

KECERDASAN PROFETIK

Berbasis Doa Para Nabi dalam al-Qur'an



Kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran adalah kecerdasan holistik-integralistik yang menghimpun kecerdasan spiritual, emosional, intelektual, adversitas, fisik, dan naturalistik.

Kecerdasan spiritual terwakili dengan Surah al-A'raf/7: 23, Hud/11: 47, al-Baqarah/2: 128, Ibrahim/14: 41, al-Qashash/28:16-17, al-A'raf/7:143 dan 151, Shad/38: 34-35, al-Anbiya/21: 87, al-Mu'minun/23: 28 dan 118, Nuh/71: 28, Ibrahim/14: 39, Yusuf/12:101, dan an-Naml/27: 15 dan 19.

Kecerdasan emosional terwakili dengan Surah al-An'am/6: 54, al-Mumtahanah/60: 4, Thaha/20: 29-34, as-ShaDrat/37: 100-101, Ali Imra /3: 38, Maryam/19: 3-6, al-Baqarah/2: 126, al-Mu'minun/23: 29, dan Ibrahim/14: 39. *Kecerdasan intelektual* terwakili dengan Surah Hud/11: 45-47, al-Baqarah/2: 67, 128 dan 260, as-Syu'ara/26: 117-118, al-A'raf/7: 89, dan Thaha/20: 25-28. *Kecerdasan adversitas/ketangguhan* terwakili dengan Surah Yusuf/12: 18, 23, dan 33, al-Anbiya/21: 82, dan Shad/38: 41. *Kecerdasan fisik* terwakili dengan Surah Ibrahim/14: 37 dan 40 dan al-Baqarah/2: 128. *Kecerdasan naturalistik* terwakili dengan Surah Shad/38:41-42 dan as-ShaDrat/37:146.

Penelitian ini juga mengungkap bahwa al-Quran memuat (tujuh) model kecerdasan profetik, yakni kecerdasan *verbal-linguistik* (diwakili oleh Adam dalam Surah al-Baqarah/2:31 dan 33, dan Musa dalam Surah an-Nisa/4:164 dan Thaha/20: 27-28), *inovatif-naturalistik* (diwakili oleh Nuh dalam Surah Hud/11: 37, Dawud, dan Sulaiman dalam Surah al-Anbiya/21: 79, dan an-Naml/27: 16), *interpersonal* (diwakili oleh Ibrahim dalam Surah al-Anbiya/21: 51, 59-65, as-Shaffat/37: 88, an-Nahl/16: 120), *manajerial* (diwakili oleh Yusuf dalam Surah Yusuf/12: 55), *fisik* (diwakili oleh Musa dalam Surah al-Qashash/28:14), *intelektual* (diwakili oleh Yusuf dalam Surah Yusuf/12: 22, Musa dalam al-Qashash/28: 14, Sulaiman dalam al-Anbiya/21: 79, dan Yahya dalam Maryam/19: 12), dan *holistik* (diwakili oleh Muhammad dalam Surah an-Nisa/4:113 dan al-Jumu'ah/62:2).

Indikator kecerdasan profetik berbasis doa para nabi meliputi: (1) pembaharuan diri melalui tobat, (2) kebiasaan berdoa untuk diri sendiri, keluarga, dan masyarakat, (3) bersyukur, (4) kasih sayang, (5) tawakal, (6) memilih kawan seperjuangan, (7) mencetak generasi yang berkualitas, (8) cinta tanah air, (9) mengembangkan keilmuan, (10) kecakapan memecahkan masalah, (11) kecakapan berkomunikasi, (12) bersabar, (13) berpikir positif, (14) mendirikan shalat, (15) melaksanakan haji, (16) memakmurkan masjid, (17) menghasilkan karya bermanfaat, (18) terapi dengan air, dan (19) terapi dengan herbal. Indikator-indikator tersebut melahirkan kesuksesan dunia dan akhirat.

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif dengan pendekatan deskriptif tematik (*mawdhū'i*)

Abdul Aziem

KECERDASAN PROFETIK
Berbasis Doa Para Nabi dalam al-Qur'an

Abdul Aziem
NIM:14043010176



KECERDASAN PROFETIK

Berbasis Doa Para Nabi dalam al-Qur'an



INSTITUT PTIQ JAKARTA
PROGRAM STUDI DOKTOR (S3) ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR
PASCASARJANA

**KECERDASAN PROFETIK
BERBASIS DOA PARA NABI DALAM AL-QURAN**

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr.)



Oleh:

ABDUL AZIEM

NIM: 14043010176

**PROGRAM STUDI ILMU AL-QURAN DAN TAFSIR
KONSENTRASI ILMU TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
INSTITUT PTIQ JAKARTA
2020 M. / 1441 H.**

ABSTRAK

Kesimpulan disertasi ini adalah bahwa kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran adalah kecerdasan kenabian yang holistik-integralistik yang menghimpun kecerdasan spiritual, emosional, intelektual, adversitas, fisik, dan naturalistik.

Kecerdasan spiritual doa para Nabi terwakili dalam Surah al-A‘rāf/7: 23, Hūd/11: 47, al-Baqarah/2: 2: 128, Ibrāhīm/14: 41, al-Qashash/28: 16-17, al-A‘rāf/7: 143 dan 151, Shad/38: 34-35, al-Anbiyā’/21: 87, al-Mu‘minūn/23: 28 dan 118, Nūh/71: 28, Ibrāhīm /14: 39, Yūsuf/12: 101, dan an-Naml/27: 15 dan 19. *Kecerdasan emosional* doa para nabi terwakili dalam Surah al-An‘ām/6: 54, al-Mumtaḥanah/60: 4, Thāhā/20: 29-34, as-Shāffāt/37: 100-101, Ālu ‘Imrān/3: 38, Maryam/19: 3-6, al-Baqarah/2: 126, al-Mu‘minūn/23: 29, dan Ibrāhīm/14: 39. *Kecerdasan intelektual* doa para Nabi terwakili dalam Surah Hūd/11: 45-47, al-Baqarah/2: 67, 128 dan 260, as-Syu‘arā’/26: 117-118, al-A‘rāf/7: 89, dan Thāhā/20: 25-28. *Kecerdasan adversitas/ketangguhan* doa para Nabi terwakili dalam Sūrah Yūsuf/12: 18, 23, dan 33, al-Anbiyā’/21: 82, dan Shad/38: 41. *Kecerdasan fisik* doa para nabi terwakili dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 40, al-Baqarah/2: 128, dan Ibrāhīm/14: 37. *Kecerdasan naturalistik* doa para nabi terwakili dalam Sūrah Shad/38: 41-42 dan Sūrah as-Shāffāt/37: 146.

Penelitian ini juga mengungkap bahwa al-Quran memuat 8 (delapan) model kecerdasan profetik, yakni kecerdasan *verbal-linguistik* (diwakili oleh Nabi Ādam dalam Sūrah al-Baqarah/2: 31), *inovatif* (diwakili oleh Nabi Nūh dalam Surah Hūd/11: 37), *naturalistik* (diwakili oleh Nabi Nūh dalam Surah Hūd/11: 37 dan 40, Nabi Dāwūd, dan Nabi Sulaimān dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 79, dan Sūrah an-Naml/27: 16), *interpersonal* (diwakili oleh Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 51, 59-65, as-Shāffāt/37: 88, an-Nahl/16: 120), *manajerial* (diwakili oleh Nabi Yūsuf dalam Sūrah Yūsuf/12: 55), *fisik* (diwakili oleh Nabi Mūsā dalam Sūrah al-Qashash/28: 14), *intelektual* (diwakili oleh Nabi Yūsuf dalam Sūrah Yūsuf/12: 22, Mūsā dalam Sūrah al-Qashash/28: 14, Sulaimān dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 79, dan Yahyā dalam Sūrah Maryam/19: 12), dan *holistik* (diwakili oleh Nabi Muḥammad dalam Surah an-Nisā’/4: 113 dan al-Jumu‘ah/62: 2).

Indikator kecerdasan profetik berbasis doa para nabi meliputi: (1) pembaharuan diri melalui tobat, (2) kebiasaan berdoa untuk diri sendiri, keluarga, dan masyarakat, (3) bersyukur, (4) kasih sayang, (5) tawakal, (6) memilih kawan seperjuangan, (7) mencetak generasi yang berkualitas, (8) cinta tanah air, (9) mengembangkan wawasan keilmuan, (10) kecakapan memecahkan masalah, (11) kecakapan berkomunikasi, (12) bersabar, (13) berpikir positif, (14) mendirikan shalat, (15) melaksanakan haji, (16) memakmurkan masjid, (17) menghasilkan karya bermanfaat, (18) terapi

dengan air, dan (19) terapi dengan herbal.

Disertasi ini mendukung, pada bagian tertentu, pandangan Mukhtar H. Ali (2011) yang memandang bahwa kata-kata yang terucap (*spoken words*) memiliki efek positif, seperti halnya doa yang memiliki kekuatan tindakan nyata. Juga mendukung pandangan Howard Gardner (1999) tentang ragam kecerdasan. Begitu pula mendukung pandangan Hamdani Bakran adz-Dazkiey (2012), Fazlur Rahmān (2008), Seyyed Hossein Nasr (2001), Nasaruddin Umar (2015), Phillips Stanbovsky (2015), yang memandang kecerdasan profetik dalam domain ruhani, intuisi, dan intelektualitas tingkat tinggi. Begitu pula mendukung pandangan Robert A. Emmons (2000) dan Robert J. Sternberg (2003), yang memandang bahwa dimensi spiritual dan kebijaksanaan (*wisdom*) perlu dimasukkan sebagai kriteria kecerdasan. Dalam aspek emosi doa para nabi, disertasi ini mendukung pandangan M. Darwis Hude (2006) dan Karen Bauer (2017).

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Metode ini digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif, di mana hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif. Metode penafsiran yang digunakan dalam penelitian ini adalah deksriptif-tematik (*mawdhū'ī*).

ABSTRACT

The conclusion of this dissertation is that prophetic intelligence based on the prayers of the prophets in the Quran is a prophetic holistic-integralistic intelligence that collects spiritual, emotional, intellectual, adversity, physical, and naturalistic intelligence.

Spiritual intelligence is represented by the prayers of the prophets found in Sūrah al-A‘rāf / 7: 23, Hūd/11: 47, al-Baqarah/2: 128, Ibrāhīm/ 14: 41, al-Qashash/28: 16-17, al-A‘rāf/7: 143 and 151, Shad/38: 34-35, al-Anbiyā’/21: 87, al-Mu‘minūn/23: 23 and 118, Nūh/71: 28, Ibrāhīm/14: 39, Yūsuf/12: 101, and an-Naml/27: 15 and 19. *Emotional intelligence* is represented by the prayers of the prophets found in Sūrah al-An‘ām/6: 54, al-Mumtaḥanah/60: 4, Thāhā /20: 29-34, as-Shāffāt/37: 100-101, Ālu ‘Imrān/3: 38, Maryam/19: 3-6, al-Baqarah/2: 126, al-Mu‘minūn/23: 29, and Ibrāhīm /14:39. *Intellectual intelligence* is represented by the prayers of the prophets in Sūrah Hūd/11: 45-47, al-Baqarah/2: 67, 128 and 260, as-Syu‘arā’/26: 117-118, al-A‘rāf/7: 89, and Thāhā/20: 25-28. *Adversity intelligence* is represented by the prayers of the prophets contained in Sūrah Yūsuf/12: 18, 23, and 33, al-Anbiyā’/21: 82, and Shad/38: 41. *Physical intelligence* is represented by the prayers of the prophets contained in Sūrah Ibrāhīm/14: 40, al-Baqarah/2: 128, and Ibrāhīm/14: 37. *Naturalistic intelligence* is represented by the prayers of the prophets found in Sūrah Shad / 38: 41-42 and Sūrah as-Shāffāt/37: 146.

This research also reveals that the Quran contains 8 (eight) models of prophetic intelligence, namely *verbal-linguistic intelligence* (represented by Prophet Ādam in Sūrah al-Baqarah/2: 31), *innovative intelligence* (represented by Prophet Nūh in Sūrah Hūd/11: 37), *naturalistic intelligence* (represented by Prophet Nūh in Sūrah Hūd/11: 37 and 40, Dāwūd, and Prophet Sulaimān in Sūrah al-Anbiyā’/21: 79, and Sūrah an-Naml/27: 16), *interpersonal intelligence* (represented by Prophet Ibrāhīm in Sūrah al-Anbiyā’/21: 51, 59-65, as-Shāffāt/37: 88, an-Naḥl/16: 120), *managerial intelligence* (represented by Prophet Yūsuf in Sūrah Yūsuf/12: 55), *physical intelligence* (represented by Prophet Mūsā in Sūrah al-Qashash/28: 14), *intellectual intelligence* (represented by Prophet Yūsuf in Sūrah Yūsuf/12: 22, Mūsā in Sūrah al-Qashash/28: 14, Sulaimān in Sūrah al-Anbiyā’/21: 79, and Yaḥyā in Sūrah Maryam/19: 12), and *holistic intelligence* (represented by the Prophet Muḥammad in Sūrah an-Nisā’/ 4: 113 and Sūrah al-Jumu‘ah/62: 2).

Indicators of prophetic intelligence based on the prayers of the prophets include: (1) self-renewal through repentance, (2) the habit of praying for oneself, family, and society, (3) gratitude, (4) compassion/affection, (5) trust (*tawakkul*), (6) choosing supportive comrades, (7) creating a qualified generation, (8) loving the country, (9) developing scientific insights, (10) problem solving skills, (11) communication skills, (12) being patient, (13)

positive thinking, (14) establishing canonical prayer (*shalāt*), (15) perform pilgrimage (*hajj*), (16) prospering mosque, (17) produce useful works, (18) water therapy, and (19) herbal therapy.

This research also finds that these indicators of prophetic intelligence bring into the success in this world and the hereafter.

This dissertation supports, to a certain extent, the view of Mukhtar H. Ali (2011) who views that *spoken words* have a positive effect, just as prayer has the power of real-action, and the view of Howard Gardner (1999) who views intelligences have a multiple form. Likewise, it supports the views of Hamdani Bakran adz-Dazkiey (2012), Fazlur Rahman (2008), Seyyed Hossein Nasr (2001), Nasaruddin Umar (2015), and Phillips Stanbovsky (2015), who view prophetic intelligence in the domains of spirituality, intuition, and high-level intellectuality. Likewise, it supports the views of Robert A. Emmons (2000) and Robert J. Sternberg (2003), who view that the spiritual and wisdom dimensions need to be included as criteria for intelligence. In the emotional aspect of the prophets' prayers, this dissertation supports the views of M. Darwis Hude (2006) and Karen Bauer (2017).

The method used in this research is qualitative method. This method is used to produce descriptive data, where the results are presented in a qualitative form. The method of interpretation used in this research is a descriptive-thematic (*mawdhū'ī*).

ملخص

خلاصة هذا البحث أن الذكاء النبوي المبني على دعاء الأنبياء في القرآن هو ذكاء الهولستيكي الشمولي يجمع الذكاء الروحي، والذكاء العاطفي، والذكاء الفكري، والذكاء الأدبرسي، والذكاء الجسدي، والذكاء الطبيعي.

الذكاء الروحي يوجد في سورة الأعراف/٧: ٢٣، وهود/١١: ٤٧، والبقرة/٢: ١٢٨، وإبراهيم/٤١: ١٤، والقصص/٢٨: ١٦-١٧، والأعراف/٧: ١٤٣ و١٥١، وص/٣٨: ٣٤-٣٥، والأنبياء/٢١: ٨٧، والمؤمنون/٢٣: ٢٨ و١١٨، ونوح/٧١: ٢٨، وإبراهيم/١٤: ٣٩، ويوسف/١٢: ١٠١، والنمل/٢٧: ١٥ و١٩. والذكاء العاطفي يوجد في سورة الأنعام/٦: ٥٤، والممتحنة/٦: ٤، وطه/٢٠: ٢٩-٣٤، والصفات/٣٧: ١-١٠١، وآل عمران/٣: ٣٨، ومريم/١٩: ٣-٦، البقرة/٢: ١٢٦، والمؤمنون/٢٣: ٢٩، وإبراهيم/١٤: ٣٩. والذكاء الفكري يوجد في سورة هود/١١: ٤٥-٤٧، والبقرة/٢: ٦٧، و١٢٨ و٢٦٠، والشعراء/٢٦: ١١٧-١١٨، والأعراف/٧: ٨٩، وطه/٢٠: ٢٥-٢٨. والذكاء الأدبرسي يوجد في سورة يوسف/١٢: ١٨، ٢٣ و٣٣، والأنبياء/٢١: ٨٢، وص/٣٨: ٤١. والذكاء الجسدي يوجد في سورة إبراهيم/١٤: ٤٠، والبقرة/٢: ١٢٨، وإبراهيم/١٤: ٣٧. والذكاء الطبيعي يوجد في سورة ص/٣٨: ٤١-٤٢ والصفات/٣٧: ١٤٦.

ويكشف هذا البحث أيضًا أن القرآن يحتوي على ٨ (ثمانية) نماذج للذكاء النبوي، وهي الذكاء اللفظي اللغوي (الذي يمثله نبي آدم في سورة البقرة/٢: ٣١، ونبي موسى في سورة النساء/٤: ١٦٤ وسورة طه/٢٠: ٢٧-٢٨)، والذكاء المبتكري (يمثله نبي نوح في سورة هود/١١: ٣٧)، والذكاء الطبيعي (يمثله نبي نوح في سورة هود/١١: ٣٧ و٤٠، ونبي داود ونبي سليمان في سورة الأنبياء/٢١: ٧٩ وسورة النمل/٢٧: ١٦)، والذكاء الشخصي (يمثله نبي إبراهيم في سورة الأنبياء/٢١: ٥١ و٥٩-٦٥، وسورة الصفات/٣٧: ٨٨، وسورة النحل/١٦: ١٢٠)، والذكاء الإداري (يمثله نبي يوسف في سورة يوسف/١٢: ٢٢، ٥٥، ٥٨-٦٢)، والذكاء الجسدي (يمثله نبي موسى في سورة القصص/٢٨: ١٤-١٥، ٢٢ و٢٤)، والذكاء الفكري (يمثله نبي يوسف

في سورة يوسف/١٢: ٢٢، ونبي موسى في سورة القصص/٢٨: ١٤، ونبي سليمان في سورة الأنبياء/٢١: ٧٩، ونبي يحيى في سورة مريم/١٩: ١٢)، والذكاء الشمولى (يمثله نبي محمد في سورة النساء/٤: ١١٣، وسورة الجمعة/٦٢: ٢).

قرائن الذكاء النبوي المبني على دعاء الأنبياء في القرآن تشتمل ما يأتي: (١) تجديد النفس بالتوبة، (٢) وتعويد الدعاء للنفس والأهل والمجتمع، (٣) والشكر، (٥) والرحمة، (٦) والتوكل، (٦) وإختيار الرفيق الداعم، (٧) وإعداد الأجيال القيمة، (٨) وحب الوطن، (٩) وتنمية البصيرة العلمية، (١٠) والمهارة في حل المشكلات، (١١) ومهارة الإتصال، (١٢) والصبر، (١٣) والتفكير الإيجابي (حسن الظن)، (١٤) وإقام الصلاة، (١٥) وأداء فريضة الحج، (١٦) تعمير المساجد، (١٧) تحصيل الأعمال النافعة، (١٨) والعلاج بالماء، (١٩) والعلاج بالأعشاب.

وهذا البحث يدعم، إلى حد ما، مع مختار ح. علي (٢٠١١) الذي يرى أن الكلمات المنطوقة لها تأثير إيجابي، تمامًا كما أن للدعاء قوة الفعل الحقيقي، ويدعم رأي هوارد غاردنير (١٩٩٩) الذي يرى أن الذكاء متعددًا. وهذا البحث أيضا يدعم رأي حمداني بكران الذكي (٢٠١٢)، ورأي فضل الرحمن (٢٠٠٨)، ورأي سيد حسين نصر (٢٠٠١)، ورأي نصر الدين عمر (٢٠١٥) وبيليس ستنبوسكي (٢٠١٥)، حيث رأوا كلهم أن الذكاء النبوي في مجالات الروحانيات والحدسيات والثقافيات العالية، كما يدعم البحث رأي روبرت أ. إيمونس (٢٠٠٠) ورأي روبرت ج. ستيرنبرغ (٢٠٠٣) اللذين رأيا أن الجانب الروحي وجانب الحكمة لا بد أن يدخل في علامات الذكاء. وفي الجانب العاطفي هذا البحث يدعم ما ذهب إليه محمد درويش هودي (٢٠٠٦) وكارين باوير (٢٠١٧).

الطريقة المستخدمة لهذا البحث هي الطريقة النوعية (الكواليتايب). وقد استخدم هذا المنهج للحصول على البيانات الوصفية الملقاة بشكل كواليتايب. والمنهج التقريب المستخدم في هذا البحث هو المنهج الوصفي الموضوعي.

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertandatangan di bawah ini:

Nama : ABDUL AZIEM
Nomor Induk Mahasiswa : 14043010176
Program Studi : Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir
Judul Disertasi : KECERDASAN PROFETIK BERBASIS
DOA PARA NABI DALAM AL-QURAN

Menyatakan bahwa:

1. Disertasi ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka akan saya mencantumkan sumbernya sesuai dengan ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan disertasi ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, Januari 2020
Yang membuat pernyataan,


ABDUL AZIEM

TANDA PERSETUJUAN DISERTASI
KECERDASAN PROFETIK
BERBASIS DOA PARA NABI DALAM AL-QURAN

DISERTASI

Diajukan kepada Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Tiga
untuk memperoleh gelar Doktor (Dr)

Disusun oleh:

ABDUL AZIEM
NIM: 14043010176

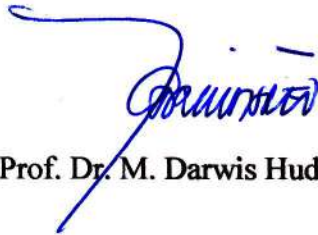
telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya
dapat diujikan.

Jakarta, 2021


Menyetujui,

Pembimbing I,

Pembimbing II,



Prof. Dr. M. Darwis Hude, M.Si.



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

Mengetahui,
Ketua Program Studi/Konsentrasi



Dr. Muhammad Hariyadi, M.A.

TANDA PENGESAHAN DISERTASI
KECERDASAN PROFETIK
BERBASIS DOA PARA NABI DALAM AL-QURAN

Disusun oleh:

Nama : ABDUL AZIEM
Nomor Induk Mahasiswa : 14043010176
Program Studi : Ilmu al-Quran dan Tafsir
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Telah diujikan pada sidang munaqasah pada:
Selasa, 8 Juni 2021

No.	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2.	Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.	Penguji I	
3.	Prof. Dr. H. Zainun Kamaluddin Fakhri, M.A.	Penguji II	
4.	Prof. Dr. H. Hamdani Anwar, M.A.	Penguji III	
5.	Prof. Dr. H. M. Darwis Hude, M.Si.	Pembimbing I	
6.	Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A.	Pembimbing II	
7.	Dr. Ahmad Zain Sarnoto, M.A.	Sekretaris/Panitera	

Jakarta, 2021

Mengetahui,
Direktur Program Pascasarjana
Institut PTIQ Jakarta,


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Pedoman transliterasi Arab-Latin yang digunakan penelitian ini mengacu pada buku Pedoman Penyusunan Tesis dan Disertasi Institut PTIQ Jakarta, sebagai berikut.

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
أ	'	ز	z	ق	q
ب	b	س	s	ك	k
ت	t	ش	sy	ل	l
ث	ts	ص	sh	م	m
ج	j	ض	dh	ن	n
ح	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	'	ء	a
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f	-	-

Catatan:

1. Huruf konsonan yang ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya رَبِّّ ditulis *rabba*.
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *ā* atau *Ā*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *ī* atau *Ī*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *ū* atau *Ū*, misalnya: الفارقة ditulis *al-qāri'ah*, المساكين ditulis *al-masākīn*, المفلحون ditulis *al-muflihūn*.
3. Kata sandang *alif + lam* (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kāfirūn*. Sedangkan bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijāl*.
4. *Ta' marbūthah* (ة) apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال ditulis *zakāt al-māl*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: خير الناس ditulis *khair an-nās*. Khusus untuk transliterasi ayat al-Quran ditulis berdasarkan bunyi ayat, misalnya: قد أفلح المؤمنون ditulis *qad aflahal-mu'minūn*, untuk menghindari kesalahan dalam membaca al-Quran.

KATA PENGANTAR

Tiada kalimat yang pantas terucap selain ungkapan puji syukur ke hadirat Allah *subhānahu wa ta'ālā*, yang dengan rahmat-Nya, penulis dapat menyusun dan merampungkan disertasi ini. Shalawat teriring salam senantiasa tercurahkan kepada Nabi Muḥammad *shalallāhu 'alayhi wa sallam*, keluarganya, para sahabatnya, dan umatnya yang mengikuti ajarannya. Āmīn.

Proses penyusunan disertasi ini tidak semudah dibayangkan. Di dalamnya terselip rintangan, hambatan, dan tentu saja kesulitan. Namun, *alḥamdu lillāh*, berkat motivasi, bimbingan, saran yang tidak ternilai dari berbagai pihak, penulis dapat merampungkan penulisan disertasi ini.

Indikasi bersyukur kepada Allah adalah dengan menampakkan terimakasih kepada orang lain (*man lam yasykur an-nās lam yasykurillāh*). Oleh karena itu, dengan penghormatan yang tulus, penulis perlu menyampaikan terimakasih tak terhingga kepada:

1. Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. K.H. Nasaruddin Umar, M.A., yang banyak memberikan inspirasi dan pencerahan intelektual kepada penulis, dalam saat perkuliahan atau saat-saat lainnya.
2. Direktur Pascasarjana PTIQ, Prof. Dr. K.H. M. Darwis Hude, M.Si., yang dengan kelembutannya terus mengingatkan untuk memanfaatkan waktu sebaik-baiknya agar proses penulisan disertasi ini tidak terbengkalai, akibat ketidakmampuan mengelola waktu. Sebagai Pembimbing I disertasi ini, beliau selalu memberikan arahan, koreksi, bahkan menambahkan point-point yang dianggap penting untuk menajamkan disertasi ini.

3. Ketua Program Studi Ilmu Al-Quran dan Tafsir, Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, M.A., yang tak bosan-bosannya mengingatkan bahwa waktu berjalan cepat, sambil terus menyemangati, dan memberikan ide-ide segar kepada penulis. Dengan sikap beliau yang *humble* dan tentu saja *smart*, penulis dapat mendiskusikan bab demi bab dari disertasi ini. Seakan-akan tak kenal waktu, pintu rumahnya selalu terbuka untuk didatangi, dari pagi hingga beranjak sore.
4. Pembimbing II disertasi ini, Dr. H. Muhammad Hariyadi, M.A., yang telah memberikan coretan-coretan konstruktif pada disertasi ini. Dari beliau, penulis belajar ketelitian, konsistensi pemikiran, dan ketabahan menulis lembar demi lembar dari disertasi ini.
5. Kepala Tata Usaha Program Pascasarjana PTIQ Jakarta, Bapak Andi Jumardi, M.Kom. dan para staff yang memberikan banyak bantuan teknis dalam penyelesaian disertasi ini.
6. Kepala Perpustakaan Institut PTIQ dan staff yang memberikan kemudahan akses informasi dan referensi.
7. Segenap civitas akademika institut PTIQ Jakarta dan para dosen yang telah memberikan segenap informasi, sarana dan prasarana dalam memperoleh pendidikan dan penyelesaian studi di Institut PTIQ Jakarta.
8. Prof. Dr. H. Hasanuddin AF, M.A., Ketua Komisi Fatwa MUI Pusat, yang selalu mengingatkan untuk tetap bersemangat menulis disertasi ini.
9. Dewan Komisaris dan Dewan Direksi PT Penjaminan Jamkrindo Syariah, yang memberikan dukungan moral kepada penulis.
10. Drs. K.H. Masduki Salam, Pembina Perguruan Islam Miftahul Huda Jakarta, yang sering menanyakan *progress* disertasi ini.
11. Orang tua tercinta, ayahanda H. Rahmat Thalib (alm.) dan Bunda Hj. Muntama Salam (almh.) yang selalu mendoakan dan mendorong penulis untuk terus mencari ilmu. Jika disertasi ini bermanfaat, kiranya Allah memberikan nilai manfaatnya sebagai amal jariyah buat mereka berdua di alam barzakh.
12. Istri terkasih, Hj. Nur Aidil Adha, yang selalu menguatkan semangat menulis disertasi, dan anak-anak tersayang: Syahla Schiffer Shekina, Mehdy Ayyasyi Aziem, dan Adhwa Misyka El Haya, yang merelakan waktu kebersamaannya berkurang, demi rampungnya penulisan disertasi ini.
13. Kawan-kawan penulis, yang selalu memotivasi, memberikan masukan, termasuk mendoakan agar disertasi ini cepat selesai. Di antara mereka adalah Dr. Hj. Sri Tuti Rahmawati, Dr. Reflita, Dr. H. Tarmizi Karim, Dr. Eneng Nurhayati, Dr. Hj. Ifa Faizah Rohmah, Dr. Cece Nurhikmah, dan lain-lain. Andaikan nama-nama mereka tidak disebutkan di sini,

mereka pun tahu bahwa penulis ingin sekali berterimakasih kepada mereka.

14. Semua pihak yang telah membantu dalam penyelesaian disertasi ini.

Dengan harapan dan doa, kiranya semua pihak yang telah berjasa dalam penulisan disertasi ini dapatlah beroleh balasan kebaikan dari Allah *subhānahu wa ta'ālā*, melebihi kebaikan yang telah diberikan kepada penulis.

Ungkapan hikmah mengatakan *idzā tamma syay'un badā naqshuhu*, jika sesuatu telah rampung maka tampaklah kekurangannya. Begitu pula dengan disertasi ini, yang tak luput dari kekurangan tersebut, dari yang besar hingga yang kecil. Inilah sebatas yang penulis mampu lakukan. Perbaikan-perbaikan akan terus dilakukan demi penyempurnaan disertasi ini.

'Alā kulli hāl, penulis sandarkan segalanya kepada Allah *subhānahu wa ta'ālā*, agar kiranya karya ini bermanfaat untuk masyarakat dan anak keturunan penulis. Lewat sebuah harapan yang terbersit dalam hati, cukuplah kiranya karya ini dapat menjadi timbangan amal penulis di akhirat kelak. *Āmīn. Wa mā tawfīqī illā billāh.*

Jakarta, Januari 2020
Penulis,

Abdul Aziem
NIM: 14043010176

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI	ix
TANDA PERSETUJUAN DISERTASI.....	xi
TANDA PENGESAHAN DISERTASI.....	xiii
PEDOMAN TRANSLITERASI	xv
KATA PENGANTAR.....	xvii
DAFTAR ISI	xxi
BAB I PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Permasalahan	10
1. Identifikasi Masalah	10
2. Batasan Masalah	11
3. Rumusan Masalah.....	11
C. Tujuan Penelitian.....	12
D. Manfaat Penelitian.....	12
E. Tinjauan Pustaka	12
1. Tinjauan Pustaka dari Kitab-kitab Tafsir al-Quran dan al-Hadits.....	12
2. Penelitian Terdahulu yang Relevan	15
F. Metodologi Penelitian	19
1. Metode Penelitian	19
2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan	19

3. Langkah Operasional	20
4. Teknik Analisis Data	21
G. Sistematika Penulisan	21
BAB II DISKURSUS TENTANG KECERDASAN PROFETIK	23
A. Ragam Model Kecerdasan	23
B. Kecerdasan Profetik	42
C. <i>Fitrah</i> Sebagai Potensi Dasar Kecerdasan Profetik	46
D. Pendidikan Karakter dan Kecerdasan Kewarganegaraan dalam Nilai-nilai Profetik	51
E. Relasi Kecerdasan Profetik dan Kecerdasan Spiritual	53
F. Etika Keriwusahaan Berbasis Kecerdasan Profetik	55
BAB III MODEL KECERDASAN PROFETIK DALAM AL-QURAN....	57
A. Pengertian Nabi dan Rasul	57
B. Karakteristik Para Nabi	59
C. Model Kecerdasan Profetik dalam al-Quran	68
1. Nabi Ādam, Nabi Mūsā, dan Nabi Hārūn Prototipe Kecerdasan Verbal-Linguistik	68
2. Nabi Nūḥ Prototipe Kecerdasan Inovatif	72
3. Nabi Nūḥ, Dāwūd, dan Sulaimān Prototipe Kecerdasan Naturalistik	73
4. Nabi Ibrāhīm Prototipe Kecerdasan Interpersonal	76
5. Nabi Yūsuf Prototipe Kecerdasan Manajerial	79
6. Nabi Mūsā Prototipe Kecerdasan Fisik	80
7. Nabi Yūsuf, Mūsā, dan Yaḥyā Prototipe Kecerdasan Intelektual	82
8. Nabi Muḥammad Prototipe Kecerdasan Holistik	85
BAB IV DOA PARA NABI DALAM AL-QURAN	119
A. Pengertian Doa	119
B. Efektifitas Doa	123
C. Sebaran Doa Para Nabi dalam al-Quran	125
D. Karakteristik Doa Para Nabi	127
1. Redaksi Doa Para Nabi	127
2. Adab Doa Para Nabi	134
3. Tawassul dengan Asmā' al-Ḥusnā	138
4. Isi Doa Para Nabi	140
5. Orientasi Doa Para Nabi	142
6. Aspek <i>Munāsabah</i> (Keselarasan) Doa Para Nabi	143
E. Sebab Keterkabulan Doa dalam Sūrah al-Anbiyā'	146

F. Doa Para Nabi yang Dikabulkan Segera, Tertunda, dan Tertolak.....	147
1. Doa Para Nabi yang Dikabulkan Segera	147
2. Doa Para Nabi yang Tertunda Pengabulannya	157
3. Doa Para Nabi yang Tertolak	162
G. Aspek Emosi Doa Para Nabi	166
1. Emosi Senang	168
2. Emosi Marah.....	175
3. Emosi Sedih.....	179
4. Emosi Takut.....	183
5. Emosi Terkejut.....	185

BAB V KECERDASAN PROFETIK BERBASIS DOA

PARA NABI.....	189
A. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Spiritual (SQ).....	189
1. Pembaharuan Diri Melalui Tobat	189
2. Kebiasaan Berdoa	209
3. Bersyukur.....	213
B. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Emosional (EQ)	220
1. Kasih Sayang	220
2. Tawakal.....	224
3. Memilih Kawan Seperjuangan	233
4. Mencetak Generasi Berkualitas	241
5. Cinta Tanah Air	246
C. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Intelektual (IQ)	251
1. Mengembangkan Wawasan Keilmuan	251
2. Kecakapan Memecahkan Masalah	263
3. Kecakapan Berkomunikasi	265
D. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Ketangguhan/ Adversitas (AQ).....	279
1. Bersabar	279
2. Berpikir Positif.....	286
E. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Fisik (PQ).....	294
1. Mendirikan Shalat.....	294
2. Melaksanakan Haji	309
3. Memakmurkan Masjid.....	313
4. Menghasilkan Karya Bermanfaat	326
F. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Naturalistik (NQ)	330
1. Terapi dengan Air	330
2. Terapi dengan Herbal	334

BAB VI PENUTUP	343
A. Kesimpulan.....	343
B. Saran	345
DAFTAR PUSTAKA	347
INDEKS	363
BIOGRAFI PENULIS.....	367

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Konsep kecerdasan profetik diperkenalkan oleh Hamdani Bakran adz-Dzakiey, dengan karyanya *Prophetic Intelligence, Kecerdasan Kenabian: Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. Menurutnya, dasar pengembangan kecerdasan profetik adalah kesehatan ruhani, di mana hal ini dapat tercapai melalui ketakwaan kepada Allah. Dengan ketakwaan tersebut, ruhani menjadi bersih, suci, dan sehat, sehingga tersingkap hakikat ilmu, hikmah, kehidupan hakiki, dan kepaahaman terhadap sesuatu.¹ Namun, gagasan adz-Dzakiey tersebut belum menyentuh aspek kecerdasan kenabian yang lain. Selain itu, tidak didapatkan pula penjelasan penafsiran terkait ayat-ayat yang menjelaskan tentang kecerdasan para nabi dalam al-Quran.

Pandangan lain tentang kecerdasan profetik dibahas oleh Phillip Stambovsky dalam karyanya yang berjudul "*Intellectual Intuition and Prophecy: Hegel, Maimonides, and a Neo-Maimonidean Psychology of Prophetic Intelligence*". Dengan menguatkan pandangan Hegel, Maimonides, neo-Maimonidean, dan Baeck, Stambovsky menyimpulkan bahwa kecerdasan profetik terkait dengan kecerdasan intuisi dan karakter praktis.²

¹ Hamdani Bakran adz-Dzakiey, *Prophetic Intelligence, Kecerdasan Kenabian: Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*, Yogyakarta: Islamika, 2005, hal. 38.

² Phillip Stambovsky, "Intellectual Intuition and Prophecy: Hegel, Maimonides, and a

Fazlur Raḥmān dalam *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy* mengetengahkan pandangan para filosof dan teolog tentang doktrin intelek dan kenabian. Menurut Fazlur Raḥmān, nabi adalah seorang yang dianugerahi bakat intelektual luar biasa (*extraordinary intellectual endowment*), sehingga dengan bakat tersebut ia mampu mengetahui sendiri semua hal tanpa bantuan pengajaran lewat sumber-sumber eksternal.³ Hanya saja, Raḥmān tidak merinci lebih lanjut apa yang dimaksud dengan ‘tanpa bantuan sumber-sumber eksternal’ tersebut. Hal ini dapat menimbulkan persepsi bahwa para nabi mendapatkan wahyu tidak melalui perantara Jibril, namun melalui kekuatan intuisi belaka.

Ketiga pandangan tersebut berbeda dengan apa yang sementara penulis temukan dalam al-Quran, di mana kecerdasan profetik di dalam al-Quran dapat pula ditemukan dalam untaian doa para nabi. Dari doa-doa para nabi dalam al-Quran, dapat ditemukan bahwa kecerdasan profetik dapat pula meliputi pembaharuan diri, kreatifitas, inovasi, motivasi, regenerasi kepemimpinan, berpikir positif, kecakapan berkomunikasi, cinta tanah air, dan sebagainya.

Untaian-untai doa yang diucapkan para nabi begitu syahdu menyentuh kalbu, penuh makna, dan bernada positif. Misalnya, doa Nabi Ibrāhīm yang meminta kepada Allah untuk keamanan kota Makkah dan kemakmuran penduduknya, sebagaimana terekam dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 35-37.

Keterkabulan doa Ibrāhīm tersebut terbukti hingga kini, di mana dengan keberadaan Baytullah, Makkah menjadi kota yang terus didatangi oleh peziarah haji dan umrah dari seluruh penjuru bumi hingga datang hari Kiamat. Selain itu, kota Makkah menjadi berkah dengan keberadaan sumur zamzam dan buah-buahan yang berlimpah. Kondisi ini mengakibatkan Makkah menjadi kota peribadatan sekaligus perniagaan. Berkat doa Nabi Ibrāhīm, Makkah menciptakan kesejahteraan material dan spiritual bagi warganya dan para peziarahnya.

