali. *Fath al-Qadīr*, Beirut: Dar al-Kalam ath-Thayyib, 1994, cet. I.
- Ath-Thabari, Abu Ja'far Muhammad Ibn Jarir. *Tafsīr at-Ṭabarī: Jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl Ayi Al-Qur'ān*, Muhaqqiq: Abdullah bin Abd al-Muhsin at-Turki, t.t.: Dar Hajr li ath-Thiba'ah wa an-Nashr wa at-Tauzi' wa al-I'lan, 2001, cet. I.
- Ats-Tsa'labi, Abu Ishaq Ahmad Ibn Muhammad. *al-Kasyf wa al-Bayān 'an Tafsīr Al-Qur'ān*, Muhaqqiq: Abu Muhammad Ibn 'Asyur, Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-Arabi, 2002.
- At-Timidzi, Muhammad Ibn Isa. *Sunan at-Tirmizī*, Muhaqqiq: Ibrahim 'Athwah, Mesir: Syarikah Maktabah wa Mathba'ah Musthafa al-Baby al-Halaby, 1975.
- Az-Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud Ibn 'Amr. *al-Kasyf 'an Haqā'iq Gawāmiḍ at-Tanzīl*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1986, cet. III.
- Az-Zarkasyi, Abu Abdillah Badruddin Muhammad Ibn Bahadur. *al-Burhān fī 'Ulūm Al-Qur'ān*, t.t.: Dar Ihya' al-Kutub al-'Arabiyah, 1957, cet. I.
- Az-Zuhaili, Wahbah. *at-Tafsīr al-Munīr fī al-'Aqīdah wa asy-Syarī'ah wa al-Manhaj*, Muhaqqiq: Muhammad Husain Syamsuddin, Damaskus: Dar al-Fikr, 1991, cet. I.
- Baqi, Muhammad Fu'ad Abdul. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, muhaqqiq: Ahmad al-Barduni & Ibrahim Atfayyish, Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyah, 1945, cet. II.
- Bastaman, Hanna Djumhana. *Integrasi Psikologi dengan Islam menuju Psikologi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- _____. *Makna Hidup bagi Manusia Modern dalam Rekonstruksi dan Renungan Relegius Islam*, Editor: Muhammad Wahyu Nafis, Bandung: Mizan, 1996.
- Chirzin, Muhammad. *Al-Qur'an dan Ulumul Qur'an*, Jakarta: Dana Bhakti Prima Yasa, 1998.
- Daif, Ahmad Shawqi, dkk. *Mu'jam Alfāz Al-Qur'ān al-Karīm*, Mesir: Thab'ah Munaqqahah, 1989.
- Faris, Ibnu. *Maqāyīs al-Lughah*, t.t.: Dar al-Fikr, 1979.
- Fauzian, Rinda. *Pengantar Pendidikan Agama Islam Untuk Perguruan Tinggi Umum*, Sukabumi: Farha Pustaka, 2019.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*, Singapura: Pustaka Nasional, 1971.
- Hanbal, Abu Abdillah Ahmad Ibn Muhammad Ibn. *az-Zuhd li Ahmad Ibn Hanbal*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1999.
- Hartono M., Jogiyanto, dkk. *Metode Pengumpulan dan Teknik Analisis Data*, Penerbit Andi: Yogyakarta, 2018.
- Hibban, Abu Hatim Muhammad Ibn. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*, Muhaqqiq: Muhammad Ali Sonmez & Khalis Ay Demir, Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012, cet. I.

- Katsir, Abu al-Fida' Ismail Ibn 'Amr Ibn. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azhīm*, Muhaqqiq: Muhammad Husain Syamsuddin, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998, cet. I.
- Kumalasari, Rita. *Metodologi Penelitian Pendidikan*, Banten: Penerbit PT Sada Kurnia Pustaka, 2023.
- Mahmud, Azhari Ahmad. *Ghais al-Qulūb fī Zikrillāh Ta'alā*, t.t.: Dar Ibni Khuzaimah, t.th.
- Manzur, Ibnu. *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dar Shadir, 1994, cet. III.
- Mubarak, Ahmad. *Jiwa dalam Al-Qur'an: Solusi Krisis Kerohanian Manusia Modern*, Jakarta: Paramadina, 2000.
- Musthafa, Ibrahim, dkk. *al-Mu'jam al-Wasīf*, t.t.: Dar ad-Da'wah, t.th.
- Nawawi, Ismail. *Risalah Pembersih Jiwa: Terapi Prilaku Lahir & Batin dalam Perspektif Tasawuf*, Surabaya: Karya Agung Surabaya, 2008.
- Qomaruddin. *Zikir Sufi: Menghampiri Ilahi Lewat Tasawuf*, Jakarta: Serambi, 2002, cet. III.
- Quthb, Sayyid. *Fī Zilāl Al-Qur'ān*, Terj: As'ad Yasin, dkk, Jakarta: Gema Insani, 2003.
- Rahman, Andi. *Menjadi Peneliti Pemula Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Jakarta: Program Studi Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir, 2022, cet. I.
- Sabiq, Muhammad Sayyid. *Fiqh Sunnah 2*, Terj. Abu Aulia, Abu Syaqqina, Jakarta: Republika Penerbit, 2017, cet. I.
- Sabiq, Sayyid. *Fiqh as-Sunnah*, Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1977.
- Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*, Tangerang: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan Al-Qur'an*, Jakarta: Mizan, 1997, cet. XV.
- _____. *Tafsir al-Mishbah: Pesan, Kesan dan Keserasian dalam Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2005, cet. V.
- _____. *Wawasan Al-Qur'an Tentang Zikir dan Doa*, Tangerang: Lentera Hati, 2018, cet. I.
- Simuh. *Tasawuf dan Perkembangan dalam Islam*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2002, cet. III.
- Taimiyah, Ahmad Ibn. *Majmu' al-Fatāwā*, Madinah: Majma' al-Malik Fahd li Thiba'ati al-Mushaf asy-Syarif, 2004.
- Tim Redaksi Qultummedia. *Doa & Zikir Muslimah*, t.t.: Kawah Media, 2017.
- Timotius, Kris H. *Metodologi Penelitian: Pendekatan Manajemen Pengetahuan untuk Perkembangan Pengetahuan*, Yogyakarta: Penerbit Andi, 2017.
- Van, Bruinessen Martin. *Tarekat Naqsabandiyah di Indonesia*, Bandung: Mizan, 1992.
- Wahidi, Ridhoul. *Keajaiban Melimpah dari Kalimat Tayyibah*, t.t.: Media Pressindo, 2014.

Jurnal

- Agustiar. "Keragaman Makna Kata *al-Mayt* dalam Al-Qur'an" dalam Jurnal An-Nur, Vol. 10, No. 2, (2021).
- Ahmad, Syukraini. "Urgensi *Al-Wujuh wa an-Nazāir* dalam Al-Qur'an" dalam Jurnal Madania, Vol. 18, No. 1, (2014).