Selain itu, implikasi doa Ibrāhīm tidak berhenti sampai di situ. Menurut Shihab, doa tersebut bukan saja mengajarkan kaum Muslim berdoa untuk keamanan dan kesejahteraan kota Makkah, tapi juga mengandung isyarat tentang perlunya setiap muslim berdoa untuk keselamatan dan keamanan wilayah tempat tinggalnya dan agar penduduknya memperoleh rezeki yang belimpah.⁴

Namun, yang paling spektakuler dari doa Ibrāhīm adalah saat beliau memohon kepada Allah agar memunculkan seorang rasul yang lahir dari

Neo-Maimonidean Psychology of Prophetic Intelligence”, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 64 (Jan 2015), hal. 3-32.

³ Fazlur Raḥmān, *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*, London: Routledge, 2008, hal. 30.

⁴ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Tangerang: Lentera Hati, 2012 M/1434 H, cet. 5, jilid 6, hal. 387.

kalangan penduduk Makkah, sebagaimana dinyatakan Sūrah al-Baqarah/2: 129. Tentang doa dalam ayat tersebut, Hamka menyatakan bahwa betapa jauh pandangan Ibrāhīm ke masa depan, yang bukan hanya memohon anak-cucunya menjadi Islam semua, namun juga memohon agar di antara anak-cucunya di kemudian hari ada yang dibangkitkan menjadi rasul Allah.⁵

Ribuan tahun berlalu sejak doa itu dipanjatkan Ibrāhīm, lahirlah seorang nabi dari kalangan penduduk Makkah, yang menjadi penutup para nabi dan merubah peradaban dunia. Mayoritas mufassir menafsirkan *rasul* dalam ayat di atas adalah Muḥammad saw.⁶ Oleh karena itu, Rasulullah pernah bersabda, ‘Aku adalah doa ayahku, Ibrāhīm’.⁷ Ada *ātsār* yang menyatakan bahwa ketika Ibrāhīm berdoa seperti itu, maka dijawab oleh Allah, ‘Doamu terkabulkan, dan itu terjadi nanti pada akhir zaman’.⁸ Sungguh, Ibrāhīm adalah sosok visioner sehingga doanya pun futuristik.

Menurut al-Ghazālī, berdoa adalah untuk menentukan orientasi dan menyatakan keluhuran visi hidup. Ketika Ibrāhīm berdoa, ‘Tuhanku, jadikanlah aku dan anak-cucuku termasuk orang yang mendirikan shalat. Tuhanku, perkenankanlah doaku’ (Sūrah Ibrāhīm/14: 40), sesungguhnya Ibrāhīm sudah menetapkan shalat sebagai visi hidupnya (*manhaj ḥayāh*).⁹

Kisah para nabi dan rasul merupakan bagian penting dari ajaran Islam. Di antara fungsi kisah dalam al-Quran adalah sebagai hiburan penguat jiwa (Sūrah Hūd/11: 120), poros keteladanan (Sūrah al-An‘ām/6: 90), dan inspirasi bagi kehidupan (Sūrah Yūsuf/12: 111). Menurut ‘Ittir, salah satu tujuan kisah-kisah al-Quran adalah untuk menanamkan dasar-dasar ajaran agama secara lebih mantap, karena dialog-dialog yang terdapat dalam kisah-kisah tersebut memiliki pengaruh kepada pendengar atau pembacanya.¹⁰ Dari kisah-kisah tersebut, tergambar bagaimana para nabi dan rasul berdakwah. Setiap kali seorang nabi berdakwah, maka dakwahnya akan menghadapi resistensi hebat dari masyarakatnya, sehingga dakwah para nabi sarat dengan ujian. Tingkat ujian para nabi berbeda-beda, bergantung pada kedudukan mereka di sisi Allah swt. dan kondisi masyarakat yang didakwahnya.

Para nabi dan rasul adalah manusia pilihan. Atas dasar itu, Allah tidak

⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani, 1436 H/2015 M, jilid 1, hal. 247.

⁶ Menurut ar-Rāzī, ‘Saat itu Ibrāhīm berdoa di Makkah untuk keturunannya, dan dari keturunannya di Makkah dan sekitarnya tak ada yang diutus menjadi nabi kecuali Muḥammad saw.’. Lihat Fakhrudīn ar-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013 M/1434 H, jilid 2, vol. 4, hal. 60.

⁷ Lihat misalnya Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2015 M/1436 H, hal. 727-728.

⁸ Lihat misalnya Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1435 H/2014 M, jilid 1, hal. 384.

⁹ Muḥammad al-Ghazālī, *Jaddid Hayātak*, Kairo: Nahdhah Mishr, 2005, hal. 39.

¹⁰ Lihat Nūrudīn ‘Ittir, *Ulūm al-Qurān al-Karīm*, Damaskus: Mathba‘ah as-Shabāh, 1994 M/1414 H, hal. 242-245.

mengutus seorang pun dari para nabi melainkan orang yang paling sempurna akal, paling tinggi tingkat kecerdasannya, dan sempurna akal dan kecerdikannya.¹¹ Contoh tentang hal ini adalah saat Ibrāhīm menghancurkan berhala kaum musyrik dan bagaimana respons Ibrāhīm menghadapi tuduhan kaum musyrik kepadanya (Sūrah al-Anbiyā'/21: 56-58). Begitu pula halnya dengan semua para nabi dan rasul, Allah menganugerahkan kepada mereka akal yang sehat, kedewasaan jiwa, kecerdikan, dan respons yang baik sehingga dapat mengajukan argumentasi yang tepat kepada masyarakatnya.

Dari kisah-kisah yang diceritakan al-Quran, dapat dilihat dan dirasakan bagaimana beratnya Nūh berdakwah selama 950 tahun, bagaimana tertekannya Mūsā menghadapi tindakan represif Firaun dan ancaman pembunuhan yang ditujukan kepadanya. Begitu pula, dapat dilihat dan dirasakan bagaimana beratnya ujian yang dihadapi Muḥammad dari intimidasi masyarakatnya. Dakwah para nabi selalu mendapatkan rintangan berupa penolakan, persekongkolan, peperangan, bahkan pembunuhan.

Salah satu sisi kisah para nabi yang bernuansa edukatif adalah doa-doa yang mereka panjatkan ketika menghadapi tantangan berat dalam berdakwah. Mereka punya satu kekuatan yang tersambung langsung dengan Allah, yakni doa. Para nabi menjadikan doa sebagai kekuatan spiritual dalam menghadapi rintangan dakwah. Doa adalah sebab datangnya kebaikan, kemenangan, jalan keluar, dan kelancaran segala urusan.

Dalam ajaran agama-agama, doa memiliki kedudukan penting, karena doa adalah inti fenomena agama.¹² Tanpa doa, agama akan terlucuti dari sarana utamanya sebagai alat yang menghubungkan seseorang kepada Tuhan.¹³ Menurut Foster, berdoa adalah dalam rangka untuk berubah. Doa adalah peluang inti (*central avenue*) yang diberikan Tuhan untuk mentransformasi diri kita. Jika kita tidak punya keinginan untuk berubah, berarti kita menolak doa sebagai sebuah bagian nyata dari hidup kita.¹⁴ Menurut Heiler, esensi doa adalah keterikatan yang bersinambung (*living communion*) antara manusia beragama dengan Tuhan, di mana keterikatan tersebut bersifat personal namun wujudnya hadir dalam sebuah pengalaman, sebuah keterikatan yang mencerminkan bentuk-bentuk hubungan sosial umat manusia.¹⁵ Menurut James, segala sesuatu yang tidak bisa diwujudkan dengan satu cara dapat

¹¹ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā'*, Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, cet. 3, 1985 M, hal. 48.

¹² Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, Oxford: Oneworld, 1997, edisi cetak-ulang (*reprint*), hal. xiii.

¹³ Elizabeth M. Dowling dan W. George Scarlett (eds.), *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*, London: Sage Publication, 2006, hal. 349.

¹⁴ Richard J. Foster, *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*, New York: Perfect Bound, 2003, hal. 33.

¹⁵ Friedrich Heiler, *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*, Oxford: OneWorld Publication, 1997, hal. 358.

terwujud lewat doa, di mana energi yang menjadi tujuan doa akan membebaskan dan terlaksana dalam dunia fakta, baik secara objektif maupun subjektif.¹⁶

Dalam konteks Islam, doa merupakan ibadah, bahkan otak (intisari) ibadah, sebagaimana diriwayatkan oleh Abū Dāwūd dan at-Tirmidzī.¹⁷ Doa dipandang sebagai otaknya ibadah karena doa menunjukkan adanya penghambaan dan kebutuhan kepada Allah.¹⁸ Selain itu, al-Quran sendiri dimulai dengan doa (Sūrah al-Fātihah/1: 6) dan diakhiri dengan doa pula (Sūrah al-Falaq/113: 1-5 dan an-Nās/114: 1-6). Bagi kaum Muslim, al-Quran adalah panduan hidup. Dengan demikian, hidup adalah manifestasi dari doa. Namun, umumnya aktivitas berdoa dinilai sebatas rutinitas belaka, belum dijadikan sebagai kekuatan untuk menghadapi tantangan hidup.

Sebagian orang berpendapat bahwa doa tidak memiliki pengaruh terhadap kehidupan, dengan alasan bahwa perkara yang dijadikan objek doa jika berada dalam pengetahuan Allah terjadi, maka perkara tersebut pasti terjadi. Jika dalam pengetahuan Allah tidak terjadi, maka hal tersebut tidak terjadi pula.¹⁹ Pandangan ini diwakili oleh kaum rasionalis, yakni Muktazilah. Sesuai sistem teologinya, Muktazilah menilai bahwa manusia memiliki daya yang besar dan bebas menentukan perbuatannya. Manusia adalah makhluk yang diberi kebebasan untuk memilih. Kemampuan untuk mewujudkan kehendaknya tersebut telah ada dalam diri manusia sebelum adanya perbuatan.²⁰ Dengan pandangan tersebut, peran doa menjadi tereduksi dan kurang signifikan pengaruhnya.

Survei yang dilakukan oleh Kusdiyati dan kawan-kawan tentang intensitas berzikir (doa dan wirid) setelah shalat, menunjukkan adanya korelasi positif dengan kecerdasan emosional. Survei ini dilakukan terhadap siswa SMU X dan Y di kota Bandung. Aspek intensitas berzikir yang diteliti adalah: *khauf* (rasa takut pada Allah), kehadiran hati, mengagungkan Allah, penuh harap, dan mengerti apa yang dibaca. Aspek tertinggi yang memiliki korelasi dengan kecerdasan emosional adalah aspek mengerti apa yang dibaca. Dengan demikian, semakin mengerti apa yang dibaca, maka semakin tinggi kecerdasan

¹⁶ William James, *The Varieties of Religious Experience*, New York: Routledge, 2004, Edisi Satu Abad, hal. 360.

¹⁷ Lihat Sulaimān bin al-Asy'ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 1479, *Bāb ad-Du'ā'*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011 M/1432 H, jilid 1, hal. 345; lihat pula Muḥammad bin 'Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, nomor 3371, *Bāb Mā Jā'a fī Fadhl ad-Du'ā'*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996, jilid 5, hal. 386.

¹⁸ M. Hasbi as-Shiddieqy, *Pedoman Zikir dan Doa*, Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014, cet. 3, edisi 5, hal. 62.

¹⁹ Wahbah az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Munīr*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2003 M/1424 H, cet. 2, jilid 1, hal. 519.

²⁰ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, Perbandingan*, Jakarta: UI Press, 2018, hal. 103.

emosinya, begitu pula sebaliknya.²¹

Berkat doa, Allah menyelamatkan para nabi-Nya. Dalam perang Badar, misalnya, Rasulullah berdoa dengan serius sepanjang malam, mengangkat kedua tangannya tinggi-tinggi hingga terlihat ketiaknya yang putih sehingga menyebabkan selendangnya terjatuh. Lalu Abū Bakar, yang melihat kejadian itu, mengambil selendang tersebut dan meletakkannya kembali di pundak beliau, sambil mengucapkan kata-kata yang menghibur beliau. Dengan berdoa serius, Rasulullah diberi kemenangan oleh Allah dalam perang Badar.²²

Begitu pula yang terjadi pada Mūsā. Ketika beliau dikejar-kejar aparat Firaun, maka beliau berdoa agar diselamatkan dan ditunjukkan jalan yang benar (Sūrah al-Qashash/28: 21-22). Doa Mūsā dikabulkan. Ia berhasil sampai ke negeri Madyan, yang di negeri ini kelak Mūsā mendapatkan banyak kebaikan dari Allah (Sūrah al-Qashash/28: 25).

Allah telah mengajarkan doa dalam al-Quran dan mengajarkan para nabi doa agar diaplikasikan oleh umatnya, lantaran di dalam doa terkandung tiga hal: ilmu tauhid, ilmu bahasa, dan nasihat untuk umat.²³ Menurut at-Thabarī, berdoa kepada Allah bisa mewujudkan dalam bentuk mengingat-Nya, memuliakan-Nya, dan memuji-Nya, baik secara perkataan atau ucapan, dan bisa pula berwujud tindakan nyata.²⁴ Ada sekitar 70 doa para nabi dalam al-Quran, yang terucapkan (*spoken words*) dari lisan 16 nabi atau yang diperintahkan untuk diucapkan, yang memiliki karakteristik tersendiri. Beberapa contoh doa para nabi dapat dilacak dalam al-Quran. Doa Nabi Adam yang meminta ampunan dan rahmat terdapat dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 23. Doa Nabi Nūḥ yang meminta pertolongan terdapat dalam Sūrah al-Mu‘minūn/23: 26. Doa Nabi Mūsā yang meminta perlindungan dari tindakan jahil terekam dalam Sūrah al-Baqarah/2: 67. Doa Nabi Ayyūb yang meminta kesembuhan terekam dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 83-84. Doa Nabi Yūnus yang meminta jalan keluar dari persoalan yang dihadapinya terekam dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 87-88.

²¹ Sulisworo Kusdiyati (et al.), “Hubungan antara Intensitas Zikir dengan Kecerdasan Emosional”, *Mimbar vol. XXVIII No, 1 (Juni, 2012)*, hal. 31-38.

²² Doa Rasulullah tersebut adalah. ‘Ya Allah, penuhilah janji-Mu kepadaku. Ya Allah, berikanlah apa yang telah Engkau janjikan padaku. Ya Allah, jika engkau membinasakan pasukan Islam ini, maka Engkau tak akan disembah di bumi ini’. Lihat Muslim bin al-Hajjāj, *Shāḥiḥ Muslim*, nomor 1763, *Bāb al-Imdād bi al-Malāikah fī Ghazwah Badr wa Ibahāt al-Ghanā‘im*, Riyādh: Dār as-Salām, 2000 M/1421 H, cet. 2, hal. 781; lihat pula Ibnu Hisyām, *as-Sīrah an-Nabawiyah*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 2006 M/1427 H, cet. 5, hal. 533-534; lihat pula Muḥammad Sa‘īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh as-Sīrah*. Kairo: Dār as-Salām, 2006 M/1427 H, cet. 16, hal. 162; lihat pula Musthafā Ḥasan al-Badawī, *Yawm al-Furqān: Asrār Ghazwah Badr*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2009 M/1430 H, hal. 172.

²³ Muḥammad bin ‘Allān al-Bakrī, *al-Futūḥat al-Rabbāniyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, hal. 15.

²⁴ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2015 M/1436 H, jilid. 4, hal. 883.

Berdoa adalah aktivitas yang berkaitan dengan ucapan dan kata-kata. Ternyata, kata-kata yang terlontar melalui ucapan memiliki kekuatan perubahan. Jika kata-kata itu baik, maka pengaruh yang ditimbulkannya menjadi baik, dan begitu sebaliknya. Kata-kata yang baik yang diucapkan dalam sebuah doa bisa menimbulkan optimisme, semangat, kepercayaan diri, semangat, dan rasa syukur. Korelasi kata-kata yang baik dengan perubahan diri adalah sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-Aḥzāb/33: 70-71.

Dalam al-Quran dinyatakan bahwa semua makhluk tercipta berkat *Kata* (Kalimat/Firman) Allah. Saat Allah berkata, ‘Jadilah!’, maka terciptalah ciptaan-Nya (Sūrah al-Baqarah/2: 117, Āli ‘Imrān/2: 47 dan 59, al-An‘ām/6: 73, an-Nahl/16: 40, Maryam/19: 35, Yāsīn/36: 82, dan Ghāfir/40: 68). Ungkapan *Kata* (Kalimat/ Firman) juga menunjukkan kekuasaan-Nya terhadap penciptaan ‘Isā dan pengetahuan-Nya yang tak terhingga (Sūrah an-Nisā’/4: 171, al-Kahf/18: 109, dan Luqmān/31: 27). Mūsā juga disandarkan dengan Perkataan Allah, sehingga disebut *Kalīmullāh* (Sūrah al-A‘rāf/7: 144). Kitab-kitab suci yang diturunkan Allah, juga manifestasi dari Perkataan Allah, sehingga disebut Kalām Allah (Sūrah al-Baqarah/2: 75, at-Tawbah/9: 6, dan al-Fath/48: 15). Dengan demikian, kata-kata memiliki kekuatan tersendiri.

Menurut Mukhtar Ali, dalam Islam ada tiga bentuk ibadah yang melibatkan kata-kata, yang berdekatan konsepnya, yakni shalat (*prayer*), zikir (*invocation*), dan memanjatkan doa (*supplication*).²⁵ Tiga ibadah ini memiliki efek positif bagi manusia.

Berkaitan dengan bentuk ketiga, berdoa adalah praktik ibadah yang paling personal dan intim kepada Allah. Apakah dilatarbelakangi oleh bersyukur atau penderitaan dan kecewa, berdoa menjadi cara manusia mendekati Allah, sehingga dapat memercikan kebangkitan spiritual (*sparks a certain spiritual awakening*).²⁶

Kehadiran Tuhan bagi manusia dapat terjadi secara spontan dan dapat pula melalui upaya intim. Saat Tuhan menampakan diri-Nya secara spontan, melalui kuasa-Nya, maka segala persoalan manusia menjadi teratasi. Contoh yang paling gamblang tentang hal ini adalah mukjizat para rasul. Cara spontan seperti ini disebut *theopani spontanea*. Kehadiran Tuhan dapat pula dikehendaki manusia melalui ibadah, semisal berdoa, berzikir, ber-qurban, dan upaya-upaya pendekatan lainnya. Cara ini disebut *theophani invocativa*.²⁷

Kajian terhadap doa–tipologi, teori, dan penafsiran terhadap fenomena doa–memandang doa dalam tiga perspektif. *Pertama*, doa dipandang sebagai sebuah teks (*text*), yaitu koleksi kata-kata yang secara koheren melakukan

²⁵ Mukhtar H. Ali, “Power of the Spoken Words”, dalam David McPerson (ed.), *Spirituality and the Good Life*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal. 143.

²⁶ Mukhtar H. Ali, “Power of the Spoken Words”..., hal. 147.

²⁷ Lihat Muḥammad Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam al-Quran*, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 132.

komunikasi dengan entitas spiritual. *Kedua*, doa dipandang sebagai sebuah aksi-tindakan (*act*), di mana doa bukan hanya sebatas komunikasi melalui bahasa (kata-kata) namun juga dipandang sebagai elemen yang membangun tindakan. *Ketiga*, doa dipandang sebagai sebagai sebuah subjek (*subject*), yang merupakan elemen dari aspek agama, sebagai artikulasi dari hakikat pernyataan kepercayaan, doktrin, instruksi, filosofi, atau teologi.²⁸

Selanjutnya, doa para nabi dalam al-Quran memiliki makna tak terbatas dan multitafsir, namun mudah untuk dipahami jika pengkaji al-Quran memahami maknanya berdasarkan perspektif terbaik.²⁹ Berkaitan dengan pemahaman al-Quran secara batiniah (esoterik), as-Suyūthī menyatakan bahwa setiap ayat al-Quran memiliki enam puluh ribu pengertian, sehingga tersedia bidang yang terbuka, luas, dan dalam untuk memahami pesan-pesan al-Quran.³⁰

Menurut as-Syāthibī, memahami teks al-Quran dapat dilihat dengan dua cara. *Pertama*, jika berupa riwayat yang baku, maka tak ada ruang untuk melakukan *i'tibār*, melainkan cukup dengan menukilnya saja. Hal ini berkaitan dengan ayat yang bersifat lahiriah, yang dapat dipahami. *Kedua*, jika berupa pemahaman, maka harus sesuai dengan lisan al-Ḥaqq (Allah), dengan menampakkannya melalu lisan hamba-Nya yang terpilih. Ini berkaitan dengan aspek batiniah. Lalu, as-Syāthibī memberi ilustrasi mudah untuk memahami aspek lahiriah dan batiniah ayat al-Quran dengan mengambil contoh Sūrah an-Nashr/110: 1. Suatu kali, 'Umar pernah bertanya kepada 'Alī tentang ayat tersebut, lalu 'Alī menjawab bahwa ayat tersebut bicara tentang ajal Rasulullah. 'Umar terkejut mendengar jawaban 'Alī, karena ia tidak memahaminya sampai ke sana. Dengan ilustrasi ini, bisa dikatakan bahwa secara lahiriah ayat tersebut memuat perintah Allah kepada Nabi untuk bertasbih dan beristighfar saat Allah memberinya kemenangan pada peristiwa Fath Makkah. Namun, secara batiniah, ayat tersebut menyelipkan pesan bahwa Allah mengabarkan kematian Nabi.³¹

Keluasan makna al-Quran digambarkan pula oleh al-Baqlī. Menurutnya, dimensi eksoterik dan esoterik Kalām Allah bersifat azali, tanpa batas. Tak

²⁸ Lindsay Jones (ed.), *Encyclopedia of Religion*, New York: Thomson Gale, 2005, edisi 2, jilid 11, hal. 7369-7371.

²⁹ Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu 'Abbās, Rasulullah bersabda, عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْقُرْآنُ دَلْوَلٌ دُوُّ وَمُجْوَدٌ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ وَجْهِهِ.

'Al-Quran itu mudah dipahami dan mempunyai banyak wajah (perspektif), maka bawalah ia dengan sebaik-sbaik perspektif'. Lihat 'Alī bin 'Umar ad-Dāruquthnī, *Sunan ad-Dāruquthnī*, nomor 4199, *Kitāb an-Nawādir*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001 M/1422 H, jilid 3, hal. 378.

³⁰ Jalāluddīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018/1439 H, hal. 585.

³¹ Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnathī as-Syāthibī (Abū Ishāq as-Syāthibī), *al-Muwāfaqāt fī Ushūl as-Syarī'ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 M, hal. 698-699.

seorang pun mampu mencapai (menyelami) kesempurnaan (Kalām-Nya) dan puncak maknanya. Yang demikian itu karena di bawah setiap hurufnya terdapat lautan-lautan rahasia (*biḥār al-asrār*) dan sungai-sungai cahaya (*anhār al-anwār*). Itu semua lantaran Allah bersifat terdahulu (*qidam*), sebagaimana tidak terbatas sifat dan zat-Nya.³²

Menurut al-Mawardī, makna lahiriah suatu ayat mungkin saja dapat dipahami lewat sekedar membaca. Namun, untuk mengetahui pemahaman mendalam di balik makna lahiriah tersebut, paling tidak ditempuh melalui dua cara, yakni menukil (dari pandangan yang sudah ada) dan berijtihad (eksplorasi terhadap makna baru).³³ Begitu pula dengan penafsiran doa para nabi, yang bisa dibenarkan melalui pendekatan *ḥissī* (eksoterik), bisa pula dibenarkan melalui pendekatan *ma'nawī* (esoterik).³⁴

Berdoa dapat dikatakan sebagai sebuah bentuk dari kecerdasan, yakni kecerdasan verbal-linguistik, karena dengan berdoa terjadi pengungkapan kata-kata yang disusun sesuai keinginan yang berdoa. Begitu pula, berdoa dapat dikatakan sebagai bentuk kecerdasan spiritual, di mana berdoa merupakan bagian dari praktik ritual keagamaan. Menurut Khavari, dengan doa, manusia bisa menjadi fokus pada kediriannya – makhluk spiritual yang sedang melaju menuju jagat-jagat spiritual – dan secara teratur meluruskan arah perjalanan hidupnya di jalan raya material yang berbahaya ini.³⁵

Dari dinamika doa-doa para nabi dalam al-Quran, dapat disimpulkan bahwa solusi dari problematika dakwah para nabi adalah melalui ungkapan doa. Jika dikaji lebih serius, maka doa para nabi dalam al-Quran mengandung nilai-nilai luhur, yang berupa makna, nilai, dan transendensi untuk kehidupan. Nilai-nilai tersebut bersifat holistik: meliputi ranah kognitif, afektif-spiritual, dan aksi, yang memuat indikator-indikator kecerdasan. Nilai-nilai tersebut mengisyaratkan adanya kecerdasan profetik (*prophetic intelligence*).

Di sini penulis lebih memilih menggunakan istilah kecerdasan profetik dibanding kecerdasan spiritual, meskipun para nabi adalah tokoh spiritual. Alasannya, istilah spiritualitas yang dibangun oleh para pemikir Barat saat ini hanya pada tataran biologis-psikologis, dan spiritualitas dapat dikembangkan di luar kerangka agama, tidak ada kaitan dengan agama atau dengan soal ketuhanan. Di antara para pemikir tersebut adalah Danah Zohar dan Ian Marshall dalam karyanya *SQ Spiritual Intelligence* (2000), dan Andre Comte-

³² Ruzbahan al-Baqī, *Arā'is al-Bayān fī Ḥaqā'iq al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008 M/1429 H, hal. 12.

³³ ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *an-Nukat wa al-‘Uyūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th., jilid 1, hal. 21.

³⁴ Ibnu ‘Ajīb al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015 M/1436 H, cet. 4, jilid 1, hal. 140.

³⁵ Khalil A. Khavari, *The Art of Happiness: Mencipta Kebahagiaan dalam Setiap Keadaan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro dari judul *Spiritual Intelligence: A Practical Guide to Personal Happiness*, Jakarta: Serambi, 2006, hal. 158.

Sponville dalam karyanya *The Book of Atheist Spirituality* (2008). Menurut para pemikir Barat, ada *trend* perubahan pemikiran dari agama menuju spiritualitas (*from religion to spirituality*), sebagaimana disampaikan oleh Ferguson dalam *The Aquarian Conspiracy: Personal dan Social Change in Our Time* (1987). Oleh karena itu, istilah profetik lebih cocok digunakan dalam penelitian ini, karena dibangun di atas fondasi agama wahyu. Kecerdasan profetik mencakup kecerdasan spiritual, namun tidak sebaliknya.

Karya-karya ilmiah tentang doa umumnya bersifat ensiklopedis, yang hanya memuat kumpulan doa, tanpa mengkaji aspek sosiologis dan psikologis (emosi) yang melatarbelakangi doa tersebut, dan hubungannya dengan konteks kekinian. Oleh karena itu, selain makna lahiriahnya, ayat-ayat doa para nabi dalam al-Quran perlu diarahkan pada upaya penggalian konsep kecerdasan profetik dan signifikansi kekiniannya,³⁶ lewat aspek esoteriknya. Dalam masyarakat modern, spiritualitas doa memiliki nilai penting. Menurut Capra, manusia modern sedang mengalami krisis multidimensi di segala aspek hingga aspek spiritual.³⁷ Selain itu, menurut Komaruddin Hidayat, era kapitalisme kontemporer tidak mempedulikan dimensi ilahiah atau spiritualitas dalam diri manusia modern.³⁸ Oleh karena itu, spiritualitas doa para nabi sangat penting dihidupkan untuk kebahagiaan masyarakat modern.

Dari paragraf-paragraf di atas, dapat diketahui bahwa pembahasan tentang kecerdasan profetik baru terbatas pada kajian kesehatan ruhani, intuisi, dan spiritualitas dalam pengertian generik, dan belum mengintegrasikan kajian kecerdasan profetik dengan doa para nabi dalam al-Quran, yang dari sini akan memberikan perspektif baru tentang kecerdasan profetik. Dengan demikian, kajian ini adalah sesuatu yang baru dan layak dijadikan kajian disertasi. Oleh karena itu, penulis mengajukan judul "*Kecerdasan Profetik Berbasis Doa Para Nabi dalam al-Quran*".

B. Permasalahan

1. Identifikasi Masalah

Dari paparan dalam latar belakang di atas, beberapa masalah dapat diidentifikasi, di antaranya:

a. Kecerdasan profetik belum banyak dibahas dalam kajian ilmiah sehingga

³⁶ Dalam kajian interpretasi teks, Hirsch memperkenalkan konsep *meaning* dan *significance*. Menurutnya, makna dari sebuah teks tidak berubah, karena itulah yang dimaksudkan oleh pengarang, *Meaning* (makna) diwakili oleh teks. Sedangkan *significance* (signifikansi) berbicara tentang hubungan antara makna itu dan seseorang, atau konsepsi, atau situasi, atau apa pun yang bisa dibayangkan (ditafsirkan). Lihat E.D. Hirsch, Jr., *Validity in Interpretation*, New Haven and London: Yale University Press, 1967, hal. 8.

³⁷ Fritjof Capra, *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*, New York: Bantam Books, 1988, hal. 21.

³⁸ Komaruddin Hidayat, *Iman yang Menyejarah*, Jakarta: Noura Publishing, 2018, hal. 188-189.

konsep tentang kecerdasan profetik masih sangat terbatas dan belum komprehensif.

- b. Terdapat perbedaan antara pemikir Muslim dan Barat tentang kecerdasan profetik, sehingga perlu adanya rekonseptualisasi terhadap kecerdasan profetik, yang dapat membangun *common prosperity* (kesamaan pandangan bersama).
- c. Belum ditemukan distingsi kecerdasan profetik yang terdeskripsikan dalam doa para nabi dalam al-Quran.
- d. Doa seringkali diperlakukan sebagai rutinitas belaka, sehingga pesan esoteriknya tidak tertangkap.
- e. Doa baru disampaikan saat ada keperluan yang sangat mendesak.
- f. Kedahsyatan doa yang dimohonkan para nabi dan rasul belum banyak diketahui secara spesifik oleh masyarakat.
- g. Doa selama ini hanya dipahami sebagai permohonan belaka, belum menjadi energi dalam bersikap dan bertingkah laku.
- h. Terdapat perdebatan tentang penting atau tidaknya doa, semisal kaum Muktaẓilah yang menganggap doa tidak ada maknanya, karena hasil apapun tergantung pada usaha manusia.
- i. Kajian tentang doa para nabi masih bersifat ensiklopedis, yang berisi kumpulan doa semata, tanpa melihat aspek emosi dari doa tersebut.
- j. Belum ditemukan karakteristik doa para nabi dalam al-Quran
- k. Kecerdasan para nabi yang tersirat dalam doa para nabi dalam al-Quran belum tereksplorasi lebih mendalam.

2. Batasan Masalah

Dari identifikasi masalah di atas, pembahasan disertasi ini dibatasi pada masalah berikut:

- a. Model kecerdasan profetik dalam al-Quran
- b. Doa 16 nabi yang terucapkan atau doa yang diperintahkan Allah untuk diucapkan para nabi tersebut, yakni doa Adam, Nūḥ, Hūd, Ibrāhīm, Lūth, Ya'qūb, Yūsuf, Ayyūb, Syu'aib, Mūsā, Dāwūd, Sulaimān, Yūnus, Zakariyyā, 'Īsā, dan Muḥammad *shalawātullāh wa salāmuhu 'alayhim*, yang menginspirasi konsep kecerdasan profetik
- c. Karakteristik doa para nabi
- d. Aspek emosi doa para nabi
- e. Eksplorasi doa para nabi dalam membangun kecerdasan profetik.

3. Rumusan Masalah

Dari batasan masalah di atas, rumusan masalah penelitian dalam disertasi ini adalah “Bagaimana konstruksi kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran?”

Dari rumusan masalah di atas, kemudian dirinci menjadi beberapa pertanyaan sebagaimana berikut:

- a. Bagaimana model kecerdasan profetik dalam al-Quran?
- b. Bagaimana karakteristik doa para nabi dalam al-Quran?
- c. Bagaimana aspek emosi doa para nabi dalam al-Quran?
- d. Bagaimana konstruksi kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran?

C. Tujuan Penelitian

Mengacu pada batasan masalah dan Rumusan masalah di atas, maka penelitian ini bertujuan untuk:

1. Menemukan model kecerdasan profetik dalam al-Quran
2. Menemukan karakteristik doa para nabi dalam al-Quran
3. Menemukan aspek emosi doa para nabi dalam al-Quran
4. Mengonstruksi kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran

D. Manfaat Penelitian

Penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat, baik secara teoretis maupun praktis.

Secara teoretis, penelitian ini diharapkan dapat:

- a. Mempertajam konsep kecerdasan profetik yang dikenal selama ini
- b. Memberi informasi penunjang terhadap pengembangan konsep kecerdasan holistik, baik dalam ranah personal maupun sosial

Secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat:

- a. Memberi inspirasi kepada peneliti untuk menggali dimesi-dimensi lain dari doa para nabi dalam al-Quran
- b. Memberi inspirasi kepada peneliti untuk mengembangkan model kecerdasan profetik sebagai kecerdasan holistik.

E. Tinjauan Pustaka

1. Tinjauan Pustaka dari Kitab-kitab Tafsir al-Quran dan al-Hadits

Beberapa kitab tafsir al-Quran dipilih dari beragam masa, mazhab, dan corak pemikiran. Hal ini menjadi penting, untuk melihat bagaimana pandangan para mufassir terkait ayat-ayat yang dikaji dan relevansinya terhadap isyarat pembentukan kecerdasan profetik.

Tafsir klasik yang dijadikan rujukan adalah tafsir *Jāmi' al-Bayān* (at-Thabarī),³⁹ tafsir *Ma'ālim at-Tanzīl* (al-Baghawī),⁴⁰ dan *Tafsīr al-Qurān al-*

³⁹ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2015 M/1436 H.

⁴⁰ Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Ibn Hazm, 2002 M/1423 H.

'*Azhīm* (Ibnu Katsīr),⁴¹ yang mewakili corak *tafsīr bi al-ma'tsūr*.

Tafsir *an-Nukat wa al-'Uyūn* (al-Mawardī),⁴² tafsir *Mafātīh al-Ghayb* (ar-Rāzī),⁴³ tafsir *al-Kassyāf* (az-Zamakhsyarī),⁴⁴ tafsir as-Shāwī (*Hāsyiyat as-Shāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn*),⁴⁵ *Tafsīr al-Wādhīh* (Mahmūd Hijāzī),⁴⁶ *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm* (as-Shābūnī),⁴⁷ dan *Tafsīr al-Wasīth* (az-Zuhaylī),⁴⁸ dipilih mewakili *tafsīr bi al-ma'qūl*.

Tafsīr al-Munīr (az-Zuhaylī),⁴⁹ tafsir *Hadā'iq ar-Rawḥ wa ar-Rayḥān* (al-Hararī),⁵⁰ tafsir *al-Mīzān* (at-Thabāthabā'ī),⁵¹ tafsir *Marāh Labīd* (Nawawī al-Bantanī al-Jāwī),⁵² dan tafsir *Fatḥ al-Qadīr* (as-Syawkānī),⁵³ dipilih mewakili corak kombinasi *bi al-ma'tsūr* dan *bi al-ma'qūl*.

Tafsir '*Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qurān* (Ruzbahan al-Baqlī),⁵⁴ *Lathā'if al-Isyārah* (al-Qusyayrī),⁵⁵ *Rūḥ al-Bayān* (al-Burūsawī),⁵⁶ *Rūḥ al-*

⁴¹ Abū al-Fīda' Ismā'il 'Umar bin Katsīr ad-Dimasyqī, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm*, Beirut: Dār al-Khayr, 2006 M/1427 H.

⁴² 'Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *Adab ad-Dīn wa ad-Dunyā*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2013 M/1434 H.

⁴³ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013 M/1434 H.

⁴⁴ Mahmūd bin 'Umar az-Zamakhsyarī, *al-Kassyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 6, 2015 M/1437 H.

⁴⁵ Aḥmad bin Muḥammad as-Shāwī, *Hāsyiyat as-Shāwī 'alā Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 5, 2009 M.

⁴⁶ Muḥammad Mahmūd Hijāzī, *at-Tafsīr al-Wādhīh*, Beirut: Dār al-Jayl, cet. 10, 1413 H/1993 M.

⁴⁷ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Jayl, 2001 M.

⁴⁸ Wahbah az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Wasīth*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2006 M/1427 H.

⁴⁹ Wahbah az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Munīr*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2003 M/1424 H.

⁵⁰ Muḥammad al-Amīn bin 'Abdullāh al-Uramī al-'Alawī al-Hararī, *Tafsīr Hadā'iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān*, Jeddah: Dār al-Minhāj, cet. 3, 2008 M/1428 H.

⁵¹ Muḥammad Ḥusayn at-Thabāthabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Mu'assasat al-'Alāmī, 1997 M/1417 H.

⁵² Muḥammad 'Umar Nawawī al-Bantanī al-Jāwī, *Marāh Labīd li Kasyf Ma'na al-Qurān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 2, 2003 M/1424 H.

⁵³ Muḥammad bin 'Alī as-Syawkānī, *Fatḥ al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, cet. 4, 2007 M/1428 H.

⁵⁴ Ruzbahān bin Abī Nashr al-Baqlī, '*Arā'is al-Bayān fī Haqā'iq al-Qurān*, taḥqīq Aḥmad Farīd al-Mazīdī, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1429 H/2008 M.

⁵⁵ 'Abdul Karīm bin Hawāzīn al-Qusyayrī, *Lathā'if al-Isyārah*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 2, 2007 M.

⁵⁶ Ismā'il Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 3, 2013 M/1434 H.

Ma‘ānī (al-Alūsī),⁵⁷ *al-Baḥr al-Madīd* (Ibnu ‘Ajībah al-Ḥasanī),⁵⁸ *Gharā‘ib al-Qurān wa Raghā‘ib al-Furqān* (an-Naysābūrī),⁵⁹ dan *at-Ta‘wīlāt an-Najmiyyah* (Najmuddīn al-Kubrā),⁶⁰ dipilih mewakili corak tafsir *isyārī* (sufistik).

Untuk corak tafsir *adabī-ijtimā‘ī* (sastra-kemasyarakatan) dipilih *Tafsīr al-Marāghī*⁶¹ dan *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr* (Ibnu ‘Asyūr)⁶². Sementara, untuk corak *munāsabī* (koherensi ayat dan sūrah) dipilih *Nazhm ad-Durar* (al-Biqā‘ī).⁶³

Untuk corak *fiqhī* (fiqh), dipilih *Aḥkām al-Qurān* (Ibn al-‘Arabī),⁶⁴ *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān* (al-Qurṭhubī),⁶⁵ *Adhwā‘ al-Bayān* (as-Syinqīthī),⁶⁶ *Rawā‘i‘ al-Bayān* (as-Shābūnī),⁶⁷ dan *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām* (Muḥammad ‘Alī as-Sāyis).⁶⁸

Untuk corak *ḥarakī-tarbawī* (pergerakan-pendidikan), dipilih *Fī Zhilāl al-Qurān* (Sayyid Quthb)⁶⁹ dan *Khawāthir Īmāniyyah* (as-Sya‘rāwī).⁷⁰

Sedangkan dari khazanah tafsir Indonesia, dipilih *Tafsīr al-Mishbāh* (Muḥammad Quraish Shihab)⁷¹ dan tafsir *al-Azhar* (Hamka).⁷²

⁵⁷ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm wa as-Sab‘ al-Matsānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014 M/1435 H.

⁵⁸ Aḥmad bin Muḥammad bin al-Mahdī bin ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015 M/1436 H.

⁵⁹ Ḥasan bin Muḥammad an-Naysābūrī, *Tafsīr Gharā‘ib al-Qurān wa Raghā‘ib al-Furqān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996 M/1416 H.

⁶⁰ Najmuddīn al-Kubrā, *at-Ta‘wīlāt an-Najmiyyah*, Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009 M.

⁶¹ Musthafā Aḥmad al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 3, 2015 M/1436 H.

⁶² Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*, Tunisia: Dār at-Tūnisīyah, 1984 M.

⁶³ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar fī Tanāsūb al-Āyāt wa as-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 4, 2011 M/1432 H.

⁶⁴ Abū Bakar Muḥammad bin ‘Abdullāh (Ibn al-‘Arabī), *Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Arabi, 2004 M/1425 M.

⁶⁵ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, cet. 4, 2014 M/1435 H.

⁶⁶ Muḥammad al-Amīn as-Syinqīthī, *Adhwā‘ al-Bayān fī Idhāh al-Qurān bi al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006 M/1427 H.

⁶⁷ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Rawā‘i‘ al-Bayān Tafsīr Āyāt al-Aḥkām min al-Qurān*, Kairo: Dār as-Salām, 2019 M/1440 H.

⁶⁸ Muḥammad ‘Alī as-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2010 M.

⁶⁹ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān*, Kairo: Dār as-Syurūq, cet. 34, 2004 M/1425 H.

⁷⁰ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah (Tafsīr as-Sya‘rāwī)*, Kairo: Dār el-Islām, 2010 M.

⁷¹ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, Tangerang: Lentera Hati, edisi baru, cet. 5, 2012 M/1434 H.

⁷² Hamka, *Tafsīr al-Azhar*, Jakarta: Gema Insani, 2015 M/1436 H.

Penulisan ayat-ayat al-Quran menggunakan aplikasi *Quran In Word* yang dikembangkan oleh Kementerian Agama RI. Penelusuran ayat-ayat al-Quran menggunakan *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān*,⁷³ sedangkan penelusuran hadits menggunakan *Mawsū'ah al-Hadīts as-Syarīf: al-Kutub as-Sittah*⁷⁴ dan kitab-kitab hadits lainnya. Sepanjang diperlukan, kitab-kitab *syarḥ* hadits atau kompilasinya, dapat pula digunakan dalam penelitian ini.

Data sekunder penelitian ini adalah penelitian terdahulu yang relevan, terdiri dari buku-buku yang membahas kajian spiritualitas doa dan kecerdasan profetik dalam tradisi ilmiah Timur dan Barat.

2. Penelitian Terdahulu yang Relevan

Banyak penelitian yang membahas tentang hubungan atau pengaruh doa terhadap kehidupan. Sebagian besar dikaitkan dengan kesehatan fisik dan mental, penyembuhan, kepuasan hidup, spiritualitas, dan perkembangan kognitif.

Di antara kajian yang membahas tentang doa para nabi dalam al-Quran dilakukan oleh 'Abdurrahmān bin Rajā' Allah al-Jāmī as-Sulamī yang berjudul *Du'ā' al-Anbiyā' fī al-Qurān al-Karīm: Dirāsah Balāghiyah Tahlīiyah*.⁷⁵ Kajian ini memfokuskan diri pada aspek orientasi doa para nabi dan aspek balāghah-nya, keistimewaan dan rahasia doa para nabi, dan aspek psikologis yang mengiringi doa tersebut, berupa harapan, kecemasan, dan ketundukan terhadap Allah swt.

Berikutnya adalah Mutawallī as-Sya'rāwī yang menulis *Du'ā' al-Anbiyā' wa as-Shālihīn*.⁷⁶ As-Sya'rāwī memulai pembahasannya dengan bicara tentang falsafah doa dalam al-Quran. Dalam karya ini, as-Sya'rāwī hanya membahas tujuh doa Nabi (yakni Muḥammad, Adam, Ibrāhīm dan Ismā'il, Zakariyyā, Syu'aib, dan Mūsā). Meskipun demikian, penafsirannya terhadap doa-doa tersebut sangat inspiratif.

Berikutnya adalah Quraish Shihab yang menulis *Wawasan al-Quran tentang Doa dan Zikir*.⁷⁷ Dalam karya ini, Shihab bukan hanya menjabarkan bagaimana al-Quran membahas zikir dan doa, namun menjelaskan tafsir ayat al-Quran yang berkaitan dengan tema, serta konteks bahasa, filosofis, sosial, dan sejarahnya.

⁷³ Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān*, Beirut: Dār al-Fikr, cet. 4, 1997 M/1418 H.

⁷⁴ Shālih bin 'Abdul 'Azīz Ālu Syaikh (ed.), *Mawsū'ah al-Hadīts as-Syarīf: al-Kutub as-Sittah*, Riyādh: Dārussalām, cet. 3, 2000 M/1421 H.

⁷⁵ 'Abdurrahmān bin Rajā' Allah al-Jāmī as-Sulamī, "Du'ā' al-Anbiyā' fī al-Qurān al-Karīm: Dirāsah Balāghiyah Tahlīiyah", *Majallah Ma'had al-Imām as-Syāthibī li ad-Dirāsah al-Qurāniyah*, vol 10, Dzū al-Hijjah 1431 H.

⁷⁶ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rāwī, *Du'ā' al-Anbiyā' wa as-Shālihīn*, Kairo: Dār al-'Ālamīyah, 1998 M.

⁷⁷ Muḥammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran tentang Doa dan Zikir*, Tangerang: Lentera Hati, 2018 M/1439 H.

Kajian tentang signifikansi kekinian doa Nabi Ibrāhīm dan Nabi Mūsā dilakukan oleh ‘Azīzy dan Syarifuddin. Menurut mereka, teori-teori hermeneutika modern dapat diterapkan untuk menghidupkan kembali signifikansi keunikan karakter doa-doa yang dipanjatkan Nabi Ibrāhīm dan Nabi Mūsā sebagai fondasi dasar dalam membangun peradaban masa kini.⁷⁸

Kajian tentang hubungan doa dengan indra batin dilakukan oleh Luhrmann dan Morgain. Menurut mereka, ketika orang dilatih untuk mengembangkan indera batin melalui praktik doa, maka mereka akan memiliki citra mental yang lebih tajam, mengalami pengalaman komunikasi batin dengan Tuhan, sehingga Tuhan dirasakan lebih personal.⁷⁹

Kajian tentang kontribusi doa terhadap kepuasan hubungan antar pasangan dilakukan oleh Andreescu dan kawan-kawan. Menurut mereka, aktivitas berdoa untuk pasangan dan berdoa bersama pasangan dapat meningkatkan kepuasan hubungan, mengurangi stress, dan meningkatkan komitmen.⁸⁰

Kajian tentang urgensi doa, ikhtiar, dan kesadaran beragama terhadap kebahagiaan hidup dilakukan oleh Edi Saffan. Menurutnya, kebahagiaan hidup perlu diiringi dengan doa, ikhtiar dan kesadaran beragama. Dengan kesadaran beragama, maka doa yang dipanjatkan kepada Allah menimbulkan keyakinan, keikhlasan, dan optimisme.⁸¹

Kajian tentang doa biasanya dimasukkan dalam satu aspek religiusitas. Penelitian tentang religiusitas dan kesehatan mental dilakukan oleh Zeenat Ismā‘il dan Soha Desmukh. Mereka melakukan penelitian tentang hubungan antara religiusitas dan kesehatan mental (*religiosity and psychological well-being*). Religiusitas yang dimaksud dinilai dari aspek kehadiran mengikuti acara keagamaan, persepsi pentingnya iman, dan frekuensi berdoa. Dengan mengambil sampel sebanyak 150 orang (65 pria dan 85 wanita) muslim Pakistan, dengan rentang usia 18 sampai 60 tahun, ditemukan bahwa ada korelasi yang kuat secara positif antara religiusitas dan kesehatan mental dan korelasi yang kuat secara negatif antara religiusitas dan rasa kesepian.⁸²

⁷⁸ Jauhar ‘Azīzy dan Moḥammad Anwar Syarifuddin, “Hermeneutika Doa dalam K’Isāh Ibrāhīm dan Mūsā: Mendialogkan Makna dan Signifikansi Kekinian”, *Mumtāz*, vol. 03, no. 2, 2013, hal. 277-299.

⁷⁹ T. M. Luhrmann dan Rachel Morgain, “Prayer as Inner Sense Cultivation: An Attentional Learning Theory of Spiritual Experience”, *ETHOS*, Vol. 40, Issue 4, 2012, hal. 359–389.

⁸⁰ Frank D. Fincham (et. al), “Spiritual Behaviors and Relationship Satisfaction: A Critical Analysis of the Role of Prayer”, *Journal of Social and Clinical Psychology*, vol. 27, no. 4, 2008, hal. 362-388.

⁸¹ Edi Saffan, “Urgensi Doa, Ikhtiar, dan Kesadaran Beragama dalam Kehidupan Manusia: Suatu Tinjauan Psikologis”, *FĪTRA*, Vol. 2, No. 1, Januari – Juni 2016, hal. 20-27.

⁸² Zeenat Ismā‘il dan Soha Desmukh, “Religiosity and Psychological Well-Being”, *Journal of Business and Social Science*, vol. 3 nomor 11, Juni 2012, hal. 20.

Begitu pula, riset yang dilakukan Harold G. Koenig, bahwa Dari 1.500 kajian medis yang memiliki reputasi, ternyata hasilnya menunjukkan bahwa orang-orang yang lebih religius dan banyak berdoa memiliki kesehatan mental dan fisik yang lebih baik.⁸³

Lambert (et al.) melakukan penelitian apakah kebiasaan berdoa setiap hari memiliki korelasi dengan sikap bersyukur. Dengan mengambil responden sebanyak 643 orang (usia 17 sampai 40 tahun), ditemukan bahwa ada korelasi positif antara kebiasaan berdoa dengan sikap bersyukur.⁸⁴

Begitu pentingnya hubungan antara agama dan kesehatan, Chamberlain dan Hall membukukan hasil-hasil riset tentang pengaruh agama bagi kesehatan, dalam karyanya *Realized Religion: Research on the Relationship Between Religion and Health*. Secara keseluruhan, buku tersebut menyatakan bahwa agama memiliki kontribusi positif terhadap 6 (enam) hal: kesehatan mental (*mental health*), kepuasan hidup (*life satisfaction*), perbaikan cacat mental (*mental disorder*), kepuasan dalam perkawinan (*marital satisfaction*), mencegah peluang bunuh diri (*suicide*), dan mencegah penggunaan dan penyalahgunaan alkohol (*alcohol use and abuse*).⁸⁵

Kajian terhadap hubungan otak dengan praktik/ritual keagamaan juga banyak dilakukan para peneliti. Menurut Newberg, ritual keagamaan yang diulang-ulang (misalnya berdoa) dapat menimbulkan sinkronisasi proses emosi, perseptual-kognitif, dan motorik terhadap sistem pusat saraf di otak.⁸⁶ Newberg menyebutnya dengan istilah ‘otak spiritual’ (*spiritual brain*). Dalam perspektif *neuroscience*, Beauregard dan O’Leary, juga meyakini bahwa manusia memiliki ‘otak spiritual’.⁸⁷

Routledge menyatakan bahwa ada beberapa bukti ilmiah yang mengindikasikan manfaat berdoa, di mana berdoa dapat meningkatkan kemampuan pengontrolan diri, membuat diri lebih tenang, membuat diri lebih mudah memaafkan, meningkatkan kepercayaan, dan mencegah efek negatif dari stress. Menurut jajak pendapat yang dilakukan Pew Research Poll pada 2013, lebih dari separuh orang Amerika setiap hari berdoa. Jajak pendapat pada 2012 menyatakan bahwa lebih dari 75 persen orang Amerika percaya bahwa berdoa merupakan bagian yang penting dalam kehidupan sehari-hari. Bahkan jajak

⁸³ Lihat [Http://www.newsmax-Health.net/Headline_Health/prayer_Healing_power/2012/04/06/443812.Html](http://www.newsmax-Health.net/Headline_Health/prayer_Healing_power/2012/04/06/443812.Html). Diakses pada 10 Oktober 2015.

⁸⁴ Nathaniel M. Lambert (et al.), “Can Prayer Increase Gratitude?”, *Psychology of Religion and Spirituality*, vol. 1, nomor 3, 2009, hal. 139-149.

⁸⁵ Lihat Theodore J. Chamberlain dan Christopher A. Hall, *Realized Religion: Research on the Relationship between Religion and Health*, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2000 M, hal. 83-194.

⁸⁶ Andrew Newberg, *The Spiritual Brain: Science and Religious Experience*. Virginia: The Great Courses, 2012, hal. 56.

⁸⁷ Lihat Mario Beauregard dan Denyse O’Leary, *The Spiritual Brain: A Neuroscientist’s Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperCollins e-books, 2007.

pendapat lain mengindikasikan bahwa sebagian ateis dan orang-orang yang tidak jelas afiliasi agamanya kadang kala melakukan aktivitas berdoa pula. Dari bukti-bukti ilmiah tersebut Routledge menyimpulkan bahwa berdoa mendatangkan manfaat untuk individu dan masyarakat.⁸⁸

Kuman menyatakan bahwa ada efek sains dari berdoa. Menurutnya, berdoa dapat mempengaruhi seluruh tubuh, sistem imunitas, sirkulasi darah, jantung, pasokan darah ke otak, dan menyeimbangkan kembali sistem saraf simpatetik dan parasimpatetik.⁸⁹

Pengaruh doa terhadap kemajuan organisasi dikaji oleh Vasconcelos, yang meneliti apakah praktik berdoa dapat memicu munculnya pengalaman positif, apakah berdoa hanya berkaitan dengan kondisi emosi positif, apakah doa dapat membantu menyelesaikan pekerjaan, dan apakah doa berkontribusi terhadap hubungan harmonis dalam dunia kerja. Hasilnya membuktikan bahwa doa dapat meringankan, menginspirasi, dan memberi energi terhadap orang yang peduli dengan doa. Sehingga pada akhirnya, doa berkontribusi terhadap peningkatan moral pekerja, penghargaan diri, ketangguhan, kesabaran, kinerja, emosi, humor, hubungan interorganisasi, dan spiritualitas di tempat kerja. Selain itu, doa dapat membantu pekerja yang mengalami ketidakpuasan dan dapat membuat keputusan yang lebih baik.⁹⁰

Esmaili dan kawan-kawan mengkaji aspek, komponen, dan pedoman untuk meningkatkan kecerdasan spiritual. Menurut mereka, konsep kecerdasan spiritual mencakup kemampuan beradaptasi dan tindakan pemecahan masalah yang melibatkan tingkat perkembangan tertinggi dari beragam bidang kognitif, etik, emosi, dan interpersonal. Dengan kecerdasan spiritual, orang menjadi terbantu untuk berkoordinasi dengan fenomena yang ada di sekitarnya, meraih integrasi internal dan eksternal, memiliki wawasan umum terhadap hidup dan segala pengalamannya, serta memperdalam kemampuan rekognisi.⁹¹

Kajian tentang pengaruh kecerdasan spiritual terhadap kepuasan hidup dilakukan oleh Singh dan Sinha. Menurutnya, salah satu cara untuk meningkatkan kecerdasan spiritual adalah melalui doa, sehingga meningkatkan kepuasan hidup.⁹²

⁸⁸ Lihat Routledge, *5 Scientifically Supported Benefits of Prayer* (<https://www.psychologytoday.com/blog/more-mortal/201406/5-scientifically-supported-benefits-prayer>). Diakses pada 24 Desember 2015.

⁸⁹ Maria Kuman, "Science for the Effect of Prayer", *Global Journal of Medical Research*, vol. 19, Issue 7, Tahun 2019, hal. 23-27.

⁹⁰ Anselmo Ferreira Vasconcelos, "The Effect of Prayer on Organizational Life: A Phenomenological Study", *Journal of Management and Organization*, Vol. 16, Issue 3, Tahun 2010, hal. 369-381.

⁹¹ Maḥdi Esmaili (et al.), "Spiritual Intelligence: Aspects, Components, and Guidelines to Promote It", *International Journal of Management, Accounting and Economics*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2014, hal. 163-175.

⁹² M.P. Singh dan Jyotsna Sinha, "Impact of Spiritual Intelligence on Quality of Life",

Kajian tentang kecerdasan spiritual dalam perspektif Islam dilakukan oleh Elmi dan Zainab. Menurut mereka, terdapat tujuh ranah kecerdasan spiritual, yaitu ranah kalbu (*qalb*), jiwa (*nafs*), akal, tauhid, ibadah, dan moralitas. Dengan pengembangan tujuh ranah tersebut, manusia dapat berinteraksi baik dengan Allah, sesama, dan alam.⁹³

Kajian konsep kecerdasan kontemplatif dalam al-Quran dan as-Sunnah dilakukan oleh Salīm dan ‘Abdullāh. Menurut mereka, Islam tidak memisahkan kontemplasi dari kehidupan sosial. Dengan demikian, hidup yang kontemplatif dapat memberi makna terhadap tindakan nyata.⁹⁴

Kajian terhadap kecerdasan profetik datang dari Ḥamdani Bakran adz-Dzakiey dalam bukunya *Prophetic Intelligence, Kecerdasan Kenabian: Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. Menurutnya, pengembangan kecerdasan profetik dapat dilakukan meliputi tiga aspek, yaitu aspek tauhid, takwa, dan akhlak.⁹⁵

Dari kajian pustaka yang penulis lakukan, belum terlihat ada peneliti yang membahas secara khusus tentang eksplorasi doa para nabi dalam membangun kecerdasan profetik.

F. Metodologi Penelitian

1. Metode Penelitian

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode kualitatif. Metode ini digunakan untuk menghasilkan data yang bersifat deskriptif, di mana hasilnya disajikan dalam bentuk kualitatif.

2. Teknik Pengumpulan Data dan Pendekatan

Pertama-tama, data penelitian ini diambil dengan cara mengumpulkan doa-doa yang ada dalam al-Quran, melalui *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān*. Dari doa-doa tersebut, dipilih lagi mana yang termasuk doa para nabi. Meskipun jumlah nabi yang wajib diimani ada 25 orang, namun al-Quran tidak memuat semua doa nabi, semisal doa Nabi Idrīs, Shālih, Ishāq, Dzulkifli, Ilyās, dan Ilyasa‘. Oleh karena itu, yang menjadi fokus penelitian ini hanyalah doa para nabi yang terucapkan (*spoken words*) secara eksplisit termuat dalam al-Quran. Kedua, doa-doa tersebut dikategorisasi motif dan orientasinya.

International Journal of Scientific and Research Publications, Volume 3, Issue 5, May 2013, hal. 1-5.

⁹³ Elmi bin Baharuddin dan Zainab binti Ismā‘il, “7 Domains of Spiritual Intelligence from Islamic Perspective”, *Procedia Social and Behavioral Sciences* 211(2015), hal. 568-577.

⁹⁴ Suna Salim dan Syahrul Faizaz ‘Abdullāh, “The Contemplative Intelligence in the Quran and Sunnah and Its Role in Knowledge Acquisition”, *International Journal of Asian Social Sciences*, 4(3), Tahun 2014, hal. 407-421.

⁹⁵ Ḥamdani Bakran adz-Dzakiey, *Prophetic Intelligence, Kecerdasan Kenabian: Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. Yogyakarta: Fajar Media Press, 2012, cet. 5, hal. 585.

Ketiga, menelusuri penafsiran kontekstual para mufassir terhadap doa-doa tersebut. Keempat, hadits-hadits yang berkaitan dengan penelitian juga ikut dikumpulkan, sebagai penguat data.

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan deksriptif-tematik (*mawdhū'ī*).

3. Langkah Operasional

Penelitian ini menggunakan pendekatan tematik (*mawdhū'ī*). Pendekatan ini dipilih karena dapat digunakan sebagai penggali konsep doa para nabi dalam membangun kecerdasan profetik. Pendekatan ini pertamakali diperkenalkan oleh Ahmad Sayyid al-Kumī, ketua Jurusan Tafsir pada Universitas al-Azhar sampai tahun 1981.

Kemudian, langkah-langkah operasional metode tersebut se-cara rinci dikemukakan oleh 'Abdul Hayy al-Farmawī dalam karyanya *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawdhū'ī* (1977).

Langkah-langkah yang dimaksud adalah: *pertama*, menetapkan masalah yang akan dibahas (topik). *Kedua*, menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah tersebut. *Ketiga*, menyusun runtutan ayat sesuai dengan masa turunnya, disertai dengan pengetahuan tentang asbāb an-nuzūl-nya. *Keempat*, memahami korelasi ayat-ayat tersebut dalam surahnya masing-masing. *Kelima*, menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna (*outline*). *Keenam*, melengkapi pembahasan dengan hadits-hadits yang relevan dengan pokok bahasan. *Ketujuh*, mempelajari ayat-ayat tersebut secara keseluruhan dengan jalan menghimpun ayat-ayatnya yang mempunyai pengertian yang sama, atau mengkompromikan yang umum dan khusus, yang mutlak dan terikat, atau yang pada lahirnya bertentangan, sehingga semuanya bertemu dalam satu muara, tanpa ada perbedaan atau pemaksaan.⁹⁶

Sementara itu, menurut 'Abdussattār Fathullah as-Sa'īd, langkah-langkah untuk menafsirkan al-Quran secara tematis adalah *pertama*, membatasi tema dari ayat-ayat al-Quran yang akan dibahas dari sisi maknanya. *Kedua*, memilih judul dari kata-kata al-Quran atau judul yang diambil dari kandungan makna ayat-ayat tersebut. *Ketiga*, mengumpulkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tema. *Keempat*, menyusun ayat-ayat berdasarkan klasifikasi makkiyah dan madaniyah. *Kelima*, memahami ayat al-Quran dengan merujuk pada kitab-kitab tafsir. *Keenam*, mengklasifikasi tema ke dalam anasir yang saling berkaitan. *Keenam*, konsisten dalam menerapkan langkah-langkah di atas dengan prinsip-prinsip metode tafsir tematik dan kaidah-kaidah ilmiah.⁹⁷

⁹⁶ 'Abdul Hayy al-Farmawī, *Metode Tafsir Mawdhū'i dan Cara Penerapannya*, diterjemahkan oleh Rosihon Anwar Dari judul *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, Bandung: Pustaka Setia, 2002, hal. 51-52.

⁹⁷ 'Abdussattār Fathullah Sa'īd, *al-Madkhal ilā at-Tafsīr al-Mawdhū'ī*, Kairo: Dār al-Tawzi' wa al-Nasyr al-Islāmīyah, 1991, cet. 2, hal. 56-57.

4. Teknik Analisis Data

Analisis data penelitian ini menggunakan teknik *qualitative content analysis*, sebagai alat riset untuk menentukan keberadaan kata-kata tertentu atau konsep yang terdapat dalam teks atau satuan teks, melakukan analisis terhadap makna dan hubungan dari kata-kata, lalu membuat kesimpulan tentang pesan yang dikandung oleh teks, penulis teks, sasaran teks, bahkan kultur dan waktu yang menjadi bagian dari teks tersebut.⁹⁸

Analisis data dimulai dengan menyeleksi makna-makna yang dapat diambil dari doa-doa para nabi dalam al-Quran dari kitab-kitab tafsir ke dalam tema-tema doa tertentu. Sajian makna yang didapat dari kitab-kitab tafsir tersebut, baik yang bercorak *bi al-ma'tsūr*, *bi al-ma'qūl*, dan *isyārī* (sufistik) diharapkan dapat merekonstruksi makna verbal dari ayat-ayat doa tersebut.

Selain mendalami makna verbal doa, suasana batin para nabi dalam berdoa dan kejadian-kejadian yang menyertainya perlu diesplorasi, sehingga aspek emosi yang terkandung dalam doa tersebut. Dengan demikian, doa para nabi bukan hanya sebatas ungkapan verbal, namun juga sebagai interpretasi tindakan aktif dalam membangun kecerdasan profetik. Dengan kata lain, doa para nabi yang bersifat tekstual-personal-tertutur diarahkan menjadi kontekstual-sosial-tindakan nyata.

G. Sistematika Penulisan

Penulisan ini ditulis dalam enam bab, dengan sistematika sebagai berikut:

Bab I berisi pendahuluan, yang di dalamnya membahas latar belakang masalah, permasalahan, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metodologi penelitian, dan diakhiri dengan sistematika penulisan.

Bab II berisi tentang diskursus tentang teori kecerdasan profetik. Di dalamnya dibahas tentang ragam kecerdasan, pengertian kecerdasan profetik, *fitrah* sebagai potensi dasar kecerdasan profetik, pendidikan karakter dan kecerdasan kewarganegaraan dalam nilai-nilai profetik, relasi kecerdasan profetik dan kecerdasan spiritual, dan etika keriuwahaan berbasis kecerdasan profetik.

Bab III berisi tentang model kecerdasan profetik dalam perspektif al-Quran. Bab ini diawali dengan pengertian nabi dan rasul, lalu dilanjutkan dengan model kecerdasan profetik yang ditemukan dalam al-Quran.

Bab IV berisi tentang doa para nabi dalam al-Quran. Di dalamnya

⁹⁸ Content analysis is a research tool used to determine the presence of certain words or concepts within texts or sets of texts. Researchers quantify and analyze the presence, meanings and relationships of such words and concepts, then make inferences about the messages within the texts, the writer(s), the audience, and even the culture and time of which these are a part.

Lihat <http://writing.colostate.edu/guides/page.cfm?pageid=1305&guideid=61>, pada subjudul "*An Introduction to Content Analysis*". Diakses pada 24 Desember 2015.

dibahas tentang pengertian doa, efektivitas doa, doa para nabi, karakteristik doa para nabi yang memuat beberapa sub bahasan, sebab keterkabulan doa dalam Sūrah al-Anbiyā', doa para nabi yang dikabulkan segera, ditunda, dan tidak dikabulkan (ditolak), dan aspek emosi doa para nabi.

Bab V berisi tentang kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran. Bab ini berisi eksplorasi terhadap doa para nabi yang mengisyaratkan kecerdasan spiritual (SQ), doa para nabi yang mengisyaratkan kecerdasan emosional (EQ), doa para nabi yang mengisyaratkan kecerdasan intelektual (IQ), doa para nabi yang mengisyaratkan kecerdasan ketangguhan/adversitas (AQ), doa para nabi yang mengisyaratkan kecerdasan fisik (PQ), dan doa para nabi yang mengisyaratkan naturalistic (NQ).

Bab VI adalah bab penutup, yang memuat kesimpulan penelitian dan saran.

BAB II

DISKURSUS TENTANG KECERDASAN PROFETIK

A. Ragam Model Kecerdasan

Para pakar masih belum sepakat tentang hakikat kecerdasan (inteligensi), karena setiap pakar memiliki definisi sendiri. Akibat sulitnya menyatukan definisi tersebut, Sternberg mengumpulkan beberapa pengertian kecerdasan dari pakar, dari yang klasik sampai kontemporer, di mana yang dimaksud kecerdasan adalah:

1. Kekuatan dari respons yang baik terhadap inti kebenaran atau fakta.
2. Kemampuan berpikir abstrak.
3. Kapasitas sensoris, kapasitas untuk mengenali persepsi, kecepatan, dan fleksibilitas asosiasi, fasilitas dan imajinasi, rentang perhatian, kecepatan atau kesigapan dalam merespons.
4. Kemampuan untuk belajar atau diajar untuk menyesuaikan diri dengan orang lain atau lingkungan.
5. Kemampuan yang cukup untuk beradaptasi dengan situasi baru dalam hidup.
6. Kapasitas untuk memiliki pengetahuan.
7. Suatu mekanisme biologis di mana efek dari kompleksitas stimulus digabungkan bersama dan diberikan efek yang menyatu dengan perilaku.
8. Kapasitas untuk menghalangi penyesuaian insting, kapasitas untuk mendefinisikan kembali penyesuaian insting dalam uji-coba yang dialami secara imajinatif, dan kapasitas untuk mewujudkan penyesuaian insting

yang dimodifikasi dalam perilaku terbuka untuk kepentingan individu sebagai hewan (makhluk) sosial.

9. Kapasitas untuk memperoleh kapasitas.
10. Kapasitas untuk belajar atau untuk mendapatkan keuntungan dari suatu pengalaman.
11. Sensasi, persepsi, asosiasi, ingatan, imajinasi, diskriminasi, penilaian, dan penalaran.¹

Jamaris, setelah melakukan sintesis terhadap pendapat para pakar, menyimpulkan bahwa kecerdasan merupakan interaksi aktif antara kemampuan yang dibawa sejak lahir dengan pengalaman yang diperoleh dari lingkungan, yang menghasilkan kemampuan individu untuk memperoleh, mengingat, dan menggunakan pengetahuan, mengerti makna dan konsep konkret dan konsep abstrak, memahami hubungan-hubungan yang ada di antara objek, peristiwa, ide, dan kemampuan dalam menerapkan semua hal tersebut untuk memecahkan masalah yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari.²

Jamaris mengakui bahwa definisi yang diberikan para pakar masih berhubungan dengan kecerdasan kognitif, padahal dalam perkembangan terakhir masih ada bentuk inteligensi yang lain, yaitu *emotional intelligence* dan *spiritual intelligence*.³

Dalam istilah bahasa Arab, menurut Ibn al-Jawzī, ada tiga kata yang berdekatan makna dengan konsep kecerdasan, yakni *adz-dzihn* (الذهن), *al-fahm* (الفهم), dan *adz-dzakā'* (الذكاء). *Adz-dzihn* adalah kekuatan pikiran yang sudah terkondisikan-siap menghasilkan pandangan-pandangan. *Al-fahm* lebih tinggi lagi, yaitu kualitas dari kekuatan pikiran tersebut. Sedangkan *adz-dzakā'* adalah kualitas intuisi yang muncul dalam periode yang singkat tanpa jeda, sehingga yang bersangkutan dapat mengetahui makna sebuah perkataan saat mendengarnya.⁴ Dapat dikatakan bahwa *adz-dzihn* adalah penalaran, *al-fahm* adalah kepehaman, dan *adz-dzakā'* adalah kecerdasan.

Dalam al-Quran, terdapat beberapa terma yang mengisyaratkan kecerdasan, di antaranya adalah *al-'aql*, *an-nazhr*, *al-fikr*, *at-tadbīr*, *al-fahm*, *al-fiqh*, *an-nuhā*, dan *adz-dzikh*.

Terma *al-'aql* (akal), makna asalnya adalah mengikat (*al-imsāk wa al-istimsāk*), seperti ungkapan 'terikatnya unta dengan ikatan' (*'aql ba'īr bi al-'iqāl*), atau 'wanita mengikat rambutnya' (*'aqalat al-mar'ah sya'rahā*). Bentuk jamaknya adalah *ma'āqil*. Dalam perkembangan selanjutnya, *al-'aqlu*

¹ Robert J. Sternberg, "The Concept of Intelligence", dalam Robert J. Sternberg (ed.), *Handbook of Intelligence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004, hal. 8.

² Martini Jamaris, *Orientasi Baru dalam Psikologi Pendidikan*, Bogor: Ghalia Indonesia, 2013, hal. 91.

³ Martini Jamaris, *Orientasi Baru dalam Psikologi Pendidikan...*, hal. 91.

⁴ Ibn al-Jawzī, *Akhbār al-Adzkiyā'*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003 M/1424 H, hal. 37.

diartikan sebagai potensi yang dipersiapkan untuk menerima ilmu, atau bisa juga diartikan sebagai ilmu yang dimanfaatkan manusia dengan menggunakan potensi tersebut (*al-‘aqlu yuqālu li al-quwwat al-mutahayyi‘ah li qabūl al-‘ilm, wa yuqālu li al-‘ilm al-ladzī yasftafiduhu al-insānu bi tilka al-quwwah*).⁵

Dalam al-Quran, kata akal (*al-‘aql*) tidak ditemukan dalam bentuk kata benda (*noun/ism*), melainkan dalam bentuk kata kerja (*fi‘l*), dengan derivasinya terulang sebanyak 49 kali. Satu kali dinyatakan dalam kata kerja lampau (*fi‘l al-mādhi*), yakni *‘aqalūhu* (Sūrah al-Baqarah/2: 75), sedangkan 48 kali dinyatakan dalam kata kerja kini dan mendatang (*fi‘l al-mudhāri‘*), yakni *ta‘qilūn, na‘qilu, ya‘qilūhā, dan ya‘qilūn*, yang tersebar dalam beberapa ayat.⁶ Dalam ayat-ayat tersebut, kata akal dipakai untuk menganalisis fenomena hukum alam (misal Sūrah al-Baqarah/2: 164) dan perubahan sosial (misal Sūrah al-‘Ankabūt/29: 43).⁷ Menurut Hude, dalam Sūrah al-‘Ankabūt/29: 43 terdapat korelasi antara akal, kecerdasan, dan ilmu pengetahuan. Individu yang berilmu umumnya memiliki kemampuan untuk memahami berbagai fenomena kehidupan.⁸

Terma *an-nazhr*, asalnya bermakna bolak-baliknya penglihatan lahir dan penglihatan batin untuk memperoleh dan melihat sesuatu (*taqlīb al-bashar wa al-bashīrah li idrāk as-syay‘i*), atau dapat pula dimaknai sebagai memikirkan atau menyelidiki (*at-ta‘ammul wa al-fahsh*), atau pengetahuan yang diperoleh setelah penyelidikan (*al-ma‘rifat al-hāshilah ba‘da al-fahsh*).⁹ Dalam al-Quran, terma *an-nazhr* dan derivasinya ditemukan sebanyak 130 kali.¹⁰ Penggunaan terma *an-nazhr* ini misalnya dipakai untuk melakukan penyelidikan terhadap fenomena penciptaan unta, peninggian langit, penghamparan bumi, dan penegakan gunung (Sūrah al-Ghāsyiyah/88: 17-20).

Terma *al-fikr*, asalnya bermakna potensi yang dicurahkan untuk memperoleh ilmu sampai diketahui dengan sebenarnya (*quwwah muthriqah li al-‘ilm ilā al-ma‘lūm*). Dari terma ini lahir kata *tafakkur*, yakni pemanfaatan potensi tersebut dengan menggunakan akal, dan *tafakkur* hanya berlaku bagi manusia, tidak berlaku bagi hewan. Dengan *tafakkur* ini, dimungkinkan manusia dapat memunculkan gambaran terhadap sesuatu di dalam hatinya. Jika ada ungkapan *rajulun fakīrun* maknanya banyak berpikir (*katsīr al-fikrah*).¹¹ Dalam al-Quran, terma *al-fikr* dan derivasinya ditemukan sebanyak

⁵ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal.

⁶ Yakni berdasarkan kata dasarnya *‘aqala*. Lihat Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān...*, hal. 594-595.

⁷ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern...*, hal. 200.

⁸ Muhammad Darwis Hude, *Logika al-Quran: Pemaknaan Ayat dalam Berbagai Tema*, Jakarta: Eurabia, 2015 M, hal. 53.

⁹ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 553.

¹⁰ Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān...*, hal. 876-878.

¹¹ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 430.

18 kali.¹² Penggunaan terma *al-fikr* ini misalnya berpikir tentang penciptaan manusia, langit dan bumi, dan isi keduanya (Sūrah ar-Rūm/30: 8). Dari ayat ini, objek dari *al-fikr* adalah segala ciptaan Allah, bukan Allah. Berpikir adalah cahaya hati, di mana dengan berpikir akan terlihat baik-buruknya dan manfaat-bahayanya sesuatu. Oleh karena itu, hati yang kosong dari berpikir maka ia kosong dari cahaya, layaknya sebuah rumah gelap yang tanpa cahaya. Hati yang kosong tanpa cahaya, maka isinya hanyalah kebodohan dan keterpedayaan.¹³

Terma *at-tadbīr*, berasal dari kata *dabara*, yang bermakna belakang sesuatu, lawan dari depannya (*dubur as-syay'i khilāf al-qubul*). Dari sini muncul kata *at-tadbīr*, yang bermakna berpikir terhadap apa yang ada di balik/belakang sesuatu (*at-tafkīr fī dubur al-umūr*).¹⁴ Berkaitan dengan penggunaan pikiran, al-Quran menggunakan kata *tadabbur* yang artinya sama dengan *tafakkur*, semisal dalam Sūrah an-Nisā'/4: 82, 'Tidakkah mereka berpikir secara mendalam (*yatadabbarūna*) isi al-Quran?'¹⁵

Terma *al-fahm* bermakna sebuah potensi manusia yang dengan potensi tersebut pengertian sesuatu dapat menjadi tepat dan baik dipahami (*hay'ah li al-insān bihā yataḥaqqaq ma 'ānī mā yaḥsun*).¹⁶ Di dalam al-Quran, terma ini misalnya terdapat dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 79, yang berbicara tentang karunia Allah terhadap Nabi Sulaimān dengan memberinya pemahaman yang tepat terhadap suatu perkara.

Terma *al-fiqh* bermakna kecerdasan untuk mencapai pengetahuan yang abstrak dengan menggunakan pengetahuan yang konkret, di mana *al-fiqh* lebih khusus dari sekedar ilmu biasa (*at-tawasshul ilā 'ilm ghā'ib bi 'ilm syāhid, fa huwa akhasshu min al-'ilm*). *Fiqh* juga diartikan sebagai ilmu tentang hukum-hukum syariat. Jika ada ungkapan *faquha ar-rajulu faqāhatan idzā shāra faqīhān* (jika seseorang memiliki pemahaman yang baik maka ia sudah menjadi seorang *faqīh*).¹⁷ Pada masa-masa awal, istilah *al-fiqh* secara mutlak diartikan sebagai ilmu jalan menuju akhirat dan pengetahuan mendalam tentang penyakit-penyakit jiwa dan perusak amal.¹⁸

Di dalam al-Quran, terma *al-fiqh* ditemukan sebanyak 20 kali, misalnya dalam Sūrah al-Munāfiqūn/63: 7,

¹² Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān...*, hal. 667.

¹³ Aḥmad Masyhūr bin Thāhā al-Ḥaddād, *Miftāḥ al-Jannah*, Beirut: Dār al-Ḥawī, 2019 M/1440 H, hal. 140.

¹⁴ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 184-185.

¹⁵ Ḥusayn bin Muḥammad ad-Dāmaghānī, *Qamūs al-Qurān*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1983 M, cet. 4, hal. 172.

¹⁶ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 432.

¹⁷ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 430.