- Aliasari. "Pengaruh Dzikir Terhadap Psikologis Muslim" dalam *Jurnal Yonetim: Jurnal Manajemen Dakwah*, Vol. 2, No.1, (2019).
- Amalia, Roziana, dkk. "Urgensi Zikir Perspektif Al-Qur'an (Analisis *Tafsir al-Mishbah*)" dalam *Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Nurul Islam Sumenep*, Vol. 3, No. 2, (2018).
- Amin, Mochammad Lathif. "Eko-Sufisme Islam Aboge Masjid Saka Tunggal Cikakak Banyumas" dalam *Jurnal Penelitian*, Vol. 14, No. 2, (2017).
- Anton, dkk. "Menumbuhkan Semangat Spiritual dengan Shalat dan Dzikir" dalam *Jurnal JICN: Jurnal Intelek dan Cendekiawan Nusantara*, Vol. 1, No. 1, (2024).
- Anwar, M. Khoiril. "Living Hadis" dalam *Jurnal Farabi*, Vol. 12, No. 1, (2015).
- Ar Ridho, Ahmed Zaranggi, & Safira Malia Hayati. "Konsep Zikir Sufistik dalam Tafsir Al-Qur'an al-Karim Karya Mulla Sadra" dalam *Jurnal Jousip: Journal of Sufisme and Psychotherapy*, (2022).
- Azizah, Intan Nur. "Manfaat Zikir dalam Menenangkan Jiwa" dalam *Jurnal Religion: Jurnal Agama, Sosial, dan Budaya*, Vol. 1, No. 6, (2023).
- Bakr, Syukran Abu. "Variasi Makna Lafaz *al-Umm* dalam Al-Qur'an" dalam *Journal of Qur'anic Studies*, Vol. 6, No. 2, (2021).
- Basid, Abd. "Peningkatan Taraf Hidup Layak Melalui Produktivitas Bekerja Perspektif al-Qur'an," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadis*, Vol. 21, No. 1, (2020).
- Dalle, Ambo, & Tobroni. "Dimensi-Dimensi dalam Beragama: Spiritual, Intelektual, Emosi, Etika, dan Sosial" dalam *Jurnal Ikhlas: Jurnal Ilmiah Pendidikan Islam*, Vol. 2, No. 1, (2025).
- Dewi, Yeni Satroma, & Merri Yelliza. "Peran Bimbingan dan Konseling dalam Menerapkan Terapi Dzikir untuk Pemulihan Trauma Akibat Luka Batin" dalam *Jurnal IRJE: Indonesian Research Journal on Education*, Vol. 4, No. 4, (2024).
- Drajat, Amroeni, dkk. "Rajah dan Spiritualitas Lokal dalam Hukum Islam: Studi Analisis Tafsir Hermeneutik" dalam *Jurnal Jurisprudensi: Jurnal Ilmu Syari'ah, Perundang-Undangan dan Ekonomi Islam*, Vol. 17, No. 1, (2024).
- Fauzi, Achmad, dkk. "Peran Komunikasi dan Lingkungan Kerja Terhadap Kinerja Karyawan dalam Organisasi Di PT. Multi Daya Bangun Mandiri (Literature Review MSDM)" dalam *Jurnal Jemsi: Jurnal Ekonomi Manajemen Sistem Informasi*, Vol. 3, No. 6, (2022).
- Febrian, Rifki, dkk. "Penyuluhan Pengenalan Aplikasi Dzikir Pagi dan Petang pada Usia Remaja dan Dewasa" dalam *Jurnal Kreativitas Pengabdian kepada Masyarakat (PKM)*, Vol. 5, No. 4, (2022).
- Ghoni, Abdul. "Zikir sebagai Solusi dalam Perspektif al-Qur'an" dalam *Jurnal Ulumul Qur'an: Jurnal Kajian Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Vol. 1, No. 1, (2021).
- Hafidz, Abdul. "Konsep Dzikir dan Doa Perspektif Al-Qur'an" dalam *Jurnal Islamic Akademika: Jurnal Pendidikan & Keislaman*, Vol. 6, No. 1 (2019).
- Khaerani, Cahaya. "Sejarah Al-Qur'an (Uraian Analitis, Kronologis, dan Naratif tentang Sejarah Kodifikasi Al-Qur'an)" dalam *Jurnal Historia: Jurnal Program Studi Pendidikan Sejarah*, Vol.5, No. 2, (2017).

- Larasati, Retno Anisa. “Sejarah Lembaga Pendidikan pada Masa Nabi Muhammad SAW dan Khulafaurrasyidin” dalam *Jurnal Maras: Jurnal Penelitian Multidisiplin*, Vol.2, No. 2, (2024).
- Latif, Umar. “Dzikir dan Upaya Pemenuhan Mental-Spiritual dalam Perspektif Al-Qur’an” dalam *Jurnal At-Taujih: Bimbingan dan Konseling Islam*, Vol. 5, No. 1, (2022).
- Mahmud, Amir. “Fase Turunnya Al-Qur’an dan Urgensitasnya” dalam *Jurnal Maqhum: Ilmu Al-Qur’an dan Tafsir*, Vol.1, No.1, (2017).
- Muhtadin. “Kajian Komunikasi Allah Tentang Taqwa, Dzikir, dan Falah dalam Makna Semantik” dalam *Jurnal Wacana: Jurnal Ilmu Ilmiah Ilmu Komunikasi*, Vol. 13, No. 1, (2014).
- Muluk, Muchamad Saiful. “Profil Kepribadian Muslim Digital: Integrasi Dzikir, Fikir, Ilmu dan Amal” dalam *Jurnal Afkaruna: International Journal of Islamic Studies (AIJIS)*, Vol. 1, No. 2, (2024).
- Mustari, Emilia. “Terapi Relaksasi Dzikir untuk Mengurangi Depresi” dalam *Jurnal Indonesian Journal of Islamic Counseling*, Vol. 3, No. 1, (2021).
- Ondeng, Syarifuddin, dkk. “Peran Al-Qur’an (Pengaruh Al-Qur’an dalam Membentuk Bahasa Arab dan Sastra)” dalam *Jurnal Al-Qiblah: Jurnal Studi Islam dan Bahasa Arab*, Vol.3, No.1, (2024).
- Osman, Suraiya, dkk. “Penggunaan Unsur Islam dalam Perniagaan: Analisa dari Perspektif Syariah” dalam *Jurnal Abqari: Journal of Islamic Social Sciences and Humanities*, Vol. 17, No.1, (2019).
- Pringgar, Rizaldy Fatha, & Bambang Sujatmiko. “Penelitian Kepustakaan (Library Research) Modul Pembelajaran Berbasis Augmented Reality Pada Pembelajaran Siswa” dalam *Jurnal IT-Edu: Jurnal Information Technology and Education*, Vol. 5, No. 1, (2020).
- Rahman L, Abdul. “Hakikat Wahyu Menurut Perspektif Para Ulama” dalam *Jurnal Ulunnuha*, Vol.5, No.1, (2016).
- Rahman, Abdul. “Tradisi Hiziban Sebagai Momentum Meningkatkan Karakteristik al-Washatiyyah dan Merealisasikan Islah bagi Penerus Perjuangan Maulana Syaikh” dalam *Jurnal Manazhim: Jurnal Manajemen dan Ilmu Pendidikan*, Vol. 5, No. 2, (2023).
- Rahman, Muhammad Naufal. “Peran Zikir dalam Menangani *Overthinking*” dalam *Jurnal JIPKM: Jurnal Ilmiah Psikologi dan Kesehatan Masyarakat*, Vol. 1, No. 3, (2024).
- Ridwan, Muannif, dkk. “Pentingnya Penerapan Literature Review pada Penelitian Ilmiah,” dalam *Jurnal Masohi*, Vol. 2, No. 1, (2021).
- Rijali, Ahmad. “Analisis Data Kualitatif” dalam *Jurnal Alhadharah: Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 17, No. 33, (2019).
- Saleh, Sriwahyuningsih R. “*Al-Wujuh* dan *an-Nazāir* Kata *al-Ummah*” dalam *Jurnal Bahasa dan Sastra*, Vol. 8, No. 2, (2019).
- Saputra, Tomi, & Annisa Wahid. “Al-Ghazali dan Pemikirannya Tentang Pendidikan Tasawuf” dalam *Jurnal Islamic Learning Journal*, Vol. 1, No. 4, (2023).

- Sari, Milya, & Asmendri. “Penelitian Kepustakaan (*Library Research*) dalam penelitian pendidikan IPA” dalam *Jurnal Natural Science: Jurnal Penelitian Bidang IPA dan Pendidikan IPA*, Vol. 6, No. 1, (2020).
- Suryadi, Rudi Ahmad. “Al-Qur’an Sebagai Sumber Pendidikan Islam” dalam *Jurnal Taklim: Jurnal Pendidikan Agama Islam*, Vol. 2, No. 2, (2022).
- Wahyudi. “*Al-Wujuh wa an-Nazāir* dalam Al-Qur’an Perspektif Historis” dalam *Jurnal Studi Al-Qur’an dan Hadis*, Vol. 3, No. 1, (2019).
- Widianengsih, Resti. “Hadits tentang Dzikir Perspektif Tasawuf” dalam *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin*, Vol. 2, No. 1, (2022).
- Yusuf, Muhammad. “*Ilmu Al-Wujuh wa an-Nazāir fī Al-Qur’ān al-Karīm*” dalam *Jurnal Majalah Jama’i*, Vol. 19, No. 2, (2003).
- Zein, Achyar. “Makna Zikir Perspektif Mufasir Modern di Indonesia” dalam *Jurnal Islamica: Jurnal Studi Keislaman*, Vol. 9, No. 2, (2015).