¹⁸ Menurut al-Ghazālī, istilah *al-fiqh* dan *al-fahm* secara kebahasaan bermakna sama, yakni pemahaman. Lihat Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūmiddīn...*, jilid 1, hal. 225.

هُمُ الَّذِينَ يَقُولُونَ لَا تُنْفِقُوا عَلَىٰ مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ حَتَّىٰ يَنْفَضُوا ۗ وَاللَّهُ خَزَائِنُ
السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ ﴿٧﴾

Mereka yang berkata (kepada orang-orang Anshar), “Janganlah kamu bersedekah kepada orang-orang (Muhājirīn) yang ada di sisi Rasulullah sampai mereka bubar (meninggalkan Rasulullah).” Padahal milik Allah-lah perbendaharaan langit dan bumi, tetapi orang-orang munafik itu tidak memahami.

Sama seperti kata *al-‘aql*, kata *al-fiqh* juga tidak ditemukan dalam bentuk kata benda, melainkan dalam bentuk kata kerja masa kini dan mendatang (*fi’l al-mudhāri’*), yakni *yafqahūn*, *nafqahu*, *yafqahū*, *yafqahūn*, *yafqahūh*, dan *yatafaqqahū*.¹⁹

Terma *an-nuhā* berasal dari kata *nahā*, yang bermakna menghalangi sesuatu (*az-zajr ‘an as-syay’i*). *An-nuhā* adalah bentuk jamak dari *an-nuhyah*, yang bermakna suatu kecerdasan yang dapat mencegah dari segala yang buruk (*an-nuhyah: al-‘aql an-nāhī ‘an al-qabā’ih*).²⁰ Di dalam al-Quran, terma ini digunakan untuk menggambarkan individu yang memiliki kecerdasan yang baik, untuk memikirkan ketahanan pangan lewat peternakan dan menganalisis fenomena sosial keruntuhan suatu generasi, sebagaimana terdapat dalam Sūrah Thāhā/20: 54 dan 128,

كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي النَّهْيِ ﴿١٢٨﴾

Makanlah dan gembalakanlah hewan-hewanmu. Sungguh, pada yang demikian itu, terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal.

أَفَلَمْ يَهْدِ لَهُمْ كَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنَ الْقُرُونِ يَمْشُونَ فِي مَسْكِنِهِمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ
لَآيَاتٍ لِأُولِي النَّهْيِ ﴿١٢٨﴾

Maka tidakkah menjadi petunjuk bagi mereka (orang-orang musyrik) berapa banyak (generasi) sebelum mereka yang telah Kami binasakan, padahal mereka melewati (bekas-bekas) tempat tinggal mereka (umat-umat itu)? Sungguh, pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda (kekuasaan Allah) bagi orang-orang yang berakal.

Term *adz-dzikr*, berasal dari kata *dzakara*, yang bermakna suatu potensi bagi jiwa yang dengan potensi tersebut manusia dapat menjaga pengetahuan yang dapat menghilang darinya. Juga dapat dikatakan sebagai upaya untuk

¹⁹ Muḥammad Fu’ād ‘Abdul Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān...*, hal. 666-667.

²⁰ Rāghib al-Isfahānī, *Mu’jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 563-564.

menghadirkan sesuatu (*hay'ah li an-nafs bihā yumkin al-insān an yahfazh mā yaqtanīhi min al-ma'rifah, wa yuqālu i'tibārān bi istikhdhārihi*).²¹ Dapat dikatakan bahwa *adz-dzikh* adalah kecerdasan yang terkait dengan ingatan. Ingatan adalah kemampuan manusia untuk menyimpan dan menimbulkan kembali apa yang dialaminya. Apa yang dialami manusia tidak seluruhnya hilang tetapi disimpan dalam otak dan bila suatu saat dibutuhkan maka hal tersebut dapat ditimbulkan kembali. Yang termasuk ke dalam ingatan adalah kemampuan menerima, memasukkan, menyimpan, dan menimbulkan kembali pengalaman yang telah lampau. Mengingat adalah perbuatan menyimpan hal-hal yang sudah pernah diketahui dengan tujuan dikeluarkan/ digunakan kembali pada saat lain.²²

Dalam al-Quran, penggunaan terma *adz-dzikh* misalnya dapat ditemukan dalam Sūrah Thāhā/20: 44,

﴿قَوْلًا لَهُمْ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ أَوْ يَخْشَوْنَ﴾

'Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya (Firaun) dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan dia teringat kembali (kepada Allah) atau takut'.

Dari paparan di atas, pengertian kecerdasan dapat diintisarikan dalam tabel berikut.

No.	Terma	Rumusan	Tokoh/Sumber
1	Inteligensi	Interaksi aktif antara kemampuan yang dibawa sejak lahir dengan pengalaman yang diperoleh dari lingkungan, yang menghasilkan kemampuan individu untuk memperoleh, mengingat, dan menggunakan pengetahuan, mengerti makna dan konsep konkret dan konsep abstrak, memahami hubungan-hubungan yang ada di antara objek, peristiwa, ide, dan kemampuan dalam menerapkan semua hal tersebut untuk memecahkan masalah yang dihadapi dalam kehidupan sehari-hari	Martini Jamaris
2.	adz-Dzihn	Kekuatan pikiran yang sudah	Ibn al-Jawzī

²¹ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 200.

²² Sarlito W. Sarwono, *Pengantar Umum Psikologi*, Jakarta: Bulan Bintang, 2003 M, hal. 51.

No.	Terma	Rumusan	Tokoh/Sumber
		terkondisikan-siap menghasilkan pandangan-pandangan.	
3.	al-Fahm	Kualitas dari kekuatan pikiran yang sudah terkondisikan siap menghasilkan pandangan-pandangan.	Ibn al-Jawzī
4.	adz-Dzakā'	Kualitas intuisi yang muncul dalam periode yang singkat tanpa jeda, sehingga yang bersangkutan dapat mengetahui makna sebuah perkataan saat mendengarnya.	Ibn al-Jawzī
5.	al-'Aql	Potensi yang dipersiapkan untuk menerima ilmu, atau ilmu yang dimanfaatkan manusia dengan menggunakan potensi tersebut.	Rāghib al-Isfahānī
6.	an-Nazhr	Pengetahuan yang diperoleh setelah melakukan penyelidikan.	Rāghib al-Isfahānī
7.	al-Fikr	Kemampuan yang dicurahkan untuk memperoleh ilmu sampai diketahui dengan sebenarnya, dengan cara memunculkan gambaran terhadap sesuatu di dalam hatinya.	Rāghib al-Isfahānī
8.	at-Tadbīr	Berpikir terhadap apa yang ada di balik/belakang sesuatu	Rāghib al-Isfahānī
9.	al-Fahm	Potensi untuk mengerti sesuatu dengan tepat dan baik.	Rāghib al-Isfahānī
10.	al-Fiqh	Kecerdasan untuk mencapai pengetahuan yang abstrak dengan menggunakan pengetahuan yang konkret.	Rāghib al-Isfahānī
11.	an-Nuhā	Kecerdasan yang dapat mencegah dari segala yang buruk.	Rāghib al-Isfahānī
12.	adz-Dzikh	Potensi untuk menjaga pengetahuan yang sudah didapat agar tidak menghilang, atau upaya untuk menghadirkan kembali sesuatu.	Rāghib al-Isfahānī

Tabel Terma Kecerdasan

Untuk mengetahui ragam kecerdasan, dapat dilihat melalui teori kecerdasan. Saat ini, teori kecerdasan yang paling terkenal adalah *Multiple Intelligence* Howard Gardner, *Emotional Intelligence* Daniel Goleman,

Successful Intelligence Robert J. Sternberg, *Adversity Quotient* Paul G. Stoltz, dan *Spiritual Intelligence* Danah Zohar dan Ian Marshall.

1. Kecerdasan Majemuk

Istilah Kecerdasan Majemuk (*Multiple Intelligences*) pertama kali diperkenalkan oleh Howard Gardner pada 1983 melalui karyanya, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. Dalam karya tersebut, Gardner menyebut 6 (enam) jenis kecerdasan: kecerdasan kebahasaan (*linguistic intelligence*), kecerdasan musikal (*musical intelligence*), kecerdasan logis-matematis (*logical-mathematical intelligence*), kecerdasan spasial (*spatial intelligence*), kecerdasan jasmaniah-kinestetik (*bodily-kinesthetic intelligence*), dan kecerdasan personal (*personal intelligence*).²³

Karya Gardner, *Frame of Minds*, boleh dikata masih bersifat pendahuluan, karena Gardner belum memberikan definisi operasional terhadap 6 (enam) jenis kecerdasan tersebut. Bahkan, Gardner sendiri belum memberikan definisi baku tentang apa itu kecerdasan. Gardner hanya menyatakan bahwa kompetensi intelektual manusia harus memiliki seperangkat kemampuan berupa kemampuan untuk menyelesaikan masalah dan potensi untuk menemukan atau menciptakan masalah.²⁴ Walaupun masih bersifat pendahuluan, karya Gardner ini menjadi klasik dan terus dicetak hingga kini.

Sepuluh tahun sejak terbitnya *Frames of Mind*, Gardner mengelaborasi teorinya tersebut dalam karya barunya, *Multiple Intelligences: The Theory in Practice*, pada 1993. Pada saat ini barulah Gardner memberikan definisi tentang kecerdasan. Menurutnya, kecerdasan adalah “kemampuan untuk memecahkan masalah atau untuk menciptakan suatu produk yang dinilai berdasarkan kondisi kultural”.²⁵

Pada 1999, Gardner menajamkan teori Kecerdasan Majemuk dengan menerbitkan karya *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. Dalam karyanya ini, Gardner merubah definisi kecerdasan yang dinyatakan sebelumnya. Kali ini, Gardner mengkonseptualisasikan kecerdasan sebagai “potensi biopsikologis dalam memproses informasi yang bisa diaktifkan melalui kondisi kultural untuk menyelesaikan masalah atau

²³ Lihat Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 1985, hal. 73-276. Dalam perkembangan selanjutnya, Gardner mengklasifikasi kecerdasan personal menjadi kecerdasan intrapersonal dan kecerdasan interpersonal.

²⁴ Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences...*, hal. 60-61.

²⁵ Pernyataan ini disampaikan Gardner ketika memberi kata pengantar pada edisi ke-10 tahun buku *Frames of Mind*, di mana pengantar tersebut disertakan sebagai salah satu pengantar untuk edisi 30 tahun buku tersebut. Lihat Howard Gardner, *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 2011, hal. xxviii.

menciptakan produk yang bernilai dalam suatu kultur”.²⁶

Berikut adalah uraian singkat tentang Kecerdasan Majemuk yang dimaksud Gardner, yang didasarkan pada karya terakhirnya.²⁷

Kecerdasan linguistik meliputi kepekaan terhadap bahasa lisan dan tulisan, kemampuan untuk mempelajari bahasa, dan kapasitas untuk menggunakan bahasa dalam mencapai tujuan tertentu. Para pengacara, pembicara, penulis, penyair adalah contoh dari orang-orang yang memiliki kecerdasan linguistik yang tinggi.

Kecerdasan logis-matematis meliputi kapasitas untuk menganalisis masalah secara logis, menguasai operasi matematis, dan menginvestigasi persoalan secara saintifik. Para matematikawan, logikawan, dan saintis adalah contoh dari mereka yang memiliki kecerdasan logis-matematis.

Kecerdasan musikal meliputi kemampuan dalam menguasai, mengarang, dan mengapresiasi pola musik. Kecerdasan ini secara struktural paralel dengan kecerdasan linguistik.

Kecerdasan jasmaniah-kinestetik meliputi potensi untuk menggunakan seluruh bagian tubuh atau sebagiannya (semisal tangan atau mulut) untuk menyelesaikan masalah atau membuat produk mode. Para penari, aktor, atlet, pengrajin, ahli bedah, mekanik, dan para pekerja yang berorientasi pada aktivitas teknik adalah contoh dari mereka yang memiliki kecerdasan jasmaniah-kinestetik.

Kecerdasan spasial meliputi potensi untuk untuk mengenali dan memanipulasi pola ruang yang besar menjadi area terbatas. Para navigator, pilot, ahli bedah, pemain catur, seniman grafis, dan arsitek adalah contoh Dari mereka yang memiliki kecerdasan spasial.

Kecerdasan interpersonal adalah kapasitas seseorang untuk memahami maksud, motivasi, dan keinginan orang lain, sehingga dengan demikian dapat bekerja secara efektif dengan orang lain. Para guru, pemimpin keagamaan, pemimpin politik, dan aktor adalah contoh mereka yang memiliki kecerdasan ini.

Kecerdasan intrapersonal adalah kapasitas untuk memahami diri sendiri, memiliki model kerja diri yang efektif, termasuk keinginan, ketakutan, dan kapasitas diri sendiri, dan menggunakan informasi secara efektif dalam mengatur kehidupan sendiri.

Kecerdasan naturalistik adalah kemampuan seseorang memperlihatkan keahlian dalam mengenali dan mengklasifikasi sejumlah spesies flora dan fauna dalam lingkungannya.

²⁶ Howard Gardner, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century*. New York: Basic Books 1999, hal. 33-34.

²⁷ Howard Gardner, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligences for the 21st Century...*, hal. 41-48.

2. Kecerdasan Emosi

Diskursus tentang kecerdasan emosi mencuat saat Daniel Goleman menerbitkan *Emotional Intelligence*, pada 1995.²⁸ Dalam buku tersebut, Goleman mencoba mematahkan pandangan yang mengatakan bahwa IQ merupakan fakta genetis yang tidak dapat diubah oleh pengalaman hidup, sehingga takdir manusia ditentukan oleh faktor genetis tersebut. Menurut Goleman, kesuksesan seseorang sering kali terletak pada kemampuan yang disebut dengan kecerdasan emosional, yang mencakup pengendalian diri, semangat dan ketekunan, serta kemampuan untuk memotivasi diri sendiri.²⁹ Dalam karyanya ini, Goleman belum memberikan definisi baku tentang kecerdasan emosi. Goleman baru sebatas mengeksplorasi pentingnya emosi dalam kehidupan.

Pada 1999, saat terbit *Working with Emotional Intelligence*, barulah Goleman memberikan definisi operasional kecerdasan emosi. Menurutnya, kecerdasan emosi merujuk kepada kemampuan untuk mengenali perasaan sendiri dan perasaan orang lain, kemampuan memotivasi diri sendiri, dan kemampuan mengelola emosi dengan baik pada diri sendiri dan dalam hubungan dengan orang lain.³⁰ Dalam karya ini, Goleman sudah memberikan langkah-langkah penerapan konsep kecerdasan emosi-nya.

Menurut Goleman, kecerdasan emosi didasarkan pada lima unsur, yaitu kesadaran diri, motivasi, pengaturan diri, empati, dan kecakapan membina hubungan dengan orang lain.³¹

Berikut adalah penjelasan Goleman terhadap lima unsur tersebut.³²

Unsur *kesadaran diri* berkaitan dengan mengetahui apa yang kita rasakan pada suatu saat dan menggunakannya sebagai dasar untuk mengambil keputusan, memiliki tolok ukur yang realistis atas kemampuan diri dan kepercayaan diri yang kuat.

Unsur *pengaturan diri* berkaitan dengan cara kita menangani emosi sedemikian rupa sehingga berdampak positif terhadap pelaksanaan tugas, peka

²⁸ Menurut Yeung, Goleman bukanlah ‘bapak biologis’ dari kecerdasan emosi yang diperkenalkannya. Bapak biologis dari kecerdasan emosi adalah Orval Hobart Mowrer, yang pertamakali menemukan istilah kecerdasan emosi pada tahun 1960. Atau, bisa pula Peter Salovey dan John Mayer, yang banyak melakukan penelitian tentang kecerdasan emosi, yang kemudian didaur ulang oleh Goleman dalam buku larisnya tersebut. Lihat Rob Yeung, *Emotional Intelligence: The New Rules*, London: Marshall Cavendish Limited, 2009, hal. 6.

²⁹ Daniel Goleman, *Emotional Intelligence*, New York: Bantam Books, 1995, hal. xi-xii.

³⁰ Daniel Goleman, *Kecerdasan Emosi untuk Mencapai Puncak Prestasi*, diterjemahkan oleh Alex Tri Kantjono Widodo Dari judul *Working with Emotional Intelligence*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, cet. 3, 2000, hal. 512.

³¹ Daniel Goleman, *Kecerdasan Emosi untuk Mencapai Puncak Prestasi...*, hal. 39.

³² Daniel Goleman, *Kecerdasan Emosi untuk Mencapai Puncak Prestasi...*, hal. 513-514.

terhadap kata hati dan sanggup menunda kesenangan sebelum tercapainya sasaran, dan mampu pulih kembali Dari tekanan emosi.

Unsur *motivasi* berkaitan dengan penggunaan hasrat paling dalam untuk menggerakkan dan menuntun kita mencapai sasaran, membantu kita mengambil inisiatif dan bertindak efektif, dan untuk bertahan menghadapi kegagalan dan frustrasi.

Unsur *empati* berkaitan dengan kemampuan merasakan apa yang dirasakan oleh orang lain, mampu memahami perspektif mereka, menumbuhkan hubungan saling percaya dan menyelaraskan diri dengan berbagai macam orang.

Unsur *keterampilan sosial* berkaitan dengan cara menangani emosi dengan baik saat berhubungan dengan orang lain dan dengan cermat membaca situasi dan jejaring sosial, berinteraksi dengan lancar, menggunakan keterampilan-keterampilan ini untuk mempengaruhi dan memimpin, bermusyawarah dan menyelesaikan perselisihan, dan untuk bekerja sama dan bekerja dalam tim.

Menurut Yeung, secara singkat dapat dikatakan bahwa kecerdasan emosi adalah kemampuan untuk mengidentifikasi, memahami, dan mengelola suasana hati (*mood*) dan perasaan – baik yang ada pada diri sendiri maupun orang lain. Jika dirinci lebih mendetail, maka kecerdasan emosi dibangun dalam tiga domain, yang bersifat hirarkis. *Pertama*, kesadaran diri (*self-awareness*), yakni mengidentifikasi suasana hati dan perasaan dalam diri kita dan memahami bagaimana hal tersebut akan mempengaruhi orang lain. *Kedua*, pengarahan diri (*self-direction*), yakni mengalihkan emosi yang berasal dari untuk kepentingan sendiri, sehingga mampu mengubah suasana hati menjadi lebih tenang dan antusias. *Ketiga*, kecakapan interpersonal (*interpersonal savvy*), yakni dengan mengidentifikasi dan mengelola emosi orang lain, sehingga tergerak dan terbujuk untuk melakukan kepentingan yang diinginkan.³³

3. Kecerdasan Kesuksesan

Kecerdasan Kesuksesan (*Successful Intelligence*) diperkenalkan oleh Robert J. Sternberg, pada 1997. Teori ini merupakan pengembangan dari teori triarkis (*triarchic theory*), yang berupaya untuk menjelaskan bagaimana kecerdasan dan kognisi saling berkaitan. Teori ini lebih kompleks dibanding teori Kecerdasan Majemuknya Gardner.³⁴

Menurut Sternberg, Kecerdasan Kesuksesan adalah kemampuan untuk mencapai tujuan dalam hidup sesuai konteks sosiokultural, dengan cara memanfaatkan kekuatan dan memperbaiki atau mengimbangi kelemahan,

³³ Rob Yeung, *Emotional Intelligence: The New Rules...*, hal. 3-4.

³⁴ Thomas K. Crowl (et al.), *Educational Psychology: Windows on Teaching*, Dubuque: Brown and Benchmark, 1997, hal. 185.

sehingga dapat beradaptasi dan mengkondisikan suatu lingkungan, melalui kombinasi kecakapan analitis, kreatif, dan praktis.³⁵

Dengan definisi tersebut, Kecerdasan Kesuksesan mengukur kecerdasan melalui tiga aspek, yaitu kecerdasan analitis, kecerdasan kreatif, dan kecerdasan praktis. Berikut adalah uraian singkat dari tiga aspek tersebut.³⁶

Kecerdasan analitis (*analytical intelligence*) berkaitan dengan kecakapan untuk menganalisis, mengevaluasi, menilai, atau membandingkan dan membedakan. Kecakapan ini berkaitan dengan persoalan yang sifatnya abstrak.

Kecerdasan kreatif (*creative intelligence*) berkaitan dengan kemampuan untuk mengatasi suatu kesulitan dengan dengan cara yang baru. Aspek ini berkaitan dengan kebaruan (*novelty*).

Kecerdasan praktis (*practical intelligence*) berkaitan dengan kecakapan untuk mengatasi kesulitan yang timbul dalam keseharian hidup, apakah di rumah atau di tempat kerja.

Pada 2002, Sternberg menambahkan satu aspek lagi, yaitu *wisdom* (kebijaksanaan). Kecakapan berbasis *wisdom* digunakan untuk menciptakan solusi terhadap suatu masalah dengan cara mencari kebaikan bersama. Orang bisa saja dikatakan cerdas secara analitis, namun bodoh secara kebijaksanaan.³⁷

Selanjutnya pada 2003, Sternberg mencoba menyempurnakan teori Kecerdasan Sukses-nya dengan cara mensintesis antara kebijaksanaan (*wisdom*), kecerdasan (*intelligence*), dan kreativitas (*creativity*). Sternberg menyebutnya dengan akronim WICS (*Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized*). Menurutnya, teori WICS melihat kecerdasan, kreativitas, dan kebijaksanaan sebagai sesuatu yang berbeda, namun semuanya memiliki kesamaan fundamental yang saling terkait (*as involving fundamental similarities*).³⁸

Menurut Sternberg, kebijaksanaan (*wisdom*) adalah hasil Dari penerapan Kecerdasan Kesuksesan dan kreativitas lewat tindakan kebaikan, yang dicapai dengan cara menyeimbangkan kecakapan intrapersonal, interpersonal, dan ekstrapersonal dalam jangka waktu pendek dan panjang. Kebijaksanaan

³⁵ Robert J. Sternberg, "The Theory of Successful Intelligence", dalam Robert J. Sterberg dan Scott Barry Kaufman (eds.), *The Cambridge Handbook of Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011, hal. 505-505.

³⁶ Lihat Robert J. Sternberg, "The Theory of Successful Intelligence", dalam Robert J. Sterberg dan Scott Barry Kaufman (eds.), *The Cambridge Handbook of Intelligence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2011, hal. 507-513.

³⁷ Robert J. Sternberg, "Successful Intelligence in Theory, Research, and Practice", dalam Robert J. Sternberg (ed.), *The Nature of Human Intelligence*, Cambridge: Cambridge University Press, 2018, hal. 315.

³⁸ Robert J. Sternberg, *Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, hal. 180.

bukanlah cara untuk memikirkan segala hal, tapi cara untuk melakukan sesuatu. Jika seseorang ingin menjadi bijak, maka ia bukan hanya berpikir bijak, namun juga harus bertindak bijak.³⁹

4. Kecerdasan Ketangguhan/Adversitas

Kecerdasan Ketangguhan (*Adversity Quotient*) diperkenalkan oleh Paul G. Stoltz, pada 1997. Teori AQ dibangun di atas tiga cabang ilmu pengetahuan, yakni psikologi kognitif, psikoneuroimunologi, dan neurofisiologi.⁴⁰ AQ memiliki empat dimensi, yang disebut Stoltz dengan akronim CO₂RE (*Control, Origin dan Ownership, Reach, Endurance*). Secara panjang lebar dimensi tersebut dibahas dalam karyanya.⁴¹ Berikut adalah penjelasan singkat terhadap dimensi tersebut.

Dimensi C (*Control*) atau Kendali berkaitan dengan berapa banyak kendali yang dirasakan terhadap suatu peristiwa yang menimbulkan kesulitan. Kendali inilah yang meningkatkan respons saat menghadapi kesulitan. Semakin tinggi respons, semakin tinggi kendali untuk mengambil tindakan. Semakin tinggi skor kendali, semakin besar kemungkinan bertahan menghadapi kesulitan.

Dimensi O₂ (*Origin and Ownership*) atau Asal-usul dan Pengakuan berkaitan dengan siapa/apa yang menjadi asal-usul kesulitan dan sejauh mana pengakuan terhadap akibat kesulitan-kesulitan tersebut. Orang dengan AQ rendah cenderung menempatkan rasa bersalah atas peristiwa buruk yang terjadi dan secara berlebihan melihat dirinya sebagai penyebab (asal-usul) kesulitan tersebut. Orang dengan AQ tinggi melihat asal-usul kesulitan berasal dari orang lain atau Dari luar, dan menempatkan diri pada posisi yang wajar. Yang lebih penting lagi adalah kemauan untuk mengakui akibat kesulitan tersebut, sehingga meningkatkan tanggung jawab untuk mengatasi kesulitan.

Dimensi R (*Reach*) atau Jangkauan berkaitan dengan sejauh mana kesulitan akan menjangkau (mempengaruhi) bagian-bagian lain dalam kehidupan. Orang dengan skor R rendah, menganggap peristiwa-peristiwa buruk sebagai bencana, dan membiarkannya menjangkiti pikiran, sehingga menguras ketenangan pikiran dan kebahagiaan. Oleh karena itu, membatasi jangkauan kesulitan menjadi sangat penting, agar pikiran menjadi jernih dan dapat melakukan tindakan.

Dimensi E (*Endurance*) atau Dayatahan berkaitan dengan berapa lama kesulitan akan berlangsung dan berapa lama penyebab kesulitan akan

³⁹ Robert J. Sternberg, *Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized...*, hal. 188.

⁴⁰ Paul G. Stoltz, *Adversity Quotient: Mengubah Hambatan Menjadi Peluang*, diterjemahkan oleh T. Hermaya dari judul *Adversity Quotient: Turning Obstacles into Opportunities*. Jakarta: Grasindo, 2003, cet. 4, hal. 8.

⁴¹ Lihat Paul G. Stoltz, *Adversity Quotient: Mengubah Hambatan Menjadi Peluang...*, hal. 140-165.

berlangsung. Jika suatu kesulitan direspons sebagai sesuatu yang berlangsung sementara dan cepat berlalu, maka hal itu akan meningkatkan energi, optimisme, dan bertindak konstruktif. Jika direspons sebaliknya, maka akan menimbulkan tidakberdayaan.

Menurut Stoltz, hidup adalah seumpama mendaki gunung. Lalu dengan empat dimensi tersebut, Stoltz membuat Rumusan tiga tipe manusia dalam mendaki kehidupan. Tipe *pertama* adalah orang yang berhenti (*quitters*). Orang bertipe ini adalah menghindarkan diri Dari kewajiban, mundur, dan berhenti. *Quitters* menjalani kehidupan dengan cara yang tidak menyenangkan, sehingga mudah murung, sinis, frustrasi, mati rasa, mudah marah, menyalahkan orang, dan membenci orang lain yang terus mengalami kemajuan. Tipe *kedua* adalah orang yang berkemah (*campers*). Orang bertipe ini melakukan pendakian, namun di tengah jalan memilih membuat kemah untuk bersembunyi Dari situasi yang kurang nyaman, merasa puas dengan hasil yang sudah ada, dan melepaskan kesempatan yang lebih baik. Tipe *ketiga* adalah pendaki (*climbers*). Orang bertipe ini selalu memikirkan kemungkinan-kemungkinan, tidak menghiraukan hambatan yang menghalanginya, yakin dengan sesuatu yang lebih besar di hadapannya, gigih, ulet, dan tabah.⁴²

5. Kecerdasan Spiritual

Pada 2000, Danah Zohar dan Ian Marshall memperkenalkan konsep Kecerdasan Spiritual, dengan karyanya *SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*. Konsep kecerdasan ini lahir Dari keprihatinan Zohar akan krisis makna dalam masyarakat modern. Dengan mengutip ucapan Viktor Frankl, Zohar menyatakan bahwa pencarian makna merupakan motivasi penting dalam hidup. Pencarian inilah yang menjadikan manusia sebagai makhluk spiritual dan ketika kebutuhan makna tersebut tidak terpenuhi, maka hidup terasa dangkal dan hampa. Bagi sebagian besar manusia saat ini, kebutuhan tersebut tidak terpenuhi dan krisis mendasar di zaman ini adalah krisis spiritual.⁴³

Kecerdasan spiritual (SQ) yang dimaksud Zohar adalah kecerdasan untuk menghadapi dan memecahkan persoalan makna dan nilai, yakni kecerdasan untuk menempatkan perilaku dan hidup kita dalam konteks makna yang lebih luas dan kaya, kecerdasan untuk menilai bahwa tindakan atau jalan hidup seseorang lebih bermakna dibandingkan dengan yang lain.⁴⁴

Dalam hubungan dengan IQ dan EQ, Zohar menyatakan bahwa SQ adalah landasan yang diperlukan untuk memfungsikan IQ dan EQ, bahkan SQ adalah kecerdasan tertinggi manusia. IQ dan EQ, terpisah atau bersama-sama,

⁴² Paul G. Stoltz, *Adversity Quotient...*, hal. 18-25.

⁴³ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*, London: Bloomsbury, 2000, hal. 19.

⁴⁴ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence...*, hal. 4.

tidak cukup menjelaskan keseluruhan kompleksitas kecerdasan manusia dan juga kekayaan jiwa serta imajinasinya. Komputer memiliki IQ tinggi, hewan memiliki EQ tinggi pula. Namun baik komputer maupun hewan tidak pernah bertanya *mengapa* mereka memiliki aturan atau situasi, atau apakah aturan atau situasi tersebut bisa berbeda atau lebih baik. SQ memungkinkan manusia menjadi kreatif, mengubah aturan dan situasi, memberi kemampuan membedakan, memberi rasa moral, dan kemampuan menyesuaikan aturan yang kaku.⁴⁵

Menurut Zohar, SQ dapat dibentuk, dikembangkan, dan ditingkatkan. Zohar menawarkan 12 (dua belas) prinsip dalam melakukan transformasi SQ. *Pertama*, kesadaran diri (*self-awareness*), yakni mengetahui keyakinan dan nilai terdalam yang menggerakkan diri. Dengan kata lain, kesadaran diri adalah tujuan terdalam dalam hidup yang ingin dicapai. *Kedua*, spontanitas (*spontaneity*), yakni menjalani hidup secara responsif terhadap setiap peristiwa yang terjadi di dalamnya. *Ketiga*, adanya tuntunan visi dan nilai (*being vision and value led*), yakni bertindak berdasarkan prinsip dan keyakinan, lalu menjalani hidup sejalan dengan prinsip dan keyakinan tersebut. *Keempat*, kebersatuan (*holism*) atau rasa bersatu dengan sistem (*a sense of the system, or of connectivity*), yakni kemampuan untuk melihat pola, hubungan, dan keterkaitan yang lebih besar, yang merupakan sebuah rasa memiliki yang kuat. *Kelima*, kasih sayang (*compassion*) yakni kualitas dari ‘perasaan-bersama’ (*feeling-with*) dan empati yang dalam. *Keenam*, merayakan perbedaan (*celebration of diversity*), yakni menilai orang lain dan situasi yang tidak familiar berdasarkan keragaman perbedaan mereka, bukan berdasarkan eksistensi mereka. *Ketujuh*, kemandirian wilayah (*field independence*), yakni mampu berdiri melawan kerumunan dan mampu menjaga keyakinan sendiri. *Kedelapan*, kecenderungan untuk bertanya mengapa terhadap persoalan fundamental (*tendency to ask fundamental why? question*), yakni perlu memahami segala hal mulai dari dasar, lalu memberikan kritik. *Kesembilan*, kemampuan untuk merangkai kembali (*ability to reframe*), yakni menjaga jarak dengan suatu masalah atau situasi, dan kemudian mencari gambaran yang lebih utuh dengan konteks yang lebih luas. *Kesepuluh*, memanfaatkan kemalangan secara positif (*positive use of adversity*), yakni kemampuan untuk mengendalikan dan belajar Dari kesalahan, melihat masalah sebagai peluang, dan tabah. *Kebelas*, rendah hati (*humility*), yakni merasakan sebagai seorang pemain dalam panggung drama yang lebih besar, dan ini menjadi dasar untuk siap menilai dan mengkritik diri sendiri. *Keduabelas*, rasa keterpanggilan (*sense of vocation*), yakni terpanggil untuk melayani sesuatu yang lebih besar dari kepentingan diri sendiri, bersyukur terhadap orang yang telah membantu, dan keinginan untuk memberikan timbal balik kepada orang lain. Ini adalah

⁴⁵ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence...*, hal. 5.

dasar untuk menjadi pemimpin yang melayani (*servant leader*).⁴⁶

Menurut Zohar, SQ yang berkembang dengan baik ditandai dengan sembilan indikator, yaitu (1) mampu bersikap fleksibel, (2) tingkat kesadaran diri yang tinggi, (3) mampu menghadapi dan memanfaatkan penderitaan, (4) mampu menghadapi dan melampaui rasa sakit, (5) kualitas hidup berdasarkan visi dan nilai, (6) enggan menimbulkan kerugian yang tidak perlu, (7) berpandangan holistik (melihat segala sesuatu saling berkaitan), (8) mencari jawaban-jawaban persoalan mendasar dengan bertanya ‘mengapa’ atau ‘bagaimana’, (9) menjadi mandiri, yaitu mudah untuk bekerja di luar konvensi (kebiasaan).⁴⁷

Menurut Bowel, kecerdasan spiritual dapat dikembangkan melalui tujuh langkah: kesadaran, makna, evaluasi, fokus, visi, proyeksi, dan misi.⁴⁸ Secara singkat, Hema dan Advani mengadaptasi tujuh langkah tersebut sebagai berikut.

Langkah pertama adalah Kesadaran (*awareness*). Organ inderawi berperan dalam mewujudkan kesadaran. Dari kesadaran, muncul peningkatan terhadap pengakuan, asosiasi, kenangan, dialog, dan lain-lain. Tujuan utama Dari langkah ini adalah membuat individu menjadi sadar tentang apa yang belum dia lihat atau dengar atau perhatikan. Dalam langkah ini, orang yang cerdas secara spiritual akan menahan diri dari bersikap santai dan menjaga dirinya tetap terjaga untuk menghadapi tantangan kehidupan yang terus berkembang.

Langkah kedua adalah Makna (*Meaning*). Langkah ini menekankan pada penilaian terhadap nilai hidup. Langkah ini untuk mengembangkan kesadaran terhadap dunia dan semua yang ada di dalamnya, karena makna dari sesuatu tidak mungkin diasumsikan begitu saja, kecuali setelah dinilai terlebih dahulu.

Langkah ketiga adalah Evaluasi (*Evaluation*). Langkah ini adalah sebuah proses di mana seseorang memahami dan mengevaluasi dirinya sendiri, baru kemudian memahami dan mengevaluasi orang lain.

Langkah keempat adalah Fokus (*Being Centered*). Menjadi terpusat atau fokus artinya individu berkomitmen untuk mengasah dan mengembangkan dirinya untuk kehidupan yang lebih bermakna.

Langkah kelima adalah Visi (*Vision*), yakni melihat apa yang belum dilihat orang lain. Seseorang harus memiliki visi yang bisa melihat melampaui dunia materialistis. Ini yang namanya visioner. Langkah ini membantu dalam

⁴⁶ Danah Zohar dan Ian Marshall, *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*, San Fransisco: Berrett-Koehler Publishers, 2004 M, hal. 79-80.

⁴⁷ Danah Zohar dan Ian Marshall, *SQ: Spiritual Intelligence, the Ultimate Intelligence...*, hal. 15.

⁴⁸ Secara lengkap, tujuh langkah tersebut dapat dilihat pada Richard A. Bowell, *The Seven Steps of Spiritual Intelligence: The Practical Pursuit of Purpose, Success, and Happiness*, London: Nicholas Brealey Publishing, 2004 M, hal. 58-181.

mengembangkan kesadaran terhadap gambaran situasi yang dihadapi.

Langkah keenam adalah melakukan Proyeksi (*Projection*). Aksi (tindakan) harus diikuti dengan proyeksi (perkiraan yang matang).

Langkah ketujuh adalah Misi (*Mission*). Langkah terakhir menuju kecerdasan spiritual ini adalah dengan mengintegrasikan diri dengan kebenaran situasi yang dihadapi.⁴⁹

Berbeda dengan Zohar dan Bowell, Ronel memandang kecerdasan spiritual dalam perspektif ketuhanan (*theistic*), yang merupakan kecakapan unik dalam memahami, merasakan, menilai, mencipta, dan bertindak di atas motif diri menuju makna spiritual. Menurutnya, kecerdasan spiritual merepresentasikan kemampuan untuk mengenali makna teistik (ketuhanan) dan kecakapan untuk mengarahkan ego pribadi menuju makna ketuhanan. Hal ini ditandai dengan munculnya sikap rendah hati, bersyukur, memahami segala realitas secara spiritual, kemampuan untuk mengatur emosi, kemampuan untuk menilai sesuatu lalu bertindak dengan sesuai keadaan, kemampuan untuk memaafkan, dan kemampuan menunjukkan cinta yang tulus tanpa terlihat egois.⁵⁰

Senada dengan Ronel, Tasmara mengkritik model kecerdasan spiritual yang datang dari Barat yang lebih menekankan pada makna spiritual sebagai potensi yang khas dalam jasad, tanpa mengkaitkannya secara jelas dengan kekuasaan dan kekuatan Tuhan.⁵¹ Untuk keperluan tersebut, Tasmara mempromosikan konsep Kecerdasan Ruhaniah.

Menurut Tasmara, kecerdasan ruhaniah adalah kemampuan seseorang untuk mendengarkan hati nuraninya atau bisikan kebenaran yang meng-Ilahi dalam cara dirinya mengambil keputusan atau melakukan pilihan-pilihan, berempati dan beradaptasi.⁵²

Namun, jika memperhatikan struktur karyanya, maka dapat disimpulkan bahwa Kecerdasan Ruhaniah yang dimaksud Tasmara adalah “kecerdasan yang memanfaatkan potensi hati, yang dibangun di atas landasan takwa dan akhlak mulia, sehingga terbentuk kemampuan memaknai peristiwa hidup dengan baik”. Dari definisi di atas, dapat tergambar bahwa Kecerdasan Ruhaniah memiliki empat unsur, yakni pengembangan hati, takwa, akhlak mulia, dan pemaknaan hidup.

Berikut adalah penjelasan ringkas dari empat unsur tersebut.⁵³

⁴⁹ Hema G dan Vinita Advani, “Spiritual Intelligence: At a Glance!”, *The International Journal of Indian Psychology*, Vol. 3, Issue 1, No. 6, October – Desember, 2015, hal. 108-121

⁵⁰ Natti Ronel, “The Experience of Spiritual Intelligence”, *The Journal of Transpersonal Psychology*, Vol. 4, No. 1, 2008, hal. 113.

⁵¹ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah*, Jakarta: Gema Insani: Jakarta, cet. 4, 2006, hal. ix.

⁵² Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah...*, hal. 42.

⁵³ Dengan sedikit penyesuaian kalimat dan penyelerasan maksud, tanpa merubah isi yang dimaksud.