Artikel

- Shukur, Mohd Izzat Abd, dkk. “Penyalahgunaan Sunnah Nabi dalam Pelabelan dan Promosi Produk Halal” dalam *Bentuk-Bentuk Salah Faham, Penyelewengan dan Kesan Terhadap Penggunaan Istilah Sunnah dalam Aspek Pemakanaan*, (t.th.).
- Syarifuddin. “Pengamalan Zikir dalam Pembentukan Karakter pada Jamaah Pondok Parsulukan Baitul Jafar Desa Klambir Lima Kebun Kecamatan Hampan Perak” *Scenario: Seminar of Social Sciences Engineering & Humaniora*, (2022).

Skripsi

- Hasanah, Uswatun. “Konsep Zikir dalam Al-Quran dan Implementasinya di Majelis Zikir Zawiyah Nurun Nabi”, *Skripsi* pada Pascasarjana Universitas Islam Negeri ar-Raniry Banda Aceh, 2022.
- Idris, Muhammad. “Konsep Zikir dalam Al-Qur’an”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.
- Istiana, Meliana. “Peranan Dzikir Sebagai Psikoterapi dalam Mengatasi Kecemasan pada Lansia di Desa Tanjung Raja Lampung Utara”, *Skripsi*, pada Institut Agama Islam Negeri Metro, 2022.
- Muclissun, Ma’ruf. “Pengamalan Dzikir dalam Pembentukan Karakter Muslim (Studi Terhadap Jama’ah Padepokan Nur Al-Islah Sungai Serut Kota Bengkulu)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Fatmawari Sukarno Bengkulu, 2024.
- Rahman, Amzul Hairur. “Tradisi Pembacaan Dzikir Raatib al-Atthas Terhadap Ketenangan Jiwa Santri di Pondok Pesantren al-Haromain Semende Muara Enim (Studi Living Qur’an)”, *Skripsi* pada Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Curup, 2016.
- Ripai, Ahmad. “Makna Kata Dzikir dalam Al-Qur’an (Kajian Komparatif antara Musthafa Al-Maraghi dan Hamka)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau, 2015.

- Saputra, Tomi. “Zikir Perspektif Al-Qur’an (Studi Surah al-Baqarah)”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Fatmawati Sukarno Bengkulu, 2022.
- Shalihah, Mar’atun. “Klasifikasi Term-Term Bermakna Anak dalam Al-Qur’an dan Relevansinya dalam Kehidupan Kekinian,” *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, 2024.
- Wibowo, Susilo. “Konsep Zikir dalam al-Qur’an”, *Skripsi* pada Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2016.

Disertasi

- Idris, Muhammad. “Membangun Kecerdasan Emosional Melalui Zikir dalam Perspektif Al-Qur’an”, *Disertasi* pada Institut Perguruan Tinggi Ilmu Al-Qur’an Jakarta, 2021.

Website

- <https://lldikti5.kemdikbud.go.id/home/detailpost/spiritualitas-rendah-generasi-z>
diakses pada 19 Januari 2025.

LAMPIRAN

Kata Kunci	Bentuk	Jenis (Fi'il/ Isim)	Qur'an Surah dan Ayat	Teks Ayat
ذَكَرَ – يَذْكُرُ ذِكْرًا	ذَكَرَ (Mengingat)	Fi'il Madhi' Mufrad	Al-Ahzab [33]: 21	لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا
			Al-A'la [87]: 15	وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى
	ذَكَرْتَ (Menyebut)	Fi'il Madhi' Mufrad	Al-Isra' [17]: 46	وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَىٰ آدْبَارِهِمْ نُفُورًا
			Al-Muddassir [74]: 55, 'Abasa [80]: 12	فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ
	ذَكَرَ (Mengambil Pelajaran)	Fi'il Madhi' Jamak	Ali Imran [3]: 135	وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَاجِسَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ
	ذَكَرُوا (Mengingat)		Asy-Syu'ara' [26]: 227	إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَذَكَرُوا اللَّهَ

				كَثِيرًا
أَذْكُرْكُمْ (Mengingat)	Fi'il Mudhari' Mufrad Mutakallim	Al-Baqarah [2]: 152	فَاذْكُرُونِي ۖ أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونِ	
أَذْكُرْهُ (Mengingat)		Al-Kahf [18]: 63	وَمَا آَنسَىٰ نِيَهُ إِلَّا الشَّيْطٰنُ اَنۡ اَذْكُرَهُ	
تَذْكُرُ (Mengingat)	Fi'il Mudhari' Mufrad Mukhathab	Yusuf [12]: 85	قَالُوا تَاللّٰهِ تَفْتُوۡا تَذْكُرُ يُوۡسُفَ حَتّٰى تَكُوۡنَ حَرَضًا	
تَذْكُرُوا (Mengingat)		Az-Zukhruf [43]: 13	لِتَسْتُوۡا عَلٰى ظُهُورِهِ ثُمَّ تَذْكُرُوۡا نِعْمَةَ رَبِّكُمْ	
تَذْكُرُونَ (Mengingat)	Fi'il Mudhari' Jamak Mukhathab	Ghafir [40]: 44	فَسَتَذْكُرُونَ مَا ۗ اَقُوۡلُ لَكُمْ	
		Al-Baqarah [2]: 235	عَلِمَ اللّٰهُ اَنَّكُمْ سَتَذْكُرُوۡنَهُنَّ	
نَذْكُرُ (Berzikir)	Fi'il Mudhari' Jamak	Thaha [20]: 34	وَنَذْكُرَكَ كَثِيْرًا	

	Mutakallim		
يَذْكُرُ (Menyadari)	Fi'il Mudhari Mufrad	Maryam [19]: 67	أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَا خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا
يَذْكُرُ (Mencela)		Al-Anbiya' [21]: 36	وَإِذَا رَأَى الَّذِينَ كَفَرُوا ۖ إِنْ يَتَّخِذُونَكَ إِلَّا هُزُوًا أَهَذَا الَّذِي يَذْكُرُ الْهَتَّكُمُ
		Al-Anbiya' [21]: 60	قَالُوا سَمِعْنَا فَتًى يَذْكُرُهُمْ يُقَالُ لَهُ إِبْرَاهِيمُ
يَذْكُرُوا (Menyebut)	Fi'il Mudhari' Jamak	Al-Hajj [22]: 28	لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي ۖ أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ
		Al-Hajj [22]: 34	وَلِكُلِّ أُمَّةٍ جَعَلْنَا مَنَسَكًا لِّيَذْكُرُوا اسْمَ

				اللَّهِ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ
يَذْكُرُونَ (Mengingat)	Fi'il Mudhari' Jamak	Ali Imran [3]: 191	الَّذِينَ <u>يَذْكُرُونَ</u> اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ	
		An-Nisa' [4]: 142	وَلَا <u>يَذْكُرُونَ</u> اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا	
		Al-An'am [6]: 138	وَأَنْعَامٌ لَّا <u>يَذْكُرُونَ</u> اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا افْتِرَاءً عَلَيْهِ	
		Ash-Shaffat [37]: 13	وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا <u>يَذْكُرُونَ</u>	
يَذْكُرُونَ (Mengambil Pelajaan)		Al-Muddassir [74]: 56	وَمَا <u>يَذْكُرُونَ</u> إِلَّا أَن يَشَاءَ اللَّهُ	
اذْكُرْ (Sebutlah)	Fi'il Amr Mufrad	Ali Imran [3]: 41	وَ <u>اذْكُرْ</u> رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ	