Menurut Tasmara, pengembangan hati dapat dilakukan dengan mengasah 3 (tiga) potensinya: fu'ad, shadr, dan hawa.⁵⁴ *Fu'ad* merupakan potensi kalbu yang berkaitan dengan indrawi, mengolah informasi yang sering dilambangkan dalam otak manusia, yang menjalankan fungsi kognitif. Potensi ini cenderung dan selalu merujuk kepada objektivitas, kejujuran, dan jauh dari sikap kebohongan, sehingga ia mampu mengambil pelajaran dari informasi yang diterimanya. *Shadr* merupakan potensi kalbu yang berperan untuk merasakan dan menghayati atau mempunyai fungsi emosi (marah, benci, cinta, indah, afektif), sehingga mampu menerjemahkan segala segala yang rumit menjadi indah. Berbeda dengan fu'ad yang berorientasi ke depan, potensi shadr memandang pada masa lalu, kesejarahan, serta nostalgia melalui rasa, pengalaman, dan masa lalu. Sehingga, shadr mampu merasakan kegagalan dan keberhasilan sebagai cermin. Dengan potensinya dalam melihat, menilai, dan menimbang masa lalu, maka lahirilah kearifan. *Hawa* merupakan potensi kalbu yang menggerakkan kemauan, yang di dalamnya ada ambisi, kekuasaan, pengaruh, dan keinginan untuk mendunia (fungsi *conative*). Potensi ini cenderung untuk membumi dan merasakan nikmat dunia yang bersifat fana. Sementara fu'ad berorientasi ke masa depan, shadr berorientasi pada masa lalu, maka hawa berorientasi pada masa kini, realitas yang ada sekarang. Hawa adalah potensi paling berbahaya, karena menggerakkan motif rendah, seperti kenikmatan, libido seks, pujian, sanjungan, dan kekuasaan. Hawa disimbolkan berada dalam perut dan alat kelamin.

Berkaitan dengan unsur takwa, menurut Tasmara, takwa merupakan indikator utama dari kecerdasan ruhaniah. Takwa bukan hanya sekedar rasa takut kepada Allah, namun memiliki muatan yang lebih besar, yakni cinta kepada Allah. Atas dasar itu, Tasmara mendefinisikan takwa sebagai sebuah tanggung jawab (*responsibility*), sehingga terasa aplikatif, memiliki tolok ukur yang jelas, dan dapat dilaksanakan secara praktis (*workable*) sehingga mempengaruhi perilaku sehari-hari.⁵⁵

Menurut Tasmara, orang yang bertakwa memiliki 8 (delapan) indikator, yakni: visi yang jelas, merasakan kehadiran Allah, berzikir dan berdoa, sabar, cenderung kepada kebaikan, empati, berjiwa besar, dan bahagia melayani.⁵⁶

Terkait dengan unsur akhlak mulia, Tasmara menyimpulkan bahwa akhlak mulia yang menjadi landasan kecerdasan ruhaniah adalah shiddiq (jujur), istiqamah, fathanah (cerdas), amanah, dan tabligh, yang disingkat menjadi SIFAT.⁵⁷

Shiddiq adalah akhlak yang berkaitan dengan kejujuran, yakni transparansi, terbebas dari kepalsuan dan penipuan, terbuka, dan bertindak

⁵⁴ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah...*, hal. 94-134

⁵⁵ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah...*, hal. 2.

⁵⁶ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah...*, hal. 6-44.

⁵⁷ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah...*, hal. 189-230.

lurus. Orang yang *shiddiq* adalah orang yang jujur terhadap diri sendiri, jujur terhadap orang lain, dan jujur terhadap Allah. *Istiqamah* adalah kondisi yang konsisten terhadap apa yang diyakini, dengan tetap bersikap terbuka terhadap gagasan inovatif. Orang yang *istiqamah* ditandai dengan adanya tujuan yang jelas, kreatif, menghargai waktu, dan sabar. Orang yang *istiqamah* selalu menetapkan tujuan, merencanakan setiap tindakannya, mengelola asset dirinya untuk bekerja lebih efisien dan efektif. Orang yang *fathanah* mampu menangkap gejala dan hakikat di balik setiap peristiwa, melihat yang tampak dengan mata batin, berdasarkan hikmah (kearifan). Selain itu, orang yang *fathanah* bersikap proaktif dan disiplin. *Amanah* merupakan landasan dari tanggung jawab dan kepercayaan. Orang yang memiliki sikap amanah berusaha untuk menampilkan diri sebagai orang yang kredibel dan menghormati orang lain. Dengan sikapnya ini, orang lain akan menghormatinya pula. Orang yang amanah memiliki beberapa nilai yang melekat pada dirinya, antara lain: (1) bertanggung jawab, (2) motivasi untuk menjalankan amanah dengan sebaik-baiknya, (3) menampilkan diri sebagai orang yang dapat dipercaya, dan (4) penghormatan terhadap orang lain dengan cara yang sepatasnya. *Tabligh* merupakan spirit untuk menyampaikan kebenaran melalui keteladanan sikap. Indikator dari *tabligh* adalah: (1) kecakapan berkomunikasi, (2) tabah menghadapi tekanan, dan (3) kerjasama secara harmonis,

Terkait dengan unsur pemaknaan hidup, kecerdasan ruhaniah dapat dilihat dari cara seseorang memberikan makna terhadap hidup yang dijalankannya.⁵⁸ *Pertama*, hidup akan bermakna manakala dipahami sebagai sebuah ruang untuk melakukan yang terbaik. Menurut Tasmara, untuk dapat memaknai hidup, maka perlu melakukan upaya berikut: (1) menyediakan waktu untuk menyendiri agar dapat merenungi perjalanan hidup, karena hati yang dikelilingi oleh hiruk pikuk duniawi tidak akan tersucikan dengan baik, (2) mengendalikan potensi hawa, agar tidak mengarah kepada keinginan rendah, di antaranya dengan menahan marah, berpuasa sunnah, dan menghindari senda-gurau yang berlebihan. *Kedua*, hidup juga akan bermakna jika memiliki cara pandang yang baik terhadap esensi waktu, karena waktu adalah modal kehidupan. Di antara upaya yang dapat dilakukan adalah dengan mengelola waktu dengan baik, yakni dengan mengatur waktu untuk beribadah, bekerja, dan beristirahat secara seimbang. *Ketiga*, hidup juga menjadi bermakna jika manusia terus bergerak menuju keadaan yang lebih baik. yang mencakup gerak batiniah (niat), gerak amaliah (aktivitas), dan gerak kesalehan sosial. *Kelima*, hidup juga akan bermakna jika memiliki kesadaran diri terhadap peristiwa masa lalu, masa kini, dan masa mendatang, untuk dijadikan panduan konkret dalam mencapai kebahagiaan akhirat. Di antara upaya yang

⁵⁸ Toto Tasmara, *Kecerdasan Ruhaniah...*, hal. 135-184.

dapat dilakukan adalah: (1) melakukan perenungan secara mendalam, terhadap kesalahannya di masa lalu dan keterbatasannya di hadapan Allah, (2) membina hubungan silaturahmi, baik di lingkungan kerabat maupun lingkungan kerja, (3) mempersiapkan diri membaca situasi, (4) memperteguh keyakinan, (5) menerima hasil dengan lapang dada, dan (6) keberpihakan kepada Allah dan Rasul-Nya sejak awal hingga akhir aktivitas. *Keenam*, hidup juga akan bermakna dengan menetapkan pilihan yang terbaik. Dengan menetapkan pilihan hidup, maka akan melahirkan motivasi baru, memperluas wawasan, memperdalam pengalaman batin, serta menambah kedewasaan sikap dan kematangan berpikir. Untuk menentukan pilihan hidup, maka perlu diperhatikan: (1) apa yang dipilih merupakan panggilan hati nurani, (2) alasan yang mendasari pilihan tersebut, (3) yang dipilih adalah sesuatu yang mendesak, (4) pilihan tersebut merupakan sebuah kebutuhan dan harapan yang ingin diwujudkan, (5) pilihan tersebut memuat nilai-nilai luhur yang perlu diperjuangkan dalam jangka pendek dan panjang. *Ketujuh*, hidup akan bermakna jika terus memperbaiki kualitas niat, karena segala aktivitas hidup bergantung pada niatnya. Niat yang baik adalah melakukan segala aktivitas semata-mata untuk mengharap ridha Allah, sebagai bentuk pengabdian kepada-Nya.

B. Kecerdasan Profetik

Secara etimologis istilah profetik berasal dari bahasa Inggris *prophetic*, yang artinya: (1) of or pertaining to a prophet: prophetic inspiration (Dari atau berkaitan dengan seorang nabi: inspirasi kenabian); (2) of the nature of or containing prophecy: prophetic writings (dari sifat atau mengandung nubuat/kenabian: tulisan kenabian); (3) having the function or powers of a prophet, as a person (memiliki fungsi atau kekuasaan seorang nabi, sebagai pribadi); (4) predictive; ominous: prophetic signs; prophetic warnings (prediktif, menyenangkan: tanda-tanda kenabian, peringatan kenabian).⁵⁹

Di sini penulis lebih memilih menggunakan istilah kecerdasan profetik dibanding kecerdasan spiritual, meskipun para nabi adalah tokoh spiritual. Alasannya, istilah spiritualitas yang dibangun oleh para pemikir Barat saat ini hanya pada tataran biologis-psikologis, dan spiritualitas dapat dikembangkan di luar kerangka agama, tidak ada kaitan dengan agama atau dengan soal ketuhanan. Di antara para pemikir tersebut adalah Danah Zohar dan Ian Marshall dalam karyanya *SQ Spiritual Intelligence* (2000), dan Andre Comte-Sponville dalam karyanya *The Book of Atheist Spirituality* (2008). Menurut para pemikir Barat, ada *trend* perubahan pemikiran dari agama menuju spiritualitas (*from religion to spirituality*), sebagaimana disampaikan oleh Ferguson dalam *The Aquarian Conspiracy: Personal dan Social Change in*

⁵⁹ <http://dictionary.reference.com/browse/prophetic>. Diakses pada 9 April 2020.

Our Time (1987). Oleh karena itu, istilah profetik lebih cocok digunakan dalam penelitian ini, karena dibangun di atas fondasi agama wahyu. Kecerdasan profetik mencakup kecerdasan spiritual, namun tidak sebaliknya.

Di Indonesia, istilah profetik pertamakali diperkenalkan oleh Kuntowijoyo dalam karyanya *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Dalam karya tersebut, Kuntowijoyo menyatakan perlunya ilmu sosial profetik, yang memberi tuntunan ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa, dan oleh siapa, bukan sekedar menjelaskan dan mengubah fenomena sosial. Dengan demikian, ilmu sosial profetik bukan hanya mengubah demi perubahan, tapi mengubah berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu. Pandangan Kuntowijoyo ini didasarkan atas Sūrah Āli ‘Imrān/3: 110,

كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ ... ﴿١١٠﴾

Kamu (umat Islam) adalah umat terbaik yang dilahirkan untuk manusia, (karena kamu) menyuruh (berbuat) yang makruf, dan mencegah Dari yang mungkar, dan beriman kepada Allah...

Dalam pandangan Kuntowijoyo, ayat tersebut memuat nilai yang akan membuat ilmu sosial profetik menjadi berkarakter, yakni melalui proses humanisasi, liberasi, dan transendensi.⁶⁰

Dalam karya berikutnya, Kuntowijoyo mempertegas lagi tiga pilar tersebut, bahwa humanisasi adalah *amar ma'rūf*, liberasi adalah *nahi munkar*, dan transendensi adalah *tu'minūna billāh*. Ilmu sosial profetik mencoba menggabungkan ketiganya, tanpa terpisah satu sama lain.⁶¹

Menurut Syu'bah Asa, dapat dikatakan bahwa tiga pilar yang disebut Kuntowijoyo merupakan penafsiran baru terhadap Sūrah Āli ‘Imrān/3: 110, dalam perspektif tafsir sosial. Dengan menjadikan *iman* (transendensi) sebagai motif dan dasar, maka segala aktivitas yang berkaitan dengan *amar ma'rūf* (humanisasi) dan *nahyu munkar* (liberasi) dengan sendirinya akan bersifat transendental.⁶²

Namun, konsep profetik Kuntowijoyo memiliki beberapa kelemahan. Menurut Heddy Shri Ahimsa-Putra, paling tidak ada enam kelemahan konsep

⁶⁰ Gagasan Kuntowijoyo ini terinspirasi dengan pandangan Iqbal, saat Iqbal berbicara tentang peristiwa *mi'rāj* Nabi Muḥammad ke langit. Seandainya Nabi Muḥammad seorang sufi, tentu beliau tidak ingin lagi kembali ke bumi, karena sudah bertemu dengan Tuhan dan merasa tentram di sisi-Nya. Namun, Nabi kembali turun ke bumi untuk mengubah jalannya sejarah, dengan melakukan transformasi sosial budaya, berdasarkan cita-cita profetik. Lihat Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*, Bandung: Mizan, 1991, hal. 288-289.

⁶¹ Kuntowijoyo, *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*, Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006, hal. 99.

⁶² Syu'bah Asa, *Dalam Cahaya al-Quran: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000 M, hal. 283-285.

profetik yang ditawarkan Kuntowijoyo. *Pertama*, Kuntowijoyo tidak membuat konstruk paradigma profetik yang dimaksud, sehingga tidak terlihat kerangka pemikiran konsep profetik yang digagasnya. Dengan ketiadaan paradigma ini, gagasan yang ditawarkannya sangat rapuh dan mudah diruntuhkan oleh para kritikus. *Kedua*, transformasi sosial yang disebut-sebut Kuntowijoyo masih menyisakan tanda tanya: apakah transformasi tersebut merupakan hasil dari ilmu sosial profetik, target apa yang ingin dicapai ilmu sosial profetik, atau apakah transformasi tersebut menjadi spirit yang mendasari ilmu sosial profetik? *Ketiga*, implikasi transformasi yang digagas Kuntowijoyo masih terpusat pada transformasi sosial, belum ada pembahasan tentang transformasi individual. Padahal, untuk sampai pada transformasi sosial, perlu didahului oleh transformasi individual. Bagaimana mungkin individu mampu merubah masyarakat, jika ia sendiri belum melakukan transformasi personal. *Keempat*, transformasi sosial akan membawa pada transformasi budaya, yang lebih kompleks dan meliputi perubahan elemen dalam kehidupan masyarakat. Masalah ini belum diperhatikan Kuntowijoyo dalam uraiannya tentang implikasi dari paradigma profetik. *Kelima*, pemikiran Kuntowijoyo tentang ilmu sosial profetik yang dikairkan dengan ajaran Islam masih terlihat sempit, karena masih berkuat pada dalil wahyu. Kuntowijoyo belum memasukan hadits dan pandangan para ulama, mulai dari yang klasik sampai kotemporer. *Keenam*, Kuntowijoyo terlihat tidak konsisten dalam penggunaan istilah Islam. Sering kali istilah Islam dicampur adukan dengan pengertian Islam sebagai agama, al-Quran, umat, dan peradaban.⁶³

Konsep kecerdasan profetik yang lebih spesifik, lahir dari adz-Dzakiey melalui dua karyanya: *Prophetic Intelligence (Kecerdasan Kenabian)* dan *Psikologi Kenabian*. Menurut adz-Dzakiey, yang menjadi dasar dalam pengembangan kecerdasan profetik adalah kesehatan ruhani, sehingga lahirlah kemampuan dalam berinteraksi, beradaptasi, mengambil hikmah dari kehidupan ruhani dan jasmani, sejalan dengan bimbingan Allah.⁶⁴ Kecerdasan profetik tidak semata-mata didapat melalui proses belajar pada umumnya, namun melalui proses pembelajaran yang bermuara pada keimanan dan ketakwaan. Dengan demikian, Allah yang membimbing dan memberi pengajaran secara langsung ke dalam hati nurani, akal pikiran, indra, jiwa, dan setiap tindakan, sikap, dan gerak.⁶⁵

Menurut adz-Dzakiey, kecerdasan profetik memiliki sepuluh fungsi yang berguna bagi manusia. *Pertama*, untuk mengenal dan memahami eksistensi Allah, zat-Nya, perbuatan-Nya, sifat-Nya, nama-Nya. Semakin

⁶³ Heddy Shri Ahimsa-Putra, *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*, Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2018, cet. 4, hal. 16-19.

⁶⁴ Hamdani Bakran adz-Dzakiey, *Prophetic Intelligence...*, hal. 601.

⁶⁵ Hamdani Bakran adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian dalam Diri*, Yogyakarta: Fajar Media Press, 2012 M, cet. 5, hal. 581.

dalam pengenalan tersebut, maka semakin dalam kerinduan kepada Allah. *Kedua*, untuk memahami rahasia al-Quran, ayat Allah yang terdapat di alam raya, ayat Allah yang ada di langit. Dengan pemahaman yang baik tentang hal ini, maka manusia menjadi tunduk di hadapan Allah. *Ketiga*, untuk berinteraksi secara ruhaniah dengan para malaikat-Nya dan para kekasih-Nya, baik yang masih hidup maupun wafat. *Keempat*, untuk memahami hikmah qadha dan qadar Allah. *Kelima*, untuk memahami isyarat apa yang telah, sedang, dan akan terjadi. *Keenam*, untuk memahami hakikat peribadatan, seperti shalat, puasa, zakat, haji, zikir, berdoa, dan membaca al-Quran. Dengan pemahaman yang baik tentang hal ini, maka peribadatan tersebut menjadi alat untuk transformasi diri. *Ketujuh*, untuk mengenal emosi hewani, nabati, benda, dan segala eksistensi yang berada di setiap ruang dan waktu. Dengan pemahaman yang baik tentang hal ini, maka dapat terbangun saling keterkaitan antar sesama makhluk Allah. *Kedelapan*, untuk mengembangkan Kesehatan fisik, mental, spiritual, finansial, dan sosial secara holistik dan seimbang. *Kesembilan*, untuk mengembangkan integritas hati, akal pikiran, ucapan, dan perbuatan, agar berjalan seirama dalam bimbingan ketuhanan. *Kesepuluh*, untuk mencari solusi terhadap persoalan yang terjadi sehari-hari, baik yang berkaitan dengan diri sendiri, Tuhan, keluarga, dan lingkungan.⁶⁶

Akhirnya, masih menurut adz-Dzakiey, individu yang memiliki kecerdasan profetik ditandai dengan empat indikator. *Pertama*, lahirnya kemampuan yang kuat dalam menghadapi tantangan kesulitan. Hal ini ditandai dengan kesabaran, sikap optimis, berjiwa besar, dan semangat berjihad. *Kedua*, lahirnya kemampuan dalam beradaptasi dan berinteraksi dengan sisi ruhaniahnya, dan dapat merasakan hikmah beribadah secara vertikal di hadapan Allah. Hal ini ditandai dengan adanya kedekatan dan kecintaan untuk berjumpa dengan Tuhan, merasakan kehadiran dan pengawasan Tuhan, mampu menangkap fenomena transendental, bersikap jujur terhadap Tuhan dan diri sendiri, bersikap amanah, mampu menyampaikan kebenaran kepada orang lain, bersikap istiqamah, ikhlas mengharap keridhaan Allah, bersyukur kepada Allah, dan malu berbuat yang tercela. *Ketiga*, lahirnya kemampuan berinteraksi, beradaptasi, bersosialisasi, dan berintegrasi dengan lingkungan hidup yang bersifat horizontal-jasmaniah. Hal ini ditandai dengan kemampuan menabur kasih sayang, mengerti perasaan dan keadaan orang lain, kemampuan menghormati diri dan orang lain, kemampuan bersikap *muraqabah* (mawas diri), dan kemampuan bersahabat dengan lingkungan hidup. *Keempat*, lahirnya kemampuan dalam menganalisis, membandingkan, dan menyimpulkan tentang objek yang diterima oleh qalbu dan indera. Hal ini ditandai dengan senantiasa berpikir dengan memperhatikan hati nurani, pemikirannya dapat dipahami, dipraktikkan, dan membawa energi positif untuk orang lain, bersifat

⁶⁶ Hamdani Bakran adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian...*, hal. 600-602.

solutif (memberi jalan keluar), objektif, dan argumentatif.⁶⁷

Menurut penulis, indikator pertama yang digagas adz-Dzakiey terkait dengan kecerdasan adversitas (AQ), indikator kedua terkait dengan kecerdasan spiritual (SQ), indikator ketiga terkait dengan kecerdasan naturalistic (NQ), indikator keempat terkait dengan kecerdasan intelektual (IQ) dan kecerdasan emosional (EQ).

C. *Fitrah* Sebagai Potensi Dasar Kecerdasan Profetik

Dalam konteks al-Quran, perbincangan tentang manusia lebih banyak dinyatakan dalam sifat dan potensinya, yang membedakannya dengan makhluk lain. Menurut Shihab, paling tidak ada 5 (lima) potensi dasar manusia, yaitu: *fithrah*, *nafs*, *qalb*, *ruh*, dan *'aql*.⁶⁸

Fithrah adalah bawaan sejak awal kejadian, yang meliputi potensi beragama yang lurus (Sūrah ar-Rūm/30: 30), kecenderungan hati terhadap lawan jenis, keturunan, harta berupa emas, perak, kendaraan terbaik, binatang ternak, dan sawah ladang (Sūrah Āli 'Imrān/3: 14), atau sistem yang berkaitan dengan fungsi jasmani, akal, dan ruh.

Nafs adalah sisi dalam manusia yang berfungsi untuk mendorong manusia berbuat kebaikan dan keburukan (Sūrah as-Syams/91: 7-8) dan wadah untuk menampung gagasan sadar-bawah sadar, kemauan, dan tekad untuk berubah. Pada dasarnya, potensi positif *nafs* untuk berbuat kebaikan lebih kuat dari potensi negatifnya (Sūrah al-Baqarah/2: 286 dan al-Infithār/82: 6-7), namun seringkali daya tarik keburukan mampu mengalahkan daya tarik kebaikan. Oleh karena itu, manusia dituntut untuk menjaga kesucian *nafs* dan tidak mengotorinya (Sūrah as-Syams/91: 9-10).

Qalb adalah wadah untuk menerima pengajaran, kasih sayang, takut, dan keimanan. *Qalb* menampung hal-hal yang disadari manusia, sehingga yang dipertanggungjawabkan hanya isi *qalb* bukan *nafs* (Sūrah al-Baqarah/2: 225). Ada *qalb* yang dikunci mati (Sūrah al-Baqarah/2: 7 dan Muḥammad/47: 24), ada *qalb* yang dipersempit (Sūrah al-An'ām/6: 125), dan ada pula *qalb* yang diperluas untuk menampung ketakwaan (Sūrah al-Hujurāt/49: 3). Jika *nafs* adalah sisi dalam manusia, maka *qalb* adalah sisi terdalam manusia. Kotak *qalb* berada dalam kotak tersendiri dalam kotak besar *nafs*. *Qalb* bisa terjangkit penyakit batin, oleh karena manusia dituntut untuk mengingat Allah agar *qalbu*-nya menjadi tenang dari kerisauan dan kegundahan (Sūrah ar-Ra'd/13: 28)

Ruh adalah potensi manusia yang substansinya tidak dapat diketahui dengan jelas, lantaran itu menjadi domain Allah (Sūrah al-Isrā'/17: 85). *Ruh*

⁶⁷ Ḥamdani Bakran Adz-Dzakiey, *Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian dalam Diri...*, hal. 585-600.

⁶⁸ Lihat Muḥammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*, Bandung: Mizan, 2013 M, hal. 372-390.

bukanlah nyawa, karena dengan *ruh* ini manusia menjadi makhluk lain yang unik (*khalq akhar*) dibanding makhluk yang lain (Sūrah al-Mu'minūn/23: 14).

'*Aql* adalah potensi untuk memahami dan menggambarkan sesuatu (Sūrah al-'Ankabūt/29: 43), dorongan moral (Sūrah al-An'ām/6: 151), dan daya untuk mengambil pelajaran dan kesimpulan (*rusyid*). Di dalam al-Quran, kata '*aql* tidak ditemukan, namun dinyatakan dalam bentuk kata kerja (masa kini dan lampau). Makna dasar dari '*aql* adalah 'tali pengikat atau penghalang'. Lalu, al-Quran menggunakannya sebagai 'sesuatu yang mengikat atau menghalangi seseorang terjerumus dalam kesalahan atau dosa'.

Allah telah menciptakan manusia dengan sebaik-baik penciptaan (Sūrah at-Tīn/95: 4). Oleh karena itu, manusia memiliki banyak potensi untuk dikembangkan secara optimal. Menurut Hude, potensi bawaan manusia yang siap dikembangkan adalah potensi (1) moral-spiritual, (2) jasad, (3) sosial, dan (4) intelektual.⁶⁹

Potensi moral-spiritual adalah potensi fitrah, yakni potensi-bawaan yang secara *built-in* siap menerima ajaran agama (*al-jibillat al-mutahayyi'ah li qābul ad-dīn*).⁷⁰ Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-A'rāf/7: 172, **وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ ۗ**

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab, "Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, "Sesungguhnya ketika itu kami lengah terhadap ini."

Menurut az-Zuhayli, ayat di atas memuat lima intisari: (1) Allah menciptakan manusia di atas fitrah ketauhidan, yang artinya menetapkan bahwa Allah adalah Tuhan manusia yang Esa tidak ada sekutu baginya, (2) manusia tidak dapat menyangkal fitrah ini, sehingga ia tidak mengetahui siapa Penciptanya, (3) anak kecil yang meninggal dunia akan masuk ke surga berdasarkan fitrah ini, namun tidak bagi mereka yang telah baligh, (4) membatalkan argumentasi orang-orang musyrik pada hari kiamat yang ber-alasan bahwa dakwah tauhid tidak sampai kepada mereka dan membatalkan alasan taqlid mereka kepada ayah-ayah kakek-kakek mereka dalam hal aqidah dan agama, dan (5) dalam al-Quran terdapat rincian segala sesuatu, di mana saat Allah menjelaskan bahwa manusia berada dalam tauhid, maka Dia menjelaskannya di ayat-ayat lain agar dipikirkan oleh manusia sehingga

⁶⁹ Muḥammad Darwis Hude, *Logika al-Quran...*, hal. 45-51.

⁷⁰ 'Alī bin Muḥammad as-Sayyid as-Syarīf al-Jurjānī, *Mu'jam at-Ta'rifāt*, Kairo: Dār al-Fadhīlah, t.th., hal. 141.

manusia dapat kembali ke jalan yang benar.⁷¹

Dengan ayat di atas, dapat dikatakan bahwa potensi moral-spiritual adalah potensi bawaan manusia. Sebagai potensi bawaan, manusia sudah ditanamkan fitrah berketuhanan dan cinta dengan nilai-nilai kebaikan. Jika dalam perkembangan selanjutnya, potensi tersebut tidak berkembang, maka itu karena faktor eksternal, semisal pola pendidikan yang kurang baik, lingkungan yang tidak kondusif, dan sebagainya.

Potensi jasad adalah potensi fisik, yang mengalami pertumbuhan sejak dilahirkan, dewasa, hingga akhirnya mengalami penurunan di usia senja. Semua fase tersebut dilalui oleh manusia sampai batas kematangan, hingga akhirnya mengalami penurunan di usia senja. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah ar-Rūm/30: 54.

Potensi sosial adalah potensi untuk berinteraksi sosial, untuk mewujudkan kebaikan bersama (Sūrah al-Mā'idah/5: 2). Dalam interaksi sosial ini, diharapkan muncul kepekaan sosial. Di antara bentuk kepekaan sosial adalah sikap peduli kepada kaum lemah, bantuan terhadap kesulitan orang lain, pemenuhan hak-hak orang lain, dan sebagainya. Orang yang mampu mengaktualisasikan potensi sosialnya akan menuai hasil positif (Sūrah al-Isrā'/17: 7).

Potensi intelektual adalah potensi kecerdasan. Dengan potensi ini, manusia memiliki kelebihan dibanding makhluk lainnya. Kelebihan tersebut Allah berikan sebagai bentuk pemuliaan kepada manusia, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Isrā'/17: 70,

﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ
عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾

Dan sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam, dan Kami angkut mereka di darat dan di laut, dan Kami beri mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna.

Menurut as-Shābūnī, kemuliaan yang Allah berikan kepada manusia berupa potensi akal, ilmu, komunikasi, pemahaman, pengaturan terhadap apa yang ada di alam raya, dan menciptakannya dari unsur tanah dan tiupan *rabbani*. Dengan segenap potensi ini, dapat dikatakan bahwa manusia menghimpun kekuatan bumi dan langit.⁷²

Menurut Yasien Moḥamed, sebagai sebuah kebaikan asal (*original goodness*), *fitrah* bukan hanya siap menerima tindakan yang baik dan benar secara pasif, namun juga dimaknai sebagai kecenderungan aktif dan dorongan alamiah untuk mengenal Allah, tunduk pada-Nya, dan melakukan yang

⁷¹ Wahbah az-Zuḥayli, *at-Tafsīr al-Munīr...*, jilid 5, hal. 170.

⁷² Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān...*, jilid 2, vol. 6, hal. 226.

benar.⁷³ Oleh karena itu, menurut Suharto, Islam menilai fitrah dalam pandangan optimistik. Pandangan ini bertolak belakang dengan pandangan pesimistik, yang menilai adanya unsur jahat dalam potensi manusia. Pandangan pesimistik lahir dari pemikiran yang menganggap manusia terlahir membawa dosa warisan. Pandangan optimistik juga bertolak belakang dengan pandangan behavioristik, yang memandang manusia itu netral, layaknya tabula rasa, putih seperti kertas. Dengan demikian, pandangan Islam merupakan pandangan moderat, yang menengahi pandangan pesimistik dan behavioristik.⁷⁴

Perjanjian primordial yang dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 172 menegaskan bahwa manusia dalam masa pra-eksistensialnya mengakui Allah sebagai Tuhannya. Dalam perspektif sufistik, at-Tustarī memandang bahwa manusia pra eksistensial merupakan partikel-partikel yang dianugerahi intelek, yang secara embrionik tersimpan dalam prototipe profetiknya. Oleh karena itu, kesadaran-diri manusia berasal dari afirmasi *Hubbiyyah*, yakni pengakuan pertama keimanannya dalam perjanjian primordial tersebut.⁷⁵

Menurut Moḥamed, konsep fitrah membawa kepada enam implikasi: metafisis, epistemologis, etis, psikologis, kehendak, dan hukum.⁷⁶ Berikut adalah penjelasan ringkas dari implikasi-implikasi tersebut.

Pada implikasi metafisis, fitrah adalah sebuah kecenderungan untuk mengimani, tunduk, dan menyembah Allah. Inillah prinsip tauhid, yang menjadi landasan bagi ajaran Islam. Dengan ketundukan sebagai hamba Allah, manusia akan mampu mengelola dan memanfaatkan alam raya dengan baik.

Pada implikasi etis, fitrah adalah kecenderungan untuk cinta kepada keimanan dan benci kepada keburukan. Dengan kecenderungan ini, manusia akan berupaya untuk hidup dengan standar moral yang tinggi. Manusia akan berupaya untuk membersihkan kecenderungan buruk dirinya dan mengisinya dengan nilai-nilai kebaikan, sehingga terbentuklah jiwa yang tenang (*nafs al-muthma'innah*) dengan segala bentuk kemuliaannya.

Pada implikasi psikologis, fitrah dapat pula berpotensi menjauh dari sifat asalnya. Oleh karena itu, manusia perlu menguasai dirinya agar tidak jatuh terperosok lebih dalam. Dalam konteks psikologis, al-Quran menggunakan istilah *nafs* untuk menggambarkan dinamika fitrah tersebut. Tingkatan terendah disebut *nafs al-ammārah*, jiwa yang selalu memerintah (mendominasi) untuk cenderung kepada keburukan. Dorongan rendah ini muncul akibat adanya dominasi sifat *anāniyah* (egoisme) untuk memperturutkan keinginan

⁷³ Yasien Moḥamed, *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature*, London: Ta-Ha Publisher, 1996 M/1416 H, hal. 21.

⁷⁴ Toto Suharto, *Filsafat Pendidikan Islam: Memperkuat Epistemologi Islam dalam Pendidikan*, Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014 M, hal. 71.

⁷⁵ Yasien Moḥamed, *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature...*, hal. 45-46.

⁷⁶ Yasien Moḥamed, *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature...*, hal. 85-132.

(*hawā*) yang berlebihan. Tingkatan di atasnya adalah *nafs al-lawwāmah*, jiwa yang menyalahkan dan menyesali keburukan yang sudah terjadi. Tidak seperti *nafs al-ammārah*, *nafs al-lawwāmah* tidak sepenuhnya tunduk dengan keinginan buruk. Tingkatan ini membangkitkan rasa pedih pada nurani manakala melakukan keburukan. Tingkatan tertinggi adalah *nafs al-muhtma'innah*, di mana jiwa sudah merasakan damai dan harmoni dengan kebaikan.

Pada implikasi kehendak, fitrah mengisyaratkan bahwa manusia bebas mengaktualisasikan bawaan asalnya dalam kebaikan dan jalan lurus, atau menyimpang dari bawaan asalnya dengan melakukan keburukan. Allah memberikan kebebasan dalam hal ini, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Kahf/18: 29, '*Kebenaran itu datangnnya dari Tuhanmu, maka barangsiapa yang ingin beriman hendaklah ia beriman, dan barangsiapa yang ingin ingkar, biarlah ingkar*'.⁷⁷ Atau dalam Sūrah al-Insān/76: 3, '*Sesungguhnya Kami telah menunjukinya jalan yang lurus, ada yang bersyukur ada pula ada yang ingkar*'.

Meskipun benar dan salah merupakan kecenderungan yang sudah tertanam secara asal, namun manusia diwajibkan memilih untuk menjadi baik atau buruk. Manusia sendiri yang memilih untuk menyesuaikan atau menyimpang dari sifat bawaannya. Jika menyesuaikan dengan fitrah, maka ia akan mengalami kemajuan moral, sebaliknya jika menyimpang dari fitrah, maka ia akan mengalami kemerosotan moral.

Pada implikasi hukum, fitrah mengindikasikan adanya tanggung jawab manusia untuk menjalankan perintah dan ketetapan syariat Tuhan, yang dimulai saat memasuki usia akil-baligh. Bagi seorang Muslim, dengan adanya tuntunan syariat, mulai dari yang bersifat ibadah personal (peribadatan, semisal shalat, zakat, puasa, dan haji) sampai yang bersifat ibadah-sosial (semisal pernikahan, berbisnis, dan sebagainya) memungkinkan baginya untuk memperkuat kesadaran terhadap Allah dan berinteraksi sosial dengan perilaku terpuji. Ini semua dapat memperkuat pemberdayaan fitrah.

Berdasarkan potensi fitrah yang dilekatkan Allah kepada manusia, maka para ahli filsafat memberikan beragam predikat kepada manusia, antara lain sebagai (1) *homo sapiens*, yakni makhluk yang memiliki budi pekerti, (2) *animale rationale*, yakni hewan yang dapat berpikir, (3) *homo economicus*, yakni makhluk yang terikat dengan prinsip ekonomi (4) *homo laquen*, yakni makhluk yang menciptakan bahasa, (5) *zoon politicon*, yakni makhluk yang bekerjasama, (6) *homo religius*, yakni makhluk yang beragama, (7) *homo*

⁷⁷ Menurut az-Zuḥayli, ayat tersebut tidak sepenuhnya memberikan kebebasan kepada manusia untuk beriman atau ingkar. Justru ayat tersebut menegaskan ancaman dan janji, bahwa jika ingkar akan disiapkan neraka, jika beriman disiapkan surga. Bukti bahwa ayat tersebut mengandung ancaman adalah sebagaimana dinyatakan secara langsung pada lanjutan ayat tersebut, '*Sesungguhnya Kami persiapkan bagi orang-orang zalim neraka yang gejalak apinya mengelilingi mereka*'. Lihat Wahbah az-Zuḥayli, *at-Tafsīr al-Munīr*..., jilid 8, hal. 267.

planemanet, yakni makhluk yang terdiri dari unsur ruhaniah-spiritual, (8) *homo faber*, yakni makhluk yang membuat perkakas, (9) *homo educandum*, yakni makhluk yang dapat menerima pendidikan.⁷⁸

D. Pendidikan Karakter dan Kecerdasan Kewarganegaraan dalam Nilai-nilai Profetik

Dalam paragraf sebelumnya sudah disinggung tentang konsep profetik yang diperkenalkan oleh Kuntowijoyo, yang mengandung tiga pilar utama: transendensi, humanisasi, dan liberasi. Tiga pilar tersebut berpotensi untuk mengembangkan pendidikan karakter dan pembentukan kecerdasan kewarganegaraan (*civic intelligence*).

1. Pendidikan Karakter

Menurut Roqib, tiga pilar tersebut dapat dekontekstualisasikan dengan pendidikan karakter, yang tercermin dari karakter yang menyertainya.⁷⁹ Berikut adalah penjelasannya secara singkat.

Pilar humanisasi (amar ma'rūf). Individu yang sudah terinternalisasi dengan nilai humanisasi-profetik, maka karakter yang tampak adalah: (1) menjaga hubungan persaudaraan dengan sesama, tanpa membedakan agama, keyakinan, status sosial-ekonomi, dan tradisi, (2) menilai orang lain secara utuh, baik aspek fisik, psikisnya, maupun jiwanya, (3) menjauhkan diri dari melakukan tindak kekerasan terhadap siapa pun dan di mana pun, dan (4) menghindari diri dari kebencian terhadap orang lain.

Pilar liberasi (nahyu munkar). Individu yang sudah terinternalisasi dengan nilai liberasi-profetik, maka karakter yang tampak adalah: (1) menunjukkan keberpihakan kepada kepentingan rakyat, misalnya dengan memberi kemudahan prosedural dan murah biaya, (2) menegakkan keadilan, kebenaran, dan kesejahteraan, dengan membuat program dan sistem yang berorientasi pada partisipasi masyarakat, dan (3) mengentaskan kebodohan dan kemiskinan melalui pendidikan yang membebaskan dan pengembangan ekonomi kerakyatan.

Pilar transendensi (tu'minūna billāh). Individu yang sudah terinternalisasi dengan nilai transendensi-profetik, maka ia memiliki karakter: (1) mengakui adanya kekuatan supranatural, (2) memaknai lingkungan hidup sebagai bagian dari ayat-ayat Allah, sehingga muncul sikap ramah dengan lingkungan hidup, (3) selalu berusaha meraih kebaikan Tuhan, sehingga tidak mudah putus asa, misalnya dengan berdoa, (4) memahami suatu fenomena dengan pendekatan ruhani, bukan semata-mata lewat pendekatan rasional, (4) menghubungkan suatu fenomena dengan ajaran kitab suci, (5) memiliki visi

⁷⁸ Zuhairini (et al.), *Filsafat Pendidikan Islam*, Jakarta: Bumi Aksara, 1992, hal. 82.

⁷⁹ Moh. Roqib, "Pendidikan Karakter dalam Perspektif Profetik", *Jurnal Pendidikan Karakter*, Tahun III, Nomor 3, Oktober 2013, hal. 240-249.

hidup jauh ke depan, yakni untuk meraih kebahagiaan akhirat, dengan mendekatkan diri kepada Tuhan dan melakukan yang bermanfaat buat makhluk, dan (7) ridha menerima tantangan atau masalah dengan harapan mendapat ganjaran kebaikan di akhirat.

Dalam pandangan Roqib, jika dikaitkan dengan pendidikan karakter, maka empat nilai karakter profetik yang utama, yakni jujur (*shiddiq*), kredibel (*amanah*), komunikatif (*tabligh*), dan cerdas (*fathanah*), dapat melahirkan individu yang memiliki karakter unggul sebagai berikut. *Pertama*, hidupnya selalu berpijak pada nurani dan kebenaran, terbebas dari pengaruh lingkungan negatif. *Kedua*, bersikap profesional dalam menjalankan aktivitas, yang ditunjukkan dengan sikap amanah dan komitmen yang tinggi, sehingga tidak terjebak dalam penyelewengan kekuasaan. *Ketiga*, memiliki kecakapan berkomunikasi, dalam rangka memberi kemanfaatan dan kedamaian hidup. *Keempat*, memiliki kecakapan menyelesaikan masalah dan memanfaatkan fasilitas untuk mencapai tujuan mulia.⁸⁰

2. Kecerdasan Kewarganegaraan (*Civic Intelligence*)

Menurut Arif dan Aulia, tiga pilar yang diusung Kuntowijoyo dapat dijadikan standar pembentukan kecerdasan kewarganegaraan. Pilar tersebut dapat menjadikan manusia sebagai warga negara profetik-patritotik.⁸¹ Berikut adalah penjelasannya.

Pilar humanisasi (amar ma'rūf). Pilar ini fokus pada upaya memanusiakan manusia dengan melibatkan Tuhan, karena manusia adalah ciptaan-Nya. Dengan menyeimbangkan kecerdasan personal dan kecerdasan sosial, humanisasi dapat membimbing dan membentuk warga negara memiliki patriotisme yang kuat dan mengutamakan nilai-nilai kemanusiaan. Patriotisme, sebagai tanda rasa cinta tanah air dalam diri warga negara, erat kaitannya dengan prinsip keimanan kepada Tuhan. Dalam Islam, cinta tanah air merupakan bentuk humanisasi dan harus tertanam dalam diri setiap warga negara. Semangat nasionalisme Islam telah menginspirasi Muslim di seluruh dunia untuk bangkit dan membebaskan negeri Muslim dari kolonial⁴Īsāsi Eropa. Dalam beberapa negeri Islam, nasionalisme Islam menjadi alat pemersatu sekaligus sebagai alat untuk merebut kemerdekaan. Dengan kata lain, rasa cinta tanah air warga negara harus diartikan sebagai sebuah spirit yang berakar dari nilai ketuhanan.

Pilar liberasi (nahyu munkar). Pilar ini merupakan karakter kedua warganegara profetik-patritotik, yang mengutamakan proses di mana warga negara memperlakukan agama sebagai dasar objektif untuk mengembangkan

⁸⁰ Moh. Roqib, "Pendidikan Karakter dalam Perspektif Profetik" ..., hal. 240-249.

⁸¹ Dikdik Baehaqi Arif dan Syifa Siti Aulia, "Prophetic and Patriotic Values: Basis of Citizenship Transformation towards Civic Intelligence", *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 251, 2018, hal. 120-123.

ilmu pengetahuannya, bukannya memperlakukan agama dalam pemahaman konservatif. Melalui gagasan liberasi ini, warga negara profetik-patriotik tidak akan menganggap agama sebagai formalitas belaka, namun juga sebagai jawaban untuk menyelesaikan setiap persoalan bangsa. Dari sini, kita bisa menjawab mengapa sebagian besar warga negara tidak memiliki jiwa profetik. Jawabnya, bisa jadi warga negara belum menjadikan agama sebagai sebuah ilmu pengetahuan untuk menjawab persoalan kebangsaan. Padahal, sebagai salah satu agama terbesar, Islam sejalan dengan kecenderungan alamiah dan kecerdasan manusia. Setiap aturan yang datang dari Allah tidak bertentangan dengan akal sehat manusia, karena Allah lebih tahu hakikat kehidupan manusia.

Pilar transendensi (tu'minūna billāh). Pilar ini merupakan sebuah nilai yang dipakai untuk membimbing manusia menuju tujuan sosial-etika masa depan mereka. Hal ini sebenarnya adalah sebuah upaya membentuk warga negara yang sesuai dengan kodratnya sebagai manusia. Nilai transendensi ini didasarkan pada pemikiran bahwa negara dan warga negara tercipta karena berkat rahmat Tuhan. Oleh karena itu, sebagai manusia, seorang warga negara harus menjaga keutuhan negaranya sebagai cara untuk membuktikan bahwa dia adalah ciptaan Tuhan yang memiliki peran sebagai pemimpin (khalifah) di muka bumi.

E. Relasi Kecerdasan Profetik dan Kecerdasan Spiritual

Kajian tentang apakah spiritualitas termasuk kecerdasan, diketengahkan oleh Emmons. Kajian ini adalah kritik terhadap teori Gardner tentang Kecerdasan Majemuk (*Multiple Intelligence*). Menurut Emmons, spiritualitas dapat dikategorikan sebagai bentuk kecerdasan. Kecakapan dalam ranah spiritual merupakan aspek penting agar menjadi manusia yang cerdas, rasional, berguna, dan hidup selaras dengan Kekuasaan Tertinggi. Para psikolog terus membagi dan memecah jenis kecerdasan dalam beragam cara, namun tidak mampu menghadirkan sisi spiritual atau tuntunan keagamaan dalam memperoleh pengetahuan.⁸²

Menurut Emmons, individu yang cerdas secara spiritual ditandai dengan lima karakter: (1) kapasitas untuk transendensi, (2) kemampuan untuk masuk ke dalam kondisi kesadaran spiritual yang tinggi, (3) kemampuan untuk menginvestasikan aktivitas eshari-hari, peristiwa, dan hubungan dengan nuansa sakral, (4) kemampuan untuk memanfaatkan sumber spiritual untuk menyelesaikan masalah hidup, (5) kemampuan untuk menunjukkan perilaku bajik (misal memaafkan, bersyukur, rendah hati, dan menunjukkan kasih sayang).⁸³

⁸² Robet A. Emmons, "Is Sprituality an Intelligence?", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1), Tahun 2000, hal. 3-26.

⁸³ Robet A. Emmons, "Is Sprituality an Intelligence?"..., hal. 10.

Dalam pandangan Rakhmat, pengembangan kecerdasan spiritual dapat dilakukan dengan cara: (1) keteladanan yang baik, (2) membaca pesan Tuhan dalam kitab suci dengan menghayati maknanya untuk kehidupan, (3) menghayati kisah-kisah para nabi, (4) mengaitkan berbagai persoalan lewat perspektif ruhaniyah, (5) partisipasi dalam kegiatan-kegiatan keagamaan, (6) menyenandungkan puisi-puisi atau lagu-lagu yang bernuansa spiritual dan inspirasional, (7) *tadabbur* alam untuk menikmati keindahan alam (8) menghayati penderitaan orang lain, (9) mengambil inspirasi dari tokoh-tokoh spiritual, dan (10) partisipasi dalam kegiatan-kegiatan sosial.⁸⁴

Dalam pandangan Umar, IQ adalah kecerdasan yang diperoleh melalui kreativitas akal yang berpusat di otak. EQ adalah kecerdasan yang dicapai melalui kreativitas emosional yang berpusat di dalam jiwa. SQ adalah kecerdasan yang dicapai melalui kreativitas ruhani, yang mengambil lokus di sekitar ruh. Berbeda dengan pandangan Zohar tentang SQ, Umar menyebut SQ yang bertumpu pada domain ruhani sebagai Kecerdasan Ketiga. Ini yang membedakannya dari pandangan Zohar, yang hanya melihat spiritualitas berada pada tataran otak belaka.⁸⁵

Menurut adz-Dzakiey, relasi kecerdasan profetik dengan kecerdasan spiritual terlihat dalam indikator (1) dekat, mengenal, cinta, dan berjumpa Tuhan, (2) merasakan kehadiran Tuhan, (3) tersingkapnya alam ghaib (*mukāsyafah*), (4) jujur (*shiddiq*), (5) amanah, (6) mengajak kepada kebaikan (*tabligh*), (7) memahami segala sesuatu berdasar hati nurani (*fathanah*), (8) bersikap lurus dan teguh pendirian (*istiqamah*), (9) tulus ikhlas, (10) bersyukur, dan (11) malu berbuat dosa.

Masih menurut adz-Dzakiey, selain dengan kecerdasan spiritual, kecerdasan profetik juga memiliki relasi dengan ragam kecerdasan lainnya.⁸⁶ Secara singkat, relasi tersebut dapat digam-barkan sebagai berikut: Relasi dengan kecerdasan ketangguhan/ adversitas (AQ), dapat terlihat dalam indikator (1) sabar, (2) optimis, (3) berjiwa besar, dan (4) berjihad. Relasi dengan kecerdasan emosi (EQ) terlihat dalam indikator (1) menabur kasih sayang, (2) mengerti perasaan dan keadaan orang lain, (3) menghargai dan menghormati diri dan orang lain, (4) waspada dan mawas diri (*muraqabah*), dan (5) bersahabat dengan lingkungan hidup. Relasi dengan kecerdasan intelektual (IQ) terlihat dalam indikator (1) keselarasan akal dengan nurani, (2) kemudahan memahami dan mengamalkan buah pikiran, (3) menganalisis suatu masalah dengan pikiran kausalitas, dan (d) menggunakan akal pikiran untuk menghasilkan solusi.

⁸⁴ Jalaluddin Rakhmat, *Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000 M, hal. 222.

⁸⁵ Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern*, Jakarta: Penerbit Republika, 2015, hal. 186.

⁸⁶ Lihat Hamdani Bakran adz-Dzakiey, *Prophetic Intelligence, Kecerdasan Kenabian: Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*, Yogyakarta: Islamika, 2005, hal. 605-675.

F. Etika Keriwusahaan Berbasis Kecerdasan Profetik

Dalam paragraf sebelumnya sudah dinyatakan bahwa setiap manusia dibekali potensi kecerdasan, yang dapat dipakai untuk mengatasi persoalan hidup.

Dalam pandangan sekuler, persoalan hidup umumnya dinilai sebagai masalah lahiriah yang terukur. Dari sinilah, lahir beberapa teori kecerdasan, semisal Kecerdasan Intelektual (IQ), Kecerdasan Emosi (EQ), dan Kecerdasan Jamak (MI). Dalam perkembangan selanjutnya, muncul teori kecerdasan yang bernuansa spiritual, ruhani, dan agamis, seperti Kecerdasan Spiritual (SQ), Kecerdasan Emosi dan Spiritual (ESQ), Kecerdasan Ruhaniah, dan Kecerdasan Profetik (PI) atau Kecerdasan Kenabian.

Menurut Shobir, konsep kecerdasan profetik dapat mengintegrasikan iman dan etos kerja dan memiliki keterkaitan dengan nilai-nilai tasawuf. Nilai-nilai tasawuf yang dimaksud adalah *takhallī*, *tahallī*, dan *tajallī*.

Implementasi nilai *takhallī* adalah tertanamnya prinsip bahwa berwirausaha tidaklah semata mencari keuntungan namun juga sebagai bentuk ibadah kepada Allah, mengosongkan hati dari niat buruk dalam berusaha, menghindari praktik curang, dan menjaga kehalalan produk. Implementasi nilai *tahallī* adalah meyakini bahwa rizki berasal dari Allah, optimis dalam berusaha, ramah, murah senyum, bersikap amanah, bertanggungjawab terhadap keluhan konsumen, menjalin relasi dan jaringan. Implementasi nilai *tajallī* adalah melakukan inovasi terhadap produk, sehingga tampak keunggulan produk tersebut dibanding produk sejenisnya, menyisihkan hasil keuntungan untuk membayar zakat dan sedekah. Dalam perspektif ini, konsep kecerdasan profetik dapat dijadikan sebagai panduan dalam berwirausaha.⁸⁷

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kecerdasan profetik berkontribusi dalam praktik kewirausahaan, di mana setiap pengusaha tetap bersemangat mencari harta, yang dilandasi dengan ajaran-ajaran keagamaan dalam menjalankan praktik usaha, dan hasil usahanya dimanfaatkan untuk kebaikan dunia dan akhirat.

⁸⁷ Labib Muzaki Shobir, "Tasawuf Entrepreneurship: Membangun Etika Kewirausahaan Berbasis Prophetic Intelligence", *An-Nisbah*, Vol. 03, No. 02, April 2017, hal. 417-432.

BAB III

MODEL KECERDASAN PROFETIK DALAM AL-QURAN

A. Pengertian Nabi dan Rasul

Menurut as-Shābūnī, nabi adalah seorang manusia yang diberi wahyu oleh Allah dengan suatu ajaran/hukum agama (syariat), namun tidak dibebani kewajiban menyampaikan ajaran tersebut kepada masyarakat. Sedangkan, rasul adalah seorang manusia yang diberi wahyu oleh Allah dengan suatu syariat dan diperintahkan untuk menyampaikan ajaran tersebut kepada masyarakat. Dengan demikian, kedudukan *risālah* (kerasulan) lebih tinggi dibanding *nubuwwah* (kenabian), karena setiap rasul adalah nabi dan tidak setiap nabi adalah rasul.¹

Apa yang disampaikan as-Shābūnī adalah definisi yang diketahui secara umum selama ini, di mana perbedaaan antara nabi dan rasul terletak pada wajib atau tidaknya menyampaikan syariat.

Pandangan lainnya dinyatakan oleh as-Sya‘rāwī. Menurutnya, baik nabi maupun rasul keduanya adalah seorang *mursal* (yang diutus untuk menyampaikan syariat), hanya saja nabi datang tidak membawa syariat baru, ia hanyalah seorang *mursal* yang mengikuti manhaj rasul sebelumnya. Dengan demikian, nabi adalah seorang *mursal* pula, yang merupakan teladan kehidupan (*uswah sulūkiyah*), dengan menerapkan manhaj rasul sebelumnya.²

Dari pendapat as-Sya‘rāwī, dapat disimpulkan bahwa baik nabi maupun

¹ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā’*..., hal. 13.

² Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Imāniyyah*..., jilid 1, hal. 360.

rasul sama-sama berkewajiban menyampaikan syariat.

Khusus untuk Nabi Ādam, mengingat beliau adalah nabi pertama, maka belum ada syariat untuknya. Hal ini terindikasikan dalam Sūrah as-Syūrā/42: 13,

﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾³

Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nūḥ dan apa yang telah Kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah Kami wasiatkan kepada Ibrāhīm, Mūsā dan ‘Īsā yaitu: Tegakkanlah agama dan janganlah kamu berpecah belah tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu orang yang dikehendaki-Nya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali (kepada-Nya).

Berdasarkan ayat di atas, syariat diberikan kepada 5 (lima) nabi: Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, ‘Īsā, dan Muḥammad *shalawātullāh wa salāmuhū ‘alayhim*. Dalam ayat di atas, Allah tidak menyebut adanya pemberian syariat kepada Nabi Ādam.

Jumlah nabi dan rasul sangat banyak, ada yang namanya secara jelas disebutkan oleh Allah, ada pula yang dinyatakan tentang kisahnya saja. Di antara yang dinyatakan secara jelas adalah 25 orang nabi, yakni Ādam, Idrīs, Nūḥ, Hūd, Shālīḥ, Ibrāhīm, Lūth, Ismā‘īl, Ishāq, Ya‘qūb, Yūsuf, Ayyūb, Syu‘aib, Mūsā, Hārūn, Dzulkifli, Dāwūd, Sulaimān, Ilyās, Ilyasā‘, Yūnus, Zakariyyā, Yaḥyā, ‘Īsā, dan Muḥammad *shalawātullāh wa salāmuhū ‘alayhim*.³

Di antara 25 nabi yang dinyatakan secara jelas, ditemukan beberapa rasul yang bergelar Ulul ‘Azmi (Sūrah al-Aḥqāf/46: 35). Para ulama berbeda pandangan mengenai jumlah mereka. Menurut Ibnu Katsīr, pandangan yang paling populer adalah jumlahnya ada 5 (lima) rasul, yakni Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, ‘Īsā, dan Muḥammad *shalawātullāh wa salāmuhū ‘alayhim*, sebagaimana dinyatakan Allah dalam Surah as-Syūrā/42: 13. Dapat juga digeneralisasi bahwa yang dimaksud Ulul ‘Azmi adalah seluruh rasul, karena frasa *min* dalam kalimat *min ar-rusul* dalam Sūrah al-Aḥqāf/46: 35 adalah untuk menjelaskan kategori (*li bayān al-jins*).⁴

Dalam al-Quran, didapatkan bahwa nabi dan rasul sebagai sebuah nama

³ Penyebutan nama nabi secara langsung dapat dilihat dalam Sūrah Thāhā/20: 115, al-An‘ām/6: 83-89, Maryam/19: 56, as-Syu‘arā’/26: 123-125 as-Syu‘arā’/26: 141-143 as-Syu‘arā’/26: 176-178, Shad: 48, al-Aḥzāb: 40.

⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*..., jilid 4, hal. 216-17.

yang berbeda (misal Sūrah al-Ḥajj/22: 52). Menurut Raḥmān, perbedaan dua istilah tersebut bukan pada wajib-tidaknya menyampaikan syariat yang dibawa, melainkan pada beban yang dipikul. Menurutnya, seorang rasul mengemban beban lebih berat daripada nabi, karena nabi bisa menjadi pembantu bagi seorang rasul, misalnya Hārūn bagi Mūsā (Sūrah Maryam/19: 51 dan 53).⁵

Dengan memperhatikan pandangan-pandangan di atas, penulis cenderung berpandangan bahwa nabi dan rasul sama-sama punya kewajiban menyampaikan syariat kepada masyarakat. Hal ini sebagaimana dikuatkan oleh sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu ‘Abbās, bahwa Rasulullah bersabda,

عُرِضَتْ عَلَيَّ الْأُمَمُ، فَرَأَيْتُ النَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّهَيْطُ، وَالنَّبِيَّ وَمَعَهُ الرَّجُلُ وَالرَّجُلَانِ...
*‘Diperlihatkan padaku sekumpulan umat. Maka, aku lihat ada seorang nabi yang pengikutnya sekitar 3-4 orang, ada pula seorang nabi yang pengikutnya 1-2 orang saja...’*⁶

Frasa *ar-ruhayth*, *ar-rajul*, dan *ar-rajulāni* dalam hadits di atas menunjukkan bukti bahwa para nabi menyampaikan syariat kepada masyarakat, meskipun hanya disampaikan kepada segelintir masyarakat.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa rasul merupakan orang yang diberi wahyu dengan syariat baru dan diperintahkan untuk disampaikan kepada masyarakat. Sedangkan nabi adalah orang yang diberi wahyu dengan syariat rasul sebelumnya dan diperintahkan untuk disampaikan kepada masyarakat. Dapat disimpulkan bahwa setiap rasul adalah nabi, tapi setiap nabi belum tentu rasul. Namun demikian, dalam pengertian generik, baik nabi maupun rasul sama-sama menerima berita (wahyu). Oleh karena itu, yang dimaksud nabi dalam penelitian ini adalah pengertian nabi dan rasul dalam pengertian generik tersebut, sehingga pengertiannya disatukan sekaligus.

B. Karakteristik Para Nabi

Para nabi dan rasul adalah manusia biasa, yang makan, minum, sehat, sakit, berkeluarga, dan terkena hal yang menimpa manusia lain berupa kelemahan, ketuaan, bahkan kematian. Namun, para nabi dan rasul berbeda dengan manusia, dalam hal keistimewaan dan sifat-sifat mereka. Karakteristik ini menjadi suatu hal yang melekat dalam diri para nabi dan rasul. Berikut adalah penjelasannya.

1. Keistimewaan Para Nabi

Keistimewaan *pertama* adalah bahwa para nabi diberi wahyu,

⁵ Fazlur Raḥmān, *Tema-tema Pokok al-Quran...*, hal. 120.

⁶ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 220, *Kitāb al-Īmān Bāb ad-Dalīl ‘alā Dukhūl Thawā’if min al-Muslimīn al-Jannah bi Ghayr Hisāb wa Lā Adzāb...*, hal. 112.

sebagaimana dinyatakan dalam beberapa ayat (misal Sūrah al-Kahf/18: 110 dan Thāhā/20: 13). Ini adalah keistimewaan yang paling utama, di mana Allah memilih mereka sebagai perantara antara diri-Nya dengan para hamba-Nya. Dengan wahyu tersebut, para nabi menyampaikan pesan-pesan Allah kepada umat manusia, memberi peringatan dan kabar gembira buat mereka.

Keistimewaan *kedua* adalah bahwa para nabi ditunjukkan perkara-perkara ghaib, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Jinn/72: 26-28,

عَلِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا ﴿٢٦﴾ إِلَّا مَن أَرْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا ﴿٢٧﴾ لِيَعْلَمَ أَن قَدِ أَبْلَغُوا رِسَالَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَحْصَىٰ كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا ﴿٢٨﴾

Dia (Allah) Mengetahui yang ghaib, tetapi Dia tidak memperlihatkan kepada siapa pun tentang yang ghaib itu, kecuali kepada rasul yang diridai-Nya, maka sesungguhnya Dia mengadakan penjaga-penjaga (malaikat) di depan dan di belakangnya, agar Dia mengetahui bahwa rasul-rasul itu sungguh telah menyampaikan risalah Tuhannya, sedang (ilmu-Nya) meliputi apa yang ada pada mereka, dan Dia menghitung segala sesuatu satu persatu.

Menurut ar-Rāzī, dengan frasa *min* dalam ayat di atas, menjadi penjelas bahwa hanya orang-orang yang diridhai Allah yang dapat melihat perkara-perkara ghaib, dan orang yang diridhai tersebut adalah para rasul.⁷

Keistimewaan *ketiga* adalah bahwa para nabi dikuatkan oleh Allah dengan mukjizat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah ar-Ra‘d/13: 38,

... وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٣٨﴾

... Dan tidak ada hak bagi seorang rasul mendatangkan sesuatu bukti (mukjizat) melainkan dengan izin Allah. Untuk setiap masa ada Kitab (tertentu).

Tujuan Allah menguatkan para nabi dengan mukjizat adalah agar menjadi petunjuk yang jelas kepada umat akan kebenaran dakwah mereka dan menunjukkan bahwa para nabi diutus dari sisi Allah.⁸

Keistimewaan *keempat* adalah bahwa para nabi hatinya tidak tidur meskipun matanya tertidur. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Anas bin Mālik,

...وَالنَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَائِمَةٌ عَيْنَاهُ وَلَا يَنَامُ قَلْبُهُ، وَكَذَلِكَ الْأَنْبِيَاءُ؛ تَنَامُ أَعْيُنُهُمْ وَلَا تَنَامُ قُلُوبُهُمْ...

.. dan Nabi matanya tidur namun hatinya tidak tidur. Demikian pula halnya

⁷ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*..., jilid 15, vol. 30, hal. 148.

⁸ Ummu Hanī binti Shalāhuddīn, *al-Ishthifā' fī al-Qurān al-Karīm*..., hal. 286.

dengan para nabi lainnya, di mana mata mereka tidur tapi hati mereka tidak tidur...⁹

Menurut Ibnu Hajar, hadits di atas secara jelas menunjukkan sebagian keistimewaan Nabi Muhammad dan para nabi lainnya.¹⁰ Dengan keistimewaan ini, mimpinya para nabi dapat bernilai wahyu yang perlu dilaksanakan, sebagaimana pernah terjadi pada diri Nabi Ibrāhīm yang memimpin menyembelih Ismā‘il (Sūrah as-Shāffāt/37: 102).

Keistimewaan *kelima* adalah bahwa para nabi diberikan pilihan saat ajal mendatanginya. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Āisyah, bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّهُ لَمْ يُقْبَضْ نَبِيٌّ قَطُّ حَتَّى يُرَى مَقْعَدَهُ مِنَ الْجَنَّةِ، ثُمَّ يُخَيَّرُ.

‘Sesungguhnya tidaklah seorang nabi dicabut ruhnyanya kecuali diperlihatkan kedudukannya di surga, lalu diberi pilihan’.¹¹

Yang dimaksud ‘diberi pilihan’ adalah diberi pilihan antara mati lalu berjumpa dengan Allah atau tetap hidup. Namun Rasulullah memilih untuk berjumpa dengan Allah. Hal ini sebagaimana dikuatkan oleh hadits-hadits lainnya.¹²

Keistimewaan *keenam* adalah bahwa para nabi dikuburkan di tempat di mana mereka diwafatkan. Menurut ‘Āisyah, saat Rasulullah wafat, maka para Sahabat berbeda pandangan tentang di tempat manakah Rasulullah dikuburkan. Maka Abu Bakar menengahi dengan berkata bahwa ia tidak lupa dengan perkataan Rasulullah bahwa,

مَا قَبَضَ اللَّهُ نَبِيًّا إِلَّا فِي الْمَوْضِعِ الَّذِي يُحِبُّ أَنْ يُدْفَنَ فِيهِ.

‘Tidaklah Allah mencabut ruh seorang nabi melainkan pada tempat yang disukai untuk dikuburkan padanya’.¹³

Dengan hadits di atas, maka Rasulullah dikuburkan di tempat di mana beliau dicabut ruhnyanya, yakni di salah satu kamarnya sendiri (tepatnya kamar ‘Āisyah), sebagaimana dapat kita saksikan hingga kini di Masjid Nabawi,

⁹ Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 3570, *Kitāb al-Manāqib Bāb Kāna an-Nabiyyu Tanām ‘Aynuhu wa Lā Yanām Qalbuhu...*, hal. 879.

¹⁰ Ahmad bin ‘Alī bin Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009 M, jilid 2, hal. 379.

¹¹ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2444, *Kitāb Fadhā’il as-Shahābah Bāb Fadhā’il ‘Āisyah Umm al-Mu’minīn...*, hal. 1073.

¹² Lihat Muhammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 3904, *Kitāb Fadhā’il Ashhāb an-Nabiyy Bāb Hijrat an-Nabiyy wa Ashhābihi Ilā al-Madīnah...*, hal. 956; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2382, *Kitāb Fadhā’il as-Shahābah Bāb Fadhā’il Abī Bakr as-Shiddiq...*, hal. 1049.

¹³ Muhammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi’ al-Kabīr*, nomor 1018, *Bāb Mā Jā’a ft Dafn an-Nabiyy Haytsu Qubidha...*, hal. 327-328.

Madinah.¹⁴

Keistimewaan *ketujuh* adalah bahwa para nabi tidak meninggalkan warisan harta. Hal ini berdasarkan sebuah hadits yang bersumber dari Abu Hurayrah, bahwa Rasulullah bersabda,

لَا نُورَثُ مَا تَرَكَنَا صَدَقَةً.

‘Kami tidak mewariskan harta. Apa yang kami tinggalkan adalah sedekah’.¹⁵

Menurut an-Nawawī, pandangan yang lebih tepat adalah bahwa para nabi tidak mewariskan harta, sebagaimana menjadi pandangan mayoritas ulama. Adapun perkara warisan Nabi Zakariyyā dan Dāwūd, maka itu menyangkut warisan kenabian, yaitu dalam hal menggantikan dan menjalankan kedudukan kenabian, bukan warisan dalam pengertian harta.¹⁶ Dalam riwayat lain dinyatakan bahwa yang diwariskan para nabi adalah ilmu, bukan dinar (emas) dan dirham (perak).¹⁷

Keistimewaan *kedelapan* bahwa para nabi jasadnya tidak dimakan oleh bumi. Hal ini berdasarkan hadits yang bersumber dari Aws bin Aws bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّ مِنْ أَفْضَلِ أَيَّامِكُمْ يَوْمَ الْجُمُعَةِ: فِيهِ خُلِقَ آدَمُ، وَفِيهِ قُبِضَ، وَفِيهِ التَّفْخَةُ، وَفِيهِ الصَّعْقَةُ؛ فَأَكْثَرُوا عَلَيَّ مِنَ الصَّلَاةِ فِيهِ فَإِنَّ صَلَاتَكُمْ مَعْرُوضَةٌ عَلَيَّ، قَالُوا: وَكَيْفَ تُعْرَضُ صَلَاتُنَا عَلَيْكَ وَقَدْ أَرَمْتَ؟ فَقَالَ: إِنَّ اللَّهَ حَرَّمَ عَلَيَّ الْأَرْضَ أَنْ تَأْكُلَ أَجْسَادَ الْأَنْبِيَاءِ.

‘Sesungguhnya hari terbaik kalian adalah hari Jumat. Pada hari Jumat Adam diciptakan dan diwafatkan, tiupan sangkakala juga terjadi pada hari Jumat, dan hari Kiamat juga terjadi pada hari Jumat. Oleh karena itu, perbanyaklah kalian dalam bershalawat kepadaku pada hari Jumat, sebab shalawat kalian ditampakkan kepadaku’. Lalu ada seseorang bertanya, ‘Wahai Rasulullah, bagaimana bisa shalawat kami ditampakkan kepadamu, sementara engkau

¹⁴ Dengan wafatnya Rasulullah, maka kamar ‘Āisyah terbagi dua: satu sudut untuk kubur Nabi dan satu sudut lagi untuk ‘Āisyah sendiri. Yang menggali liang-kubur adalah Abū Thalhah al-Anshārī, sedangkan yang menurunkan jasad Rasulullah ke liang lahad adalah ‘Alī bin Abī Thālib, Fadhl bin ‘Abbās, Qatsyam bin ‘Abbās, dan Syaqrān *maulā* (bekas budak) Rasulullah. Lihat Shafwān ‘Adnān Dāwūdī, *al-Hujurāt as-Syarīfah*, Madinah: Waqaf al-Barakah, 1422 H, hal. 89.

¹⁵ Muslim bin al-Ḥajjaj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1761, *Kitāb al-Jihād Bāb Qawl an-Nabiyy Lā Nūrats Mā Taraknā Shadaqah...*, hal. 781.

¹⁶ Yaḥyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj...*, hal. 1133.

¹⁷ Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 3641, *Kitāb al-‘Ilm Bāb al-Hatsts ‘AlāThalab al-‘Ilm...*, jilid 2, hal. 180.

*sudah menjadi tulang-belulang yang hancur?’ Rasulullah menjawab, ‘Sesungguhnya Allah telah mengharamkan bumi untuk memakan jasad para nabi’.*¹⁸

Frasa ‘Sesungguhnya Allah telah mengharamkan bumi untuk memakan jasad para nabi’ merupakan isyarat bahwa para nabi hidup di alam barzakh dan jasadnya tidak dimakan bumi. Di dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 169 dinyatakan bahwa para syuhada tetap hidup di sisi Allah dan diberi rizki. Para Nabi tentu lebih mulia dari para syuhada. Oleh karena itu, para nabi lebih utama untuk tetap hidup di alam barzakh dan mendapat rizki dari Allah. Tentu saja, hidupnya para nabi di alam barzakh adalah dengan kehidupan yang sesuai dengan kehidupan alam barzakh tersebut.

Keistimewaan *kesembilan* bahwa penghuni kubur ditanya tentang peraksiannya terhadap Nabi, sebagaimana disebutkan dalam hadits panjang yang bersumber dari al-Barā’ bin ‘Āzib.¹⁹ Pertanyaan kubur ini berlaku kepada orang beriman dan orang kafir.

2. Sifat-sifat Para Nabi

Dalam prinsip *ahlussunnah wa al-jamaah*, para nabi memiliki empat sifat: *as-shidq* (benar), *al-amānah* (kejujuran), *at-tablīgh* (penyampaian), dan *al-fathānah* (kecerdasan). Konsep sifat nabi ini pertamakali diperkenalkan oleh as-Sanūsī (wafat 895 H) dalam karyanya *Umm al-Barāhīn*.

Menurut as-Sanūsī para nabi wajib memiliki sifat *shidq* (benar), *amānah* (kejujuran), dan *tablīgh* (penyampaian) terhadap apa yang diperintahkan untuk disampaikan kepada manusia. Mustahil bagi para nabi memiliki sifat yang berlawanan dengan sifat-sifat tersebut, semisal dusta, khianat – dengan melakukan apa yang dilarang kepada mereka atau melakukan apa yang dimakruhkan–, dan menyembunyikan apa yang seharusnya mereka sampaikan kepada manusia.²⁰ Dalam karyanya tersebut, as-Sanūsī tidak menyebutkan sifat keempat, yakni *fathānah* (kecerdasan). Sifat keempat ini ditambahkan oleh Muḥammad bin al-Fadhālī (wafat 1236 H), dalam karyanya *Kifāyat al-‘Awām*, yang nantinya akan di-*syarh* (diberi penjelasan) oleh muridnya, Ibrāhīm al-Bājūrī (wafat 1277 H), dalam karyanya *Tahqīq al-Maqām ‘Alā Kifāyat al-‘Awām*, yang dikenal pula dengan sebutan *Hāsiyyah al-Bājūrī*.

Meskipun as-Sanūsī tidak menyebutkan *nash* khusus terhadap sifat-sifat tersebut, namun semuanya dapat ditelusuri rujukannya dalam al-Quran

¹⁸ Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 1047, *Kitāb as-Shalāh Bāb Fadhl Yawm al-Jumu‘ah wa Laylat al-Jumu‘ah...*, jilid 1, hal. 249.

¹⁹ Lihat Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 4753, *Kitāb as-Sunnah Bāb al-Masalah fī al-Qabr wa ‘Azāb al-Qabr...*, hal. 430.

²⁰ Muḥammad bin Yūsuf as-Sanūsī at-Tilimsānī, *Umm al-Barāhīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009 M, hal. 29.

dan al-Hadits. Berikut adalah penjelasan terhadap keempat sifat tersebut.

Sifat *pertama* adalah *as-shidq* (kebenaran), yang mengindikasikan bahwa para nabi selalu membawa kebenaran, tidak berdusta, tidak mengada-ada dalam sikap dan perkataannya di luar yang diwahyukan dari Allah. Dalam beberapa ayat, Allah menggambarkan sifat *as-shiddīqiyyah* kepada para nabi-Nya, misalnya kepada Nabi Ibrāhīm (Sūrah Maryam/19: 41), Nabi Idrīs (Sūrah Maryam/19: 56), Nabi Yūsuf (Sūrah Yūsuf/12: 46).

Menurut al-Fadhālī, para nabi mempunyai sifat *shiddiq* dikarenakan jika mereka berdusta, maka apa yang disampaikan kepada umat manusia juga dinilai sebagai sebuah kedustaan, padahal itu berasal dari Allah, dan mustahil Allah juga berdusta. Dengan demikian, mustahil para nabi berdusta. Untuk menguatkan bahwa apa yang disampaikan para nabi adalah benar berasal dari Allah, maka Allah menguatkan para nabi dengan mukjizat.²¹ Menurut al-Mallālī (wafat 987 H), hakikat *shiddiq* adalah kesesuaian apa yang disampaikan dengan apa yang diperintahkan Allah. Dengan demikian, jika ada orang yang mengabarkan sesuatu yang tidak sesuai dengan apa yang datang dari Allah, maka ia tidak bisa disebut *shiddiq*.²²

Sifat *kedua* adalah *al-amānah*, yang mengindikasikan bahwa para nabi jujur dan dapat dipercaya dalam menyampaikan wahyu, tanpa menambah atau mengurangi, tanpa merubah atau mengganti, dan tidak mungkin berkhianat dalam menyampaikan perintah Allah, sebab khianat berlawanan dengan *amānah*.²³

Sifat *amānah* para nabi di antaranya diindikasikan dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 105-107,

كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ﴿١١٥﴾ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١١٦﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١١٧﴾

Kaum Nūḥ telah mendustakan para rasul. Ketika saudara mereka (Nūḥ) berkata kepada mereka, “Mengapa kamu tidak bertakwa? Sesungguhnya aku ini seorang rasul terpercaya (yang diutus) kepadamu”.

Menurut Ibnu Katsīr, saat Nabi Nūḥ menyatakan bahwa dirinya adalah seorang rasul yang *amīn*, maka hal itu mengindikasikan bahwa para nabi adalah pribadi terpercaya terhadap apa risalah diberikan Allah kepadanya dan

²¹ Lihat Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad al-Bājūrī, *Taḥqīq al-Maqām ‘Alā Kifāyat al-‘Awām*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007 M/1428 H, hal. 195.

²² Muḥammad bin ‘Umar bin Ibrāhīm al-Mallālī at-Tilimsānī, *Syarh Umm al-Barāhīn*, dicetak bersama kitab *Umm al-Barāhīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009 M, hal. 77. Al-Mallālī adalah murid as-Sanūsī.

²³ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā’*, Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1985 H/1405 H, hal. 44-45.

menyampaikan risalah tersebut tanpa melebihkan dan mengurangi.²⁴

Sifat *ketiga* adalah *at-tablīgh*, yang mengindikasikan bahwa para nabi menyampaikan wahyu-wahyu Allah kepada umat manusia dengan tidak menyembunyikan atau merahasiakan sedikitpun apa yang diwahyukan kepada mereka, meskipun hal tersebut dapat menimbulkan bahaya bagi mereka.²⁵

Sifat *tablīgh* para nabi di antaranya diindikasikan dalam Sūrah al-Mā'idah/5: 67,

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ

يَعِصْمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿٦٧﴾

Wahai Rasul, sampaikanlah apa yang diturunkan Tuhanmu kepadamu. Jika tidak engkau lakukan (apa yang diperintahkan itu) berarti engkau tidak menyampaikan amanat-Nya. Dan Allah memelihara engkau dari (gangguan) manusia. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang kafir.

Menurut as-Syawkānī, ayat di atas mengandung pengertian bahwa wajib bagi para nabi untuk menyampaikan seluruh yang diturunkan Allah kepadanya tanpa menyembunyikan dan merahasiakan sedikitpun dari hal-hal yang berkaitan dengan apa yang telah diturunkan Allah kepadanya.²⁶

Sifat *keempat* adalah *al-fathānah*, yang mengindikasikan bahwa para nabi adalah orang yang memiliki kecerdasan. Menurut al-Fudhālī, jika para nabi tidak memiliki kecerdasan maka tidaklah mungkin mereka dapat mengemukakan argumentasi dalam menghadapi lawan-lawan mereka.²⁷

Kecerdasan para nabi di antaranya diindikasikan dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 58-67, yang mengisahkan tentang dialog dan tindakan Nabi Ibrāhīm kepada kaumnya yang menyembah berhala. Menurut as-Shābūnī, dari ayat-ayat tersebut, tampak kecerdasan luar biasa Nabi Ibrāhīm di mana beliau mampu berargumentasi dengan kaumnya, lalu disusul dengan tindakannya menghancurkan berhala-berhala, kemudian menggantungkan kapak pada leher berhala terbesar agar dijadikan taktik berargumentasi untuk mengalahkan argumentasi kaumnya. Dengan kecerdasan seperti itu, Nabi Ibrāhīm berhasil melecehkan akal pikiran kaumnya dan membuat mereka menertawakan diri mereka sendiri, lantaran menyembah berhala yang tidak dapat diajak berbicara dan tidak dapat membawa manfaat dan mudharat.²⁸

Sebagai manusia terpilih, para nabi dan rasul diberikan Allah kecerdasan, kejernihan pikiran, akal yang kuat, kecerdasan yang unik, komunikasi

²⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-Azhīm*..., jilid 3, hal. 435.