				وَالْبٰكِرِ
	اَذْكُرْ (Ingatlah)		Al-Maidah [5]: 110	اِذْ قَالَ اللّٰهُ يُعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ اذْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَعَلَى الْوَالِدٰتِكَ
			Al-A'raf [7]: 205	وَاِذْكُرْ رَبَّكَ فِيْ نَفْسِكَ تَضَرُّعًا وَخِيفَةً
			Al-Kahf [18]: 24	اِنَّ اللّٰهَ اَنْ يَّشَآءَ اللّٰهُ وَاِذْكُرْ رَبَّكَ اِذَا نَسِيتَ
			Maryam [19]: 16	وَاِذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مَرْيَمَ
			Maryam [19]: 41	وَاِذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِبْرٰهِيْمَ
			Maryam [19]: 51	وَاِذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ مُوسٰى
	اَذْكُرْ (Ceritakanlah)		Maryam [19]: 54	وَاِذْكُرْ فِي الْكِتٰبِ اِسْمٰعِيْلَ

			Maryam [19]: 56	وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِذْ رِيسَ
	اذْكُرْ (Ingatlah)		Shad [38]: 17	إصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَأذْكُرْ عَبْدَنَا دَاوُدَ ذَا الْأَيْدِ
			Shad [38]: 41	وَأذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ
			Shad [38]: 45	وَأذْكُرْ عَبْدَنَا إِبْرَاهِيمَ وَاسْحَقَ وَيَعْقُوبَ أُولَى الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ
			Shad [38]: 48	وَأذْكُرْ إِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَذَا الْكِفْلِ
			Al-Ahqaf [46]: 21	وَأذْكُرْ أَخَا عَادٍ
	اذْكُرْ (Sebutlah)		Al-Muzammil [73]: 8	وَأذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا
			Al-Insan [76]: 25	وَأذْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا

<p>اذْكُرْنَ</p> <p>(Ingatlah)</p>	<p>Fi'il Amr Jamak Muannas</p>	<p>Al-Ahzab [33]: 34</p>	<p>وَاذْكُرْنَ مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَةِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ</p>
<p>اذْكُرْنِي</p> <p>(Jelaskanlah)</p>	<p>Fi'il Amr Mufrad</p>	<p>Yusuf [12]: 42</p>	<p>وَقَالَ لِلَّذِي ظَنَّ أَنَّهُ نَاجٍ مِّنْهُمَا اذْكُرْنِي عِنْدَ رَبِّكَ</p>
<p>اذْكُرُوا</p> <p>(Ingatlah)</p>	<p>Fi'il Amr Jamak</p>	<p>Al-Baqarah [2]: 40, 47, 122</p>	<p>يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِيْ اَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ</p>
		<p>Al-Baqarah [2]: 63</p>	<p>خُذُوْا مَا اٰتَيْنٰكُمْ بِقُوَّةٍ وَّاذْكُرُوْا مَا فِيْهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ</p>
<p>اذْكُرُوا</p> <p>(Berzikirlah)</p>	<p>Fi'il Amr Jamak</p>	<p>Al-Baqarah [2]: 198</p>	<p>فَاذْكُرُوْا اللّٰهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ وَاذْكُرُوْهُ كَمَا هَدٰىكُمْ</p>
		<p>Al-Baqarah [2]: 200</p>	<p>فَاذْكُرُوْا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ اَوْ</p>

				أَشَدَّ ذِكْرًا
			Al-Baqarah [2]: 203	وَأَذْكُرُوا اللَّهَ فِي أَيَّامٍ مَّعْدُودَاتٍ
	أَذْكُرُوا (Ingatlah)		Al-Baqarah [2]: 231, Ali Imran [3]: 103	وَأَذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
	أَذْكُرُوا (Ingatlah)		Al-Baqarah [2]: 239	فَإِذَا أَمِنتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ
	أَذْكُرُوا (Berzikirlah)		Al-Nisa' [4]: 103	فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ
	أَذْكُرُوا (Sebutlah)		Al-Maidah [5]: 4	فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ وَأَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ
	أَذْكُرُوا (Ingatlah)		Al-Maidah [5]: 7	وَأَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي

			وَأَثَقَكُمْ بِهِ
		Al-Maidah [5]: 11, Al-Ahzab [33]: 9	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا <u>اذْكُرُوا</u> نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
		Al-Maidah [5]: 20	وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ يَقَوْمِ <u>اذْكُرُوا</u> نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
		Al-A'raf [7]: 69	<u>وَإِذْ كُرُوا</u> إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الْخَلْقِ بَصِطَةً <u>فَاذْكُرُوا</u> آيَةَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَفْلِحُونَ
		Al-A'raf [7]: 74	<u>وَإِذْ كُرُوا</u> إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ عَادٍ وَبَوَّأَكُمْ فِي الْأَرْضِ تَتَّخِذُونَ مِنْ سُهُولِهَا قُصُورًا

			<p>وَتَنْحِتُونَ الْجِبَالَ <u>مِثْقَالَ ذَرَّةٍ</u> وَاللَّهُ وَكَأَنَّ تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ</p>
		Al-A'raf [7]: 86	<p>وَأَذْكُرُوا <u>إِذْ كُنْتُمْ</u> قَلِيلًا فَكَثَرَكُمْ</p>
		Al-A'raf [7]: 171	<p>وَأَذْكُرُوا مَا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ</p>
		Al-Anfal [8]: 26	<p>وَأَذْكُرُوا <u>إِذْ أَنْتُمْ</u> قَلِيلٌ مُسْتَضْعَفُونَ فِي الْأَرْضِ</p>
	أَذْكُرُوا (Sebutlah)	Al-Anfal [8]: 45, Al-Jumu'ah [62]: 10	<p>وَأَذْكُرُوا <u>اللَّهَ كَثِيرًا</u> لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ</p>
	أَذْكُرُوا (Ingatlah)	Ibrahim [14]: 6	<p>وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ <u>أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ</u> <u>عَلَيْكُمْ</u></p>
	أَذْكُرُوا (Sebutlah)	Al-Hajj [22]: 36	<p>فَأَذْكُرُوا <u>اسْمَ اللَّهِ</u></p>

			عَلَيْهَا صَوَافَّ
اذْكُرُوا	(Ingatlah)		يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا
			Al-Ahzab [33]: 41
			Fathir [35]: 3
			يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ
اذْكُرُونِي	(Ingatlah kepada-Ku)		فَاذْكُرُونِي ۖ أَذْكُرْكُمْ وَأَشْكُرُوا لِي وَلَا تَكْفُرُونَ
			Al-Baqarah [2]: 152
			Al-An'am [6]: 118, 119
			مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ
ذُكِرَ	(Disebut)	Fi'il Madhi' Majhul Mufrad	الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ
			Al-Anfal [8]: 2, Al-Hajj [22]: 35
			Az-Zumar [39]: 45
			وَإِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ

				الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ
			Muhammad [47]: 20	فَإِذَا أَنْزَلَتْ سُورَةً مُحْكَمَةً <u>وَذُكِرَ</u> فِيهَا الْقِتَالُ
	يُذَكِّرُ (Disebut)	Fi'il Mudhari' Majhul Mufrad	Al-Baqarah [2]: 114	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسْجِدَ اللَّهِ أَنْ <u>يُذَكَّرَ</u> فِيهَا اسْمُهُ
			Al-An'am [6]: 121	وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ <u>يُذَكَّرْ</u> اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَأَنَّهُ لَفَسْقٌ
			Al-Hajj [22]: 40	وَمَسْجِدٍ <u>يُذَكَّرُ</u> فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا
			An-Nur [24]: 36	فِي بُيُوتٍ أذنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ <u>ويُذَكَّرَ</u> فِيهَا اسْمُهُ
ذَكَرَ — يُذَكِّرُ	تُذَكِّرُ (Meningatk)	Fi'il Mudhari' Mufrad Muannas}	Al-Baqarah [2]: 282	أَنْ تَضِلَّ إِحْدَىهُمَا <u>فَتُذَكَّرُ</u> إِحْدَىهُمَا