²⁵ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā'*..., hal. 45.

²⁶ Muḥammad bin 'Alī as-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*..., hal. 384.

²⁷ Lihat Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad al-Bājūrī, *Taḥqīq al-Maqām 'Alā Kifāyat al-'Awām*..., hal. 196.

²⁸ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā'*..., hal. 48.

yang jelas, dan intuisi yang cepat, sehingga dengan semua itu para nabi dan rasul memiliki pemahaman yang matang dan kekuatan argumentasi yang tinggi, yang tidak dimiliki oleh siapapun selain mereka.²⁹ Dengan kepribadian jernih dan kuat dalam mendakwahkan ajaran Allah, para nabi dan rasul mampu mengguncang kesadaran manusia dari kerendahan moral menjadi tercerahkan secara spiritual.³⁰

Perbedaan mendasar antara kecerdasan para nabi dan jenius adalah bahwa jenius mempunyai kemampuan berpikir, penalaran, dan analisis yang tinggi sehingga mampu merumuskan teori-teori dan membuat kesimpulan. Sementara itu, para nabi selain memiliki kemampuan tersebut, juga dilengkapi dengan kemampuan lain yang disebut wahyu. Inilah yang membuat para nabi terjaga dari kekeliruan.³¹

Al-Quran menyebut para nabi dan rasul dengan tiga kualitas, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-An‘ām/6: 89,

أُولَئِكَ الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ... ﴿٨٩﴾

Mereka itulah orang-orang yang telah Kami berikan Kitāb, hikmah dan nubuwwah...

Menurut Rahardjo, berdasarkan ayat di atas, para nabi dan rasul memiliki tiga kriteria. *Pertama*, sebagai penerima wahyu, yang kemudian terhimpun dalam sebuah kitab suci. *Kedua*, membawa hukum atau syariat yang dijadikan sebagai pedoman berkehidupan. Dari sinilah, keteladanan para nabi dan rasul menjadi sumber hukum. *Ketiga*, memiliki kemampuan profetis/ memprediksi (*nubuwwah*) terhadap apa yang bakal terjadi di masa mendatang.³²

Kemampuan para nabi dalam memprediksi juga diisyaratkan dalam Sūrah al-Jinn/72: 26-27, di mana Allah memperlihatkan perkara-perkara ghaib kepada para rasulnya. Perkara ghaib tersebut dapat meliputi perkara masa lalu, masa kini, maupun masa mendatang.

Di antara contoh kemampuan para nabi dalam memprediksi masa depan adalah saat Rasulullah memprediksi bahwa suatu saat bangsa Rūm (Byzantium) akan menang melawan bangsa Persia, setelah sebelumnya bangsa Rūm kalah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah ar-Rūm/30: 1-5. Waktu

²⁹ Ummu Hānī Shalāhuddīn, *al-Ishthifā' fī al-Qurān al-Karīm: Dirāsah Mawdhū'iyah*, Riyādh: Maktabah ar-Rusyd, 2011 M/1432 H, hal. 326.

³⁰ Fazlur Raḥmān, *Tema-tema Pokok al-Quran*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dan Aḥmad Baiquni dari judul *The Major Themes of the Quran*, Bandung: Mizan, 2017, hal. 117.

³¹ Murtadhā Muthahharī, *Falsafah Kenabian*, diterjemahkan oleh Ahsin Muḥammad dari judul *Revelation and Prophethood*, Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991, hal. 44. Pandangan para ulama tentang konsep 'ishmah (keterlindungan para nabi terhadap kekeliruan) akan disebutkan dalam Bab 5.

³² M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*, Jakarta: Paramadina, 2002 M, cet. 2, hal. 307.

kemenangan Byzantium dalam ayat tersebut dinyatakan dengan redaksi *fi bidh'i sinīn*. Menurut al-Isfahānī, kata *bidh'i* menunjukkan bilangan 3 sampai 10, atau di atas 5 tapi di bawah 10.³³ Dengan demikian, kalimat *fi bidh'i sinīn* dapat dikatakan bahwa kemenangan bangsa Byzantium atas Persia akan terjadi dalam kurun waktu di bawah 10 tahun setelah Rasulullah mengatakannya.

Pada Sūrah ar-Rūm/30: 4-5, dinyatakan bahwa pada saat kemenangan bangsa Byzantium, kaum muslim bergembira dengan pertolongan Allah. Beberapa riwayat menyatakan bahwa kemenangan tersebut terjadi pada tahun perjanjian Hudaibiyah, dan ada lagi yang menyatakan terjadi pada tahun kemenangan kaum muslimin pada perang Badar (2 H). Shihāb termasuk yang mendukung pendapat yang kedua, bahwa kemenangan Byzantium terjadi pada tahun kemenangan perang Badar. Dengan demikian, prediksi Rasulullah tersebut mengandung dua informasi ghaib, yakni kemenangan Byzantium atas Persia dan kemenangan kaum muslimin atas kaum musyrik pada perang Badar.³⁴

Contoh lain dari kemampuan memprediksi para nabi terlihat dalam peristiwa perang Uhud (3 H). Sebelum terjadi perang, Rasulullah bermimpi. Mimpi seorang nabi tentu saja merupakan salah bentuk wahyu dari Allah, agar dapat mempersiapkan mental menghadapi informasi yang terdapat dalam mimpi tersebut. Nabi bermimpi melihat seekor sapi disembelih dan di ujung pedang beliau ada sedikit retak. Lalu Rasulullah mengartikan bahwa sapi yang disembelih tersebut adalah para Sahabatnya yang gugur, sedangkan ujung pedang yang retak adalah seorang keluarganya yang gugur.³⁵

Prediksi kedua Rasulullah adalah pada saat awal perang, di mana Rasulullah berpesan kepada pasukan pemanah yang berjumlah 50 orang, yang ditugaskan berada di atas bukit Uhud, untuk tidak turun sebelum peperangan benar-benar usai. Pesan Rasulullah tersebut disampaikan melalui Abdullah bin Jubair sebagai komando pemanah, 'Hujanilah pasukan musuh yang hendak menyerang kami dengan panah-panah kalian. Jangan biarkan mereka menyerbu kami dari belakang. Bertahanlah dan jangan tinggalkan tempat ini, apapun yang terjadi, baik kami menang atau kalah'.³⁶

Prediksi Rasulullah benar-benar terjadi. Musuh hampir dikalahkan, namun sebagian pasukan pemanah yang ditugaskan tetap berada di atas bukit turun ke bawah untuk mengambil harta-rampasan perang yang ditinggalkan di bawah bukit. Melihat celah demikian, pasukan musuh yang dipimpin Khālīd bin Walīd, naik ke atas bukit, menguasai lokasi tersebut, dan dari atas bukit memanah pasukan Muslim yang sedang mengumpulkan harta rampasan.

Pada perang Uhud, kaum Muslimin mengalami kekalahan. Rasulullah

³³ Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān...*, hal. 60.

³⁴ Lihat Muḥammad Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Mishbāh...*, hal. 158-159.

³⁵ Lihat Ibnu Hisyām, *as-Sīrah an-Nabawīyyah...*, jilid 3, hal. 56.

³⁶ Lihat Ibnu Hisyām, *as-Sīrah an-Nabawīyyah...*, jilid 3, hal. 59.

terluka dan banyak para Sahabat yang gugur, di antaranya Hamzah (paman Rasulullah), Hanzhalah, Amr bin al-Jumūh, dan lainnya.

Berdasarkan peristiwa perang Uhud tersebut, timbul pertanyaan: mengapa Rasulullah mengalami kekalahan padahal beliau—sebagai seorang Nabi—memiliki kemampuan memprediksi?

Dengan memperhatikan ayat-ayat yang berkaitan dengan perang Uhud, dapat disimpulkan bahwa kemampuan memprediksi Rasulullah dalam perang Uhud terkait dengan *sunnatullāh* dan hikmah dari peristiwa kekalahan tersebut.

Dalam kasus perang Uhud, Allah ingin mengajarkan *sunnah*-Nya bahwa suka dan duka, kemenangan dan kekalahan datang silih berganti (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 140). Kemenangan kaum kafir terhadap kaum Muslimin pada perang Uhud bukan mengindikasikan bahwa Allah berpihak kepada mereka karena kekafirannya, namun *sunnatullah* itu diberikan kepada mereka karena menerapkan *sunnah*-Nya dalam meraih kemenangan.³⁷ Kekalahan kaum Muslimin pada perang Uhud bersumber dari diri kaum Muslim sendiri, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 165.

Selain itu, salah satu hikmah berharga dari peristiwa perang Uhud adalah agar setiap orang beriman patuh menjalankan perintah Allah dan Rasul-Nya. Pada perang sebelumnya, yakni perang Badar, Allah memberi kemenangan kepada kaum muslimin, padahal saat itu berada dalam posisi lemah (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 123), namun pada saat perang Uhud kaum muslim memiliki kekuatan yang cukup dan hampir memenangi peperangan. Namun, akibat ketidakpatuhan pasukan pemanah terhadap perintah Rasulullah agar tidak meninggalkan posisi mereka apapun yang terjadi, mengakibatkan musuh mengambil alih posisi tersebut dan akhirnya kaum muslim mendapatkan kekalahan.

C. Model Kecerdasan Profetik dalam al-Quran

Dalam paragraf sebelumnya sudah dinyatakan bahwa para nabi memiliki sifat *fathanah*, yang mengindikasikan bahwa para nabi memiliki kecerdasan. Jika ditelisik lebih jauh, maka sifat *fathanah* mengandung bentuk-bentuk kecerdasan para nabi. Oleh karena itu, paragraf berikut akan menyoroiti isyarat model kecerdasan profetik dalam perspektif al-Quran.

1. Nabi Ādam, Nabi Mūsā, dan Nabi Hārūn Prototipe Kecerdasan Verbal-Linguistik

Kecerdasan verbal-linguistik Nabi Ādam ditunjukkan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 31,

³⁷ Lihat Muḥammad Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Mishbāh...*, hal. 280.

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣٨﴾

Dan (Allah) ajarkan kepada Ādam nama-nama (benda) semuanya, kemudian Dia perlihatkan kepada para malaikat, seraya berfirman, “Sebutkan kepada-Ku nama semua (benda) ini, jika kamu yang benar!”

Menurut Najmuddīn al-Kubrā, nama-nama yang diajarkan kepada Nabi Ādam adalah tiga jenis, yakni (1) nama-nama alam ruhani dan malakut, yang menjadi domain pengetahuan para malaikat, namun para malaikat hanya mengetahui sebagian dari nama-nama tersebut, (2) nama-nama alam jasmani, yang diketahui oleh para malaikat, dan dimungkinkan bagi manusia mengetahui pula nama-nama tersebut, dan (3) nama-nama alam ilahiyah, yang berada di atas domain pengetahuan para malaikat, dan tidak dimungkinkan bagi manusia mengetahui nama-nama tersebut. Nabi Ādam diistimewakan dengan diajarkan segala nama, karena Ādam merupakan intisari dari tiga alam tersebut.³⁸

Menurut at-Thabarī, yang diajarkan Allah kepada Nabi Ādam adalah nama segala sesuatu, meliputi nama-nama keturunannya, bahasa yang akan dipakai oleh keturunannya, nama malaikat, hewan, lautan, gunung, benda-benda langit, sampai nama-nama perkakas rumah tangga.³⁹ Menurut as-Sya‘rāwī, frasa *kullahā* pada ayat di atas bermakna *al-iḥathah*, yakni pengetahuan terhadap sesuatu melalui nama-nama tersebut.⁴⁰

Menurut Ibnu ‘Asyūr, secara lahiriah nama-nama yang diajarkan kepada Nabi Ādam adalah lafaz-lafaz yang menunjukkan hakikat sesuatu yang dibutuhkan manusia untuk dimaknai sehingga dapat dipanggil (disebut atau dinyatakan) dan dihadirkan. Nama-nama yang diajarkan tersebut bersifat *istighrāq*, dalam artian mencakup keseluruhan nama yang dikenal hingga saat ini.⁴¹

Intinya, Allah mengajarkan semua ilmu pengetahuan kepada Nabi

³⁸ Najmuddīn al-Kubrā, *at-Ta‘wīlāt an-Najmiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009 M, jilid 1, hal. 149. Mengingat kitab *at-Ta‘wīlāt* bercorak *sufi-isyari*, maka pandangan Najmuddīn di atas merupakan pandangan pandangannya sendiri, lebih-lebih di dalam karyanya tersebut tidak mengutip pandangan dari ulama lainnya. Menurut al-Mazīdī, pentahqiq kitab tersebut, pandangan-pandangan Najmuddīn memiliki kemiripan dengan pandangan gurunya, yakni Ruzbahān al-Baqlī, dalam karyanya *Arā‘is al-Bayān*, yang merupakan karya tafsir yang corak *sufi-isyari* pula. Lihat pengantar kitab *at-Ta‘wīlāt* oleh pentahqiq, hal. 4.

³⁹ Lihat Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2015 M/1436 H, jilid 1, hal. 294-295; lihat pula Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*, Beirut: Dār al-Khayr, 2006 M/1427 H, jilid 1, hal. 99.

⁴⁰ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 1, hal. 206.

⁴¹ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 1, hal. 409.

Ādam.

Menurut ar-Rāzī, ayat tersebut menegaskan akan keutamaan ilmu pengetahuan, sehingga Allah perlu menampakkan hikmah penciptaan Nabi Ādam lewat ilmu-Nya pula.⁴² Sejalan dengan ar-Rāzī, Sayyid Quthb menyatakan bahwa tujuan Allah mengajarkan Nabi Ādam nama segala sesuatu adalah berkaitan dengan tugas yang akan diembannya sebagai khalifah. Dengan pengetahuan nama-nama tersebut, Allah telah memberikan banyak potensi tersembunyi kepada Ādam dan pengetahuan tentang sumber daya alam yang tersimpan di bumi dan bahan-bahan mentahnya, sehingga dengan potensi tersembunyi tersebut Ādam dapat merealisasikan kehendak ilahiah,⁴³ yaitu sebagai khalifah di bumi. Allah menanamkan pengetahuan yang luas ke dalam jiwa Nabi Ādam dan rasa ingin tahu yang besar yang memotivasinya untuk mengetahui segala sesuatu. Inilah tujuan penciptaan Nabi Ādam dan inilah rahasia di balik penghormatan malaikat kepadanya.⁴⁴

Setelah Ādam diajari berbagai nama oleh Allah, maka Allah memerintahkannya untuk menyebutkan nama-nama tersebut di hadapan para malaikat (Sūrah al-Baqarah/2: 33). Menurut al-Alūsī, apa yang disampaikan Ādam kepada para malaikat adalah pengetahuan yang jelas (*al-i'lam*), bukan sekedar pengabaran (*al-akhbār*) belaka. Ketika Ādam menyebutkan nama-nama tersebut kepada para malaikat, maka Ādam berkedudukan sebagai seorang *mufīd* (pemberi manfaat) sementara para malaikat sebagai *mustafīd* (penerima manfaat).⁴⁵ Atau, dengan kata lain, dapat dikatakan Ādam menjadi guru, sementara para malaikat menjadi muridnya.

Apa yang diajarkan Ādam kepada malaikat tidaklah semata-mata sendiri, melainkan sesuai kemauan Allah. Hal ini sesuai dengan pernyataan Allah kepada malaikat, 'Bukankah sudah aku katakan kepada kalian bahwa Aku lebih tahu apa yang tersembunyi di langit dan bumi?'. Dengan demikian, Allah sendiri yang mengajari Ādam ilmu-ilmu ghaib.⁴⁶

Menurut al-Marāghī, ayat-ayat yang berbicara tentang pengajaran Allah tentang nama-nama kepada Ādam menjadi dalil akan keistimewaan ilmu dibanding ibadah. Malaikat adalah hamba Allah yang banyak beribadah, namun mereka tidak berhak untuk menjadi khalifah Allah, dan juga menunjukkan bahwa ilmu adalah syarat bahkan pedoman untuk mengemban khilafah. Ādam menjadi lebih istimewa dibanding para malaikat karena Ādam

⁴² Fakhruddīn ar-Rāzī, *Maḥāṣin al-Ghayb*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 2013 M/1434 H, cet. 4, jilid 1, hal. 164.

⁴³ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān*, Kairo: Dār as-Syurūq, 2004 M/1425 H. cet. 34, jilid 1, hal. 56.

⁴⁴ Aḥmad Bahjat, *Anbiyā' Allah*, Kairo: Dār as-Syurūq, cet. 29, 2003 M/1424 H, hal. 41.

⁴⁵ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī...*, jilid 1, hal. 229.

⁴⁶ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rāwī, *Khawāthir Ḥimāniyyah...*, jilid 1, hal. 214.

lebih tahu daripada malaikat, dan orang yang lebih tahu dinilai lebih tinggi kedudukannya daripada yang tidak mengetahui (Surah az-Zumar/39: 9).⁴⁷

Menurut Shihab, pengajaran Allah kepada Ādam dan perintahNya untuk menyebutkannya di hadapan para malaikat, mengindikasikan bahwa keistimewaan manusia adalah kemampuannya mengekspresikan apa yang terlintas dalam benak, lalu menangkap bahasa, sehingga mengantarnya memiliki pengetahuan.⁴⁸

Menurut al-Burūsawī, ayat-ayat tersebut juga menjadi dalil bahwa sesuatu yang lebih utama untuk dipelajari, setelah belajar ilmu tauhid, adalah belajar ilmu bahasa. Dengan ilmu bahasa, Allah mengunggulkan Ādam atas para malaikat.⁴⁹

Menurut penulis, dengan memperhatikan kandungan Sūrah al-Baqarah/2: 32, dapat disimpulkan bahwa Ādam memiliki kecerdasan verbal-linguistik, di mana para malaikat mengakui kecerdasan verbal-linguistik Ādam, dengan ucapan *'Mahasuci Engkau (Allah), kami tidak memiliki pengetahuan selain apa yang telah Engkau ajarkan kepada kami, sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui dan Maha Bijaksana'*.

Selain itu, kandungan Sūrah al-Baqarah/2: 33 juga menguatkan bahwa Ādam memiliki kecerdasan verbal-linguistik, di mana Allah berfirman kepada para malaikat, *'Bukankah telah Aku katakan kepadamu, bahwa Aku mengetahui rahasia langit, dan Aku mengetahui apa yang kamu nyatakan dan apa yang kamu sembunyikan.'*

Selain Nabi Ādam, Nabi Mūsā juga memiliki kecerdasan verbal-linguistik. Hal ini diisyaratkan al-Quran dengan menyatakan kualitas Mūsā yang diajak bicara oleh Allah secara langsung, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Nisā'/4: 164,

... وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾

... Dan kepada Mūsā, Allah berfirman langsung.

Menurut Ibnu Katsīr, ayat di atas adalah bentuk penghormatan Allah kepada Mūsā. Oleh karena itu, Mūsā disebut *Kalīmullāh*.⁵⁰ Menurut al-Ghazālī, Kalām Allah tidak berupa huruf atau suara. Saat Allah berbicara kepada Mūsā, maka itu adalah salah satu keistimewaan Mūsā. Tak ada yang mampu mendengar Kalām Allah atau menyerupakan Kalām-Nya dengan sesuatu yang sifatnya terdengar, karena setiap yang terdengar tidak dapat menyerupai Kalām Allah.⁵¹

⁴⁷ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., jilid 1, hal. 77.

⁴⁸ Muḥammad Quraish Shihāb, *Tafsīr al-Mishbah*..., jilid 1, hal. 178.

⁴⁹ Ismā'il Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 20143 M/1434 H, cet. 3, jilid 1, hal. 103.

⁵⁰ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm*..., jilid 1, hal. 758.

⁵¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *al-Iqtishād fī al-'Itiqād*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008 M/1429

Menurut az-Zuḥaylī, bicaranya Allah kepada Mūsā, yang terjadi secara langsung tanpa perantara, merupakan bentuk keistimewaan yang diberikan Allah kepada Mūsā, di mana cara pembicaraan-Nya hanya Allah yang tahu. Allah menjadikan Mūsā mendengar Kalām-Nya. Sebagaimana Allah adalah Ada namun tidak seperti yang ada, dapat Diketahui namun tidak seperti yang diketahui, maka ucapan-Nya juga tidak seperti ucapan yang digunakan oleh sesama manusia.⁵²

Kecerdasan verbal-linguistik juga dimiliki oleh Nabi Hārūn, sebagaimana diisyaratkan dalam Surah al-Qashash/28: 34,

وَإِخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلَهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۗ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَذِّبُونِ ﴿٣٤﴾

Dan saudaraku Hārūn dia lebih fasih lidahnya daripadaku, maka utuslah dia bersamaku sebagai pembantuku untuk membenarkan (perkataan)ku; sesungguhnya aku khawatir mereka akan mendustakanku.

Menurut al-Alūsī, frasa *afshahu minnī lisānān* dalam ayat di atas mengindikasikan bahwa Nabi Mūsā memiliki kefasihan dalam berbicara, namun Nabi Hārūn lebih fasih lagi dari Nabi Mūsā.⁵³

2. Nabi Nūḥ Prototipe Kecerdasan Inovatif

Allah menyebut kualitas Nabi Nūḥ setara dengan para rasul, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 105,

كَذَّبَتْ قَوْمُ نُوحٍ الْمُرْسَلِينَ ﴿١٠٥﴾

Kaum Nūḥ telah mendustakan para rasul.

Tentang ayat di atas, al-Baghawī menyebutkan riwayat bahwa Ḥasan al-Bashrī pernah ditanya, ‘Mengapa kaum Nūḥ, ‘Ād, dan Tsamūd disebut mendustakan para Rasul, padahal hanya satu rasul yang diutus kepada mereka?’ Lalu ia menjawab, ‘Sesungguhnya para rasul datang silih berganti, oleh karena itu jika mereka mendustai satu rasul maka dianggap mendustai seluruh Rasul’.⁵⁴

Menurut as-Syinqīthī, dakwah para rasul adalah satu, yaitu menegakkan tauhid. Oleh karena itu, mendustai satu rasul dianggap mendustai seluruh rasul. Pandangan ini dikuatkan oleh al-Quran sendiri, sebagaimana dinyatakan Sūrah

H, hal. 187-188.

⁵² Wahbah az-Zuḥaylī, *Tafsīr al-Wasīth*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2006 M/1427 H, cet. 2, jilid 1, hal. 414.

⁵³ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 7, vol. 10, hal. 286.

⁵⁴ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002 M/1423 H, hal. 942.

an-Nisā'/4: 150-151.⁵⁵

Menurut al-Mahallī dan as-Suyūthī, Nabi Nūḥ tinggal bersama kaumnya dalam waktu yang panjang. Oleh karena itu, Nabi Nūḥ dianggap setara dengan banyak rasul.⁵⁶ Pandangan keduanya nampaknya diikuti oleh Shihab.⁵⁷

Kecerdasan Nabi Nūḥ ditunjukkan dalam Sūrah Hūd/11: 37,

وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾

Dan buatlah kapal itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah engkau bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim. Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan."

Dengan perintah Allah tersebut, mulailah Nabi Nūḥ menanam pepohonan selama 100 tahun, kemudian setelah pepohonan besar ia menebangnya dan mengeringkan kayunya. Setelah itu mulailah Nūḥ membuat kapal, yang prosesnya memakan waktu 100 tahun pula. Kapal tersebut terdiri dari tiga lantai. Lantai dasar difungsikan untuk satwa melata yang jinak dan liar, lantai tengah untuk manusia, dan lantai atas untuk satwa burung. Masing-masing lantai memiliki pintu yang tertutup secara rapat.⁵⁸ Kapal yang dibuat Nūḥ pastilah besar, mengingat kapal tersebut dirancang untuk menghadapi gelombang air yang dahsyat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 42.

Menurut Ibnu 'Asyūr, ayat tersebut (Sūrah Hūd/11: 37) mengindikasikan bahwa Nabi Nūḥ adalah manusia pertama yang membuat kapal, yang tidak pernah diketahui caranya oleh manusia pada masa-masa sebelumnya.⁵⁹

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Nabi Nūḥ memiliki kecerdasan inovatif, karena membuat kapal secara seksama dengan memperhatikan proses, bahan, peruntukan, dan rancangan yang siap menghadapi tantangan gelombang besar.

3. Nabi Nūḥ, Dāwūd, dan Sulaimān Prototipe Kecerdasan Naturalistik

Kecerdasan naturalistik terlihat dalam diri Nabi Nūḥ saat ia membuat kapal (Sūrah Hūd/11: 37), di mana Allah memerintahkannya untuk memuat hewan sepasang-sepasang, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 40,

⁵⁵ Muḥammad al-Amīn as-Syinqīthī, *Īhām al-Idhthirāb 'an Āyāt al-Kitāb*, dicetak bersama kitab *Adhwā' al-Bayān fī Īdhāh al-Qurān bi al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2006 M/1427 H, cet. 2, hal. 2114.

⁵⁶ Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn as-Suyūthī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th., hal. 487.

⁵⁷ Lihat Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāah*, Tangerang: Lentera Hati, 2012 M/1434 H, cet. 5, jilid 9, hal. 284.

⁵⁸ Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 2, hal. 569.

⁵⁹ Muḥammad Thāhir bin 'Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*, Tunisia: Dār at-Tūnisīyah, 1984, jilid 12, hal. 66.

حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ قُلْنَا أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ
إِلَّا مَن سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٧٩﴾

Hingga apabila perintah Kami datang dan tanur (dapur) telah memancarkan air, Kami berfirman, “Muatkanlah ke dalamnya (kapal itu) dari masing-masing (hewan) sepasang (jantan dan betina), dan (juga) keluargamu kecuali orang yang telah terkena ketetapan terdahulu dan (muatkan pula) orang yang beriman.” Ternyata orang-orang beriman yang bersama dengan Nūḥ hanya sedikit.

Menurut az-Zayn, dengan mengatur penempatan satwa mela-ta dan burung di dalam kapal, di mana masing-masing dibawa sepasang-sepasang, maka Nabi Nūḥ adalah perintis pertama pembuatan kebun binatang sepanjang sejarah. Ini menjadi isyarat akan pentingnya menjaga keberlangsungan hidup satwa dari kepunahan.⁶⁰ Kepedulian Nabi Nūḥ terhadap keberlangsungan satwa dapat dikatakan sebagai bentuk kecerdasan naturalistik.

Kecerdasan naturalistik terlihat pula dalam diri Nabi Dāwūd, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 79,

فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ ۚ وَكُلًّا آتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا ۗ وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجَبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ
وَكُنَّا فاعِلِينَ ﴿٧٩﴾

Dan Kami memberikan pemahaman kepada Sulaimān (tentang hukum yang lebih tepat); dan kepada masing-masing Kami berikan hikmah dan ilmu, dan Kami tundukkan gunung-gunung dan burung-burung, semua bertasbih bersama Dāwūd. Dan Kamilah yang melakukannya.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, makna *Kami berikan pemahaman kepada Sulaimān* adalah bahwa Allah memberikan ilham kepada Nabi Sulaimān untuk memiliki pandangan yang lebih kuat dibanding pandangan Nabi Dāwūd dalam memutuskan perkara, di mana pandangan Nabi Sulaimān lebih mendetail.⁶¹ Baik Nabi Sulaimān dan Nabi Dāwūd, keduanya Allah berikan hikmah dan ilmu. Nabi Sulaimān diberikan hikmah oleh Allah sejak usia muda, sementara Nabi Dāwūd diberikan hikmah pada usia tua.⁶²

Khusus untuk Nabi Dāwūd, Allah berikan kelebihan berupa penundukan gunung-gunung dan burung-burung. Saat Nabi Dāwūd bertasbih maka gunung-gunung ikut bertasbih pula mengikuti tasbihnya. Begitu pula burung-burung jika mendengar Nabi Dāwūd bertasbih, mereka ikut pula bertasbih

⁶⁰ Muḥammad Rusydī Bassām az-Zayn, *Madrasah al-Anbiyā’*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir 2001 M/1422 H, hal. 35.

⁶¹ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 17, hal. 118.

⁶² ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *an-Nukat wa al-‘Uyūn*, Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th., jilid 3, hal. 457.

seperti tasbihnya. Penundukan gunung dan burung ini merupakan mukjizat, karamah, dan ‘inayah dari Allah untuk Nabi Dāwūd.⁶³

Menurut Ibn al-‘Arabī, kemampuan Nabi Dāwūd menundukkan burung-burung ditopang oleh kelebihanannya berupa kualitas suara yang indah. Pandangan Ibn al-‘Arabī ini didasarkan atas Sūrah Saba’/34: 10,

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا يٰجِبَالُ اُوبِيْ مَعَهُ وَالطَّيْرُ ۗ وَآتَيْنَا لَهُ الْحَدِيْدَ ﴿١٠﴾﴾

Dan sesungguhnya telah Kami berikan kepada Dāwūd karunia dari Kami. (Kami berfirman): “Hai gunung-gunung dan burung-burung, bertasbihlah berulang-ulang bersama Dāwūd”, dan Kami telah melunakkan besi untuknya.

Meskipun terdapat 14 (empat belas) makna dari kata *al-fadhil* dalam ayat di atas, namun Ibn al-‘Arabī lebih memilih makna *al-fadhil* sebagai ‘suara yang indah’ (*husn as-shawt*). Selanjutnya, Ibn al-‘Arabī menyatakan bahwa selain suara yang indah, Nabi Dāwūd memiliki wajah yang indah pula. Dengan suara dan wajah yang indah, hati mudah menjadi luluh. Apapun yang membuat hati menjadi terpengaruh sehingga menjadi lebih bertakwa, maka hal itu membawa pahala yang besar, lantaran membuat hati menjadi lembut dan menghilangkan kegersangannya. Suara yang indah adalah salah satu nikmat dari Allah, sebagai bentuk keistimewaan dan anugrah dari Allah kepada hamba-Nya. Cara terbaik memanfaatkan anugrah ini adalah dengan menggunakannya untuk membaca al-Quran. Jika nikmat ini digunakan untuk ketaatan, maka dinilai sudah menggunakan nikmat dengan cara sebenarnya.⁶⁴

Nabi Sulaimān juga diberi Allah kemampuan mengerti bahasa burung, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naml/27: 16,

﴿وَوَرِّثْ سُلَيْمٰنُ دَاوُدَ وَقَالَ يٰۤاَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مِنْتُمْ لِسَانَ كُلِّ شَيْءٍ اِنَّ هٰذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِيْنُ ﴿١٦﴾﴾

Dan Sulaimān telah mewarisi Dāwūd, dan dia (Sulaimān) berkata, “Wahai manusia, kami telah diajari bahasa burung dan kami diberi segala sesuatu. Sungguh, (semua) ini benar-benar karunia yang nyata.”

Dalam ayat di atas, terlihat bahwa Nabi Sulaimān menyatakan dua hal, yakni diberi pengetahuan tentang bahasa burung dan diberi segala sesuatu.⁶⁵

⁶³ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 17, hal. 119.

⁶⁴ Abū Bakar Muḥammad bin ‘Abdullāh (Ibn al-‘Arabī), *Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 2004 M/1425 H, jilid 4, hal. 3-4.

⁶⁵ Dalam Sūrah an-Naml/27: 23 dinyatakan bahwa Ratu Bilqīs juga diberikan segala sesuatu (*wa ūtiyat min kulli syay’in*). Lalu, apa perbedaannya dengan Nabi Sulaimān? Menurut al-Harārī, Bilqīs diberikan segala sesuatu yang sifatnya nikmat duniawi saja, yakni berupa kerajaan dan singgasana yang megah. Sedangkan Nabi Sulaimān diberikan segala nikmat dunia dan agama (akhirat), yakni berupa mukjizat mengerti bahasa burung dan hewan-hewan lainnya. Lihat Muḥammad al-Amīn al-Harārī, *Tafsir Ḥadā’iq ar-Rawḥ wa ar-Rayḥān...*, jilid 20, hal. 398.

Menurut as-Syawkānī, didahulukannya penyebutan *manthiq at-thayr* (bahasa burung), karena itu adalah nikmat khusus yang Allah berikan kepada Nabi Sulaimān, yang tidak diberikan kepada orang lain.⁶⁶ Dengan penguasaan *manthiq at-thayr* ini pula, Nabi Sulaimān dapat mengungguli Ratu Bilqīs.⁶⁷

Menurut Ibnu Katsīr, ayat di atas merupakan bentuk gambaran nikmat Allah kepada Nabi Sulaimān berupa kekuasaan yang sempurna, kejayaan yang tiada tara, hingga pada kemampuan menundukkan (*taskhīr*) manusia, jin, dan burung, bahkan menguasai bahasa hewan dan burung, di mana nikmat-nikmat seperti ini tidak diberikan Allah kepada manusia lain.⁶⁸ Menurut az-Zuḥaylī, *dhamīr* (kata ganti) *kami* pada frasa *‘ullimnā* dan *ūtīnā* dalam ayat di atas berlaku untuk Nabi Sulaimān dan ayahnya (Nabi Dāwūd), dan bisa pula untuk dirinya sendiri, karena sudah menjadi kebiasaan para raja menyebut dirinya dengan kata *kami*, untuk kepentingan keberlangsungan politik (kekuasaan).⁶⁹

Dengan demikian, Nabi Nūḥ, Dāwūd, dan Sulaimān dapat dikatakan memiliki kecerdasan naturalistik, yang kemudian diperkenalkan oleh Howard Gardner sebagai salah satu kecerdasan, dengan teori Kecerdasan Majemuknya. Menurut Gardner, seorang naturalis mampu memperlihatkan keahlian dalam mengenali dan mengklasifikasi sejumlah spesies flora dan fauna.⁷⁰

4. Nabi Ibrāhīm Prototipe Kecerdasan Interpersonal

Kecerdasan Nabi Ibrāhīm ditunjukkan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 51,

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِن قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَالِمِينَ ﴿٥١﴾﴾

Dan sungguh, sebelum dia (Mūsā dan Hārūn) telah Kami berikan kepada Ibrāhīm petunjuk, dan Kami telah mengetahui dia.

Menurut Ibn al-Jawzī, frasa *min qablu* memiliki tiga makna, yakni (1)

⁶⁶ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr...*, hal. 1074.

⁶⁷ Allah telah mengajarkan tujuh manusia dengan tujuh hal: (1) Allah mengajarkan Adam tentang nama-nama segala sesuatu, sehingga menjadi sebab sujud dan penghormatan malaikat kepadanya, (2) Allah mengajarkan Khidr ilmu firasat, sehingga menjadi sebab Nabi Mūsā dan Yūsya’ belajar kepadanya, (3) Allah mengajarkan Nabi Yūsuf ilmu penafsiran mimpi, sehingga menjadi sebab bertemu kembali dengan keluarganya dan mendapatkan kedudukan di kerajaan (Mesir), (4) Allah mengajarkan Nabi Dāwūd cara membuat baju perang, sehingga menjadi sebab mendapatkan kedudukan dan pangkat, (5) Allah mengajarkan Nabi Sulaiman bahasa burung, sehingga menjadi sebab mengalahkan Bilqīs, (6) Allah mengajarkan Nabi ‘Isā al-Kitab, Hikmah, Taurat, dan Injil, sehingga menjadi sebab untuk menghilangkan tuduhan buruk terhadap dirinya, dan (7) Allah mengajarkan Nabi Muḥammad syariat dan ilmu tauhid, sehingga menjadi sebab munculnya syafaat. Lihat Ismā‘il Haqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān...*, jilid 6, hal. 348.

⁶⁸ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, hal. 457-458.

⁶⁹ Wahbah az-Zuḥaylī, *at-Tafsīr al-Munīr...*, jilid 10, hal. 300.

⁷⁰ Howard Gardner, *Intelligence Reframed: Multiple Intelligence for the 21st Century*, New York: Basic Books, 1999, hal. 48.

sebelum dewasa, menurut Abū Shālih dari Ibnu ‘Abbās, (2) ilmu-ilmu terdahulu, menurut ad-Dhahāk dari Ibnu ‘Abbās, dan (3) sebelum Mūsā dan Hārūn, menurut ad-Dhahāk. Sedangkan frasa *wa kunnā bihi ‘ālimīn*, maksudnya ‘Kami mengetahui bahwa ia (Ibrāhīm) layak untuk mendapatkan petunjuk (*ar-rusyd*)’.⁷¹

Menurut Ibnu Katsīr, Nabi Ibrāhīm telah diberi petunjuk (*rusyd*) oleh Allah sejak kecil. Dengan petunjuk tersebut, Allah memberinya ilham untuk menegakkan kebenaran dan menggunakannya untuk menghadapi bapaknya dan kaumnya, untuk melawan praktik penyembahan berhala yang dilakukan oleh mereka (Sūrah al-An‘ām/6: 83 dan al-Anbiyā’/21: 52).⁷²

Menurut as-Shābūnī, Allah telah memberikan Nabi Ibrāhīm akal yang matang, pemahaman yang cemerlang, dan menuntunnya cara berargumentasi, menunjukinya jalan tauhid, sejak beliau berusia kecil. Semua ini diberikan sebagai persiapan baginya untuk mengemban risalah kenabian.⁷³

Kecerdasan Nabi Ibrāhīm terlihat dengan caranya menghancurkan berhala, di mana Ibrāhīm menghancurkan semua berhala dan menyisakan berhala yang besar. Saat Ibrāhīm dijadikan tersangka atas penghancuran berhala, maka Ibrāhīm berargumentasi bahwa pelakunya adalah berhala besar tersebut, karena dialah berhala yang masih tersisa. Ibrāhīm meminta para penyidik agar bertanya kepada berhala tersebut. Dengan kepala tertunduk, para penyidik menyadari bahwa berhala tidak mungkin bisa berbicara untuk menjawab pertanyaan (Sūrah al-Anbiyā’/21: 59-65).

Kecerdasan Nabi Ibrāhīm ditunjukkan pula saat kaumnya mengajaknya untuk ikut merayakan suatu upacara keagamaan, lalu Ibrāhīm menyatakan dirinya *saqīm*, yakni sakit (Sūrah as-Shāffāt/37: 89).⁷⁴ Nabi Ibrāhīm menyatakan dirinya sakit sebagai alasan agar tidak ikut keluar bersama mereka.⁷⁵

Menurut Shihab, ucapan Nabi Ibrāhīm bahwa ia sakit merupakan bentuk *tauriyah*, yaitu sebuah ungkapan yang bermakna ganda. Bagi Nabi Ibrāhīm, yang merupakan pengucap, maknanya bahwa ia sakit melihat keadaan masyarakatnya yang menyembah berhala, sedangkan bagi masyarakatnya, ucapan tersebut dipahami bahwa Nabi Ibrāhīm memang sedang sakit.⁷⁶

Kecerdasan Nabi Ibrāhīm terlihat pula saat ia menyatakan di depan raja yang zalim bahwa Sarah adalah saudarinya, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Muslim dalam *Shahīh*-nya, yang

⁷¹ Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr*..., hal. 930.

⁷² Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 3, hal. 233-234.

⁷³ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān*..., jilid 2, vol. 8, hal. 44.

⁷⁴ Lihat Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., hal. 1092.

⁷⁵ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Imāniyyah*, Kairo: Dār el-Nur, 2010, jilid 15, hal. 175.