—	an)			الْآخِرَى
تَذَكُّرًا كَبِيرًا	ذَكَرْ (Peringatkanlah)	Fi'il Amr Mufrad Muzakkar	Al-An'am [6]: 70	وَذَكَرْ بِهِ أَنْ تُبْسَلَ نَفْسٌ بِمَا كَسَبَتْ
ذَكَرْ (Berilah Peringatan)	Qaf [50]: 45		فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَيْدِ	
ذَكَرْ (Teruslah Memberi Peringatan)	Adz-Dzariyat [51]: 55		وَذَكَرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ	
ذَكَرْ (Teruslah Menyampaikan Peringatan)	Ath-Thur [52]: 29		فَذَكَرْ فَمَا أَنْتَ بِنِعْمَتِ رَبِّكَ بِكَاهِنٍ وَلَا مَجْنُونٍ	
ذَكَرْ (Sampaikanlah Peringatan)	Al-A'la [87]: 9		فَذَكَرْ إِنْ تَفَعْتَ الذِّكْرَى	
ذَكَرْ (Berilah Peringatan)	Al-Ghasiyah [88]: 21		فَذَكَرْ إِيْمَا أَنْتَ مُذَكَّرٌ	
ذَكَرْ	Ibrahim [14]: 5		وَذَكَرْهُمْ بِآيِمِ اللَّهِ	

	(Ingatkanlah)			
	ذُكِّرَ (Diperingatkan)	Fi'il Madhi' Majhul Mufrad	Al-Kahf [18]: 57, As-Sajadah [32]: 22	وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ
	ذُكِّرْتُمْ (Diberi Peringatan)	Fi'il Madhi' Majhul Jamak Mukhatab	Yasin [36]: 19	قَالُوا طَآئِبِينَ رُكْمًا مَعَكُمْ أَيُّنْ ذُكِّرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ
	ذُكِّرُوا (Diperingatkan)	Fi'il Madhi' Majhul Jamak Mukhatab	Al-Maidah [5]: 13	وَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ
Al-Maidah [5]: 14			فَنَسُوا حَظًّا مِمَّا ذُكِّرُوا بِهِ	
Al-An'am [6]: 44			فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ	
Al-A'raf [7]: 165			فَلَمَّا نَسُوا مَا ذُكِّرُوا بِهِ	
	ذُكِّرُوا (Diberi Peringatan)		Al-Furqan [25]: 73	وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا

				عَلَيْهَا صُماً وَعُغْمِيَانًا
	ذُكِّرُوا (Diperingat kan)		As-Sajadah [32]: 15	إِنَّمَا يُؤْمِنُ بِآيَاتِنَا الَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِهَا خَرُّوا سُجَّدًا
	ذُكِّرُوا (Diberi Peringatan)		Ash-Shaffat [37]: 13	وَإِذَا ذُكِّرُوا لَا يَذْكُرُونَ
	تَذَكَّرَ (Berpikir)	Fi'il Madhi' Mufrad	Fathir [35]: 37	أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا يَتَذَكَّرُ فِيهِ مَنْ تَذَكَّرَ
تَذَكَّرَ — يَتَذَكَّرُ	تَذَكَّرُوا (Segera Ingat [kepada Allah])	Fi'il Madhi' Jamak	Al-A'raf [7]: 201	إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَٰئِفٌ مِّنَ الشَّيْطٰنِ تَذَكَّرُوا
— تَذَكَّرًا	تَتَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)		Al-An'am [6]: 80	وَسِعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ
	تَتَذَكَّرُونَ (Memperhati kan)	Fi'il Mudhari' Jamak	As-Sajadah [32]: 4	اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ مَا

				لَكُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنِّي وَلَا شَفِيعَ إِلَّا <u>تَتَذَكَّرُونَ</u>
	تَتَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)		Ghafir [40]: 58	وَمَا يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَلَا الْمُسِيءُ قَلِيلًا مَّا <u>تَتَذَكَّرُونَ</u>
	تَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)		Al-An'am [6]: 152	ذَلِكَ وَصَّيْكُمْ بِهِ <u>لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ</u>
	تَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)		Al-A'raf [7]: 3	اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُمْ مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ ۗ أُولَٰئِكَ قَلِيلًا <u>مَا تَذَكَّرُونَ</u>
	تَذَكَّرُونَ (Selalu Ingat)		Al-A'raf [7]: 57	كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى <u>لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ</u>
	تَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)		Yunus [10]: 3	ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ <u>فَاعْبُدُوهُ</u> ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

			Hud [11]: 24	<p>مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمَى وَالْأَصْمَى وَالْبَصِيرِ وَالسَّمِيعِ هَلْ يَسْتَوِينَ مَثَلًا أَفَلَا <u>تَذَكَّرُونَ</u></p>
			Hud [11]: 30	<p>وَيَقَوْمٍ مِّنْ يَّنصُرُنِي مِنَ اللَّهِ إِنْ طَرَدْتُهُمْ <u>أَفَلَا تَذَكَّرُونَ</u></p>
			An-Nahl [16]: 17	<p>أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَّا <u>يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ</u></p>
	تَذَكَّرُونَ (Selalu Ingat)		An-Nahl [16]: 90	<p>إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ <u>تَذَكَّرُونَ</u></p>
	تَذَكَّرُونَ (Ingat)		Al-Mu'minun [23]: 85	<p>سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا <u>تَذَكَّرُونَ</u></p>

	تَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)	An-Nur [24]: 1	سُورَةٌ أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
		An-Nur [24]: 27	ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
	تَذَكَّرُونَ (Ingat)	An-Naml [27]: 62	عَالِهِ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ
	تَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)	Ash-Shaffat [37]: 155	أَفَلَا تَذَكَّرُونَ
		Al-Jatsiyah [45]: 23	فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ
	تَذَكَّرُونَ (Mengingat [kebesaran Allah])	Adz-Dzariyat [51]: 49	وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ
	تَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)	Al-Waqi'ah [56]: 62	وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ
		Al-Haqqah [69]: 42	وَلَا بِقَوْلِ كَاهِنٍ قَلِيلًا

				<u>مَا تَذَكَّرُونَ</u>
			Ar-Ra'd [13]: 19	<p>أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا <u>يَتَذَكَّرُ</u> أُولُوا الْأَلْبَابِ</p>
			Thaha [20]: 44	<p>فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لِّنَا لَعَلَّهُ <u>يَتَذَكَّرُ</u> أَوْ يَخْشَىٰ</p>
			Fathir [35]: 37	<p>أَوَلَمْ نُعَمِّرْكُم مَّا <u>يَتَذَكَّرُ</u> فِيهِ</p>
		Fi'il Mudhari' Mufrad	Shad [38]: 29	<p>كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبْرَكٌ لِّيَدَّبُرُوا فِيهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبَابِ</p>
			Az-Zumar [39]: 9	<p>قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا <u>يَتَذَكَّرُ</u> أُولُوا الْأَلْبَابِ</p>
			Ghafir [40]: 13	<p>وَمَا <u>يَتَذَكَّرُ</u> إِلَّا مَنْ</p>
	(Mengambil Pelajaran)			
	(Berpikir)			
	(Mendapat Pelajaran)			
	(Menerima Pelajaran)			
	(Mendapat Pelajaran)			

				يُنِيبُ
	يَتَذَكَّرُ (Teringat)		An-Nazi'at [79]: 35	يَوْمَ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ مَا سَعَى
	يَتَذَكَّرُ (Sadar)		Al-Fajr [89]: 23	وَجَايَءَ يَوْمَىٰ ذِ بِجَهَنَّمَ يَوْمَىٰ ذِ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى
	يَتَذَكَّرُونَ (Mengambil Pelajaran)	Fi'il Mudhari' Jamak	Al-Baqarah [2]: 221	وَيُبَيِّنُ اللَّهُ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ
			Ibrahim [14]: 25	وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ
	يَتَذَكَّرُونَ (Mendapat Pelajaran)			Al-Qashashash [28]: 43

			Al-Qashashash [28]: 46	وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَىٰ هُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ <u>يَتَذَكَّرُونَ</u>
	يَتَذَكَّرُونَ (Selalu Mengingat)		Al-Qashashash [28]: 51	وَلَقَدْ وَصَّلْنَا لَهُمُ الْقَوْلَ لَعَلَّهُمْ <u>يَتَذَكَّرُونَ</u>
	يَتَذَكَّرُونَ (Mendapat Pelajaran)		Az-Zumar [39]: 27	وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ <u>يَتَذَكَّرُونَ</u>
			Ad-Dukhkan [44]: 58	فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ <u>يَتَذَكَّرُونَ</u>
	يَذَكَّرُ (Mengambil Pelajaran)	Fi'il Mudhari' Mufrad	Al-Baqarah [2]: 269, Ali Imran [3]: 7	وَمَا يَذَكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ
			Ibrahim [14]: 52	هَذَا بَلَّغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ

			<p>وَلْيَعْلَمُوا أَنَّمَا هُوَ إِلَهُ وَاحِدٌ <u>وَلْيَذَكَّرِ</u> أُولُوا الْأَلْبَابِ</p>
		Al-Furqan [25]: 62	<p>وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَةً لِّمَنْ أَرَادَ أَنْ <u>يَذَكَّرَ</u> أَوْ أَرَادَ شُكُورًا</p>
يَذَكَّرُ (Mendapatkan Pengajaran)		‘Abasa [80]: 4	<p>أَوْ <u>يَذَكَّرُ</u> فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى</p>
يَذَكَّرُ (Mengambil Pelajaran)		Al-A’la [87]: 10	<p>سَيَذَكَّرُ <u>مَنْ</u> يَخْشَى</p>
يَذَكَّرُوا (Selalu Ingat)	Fi’il Mudhari’ Jamak	Al-Isra’ [17]: 41	<p>وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ <u>لِيَذَكَّرُوا</u></p>
يَذَكَّرُوا (Mengambil Pelajaran)		Al-Furqan [25]: 50	<p>وَلَقَدْ صَرَّفْنَا <u>بَيْنَهُمْ</u> <u>لِيَذَكَّرُوا</u> فَأَبَى <u>أَكْثَرُ</u> النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا</p>

<p>يَذْكُرُونَ</p> <p>(Mengambil Pelajaran)</p>	<p>Al-An'am [6]: 126</p>	<p>وَهَذَا صِرَاطُ رَبِّكَ مُسْتَقِيمًا قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَذْكُرُونَ</p>
<p>يَذْكُرُونَ</p> <p>(Selalu Ingat)</p>	<p>Al-A'raf [7]: 26</p>	<p>وَلِبَاسُ التَّقْوَىٰ ذَٰلِكَ خَيْرٌ ذَٰلِكَ مِنْ آيَةٍ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ</p>
<p>يَذْكُرُونَ</p> <p>(Mengambil Pelajaran)</p>	<p>Al-A'raf [7]: 130</p>	<p>وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقَصٍ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ</p>
	<p>Al-Anfal [8]: 57</p>	<p>فَإِمَّا تَثَقَفْتَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدْ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ</p>
<p>يَذْكُرُونَ</p> <p>(Mengambil Pelajaran)</p>	<p>At-Taubah [9]: 126</p>	<p>أَوْ لَّا يَرُونَ أَنَّهُمْ يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَّرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَّا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذْكُرُونَ</p>

			An-Nahl [16]: 13	وَمَا ذَرَأَ لَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُخْتَلِفًا أَلْوَانُهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ <u>يَذْكُرُونَ</u>
ذَكَرَ — يَذْكُرُ — ذِكْرًا	ذِكْرٌ (Peringatan)	Isim Mashtar Mufrad	Ali Imran [3]: 58	ذَلِكَ نَتْلُوهُ عَلَيْكَ مِنَ <u>الآيَاتِ وَالذِّكْرِ</u> الْحَكِيمِ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Al-Maidah [5]: 91	إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوَقِّعَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيُصَدِّكُمْ عَنْ <u>ذِكْرِ اللَّهِ</u>
	ذِكْرٌ (Peringatan)		Al-A'raf [7]: 63	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ <u>ذِكْرٌ</u> مِنْ رَبِّكُمْ
	ذِكْرٌ (Tuntunan)		Al-A'raf [7]: 69	أَوْعَجِبْتُمْ أَنْ جَاءَكُمْ <u>ذِكْرٌ</u> مِنْ رَبِّكُمْ
	ذِكْرٌ (Menjelaskan)		Yusuf [13]: 42	فَأَنسَىٰهُ الشَّيْطَانُ <u>ذِكْرَ</u> رَبِّهِ فَلَبِثَ فِي السِّجْنِ

				بِضْعَ سِنِينَ
	ذِكْرٌ (Pengajaran)		Yusuf [12]: 104	وَمَا تَسْأَلُهُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Ar-Ra'd [13]: 28	الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَّا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ
	ذِكْرٌ (Al-Qur'an)		Al-Hijr [15]: 6	وَقَالُوا يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ
			Al-Hijr [15]: 9	إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ
	أَهْلَ الذِّكْرِ (Orang yang mempunyai pengetahuan)		An-Nahl [16]: 43	وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَأَسْمُوا أَهْلَ

			<p>الذِّكْرُ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ</p>
ذِكْرُ (Al-Qur'an)		An-Nahl [16]: 44	<p>وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ</p>
ذِكْرُ (Penjelasan)		Maryam [19]: 2	<p>ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا</p>
ذِكْرُ (Al-Qur'an)		Al-Anbiya' [21]: 2	<p>مَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنْ رَّبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا أَسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ</p>
أَهْلَ الذِّكْرِ (Orang yang mempunyai pengetahuan)		Al-Anbiya' [21]: 7	<p>وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِي ۖ إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ</p>
ذِكْرُ (Sesuatu yang selalu)		Al-Anbiya' [21]: 24	<p>قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِّنْ مَّعِي</p>

	diingatkan)			وَذِكْرٌ مِّن قَبْلِي
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Al-Anbiya' [21]: 36	وَهُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَفِرُونَ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Al-Anbiya' / 21: 42	بَلْ هُمْ عَن ذِكْرِ رَبِّهِمْ مُعْرِضُونَ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Al-Anbiya' [21]: 50	وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبْرَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَاتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ
	ذِكْرٌ (Lauh Mahfuz)		Al-Anbiya' [21]: 105	وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		An-Nur [24]: 37	رِجَالٌ لَّا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَن ذِكْرِ اللَّهِ
	ذِكْرٌ (Peringatan)		Al-Furqan [25]: 18	وَلَكِن مَّتَّعْتَهُمْ وَآبَاءَهُمْ حَتَّى نَسُوا الذِّكْرَ

ذِكْرٌ (Peringatan [Al-Qur'an])	Al-Furqan [25]: 29	لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي
ذِكْرٌ (Peringatan)	ASyl-Syu'ara' [26]: 5	وَمَا يَأْتِيهِمْ مِّنْ ذِكْرٍ مِّنَ الرَّحْمَنِ مُحَدَّثٍ إِلَّا كَانُوا عَنْهُ مُعْرِضِينَ
ذِكْرٌ (Mengingat)	Al-Ankabut [29]: 45	إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ
ذِكْرٌ (Peringatan)	Yasin [36]: 11	إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ بِالْغَيْبِ
ذِكْرٌ (Pelajaran)	Yasin [36]: 69	وَمَا عَلَّمْنَاهُ الشُّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ
ذِكْرٌ (Peringatan)	Shad [38]: 1	ص ۞ وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ
ذِكْرٌ (Al-Qur'an)	Shad [38]: 8	أَوْزِلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ مِنِ

				بَيْنَنَا
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Shad [38]: 32	فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي
	ذِكْرٌ (Kehormatan)		Shad [38]: 49	هَذَا ذِكْرٌ وَإِن لِلْمُتَّقِينَ لِحُسْنِ مَا ب
	ذِكْرٌ (Peringatan)		Shad [38]: 87	إِنَّ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Az-Zumar [39]: 22	فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ
			Az-Zumar [39]: 23	ثُمَّ تَلِينَ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ
	ذِكْرٌ (Al-Qur'an)		Fushshilat [41]: 41	إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَأَنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ
			Az-Zukhruf [43]: 5	أَفَضْرِبُ عَنْكُمْ الذِّكْرَ صَفْحًا أَنْ

				كُنْتُمْ قَوْمًا مُّسْرِفِينَ
	ذِكْرٌ (Pengajaran)		Az-Zukhruf [43]: 36	وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمَنِ نُقِضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ
	ذِكْرٌ (Kemuliaan)		Az-Zukhruf [43]: 44	وَأَنَّهُ لَذِكْرُكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ
	ذِكْرٌ (Pelajaran)		Al-Qamar [54]: 17, 22, 32, 40	وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَكِّرٍ
	ذِكْرٌ (Wahyu)		Al-Qamar [54]: 25	ءَالْقِيَالِ الذِّكْرِ عَلَيْهِ مِنْ بَيْنِنَا بَلْ هُوَ كَذَّابٌ أَشِيرٌ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Al-Hadid [57]: 16	أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِلذِّكْرِ لِلَّهِ
			Al-Mujadalah [58]: 19	اسْتَحْوَذَ عَلَيْهِمُ الشَّيْطَانُ فَأَنسَىٰ هُمُ

				<u>ذِكْرَ اللَّهِ</u>
			Al-Jumu'ah [58]: 9	إِذَا تُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى <u>ذِكْرِ اللَّهِ</u>
			Al-Munafiqun [63]: 9	لَا تُلْهِكُمْ أَمْوَالُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ عَنْ <u>ذِكْرِ اللَّهِ</u>
	<u>ذِكْرٌ</u> (Al-Qur'an)		Al-Qalam [68]: 51	وَأَنْ يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَيَزْلُقُونَكَ بِأَبْصَارِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا <u>الذِّكْرَ</u> وَيَقُولُونَ إِنَّهُ لَمَجْنُونٌ
	<u>ذِكْرٌ</u> (Peringatan)		Al-Qalam [68]: 52	وَمَا هُوَ إِلَّا <u>ذِكْرٌ</u> لِّلْعَالَمِينَ
			Al-Jinn [72]: 17	وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ <u>ذِكْرِ</u> رَبِّهِ يَسْأَلْكَهُ عَذَابًا صَعَدًا
			At-Takwir [81]: 27	إِنْ هُوَ إِلَّا <u>ذِكْرٌ</u>

				لِّلْعٰلَمِيْنَ
	ذِكْرٌ (Berzikir)		Al-Baqarah [2]: 200	فَاذْكُرُوْا اللّٰهَ كَذِكْرِكُمْ اٰبَاءَكُمْ اَوْ اَشَدَّ ذِكْرًا
	ذِكْرٌ (Menerangkan)		Al-Kahf [18]: 70	قَالَ فَاِنْ اَتَّبَعْتَنِىْ فَلَا تَسْـَٔلُنِيْ عَنْ شَيْءٍ حَتّٰى اُحَدِّثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا
	ذِكْرٌ (Kisah)		Al-Kahf [18]: 83	وَيَسْـَٔلُوْكَ عَنْ ذِي الْقُرْنَيْنِ قُلْ سَاْئِلُوْا عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا
	ذِكْرٌ (Peringatan [Al-Qur'an])		Thaha [20]: 99	كَذٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ اَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ اَتَيْنَكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا
	ذِكْرٌ (Pengajaran)		Thaha [20]: 113	وَصَرَفْنَا فِيْهِ مِنَ الْوَعِيْدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُوْنَ اَوْ يُحَدِّثُ لَهُمْ ذِكْرًا

			Al-Anbiya' [21]: 48	وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءً <u>وَذِكْرًا</u> لِّلْمُتَّقِينَ
	ذِكْرٌ (Mengingat)		Al-Ahzab [33]: 41	يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذكُرُوا اللَّهَ <u>ذِكْرًا</u> كَثِيرًا
	ذِكْرٌ (Peringatan)		Ash-Shaffat [37]: 3	فَالْتَلَيْتِ <u>ذِكْرًا</u>
	ذِكْرٌ (Kitab)		Ash-Shaffat [37]: 168	لَوْ أَنَّ عِنْدَنَا <u>ذِكْرًا</u> مِّنَ الْأُولَئِينَ
	ذِكْرٌ (Peringatan)		Ath-Thalaq [65]: 10	قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ <u>ذِكْرًا</u>
	ذِكْرٌ (Wahyu)		Al-Mursalat [77]: 5	فَالْمُلْقِيَتِ <u>ذِكْرًا</u>
	ذِكْرَكَ (Menyebut- nyebut [nama]-mu)		Asy-Syarh [94]: 4	وَرَفَعْنَا لَكَ <u>ذِكْرَكَ</u>
	ذِكْرِكُمْ		Al-Baqarah [2]:	فَاذْكُرُوا اللَّهَ

(Menyebut-nyebut)	200	كَذِّكْرِكُمْ أَبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا
ذِكْرِكُمْ (Peringatan bagimu)	Al-Anbiya' [21]: 10	لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ
ذِكْرَنَا (Mengingat Kami)	Al-Kahf [18]: 28	وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنِ ذِكْرِنَا
ذِكْرِنَا (Peringatan Kami [Al-Qur'an])	An-Najm [53]: 29	فَاعْرِضْ عَنْ مَنْ تَوَلَّى عَنِ ذِكْرِنَا وَلَمْ يُرِدْ إِلَّا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا
ذِكْرِهِمْ (Peringatan mereka)	Al-Mu'minun [23]: 71	بَلْ أَتَيْنَهُمْ بِذِكْرِهِمْ فَهُمْ عَنِ ذِكْرِهِمْ مُعْرِضُونَ
ذِكْرِي (Ingat kepada-Ku)	Al-Kahf [18]: 101	الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنِ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا
ذِكْرِي (Mengingat-	Thaha [20]: 14	وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي

	Ku)			
	ذِكْرِي (Mengingat-Ku)		Thaha [20]: 42	إِذْهَبْ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِأَيْتِي وَلَا تَنِيَا فِي <u>ذِكْرِي</u>
	ذِكْرِي (Peringatan-Ku)		Thaha [20]: 124	وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ <u>ذِكْرِي</u> فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا
	ذِكْرِي (Mengingat-Ku)		Al-Mu'minun [23]: 110	فَاتَّخَذْتُمُوهُمْ سِخْرِيًّا حَتَّىٰ أَنْسَوَكُمُ <u>ذِكْرِي</u>
	ذِكْرِي (Kitab-Ku)		Shad [38]: 8	بَلْ هُمْ فِي شَكٍّ مِّنْ <u>ذِكْرِي</u> بَلْ لَمَّا يَدُوقُوا عَذَابِ
	ذِكْرِي (Ingat kembali)		Al-An'am [6]: 68	وَأَمَّا يُنْسِيَنَّكَ الشَّيْطَانُ <u>الذِّكْرَى</u> مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ
	ذِكْرِي ([Berkewajiban memberi])		Al-An'am [6]: 69	وَمَا عَلَى الَّذِينَ يَتَّقُونَ مِنْ حِسَابِهِمْ مِنْ شَيْءٍ

	Peringatan)		وَلَكِنَّ ذِكْرًا لِّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ
	ذِكْرًا (Peringatan)	Al-An'am [6]: 90	قُلْ لَّا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِن هُوَ إِلَّا ذِكْرًا لِّلْعَالَمِينَ
	ذِكْرًا (Pelajaran)	Al-A'raf [7]: 2	كِتَابٌ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرًا لِّلْمُؤْمِنِينَ
	ذِكْرًا (Peringatan)	Hud [11]: 114	إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرًا لِّلذَّاكِرِينَ
		Hud [11]: 120	وَجَاءَكَ فِي هَذِهِ الْحَقُّ وَمَوْعِظَةٌ وَذِكْرًا لِّلْمُؤْمِنِينَ
		Al-Anbiya' [21]: 84	وَأَتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِّن عِنْدِنَا وَذِكْرًا

				لِلْعَبِيدِ
			Asy-Syu'ara' [26]: 209	ذِكْرِي وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ
			Al-'Ankabut [29]: 51	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرِي لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ
	ذِكْرِي (Pelajaran)		Shad [38]: 43	وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرِي لِبُأُولَى الْأَبَابِ
	ذِكْرِي (Mengingat)		Shad [38]: 46	إِنَّا أَخْلَصْنَاهُمْ بِخَالِصَةِ ذِكْرِي الدَّارِ
	ذِكْرِي (Pelajaran)		Az-Zumar [39]: 21	إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرِي لِبُأُولَى الْأَبَابِ
	ذِكْرِي (Peringatan)		Ghafir [40]: 54	هُدًى وَذِكْرِي لِبُأُولَى الْأَبَابِ
			Ad-Dukhkan [44]: 13	أَتَى لَهُمُ الذُّكْرَى وَقَدْ جَاءَهُمْ رَسُولٌ مُّبِينٌ

	ذِكْرِي (Peringat)		Qaf [50]: 8	تَبْصِرَةً وَذِكْرَى لِكُلِّ عَبْدٍ مُنِيبٍ
			Qaf/ 50: 37	إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ
	ذِكْرِي (Peringatan)		Adz-Dzariyat [51]: 55	وَذَكَّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ
			Al-Mudatstsir [74]: 31	وَمَا هِيَ إِلَّا ذِكْرَى لِلْبَشَرِ
	ذِكْرِي (Pengajaran)		‘Abasa [80]: 4	أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى
	ذِكْرِي (Peringatan)		Al-A’la [87]: 9	فَذَكَّرْ إِنْ نَفَعْتَ الذِّكْرَى
	ذِكْرِي (Kesadaran)		Al-Fajr [89]: 23	وَجَائِءَ يَوْمِي ۖ ذِ بِحَهْمِ يَوْمِي ۖ ذِ يَتَذَكَّرُ الْإِنْسَانُ وَأَنَّى لَهُ الذِّكْرَى
	ذِكْرَاهَا (Menyebutka)		An-Nazi’at [79]: 43	فِيمَ أَنْتَ مِنْ ذِكْرَىهَا

	n)			
	ذِكْرَاهُمْ (Kesadaran mereka)		Muhammad [47]: 18	فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ <u>ذِكْرَاهُمْ</u>
ذِكْرٌ - يُذَكِّرُ - تَذْكِيرًا/ تَذْكِرَةٌ	تَذْكِرَةٌ (Peringatan)	Isim Masdar Mufrad	Thaha/ 20: 3	إِلَّا <u>تَذْكِرَةً</u> لِّمَنْ يَخْشَى
			Al-Waqi'ah [56]: 73	نَحْنُ جَعَلْنَاهَا <u>تَذْكِرَةً</u> وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ
	Al-Haqqah [69]: 12		لِنَجْعَلَهَا لَكُمْ <u>تَذْكِرَةً</u> وَتَعِيهَا ۚ اذْنُ وَاَعْيَةُ	
	Al-Haqqah [69]: 48		وَأَنَّهُ <u>لَتَذْكِرَةٌ</u> لِلْمُتَّقِينَ	
	Al-Muzammil [73]: 19		إِنَّ هَذِهِ <u>تَذْكِرَةٌ</u> فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا	
	Al-Mudatstsir [74]: 49		فَمَا لَهُمْ عَنِ <u>التَّذْكِرَةِ</u> مُعْرِضِينَ	
	Al-Mudatstsir [74]: 54		كَلَّا إِنَّهُ <u>تَذْكِرَةٌ</u>	

			Al-Insan [76]: 29	<p>إِنَّ هَذِهِ تَذْكِرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا</p>
			‘Abasa [80]: 11	<p>كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ</p>
	<p>تَذْكِرِي (Peringatank u)</p>		Yunus [10]: 71	<p>يَقَوْمِ إِنْ كَانَ كَبِيرٍ عَلَيْكُمْ مَّقَامِي وَتَذْكِرِي بَايْتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ</p>
<p>ذَكَرَ – يَذْكُرُ – ذِكْرًا</p>	<p>مَذْكُورًا (Disebut)</p>	<p>Isim Maf’ul Mufrad</p>	Al-Insan [76]: 1	<p>هَلْ أَتَىٰ عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا <u>مَذْكُورًا</u></p>
<p>ذَكَرَ – يُذَكِّرُ – تَذْكِيرًا/ تَذْكِرَةً</p>	<p>مُذَكِّرٌ (Pemberi Peringatan)</p>	<p>Isim Fa’il Mufrad</p>	Al-Ghasiyah [88]: 21	<p>فَذَكَرْ إِتْمَا أَنْتَ <u>مُذَكِّرٌ</u></p>
<p>ذَكَرَ –</p>	<p>الذَّاكِرَاتِ</p>	<p>Isim Fa’il Jamak</p>	Al-Ahzab [33]: 35	<p>وَالذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا</p>

يَذْكُرُ — ذِكْرًا	(Perempuan yang banyak menyebut)	Muannas Salim		وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُنَّ مَغْفِرَةً
	الذَّاكِرِينَ (Orang-orang yang selalu mengingat [Allah])	Isim Fa'il Jamak Mudzakkar Salim	Hud [11]: 114	إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي لِلذَّاكِرِينَ
	الذَّاكِرِينَ (Laki-laki yang banyak menyebut)		Al-Ahzab [33]: 35	وَالذَّاكِرِينَ اللَّهُ كَثِيرًا وَالذَّكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُنَّ مَغْفِرَةً
اذْتَكَّرَ <	ادَّكَّرَ (Teringat)	Fi'il Madhi Mufrad	Yusuf [12]: 45	وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَّرَ بَعْدَ آيَةٍ
ادَّكَّرَ— يَدَّكِّرُ— ادِّكَارًا	مُدَّكِّرٍ (Orang yang mau mengambil pelajaran)	Isim Fa'il Mufrad	Al-Qamar [54]: 15, 17, 22, 32, 40, 51	وَلَقَدْ تَرَكْنَاهَا آيَةً فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ

PROFIL PENULIS



Penulis bernama lengkap Nur Ashari Alsafirah Imran, yang akrab disapa Alsa. Ia lahir di Boepinang, Sulawesi Tenggara, pada tanggal 11 Desember 1998, sebagai anak sulung dari enam bersaudara, putri dari pasangan Nur Alim Imran dan Nur Sahidah. Masa kecil Penulis dihabiskan di kampung halamannya, Boepinang. Pendidikan formal pertamanya dimulai di TK Dharma Wanita Boepinang, kemudian melanjutkan ke SD Negeri 1 Boepinang. Pada tahun 2011, penulis menempuh pendidikan tingkat menengah di MTs As'adiyah Putri 1 Pusat Sengkang, Sulawesi Selatan, dan melanjutkan ke jenjang Madrasah Aliyah As'adiyah Putri Pusat Sengkang pada tahun 2014. Setelah menyelesaikan pendidikan menengah atas, pada tahun 2017 penulis memilih untuk mendalami dan menghafal Al-Qur'an di Pondok Tahfizh Khalilul Qur'an Kolaka, Sulawesi Tenggara, di bawah bimbingan Ustadz Muslim Al-Hafidz, hingga tahun 2020. Di tahun yang sama, penulis melanjutkan pendidikannya ke jenjang perguruan tinggi dengan mengambil jurusan Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir di Universitas PTIQ Jakarta, dan resmi terdaftar sebagai mahasiswi sejak tahun 2020. Selain menempuh pendidikan di PTIQ, penulis juga mengikuti program takhassus di bidang hadis pada tahun 2021-2025 di Darus Sunnah International Institute for Hadith Sciences, sebuah lembaga yang didirikan oleh (Almarhum) K.H. Ali Mustafa Yaqub. Setelah wafatnya pendiri, lembaga ini berada di bawah bimbingan anaknya, K.H. Zia Ul Hamein.