⁷⁶ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 11, hal. 274.

bersumber dari Abū Hurayrah. Hadits tersebut memuat pula kecerdasan-kecerdasan Ibrāhīm yang telah disinggung sebelumnya, sebagai berikut.⁷⁷

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَالَ: لَمْ يَكْذِبْ إِبْرَاهِيمُ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَطُّ إِلَّا ثَلَاثَ كَذَبَاتٍ ثِنْتَيْنِ فِي ذَاتِ اللَّهِ قَوْلُهُ (إِنِّي سَقِيمٌ)، وَقَوْلُهُ (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا)، وَوَاحِدَةً فِي شَأْنِ سَارَةَ فَإِنَّهُ قَدِمَ أَرْضَ جَبَّارٍ وَمَعَهُ سَارَةُ وَكَانَتْ أَحْسَنَ النَّاسِ فَقَالَ لَهَا إِنَّ هَذَا الْجَبَّارَ إِنْ يَعْلَمَ أَنَّكَ امْرَأَتِي يَغْلِبُنِي عَلَيْكَ فَإِنْ سَأَلَكَ فَأَخْبِرِيهِ أَنَّكَ أُخْتِي فَإِنَّكَ أُخْتِي فِي الْإِسْلَامِ فَإِنِّي لَا أَعْلَمُ فِي الْأَرْضِ مُسْلِمًا غَيْرِي وَغَيْرِكَ.

Dari Abū Hurayrah, bahwa Rasulullah bersabda, “Ibrāhīm tidak pernah berbohong kecuali dalam tiga hal. Dua hal berkaitan dengan Dzat Allah, yaitu dengan perkataannya: “Sesungguhnya aku adalah orang yang sakit.” Dan perkataannya: “Bahkan yang melakukan adalah berhala yang paling besar ini.” Dan satu hal lagi berkaitan dengan Sarah, ketika beliau sampai di daerah orang jahat bersama Sarah, dan Sarah adalah orang yang sempurna. Ibrāhīm berkata: “Sesungguhnya orang jahat ini jika dia mengetahui engkau adalah istriku, maka dia akan merampasmu dariku. Maka jika dia bertanya kepadamu, jawablah engkau adalah saudara perempuanku, dan aku tidak tahu orang Islam di muka bumi ini selain aku dan engkau”.

Menurut an-Nawawī, hadits yang menyatakan bahwa Ibrāhīm berbohong bukanlah dalam pengertian berbohong sebenarnya, melainkan dalam rangka mencegah perbuatan orang zalim. Dalam kasus seorang zalim mencari seseorang untuk dibunuh, maka para fuqaha sepakat akan bolehnya bahkan wajib untuk mengingkari atau menyembunyikan informasi tentang keberadaan orang yang akan dibunuh tersebut.⁷⁸

Allah menyebut kualitas Ibrāhīm setara dengan *umat*, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naḥl/16: 120,

إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا ۖ وَلَمْ يَكُ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ﴿١٢٠﴾

Sungguh, Ibrāhīm adalah seorang imam (yang dapat dijadikan teladan), patuh kepada Allah dan hanif. Dan dia bukanlah termasuk orang musyrik (yang mempersekutukan Allah).

Menurut al-Isfahānī, kata *ummat* didefinisikan sebagai semua kelompok yang terhimpun oleh sesuatu, semisal agama yang sama, masa yang sama, atau

⁷⁷ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2371, *Kitāb al-Fadhā'il Bāb Min Fadhā'il Ibrāhīm al-Khalīl*, Riyādh: Dār as-Salām, 2000 M/1421 H, hal. 1041.

⁷⁸ Yaḥyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*, Yordan: Bayt al-Afkar ad-Dawliyah, 2000 M/1421 H, hal. 1449.

tempat yang sama, yang terjadi secara terpaksa atau sukarela.⁷⁹

Menurut Ibnu ‘Asyūr, Nabi Ibrāhīm disifati dengan *ummat* dapat dilihat dari dua perspektif. *Pertama*, kemuliaan dan kekesatriaannya Ibrāhīm memiliki kedudukan seperti sebuah umat yang sempurna. *Kedua*, Ibrāhīm secara personal dinilai sebuah umat berkaitan dalam hal penyebaran agama, karena pada saat diutus sebagai Rasul tidak ada seorang pun yang mengesakan Allah selain dirinya. Melalui dirinya Allah menghidupkan tauhid, sehingga tersebar di pelosok bumi, Allah mendirikan untuknya Ka’bah sebagai simbol agung, dan menyerukan manusia untuk berhaji, sehingga namanya terus disebut dan tersebar di antara umat manusia.⁸⁰

Menurut ar-Rāzī, kata *ummat* dalam ayat di atas dapat dimaknai dalam beberapa perspektif. *Pertama*, Ibrāhīm secara personal setara dengan satu umat, karena kesempurnaannya dalam sifat-sifat kebaikan. *Kedua*, beliau yang pertamakali beriman, di saat manusia yang lain semuanya masih ingkar. Atas dasar ini, beliau setara dengan umat. *Ketiga*, Ibrāhīm disebut umat karena dialah yang menjadi panutan. *Keempat*, Ibrāhīm adalah penyebab (*musabbab*) yang menjadikan umatnya berada dalam tauhid dan agama yang benar, sehingga berbeda dengan umat yang lain. Atas dasar ini, beliau disebut Allah sebagai umat.⁸¹

Menurut al-Biqā‘ī, Ibrāhīm disebut *ummat* karena di dalam dirinya memancar manfaat duniawi dan ukhrawi, sebuah manfaat yang patut diteladani oleh orang yang ingin mengambil manfaat dari dirinya.⁸²

Menurut as-Shābūnī, Ibrāhīm disebut *ummat* karena di dalam dirinya terkumpul keistimewaan dan kebaikan, baik dalam hal kebaikannya, agamanya, keshalihannya, dan istiqamah-nya dalam menjalankan syariat Allah, sehingga kualitasnya setara dengan kebaikan satu umat.⁸³

5. Nabi Yūsuf Prototipe Kecerdasan Manajerial

Kecerdasan manajerial Nabi Yūsuf saat ia menyatakan dirinya sebagai orang yang *hafizh* (kredibel) dan *alīm* (handal) dalam mengatur kesejahteraan rakyat Mesir (Sūrah Yūsuf/12:55),

قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ ۗ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴿٥٥﴾

Dia (Yūsuf) berkata, “Jadikanlah aku bendaharawan negeri (Mesir); karena

⁷⁹ Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2012 M/1433 H, hal. 26.

⁸⁰ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 14, hal. 315.

⁸¹ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb...*, jilid 10, vol. 20, hal. 107-108.

⁸² Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011 M/1432 H, cet. 4, jilid 4, hal. 321.

⁸³ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm...*, Beirut: Dār al-Jayl, 2001, jilid 2, vol. 6, hal. 170.

sesungguhnya aku adalah orang yang pandai menjaga, dan berpengetahuan.”

Menurut as-Sya‘rāwī, ucapan Nabi Yūsuf kepada penguasa Mesir saat itu bukan untuk mencari jabatan, melainkan untuk menjalankan strategi perekonomian dalam menghadapi tujuh tahun yang penuh kesulitan.⁸⁴ Ini dapat dikatakan sebagai bentuk kecerdasan manajerial Yūsuf dalam menghadapi masa paceklik panjang yang akan dialami oleh rakyat Mesir.

Kecerdasan lainnya terlihat pula saat Yūsuf kedatangan saudara-saudaranya ke Mesir untuk mencari bahan makanan pokok. Yūsuf memperlakukan mereka dengan baik, memberi mereka bahan makanan, dan diam-diam memasukkan kembali barang-barang bawaan mereka. Selain itu, Yūsuf meminta agar datang kembali ke Mesir sambil membawa Bunyāmin, saudaranya yang seapak. Sambil sedikit mengancam, Yūsuf tidak akan memberikan bahan makanan jika mereka tidak datang membawa Bunyāmin. Ini semua dilakukan Yūsuf sebagai strategi agar saudaranya datang kembali ke Mesir (Sūrah Yūsuf/12: 58-62). Dari strategi awal ini, Yūsuf membuat strategi-strategi berikutnya agar seluruh keluarganya datang ke Mesir dan bersatu kembali dengannya.

Allah menyatakan strategi-strategi Yūsuf tersebut dengan kalimat *kidna li Yūsufa* (*Kami membuatkan pengaturan untuk Yūsuf*). Ini menandakan bahwa Allah yang memberikan ilham kepada Yūsuf untuk melakukan strategi-strategi tersebut, sehingga ia bisa berkumpul kembali dengan saudara-saudaranya dan mencairkan hubungan di antara mereka,⁸⁵ akibat peristiwa masa lalu yang terjadi di antara mereka.

6. Nabi Mūsā Prototipe Kecerdasan Fisik

Kecerdasan Mūsā ditunjukkan dalam Sūrah al-Qashash/28: 14,

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾

Dan setelah dia (Mūsā) dewasa dan sempurna akal nya, Kami anugerahkan kepadanya hikmah (kenabian) dan pengetahuan. Dan demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik.

Menurut as-Shābūnī, yang dimaksud *balagha asyuddahu* adalah sempurnanya kekuatan jasmani (badan), sedangkan *istawā* adalah sempurnanya akal.⁸⁶

Kecerdasan fisik Nabi Mūsā tampak saat ia secara refleks memukul seseorang dari kaum Qibthi, hingga membuat orang tersebut mati seketika, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 15,

⁸⁴ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 10, hal. 98.

⁸⁵ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 656.

⁸⁶ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm...*, jilid 3, vol. 9, hal. 215.

وَدَخَلَ الْمَدِينَةَ عَلَى حِينٍ غَفْلَةٍ مِّنْ أَهْلِهَا فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ هَذَا مِنْ شِيعَتِهِ وَهَذَا مِنْ عَدُوِّهِ فَاسْتَغَاثَهُ الَّذِي مِنْ شِيعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ فَوَكَرَهُ مُوسَى فَقَضَى عَلَيْهِ قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾

Dan dia (*Mūsā*) masuk ke kota (*Memphis*) ketika penduduknya sedang lengah, maka dia mendapati di dalam kota itu dua orang laki-laki sedang berkelahi; yang seorang dari golongannya (*Bani Israil*) dan yang seorang (*lagi*) dari pihak musuhnya (*kaum Firaun*). Orang yang dari golongannya meminta pertolongan kepadanya, untuk (*mengalahkan*) orang yang dari pihak musuhnya, lalu Musa meninjunya, dan matilah musuhnya itu. Dia (*Mūsā*) berkata, “Ini adalah perbuatan setan. Sungguh, dia (*setan itu*) adalah musuh yang jelas menyesatkan.”

Menurut al-Maḥallī dan as-Suyūthī, frasa *fawakazahu Mūsā* maksudnya Nabi Mūsā memukul orang Qibthi dengan segenap tangan, di mana Mūsā adalah seorang yang kuat lagi perkasa (*syadīd al-quwwah wa al-bathsyi*).⁸⁷

Saat Mūsā memiliki kekuatan fisik dan kesempurnaan akal, maka Allah memberinya hikmah (*ḥukm*) dan ilmu (*‘ilm*). Para mufassir berbeda pendapat tentang apa yang dimaksud dengan *ḥukm* tersebut. Sebagian mufassir berpendapat bahwa makna *ḥukm* adalah *nubuwwah* (kenabian). Wahbah az-Zuhaylī sejalan dengan pendapat ar-Rāzī, yang menguatkan pandangan yang memaknai *ḥukm* sebagai hikmah, bukan *nubuwwah* (kenabian). Allah memberikan hikmah dan ilmu kepada Mūsā sebagai persiapan awal (*muqaddimāt*) untuk mendapatkan *nubuwwah*.⁸⁸

Menurut al-Baghawī, kata *ḥukm* dan *‘ilm* pada ayat di atas dapat dimaknai sebagai pemahaman (*al-fiqh*), intelek (*al-‘aql*), dan ilmu (*al-‘ilm*) dalam urusan agama. Dengan demikian, Mūsā menjadi orang yang berpengetahuan dan bijaksana sebelum diutus sebagai seorang nabi (*fa ‘alima Mūsā wa ḥakama qabla an yub ‘atsa nabiyyan*).⁸⁹

Kecerdasan fisik Nabi Mūsā terlihat pula saat beliau melakukan perjalanan dari Mesir menuju Madyan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 22,

وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَى رَبِّي أَنْ يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿٢٢﴾

Dan ketika dia menuju ke arah negeri Madyan dia berdoa lagi, “Mudah-mudahan Tuhanku membimbing aku ke jalan yang benar.”

⁸⁷ Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn as-Suyūthī, *Tafsīr al-Jalālayn*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, t.th, hal. 508.

⁸⁸ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Wasīth*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2006 M/1427 H, cet. 2, jilid 3, hal. 1907.

⁸⁹ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 976.

Jarak antara Mesir dan Madyan adalah 8 hari perjalanan.⁹⁰ Nabi Mūsā berjalan meninggalkan negeri Mesir di malam hari menuju ke negeri Madyan. Beliau tidak membawa bekal makanan, kecuali hanya sedikit dari sayuran dan dedaunan pohon. Nabi Mūsā berangkat tanpa alas kaki. Ketika sampai di negeri Madyan, kedua telapak kakinya melepuh, lalu beliau duduk istirahat di bawah naungan sebuah pohon. Perut Nabi Mūsā benar-benar merasakan lapar yang sangat. Ini adalah ujian pertama Allah kepada Nabi Mūsā.⁹¹

Kecerdasan fisik Nabi Mūsā terlihat pula saat beliau membantu mengambilkan air dari mata air Madyan untuk dua perempuan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 23-28,

وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ ۖ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۗ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾
فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾

Dan ketika dia sampai di sumber air negeri Madyan, dia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang memberi minum (ternaknya), dan dia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang perempuan sedang menghambat (ternaknya). Dia (Mūsā) berkata, "Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?" Kedua (perempuan) itu menjawab, "Kami tidak dapat memberi minum (ternak kami), sebelum penggembala-penggembala itu memulangkan (ternaknya), sedang ayah kami adalah orang tua yang telah lanjut usianya." Maka dia (Mūsā) memberi minum (ternak) kedua perempuan itu, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa, "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan (makanan) yang Engkau turunkan kepadaku".

Menurut al-Baghawī, setelah selesai para penggembala meminumkan ternaknya, mereka menutup mata air tersebut dengan batu besar, yang hanya dapat diangkat oleh sepuluh orang. Ketika Nabi Mūsā membantu dua perempuan tersebut, maka Nabi Mūsā mengangkat batu besar tersebut sendiri, tanpa bantuan orang lain, lalu memberi minum hewan ternak dua perempuan tersebut.⁹²

7. Nabi Yūsuf, Mūsā, dan Yahyā Prototipe Kecerdasan Intelektual

Kecerdasan intelektual Nabi Yūsuf diisyaratkan dalam Sūrah Yūsuf/12: 22,

⁹⁰ ‘Abdullāh bin Aḥmad an-Nasafī, *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Ta’wīl*, Beirut: Dār al-Kalīm at-Thayyib, 1998 M/1419 H, jilid 2, hal. 635.

⁹¹ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 489. Lihat pula Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 977-988.

⁹² Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 978.

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٢٣﴾

Dan ketika dia (Yūsuf) telah cukup dewasa, Kami berikan kepadanya kekuasaan dan ilmu. Demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik.

Menurut az-Zuḥaylī, frasa *asyuddahu* dalam ayat di atas merupakan gambaran dari puncak dari perkembangan fisik dan kesempurnaan kekuatan fisik dan akal.⁹³ Redaksi ayat di atas mirip dengan ayat yang berbicara tentang kecerdasan Nabi Mūsā. Namun, ayat yang berbicara tentang kecerdasan Yūsuf tanpa disertai kata *wastawā* (وَاسْتَوَى). Menurut Ibnu ‘Ajbah, hal itu lantaran Yūsuf dibesarkan dalam penjara dan ujian yang hebat, sehingga setiap ujian yang dialaminya membuatnya semakin dewasa dan matang. Kedewasaannya berjalan seiring dengan kesempurnaan akalnya. Sementara Mūsā dibesarkan dalam lingkungan kemewahan dan kenyamanan istana kerajaan, sehingga ia perlu mendapatkan penempaan diri dan pendidikan akhlak. Mūsā baru mendapatkan kesempurnaan adab saat ia mencapai kesempurnaan akalnya. Oleh karena itu, ada kata *wastawā* bagi Mūsā.⁹⁴

Dalam konteks Yūsuf, kata *ḥukm* dimaknai sebagai ketepatan dalam berbicara (menyampaikan sesuatu), sedangkan kata *‘ilm* diartikan sebagai kepehaman dalam urusan agama dan kemampuan menafsirkan mimpi. Orang yang memiliki ilmu, sehingga disebut *‘ālim*, adalah orang yang mengetahui banyak hal, sedangkan orang yang memiliki hikmah, disebut *ḥākim*, adalah orang yang melakukan sesuatu berdasarkan ilmu.⁹⁵

Kecerdasan intelektual Nabi Yūsuf terlihat pula saat ia berdakwah kepada dua orang kawannya sesama penghuni penjara yang memintanya menafsirkan mimpi mereka berdua. Sebelum Nabi Yūsuf menafsirkan mimpi mereka, Yūsuf terlebih dahulu menyatakan bahwa dirinya diberi kemampuan oleh Allah untuk menafsirkan mimpi dan memperkenalkan Allah kepada mereka (Sūrah Yūsuf/12: 37-40) agar keduanya mendapat hidayah dan petunjuk. Menurut al-Baydhāwī, Nabi Yūsuf sengaja mendahulukan mukjizat yang dimilikinya dan menginformasikan berita-berita ghaib agar keduanya mempercayai kebenaran dakwahnya dan kemampuannya menafsirkan mimpi.⁹⁶

Apa yang dilakukan Nabi Yūsuf merupakan bentuk tindakan ‘dahulukan yang utama’ (*first thing first*). Menurut Covey, ini adalah prinsip manajemen pribadi, karena mendahulukan yang utama berkaitan dengan hasil yang

⁹³ Wahbah az-Zuḥaylī, *at-Tafsīr al-Munīr...*, jilid 6, hal. 566.

⁹⁴ Ibnu ‘Ajbah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015 M/1436 H, cet. 4, jilid, 5, hal. 255.

⁹⁵ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 641

⁹⁶ ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta‘wīl*, Damaskus: Dār ar-Rasyīd, 2000 M/1421 H, jilid 12, hal. 173.

diinginkan. Jika sesuatu dinilai penting, maka sesuatu akan mendukung misi, nilai, prioritas yang diharapkan.⁹⁷

Kecerdasan intelektual Nabi Mūsā diindikasikan dalam Surah al-Qashash/28: 14,

وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ ءَاتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾

Dan setelah dia (Musa) dewasa dan sempurna akalnya, Kami anugerahkan kepadanya hikmah (kenabian) dan pengetahuan. Dan demikianlah Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat baik.

Menurut ar-Rāzī, frasa *balagha asyuddahu wastawā* memiliki dua pengertian. *Pertama*, bahwa keduanya bermakna sama, yakni kesempurnaan kekuatan dan proporsionalnya stabilitas emosi dan struktur fisik. *Kedua*, keduanya memiliki beragam makna, dan ini adalah pandangan yang lebih tepat. Di antara pandangan tersebut menyatakan bahwa *al-asyudd* adalah kesempurnaan kekuatan jasmani-badani, sementara *al-istiwā'* adalah kesempurnaan akal. Ada lagi yang menyatakan bahwa *al-asyudd* adalah kesempurnaan kekuatan, sementara *al-istiwā'* adalah kesempurnaan struktur fisik dan penampilan. Pendapat lain menyatakan bahwa *al-asyudd* adalah kedewasaan, sementara *al-istiwā'* adalah kesempurnaan penampilan. Pendapat lain, semisal Ibnu 'Abbās, menyatakan bahwa *al-asyudd* adalah usia dari 18 tahun sampai 30 tahun, sementara *al-istiwā'* adalah usia mulai 40 tahun.⁹⁸

Saat Nabi Mūsā memiliki kekuatan fisik dan kesempurnaan akal, maka Allah memberinya hikmah (*ḥukm*) dan ilmu ('*ilm*). Menurut az-Zuhaylī, makna *ḥukm* adalah hikmah, bukan *nubuwwah* (kenabian). Dengan demikian, Allah memberikan hikmah dan ilmu kepada Nabi Mūsā sebagai persiapan awal (*muqaddimāt*) untuk mendapatkan *nubuwwah*.⁹⁹

Nabi Yaḥyā juga diberikan kecerdasan intelektual. Diriwayatkan bahwa sekelompok anak kecil mengajak Yaḥyā untuk bermain, lalu Yaḥyā menolaknya dengan menjawab bahwa ia diciptakan bukan untuk bermain-main. Jawaban Yaḥyā yang penuh hikmah itulah yang melatarbelakangi turunnya Sūrah Maryam/19: 12,

يُحْيِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ ۖ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾

“Wahai Yaḥyā! Ambillah (pelajarilah) Kitāb (Taurat) itu dengan sungguh-sungguh.” Dan Kami berikan hikmah kepadanya (Yaḥyā) selagi dia masih kanak-kanak.

Ibnu Katsīr memaknai kata *ḥukm* pada ayat di atas sebagai kepehaman,

⁹⁷ Stephen R. Covey, *7 Kebiasaan Manusia yang Sangat Efektif*, diterjemahkan oleh Budijanto dari judul *7 Habbits of Highly Effective People*, Jakarta: Binarupa Aksara, 1997, hal. 143.

⁹⁸ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 12, vol. 24, hal. 199.

⁹⁹ Wahbah az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Wasīth*..., jilid 3, hal. 1907.

pengetahuan, kesungguhan, ketekunan, mudah menerima kebaikan, dan serius dalam kebaikan.¹⁰⁰ Menurut al-Alūsī, makna lahiriah *ḥukm* adalah hikmah, namun dapat pula diperluas dengan makna intelek (akal), pemahaman terhadap etika ber-khidmat kepada Allah, dan firasat yang cemerlang.¹⁰¹

Dalam ayat tersebut, Allah memberi informasi tambahan bahwa kecerdasan tersebut diberikan kepada Yaḥyā di saat usia muda. Menurut Ibnu ‘Asyūr, hal itu menunjukkan bahwa Allah memberikan kepada Nabi Yaḥyā keteguhan dalam berpikir dan kemampuan menyerap hakikat di saat usia muda di luar kebiasaan, sebagaimana Allah telah memberikan keteguhan dan ketepatan berpikir kepada Nabi Muḥammad di saat usia muda pula.¹⁰²

8. Nabi Muḥammad Prototipe Kecerdasan Holistik

a. Muḥammad sebagai Penyandang Dua Nama Allah *Ra’ūf Raḥīm*

Allah menyatakan kualitas Muḥammad sebagai orang yang menyandang dua nama Allah sekaligus, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah at-Tawbah/9: 128,

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ
بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ

Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, kata *ra’ūf* menunjukkan sangat kasih dan peduli (*syadīd ar-ra’fah*), sedangkan *raḥīm* menunjukkan sangat sayang (*syadīd ar-raḥmah*). *Ra’ūf* merupakan kelembutan yang diberikan kepada orang pantas dipedulikan saat terjadi penderitaan kepada yang bersangkutan. Sedangkan *raḥīm* merupakan kelembutan yang menunjukan kebaikan kepada orang yang pantas disayangi.¹⁰³

Dalam ayat di atas, Rasulullah menyandang dua nama Allah sekaligus, yaitu *ra’ūf* dan *raḥīm*. Dalam al-Quran, semua ayat yang menyebut kata *ra’ūf* dan *raḥīm* secara bersamaan ditujukan kepada Allah.¹⁰⁴ Hanya pada Sūrah at-Tawbah/9: 29, dua nama tersebut ditujukan kepada Rasulullah. Allah tidak pernah menghimpun dua nama-Nya sekaligus untuk siapapun kecuali hanya untuk Rasulullah. Dengan demikian, hal tersebut menunjukan bahwa

¹⁰⁰ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 146.

¹⁰¹ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, jilid 6, vol. 8, hal. 391-392.

¹⁰² Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 16, hal. 76.

¹⁰³ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 11, hal. 73.

¹⁰⁴ Lihat Sūrah al-Baqarah/2: 143, at-Tawbah/9: 117, an-Naḥl/16: 7 dan 47, al-Ḥajj/22: 65, an-Nūr/24: 20, al-Ḥadīd/57: 9, dan al-Ḥasyr/59: 10.

Rasulullah memiliki kedudukan istimewa di mata Allah.

b. Muḥammad sebagai Penutup Para Nabi dan Diutus untuk Seluruh Manusia

Dalam Sūrah al-Aḥzāb/33: 40 dinyatakan bahwa,

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ ۗ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٤٠﴾

Muḥammad itu bukanlah bapak dari seseorang di antara kamu, tetapi dia adalah utusan Allah dan penutup para nabi. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.

Menurut Ibnu Katsīr, ayat di atas menjadi dalil bahwa tidak ada nabi lagi setelah Muhammad. Jika tidak ada nabi setelahnya, maka ketiadaan Rasul setelahnya menjadi lebih jelas lagi, sebab kedudukan kerasulan lebih khusus daripada kedudukan kenabian. Setiap rasul adalah nabi, namun tidak setiap nabi adalah rasul.¹⁰⁵

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

مَثَلِي وَمَثَلُ الْأَنْبِيَاءِ مِنْ قَبْلِي كَمَثَلِ رَجُلٍ ابْتَنَى بُيُوتًا فَأَحْسَنَهَا وَأَجْمَلَهَا وَأَكْمَلَهَا، إِلَّا مَوْضِعَ لَبْتَةٍ مِنْ زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَائِيهَا، فَجَعَلَ النَّاسُ يَطُوفُونَ وَيُعْجِبُهُمُ الْبُنْيَانُ فَيَقُولُونَ: أَلَا وَضَعْتَ هَاهُنَا لَبْتَةً فَيَتَمُّ بُنْيَانُكَ، فَقَالَ مُحَمَّدٌ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: فَكُنْتُ أَنَا اللَّبْتَةُ.

*“Perumpamaanku dengan nabi-nabi sebelumku adalah seperti orang membangun sebuah bangunan, lalu dia sempurnakan dan perbagus bangunannya, hingga orang-orang pun mulai mengelilingi bangunan tersebut seraya berkata, ‘Aku tidak melihat bangunan yang lebih bagus dari ini, hanya saja masih ada sebuah sudut (belum terpasang) dengan sebuah bata’. Maka, akulah batu bata itu’.*¹⁰⁶

Menurut an-Nawawī, hadits di atas menjelaskan tentang keistimewaan Rasulullah sebagai penutup para nabi. Dengan hadits ini, dibolehkan membuat perumpamaan tentang keistimewaan ilmu dan perkara-perkara lainnya.¹⁰⁷

Jika ada yang bertanya, bukankah ‘Isā akan turun di akhir zaman, maka jawabnya adalah ‘Isā adalah seorang nabi yang diutus sebelum Muḥammad.

¹⁰⁵ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 626.

¹⁰⁶ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2286, *Kitāb al-Fadhā’il Bāb Dzīkr Kawnihi Khatam an-Nabiyyin...*, hal. 1013.

¹⁰⁷ Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj...*, hal. 1419.

Turunnya beliau di akhir zaman adalah untuk menjalankan syariat Muḥammad.¹⁰⁸

Selain menjadikan Muhammad sebagai penutup para nabi, Allah juga menjadikan beliau sebagai rahmat bagi seluruh alam (Sūrah al-Anbiyā’/21: 107).

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

فُضِّلْتُ عَلَى الْأَنْبِيَاءِ بِسِتِّ. قِيلَ: مَا هُنَّ، يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: أُعْطِيتُ جَوَامِعَ الْكَلِمِ، وَنُصِرْتُ بِالرُّعْبِ، وَأُحِلَّتْ لِي الْغَنَائِمُ، وَجُعِلَتْ لِي الْأَرْضُ طَهُورًا وَمَسْجِدًا، وَأُرْسِلْتُ إِلَى الْخَلْقِ كَافَّةً، وَخْتِمَ بِي النَّبِيُّونَ.

“Aku diberi keutamaan atas para nabi yang lain dalam enam hal”. Lalu beliau ditanya, “Apa yang enam itu, wahai Rasulullah?” Beliau menjawab, ‘Aku diberikan *jawāmi’ al-kalim* (ungkapan yang singkat-padat-mengena), aku dimenangkan oleh Allah dengan rasa takut (yang dimasukkan ke dalam diri musuh), *ghanimah* (pampasan perang) halal bagiku, bumi dijadikan suci untukku dan juga sebagai masjid, aku diutus untuk seluruh makhluk, dan para nabi ditutup dengan diriku”.¹⁰⁹

Berdasarkan ayat-ayat dan hadits-hadits di atas, dapat disimpulkan bahwa Rasulullah adalah penyempurna ajaran para nabi sebelumnya dan al-Quran adalah kitab suci terakhir, yang menyempurnakan kitab-kitab suci sebelumnya dan berlaku untuk seluruh umat manusia.

c. Muhammad sebagai Nabi Paling Istimewa

Di antara keistimewaan Muḥammad dibanding para nabi yang lain adalah adanya perjanjian (*mitsāq*) yang dibuat Allah terhadap para nabi, dari Nabi Ādam sampai ‘Isā, agar beriman (mengikuti) Muḥammad dan menjadi pembelanya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 81,

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْنَاكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِءَ وَتَنْصُرُنَّهُو قَالَ ءَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا ءَأَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ

Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: “Manakala Aku memberikan Kitāb dan hikmah kepada kalian lalu datang kepada kalian seorang Rasul yang membenarkan apa yang ada pada kalian, niscaya kalian

¹⁰⁸ Muḥammad al-Amīn al-Hararī, *Tafsīr Hadā’iq ar-Rawḥ wa ar-Rayḥān...*, jilid 23, hal. 36.

¹⁰⁹ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 523, *Kitāb as-Shalāh Bāb al-Masājid wa Mawādhī’ as-Shalāh...*, hal. 213.

akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya.” Lalu Allah berfirman, “Apakah kamu setuju dan menerima perjanjian dengan-Ku atas yang demikian itu?” Mereka menjawab, “Kami setuju.” Allah berfirman, “Kalau begitu bersaksilah kalian (para nabi) dan Aku menjadi saksi bersama kamu.”

Dengan ayat tersebut, jelaslah bahwa Muḥammad adalah rasul penutup para nabi selama-lamanya sampai hari Kiamat. Beliau adalah pemimpin agung. Seandainya beliau muncul kapan saja, maka beliau adalah yang wajib ditaati dan didahulukan atas seluruh nabi yang lain. Oleh karena itu, wajarlah beliau menjadi imam mereka (para nabi) pada malam Isrā’, yaitu ketika para nabi berkumpul di Bayt al-Maqdis. Beliau juga adalah pemberi syafā‘at di Maḥsyar, mendatangi Allah yang memberi keputusan di antara hamba-hamba-Nya. Syafā‘at inilah yang disebut *al-maqām al-maḥmūd* (kedudukan yang terpuji) yang tidak pantas disandang bagi siapa pun kecuali beliau, yang mana para nabi dan rasul dari kalangan Ulul Azmi pun semua menghindar darinya (dari memberikan syafā‘at), sampai tibalah giliran untuk beliau, maka syafā‘at ini dikhususkan bagi beliau.¹¹⁰

Keistimewaan lainnya adalah Allah tidak memanggil Nabi Muḥammad dengan namanya langsung, melainkan dengan panggilan *yā ayyuha ar-rasūl* (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ) dan *yā ayyuha an-nabiyy* (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā’idah/5: 41 dan al-Anfāl/8: 64. Sedangkan para nabi yang lain dipanggil Allah langsung dengan menyebut namanya, misalnya terhadap Ādam (Sūrah al-Baqarah/2: 35), Nūḥ (Sūrah Hūd/11: 48), Ibrāhīm (Sūrah Hūd/11: 76), Mūsā (Sūrah al-A‘rāf/7: 144), Dāwūd (Sūrah Shad/38: 26), ‘Īsā (Sūrah al-Mā’idah/5: 110), Zakariyyā (Sūrah Maryam/19: 7), dan Yaḥyā (Sūrah Maryam/19: 12).¹¹¹ Kalaupun Allah memanggil Nabi Muḥammad dengan namanya langsung, maka Allah mengiringi panggilan tersebut dengan pangkat kerasulan dan kebenaran (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 144, al-Fath/48: 29, dan Muḥammad/47: 2).¹¹² Terkait dengan cara memanggil, umat yang lain memanggil nabinya dengan namanya langsung, misal wahai Hūd (Sūrah Hūd/11: 53), wahai Shāliḥ (Sūrah Hūd/11: 62), wahai ‘Īsā (Sūrah al-Mā’idah/5: 112), sementara umat Islam dilarang memanggil Nabi Muḥammad dengan namanya langsung (Sūrah an-Nūr/24: 63).

Menurut Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, para nabi yang lain meminta kepada Allah peneguhan terhadap kedudukan dan kesempurnaan untuk kepentingan diri mereka sendiri, lain halnya dengan Nabi Muḥammad yang tanpa meminta, melainkan Allah telah menganugerahkan kedudukan istimewa

¹¹⁰ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 1, hal. 488.

¹¹¹ Qādhī ‘Iyādh, *as-Syifā bi Ta’rīf Ḥuqūq al-Mushthafā*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, cet. 4, jilid 1, hal. 36

¹¹² Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, *Muḥammad al-Insān al-Kāmil*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008, hal. 162-163.

tersebut dan melebihkannya dari para nabi yang lain. Berikut adalah beberapa gambarannya:¹¹³

- 1) jika Ibrāhīm menghancurkan berhala-berhala, maka Rasulullah melemparkan berhala Hubal dari atas Ka'bah dan berhala lainnya sebanyak 360 buah, pada peristiwa Fath Makkah,
- 2) jika Hūd ditolong dari kezaliman kaumnya melalui angin kencang (*ad-dabūr*), maka Rasulullah ditolong melalui angin barat (*as-shabā*), sehingga hancurlah para musuhnya pada peristiwa perang Khandaq,
- 3) jika Shālih memiliki mukjizat berupa unta betina (*nāqah*), maka mukjizat Rasulullah adalah sujudnya unta pejantan (*ibil*) kepadanya,
- 4) jika Yūsuf diberikan separuh ketampanan, maka Rasulullah diberikan seluruh ketampanan,
- 5) jika batu memancarkan air untuk Mūsā, maka air memancar dari sela-sela jemari Rasulullah. Tidaklah aneh jika air memancar dari bebatuan, namun yang lebih mengagumkan adalah keluarnya air dari antara daging dan darah, yakni jemari,
- 6) jika Mūsā memiliki tongkat ajaib, maka yang lebih ajaib lagi adalah batang pohon kurma yang biasa dijadikan Rasulullah sebagai tempat untuk berkhotbah, mengeluarkan suara rintihan sedih karena tergantikan oleh mimbar,
- 7) jika gunung-gunung bertasbih bersama Dāwūd, maka kerikil-kerikil bertasbih di telapak tangan Rasulullah,
- 8) jika Sulaimān diberikan kerajaan dunia, maka Rasulullah diberikan kunci-kunci kekayaan dunia, namun beliau menolaknya,
- 9) jika angin ditundukkan untuk Sulaimān, maka Rasulullah diperjalanan menuju Bayt al-Maqdis sejauh perjalanan satu bulan hanya dalam waktu sebagian malam,
- 10) jika Sulaimān mengerti bahasa burung, maka Rasulullah mengerti bahasa unta yang datang mengadukan perlakuan tuannya, dan beliau memahami pula bahasa bebatuan yang mengucapkan salam padanya,
- 11) jika jin ditundukkan untuk Sulaimān, maka segerombolan jin datang kepada Rasulullah untuk menyatakan beriman, sebagaimana yang dinyatakan al-Quran,
- 12) jika Sulaimān mampu mengikat jin dengan tongkatnya, maka Rasulullah mampu mengikat jin Ifrit yang mengganggunya namun beliau lepaskan, karena teringat dengan doa Sulaimān dalam Sūrah Shad/38: 35,
- 13) jika jin menjadi aparat yang membantu Sulaimān, maka Rasulullah dibantu oleh para malaikat yang ikut berperang bersamanya, sebagaimana terjadi pada perang Badar dan Hunayn,
- 14) jika 'Īsā mampu mengabarkan perkara ghaib, maka Rasulullah lebih

¹¹³ Muḥammad bin 'Alawī al-Mālikī, *Muḥammad al-Insān al-Kāmil...*, hal. 164-166.

banyak lagi mengabarkan perkara ghaib kepada banyak manusia.

d. Muḥammad sebagai *Uswah Ḥasanah* (Teladan yang Baik)

Dalam al-Quran, kata *uswah* terulang sebanyak tiga kali. Pada Sūrah al-Mumtaḥanah/60: 4 dan 6 menyatakan *uswah* Ibrāhīm. Sedangkan pada Sūrah al-Aḥzāb/33: 21 menyatakan *uswah* Muḥammad,

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ
اللَّهَ كَثِيرًا ۗ

Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari Kiamat dan yang banyak mengingat Allah.

Menurut as-Syawkānī, ayat di atas merupakan celaan terhadap orang-orang yang enggan ikut berperang bersama Rasulullah, di mana Rasulullah sudah menunjukkan sendiri *uswah* (keteladanan) kepada mereka dengan cara keluar menuju Khandaq untuk berperang dalam rangka membela agama Allah. Meskipun ayat tersebut turun berkaitan dengan sebab yang khusus, namun berlaku umum terhadap hal-hal lainnya.¹¹⁴

Menurut al-Ishfahānī, makna *uswah* (atau *iswah*) sama seperti makna *qudwah* (atau *qidwah*), yakni kepribadian yang dimiliki seseorang yang menarik untuk diikuti orang lain, apakah baik, buruk, menyenangkan atau membahayakan. Namun, untuk menggambarkan kepribadian Rasulullah, al-Quran menyatakannya dengan sifat *ḥasanah* (baik).¹¹⁵

Menurut az-Zamakhsyarī, makna *uswah* (atau *iswah*, menurut bacaan sebagian ulama lainnya) memiliki dua kemungkinan. *Pertama*, dalam arti bahwa kepribadian Rasulullah secara keseluruhan adalah teladan. *Kedua*, dalam arti bahwa dalam kepribadian Rasulullah terdapat hal-hal yang patut diteladani.¹¹⁶

Menurut al-Biqā'ī, ayat di atas memerintahkan kita untuk meniru keteladanan akhlak dan keadaan Rasulullah, baik dalam segi perilakunya dan ucapannya,¹¹⁷ ketegarannya dalam menghadapi kesulitan dan rintangan dalam menegakkan agama Allah, sikap tawakalnya dalam keadaan suka dan duka, kemampuannya dalam menahan marah, sikap pemaafannya terhadap keburukan orang lain di saat mampu membalas, dan akhlak-akhlak mulia lainnya.¹¹⁸ Menurut as-Sya'rāwī, seluruh diri Rasulullah adalah *uswah*. Pada

¹¹⁴ Muḥammad bin 'Alī as-Syawkānī, *Faḥ al-Qadīr...*, hal. 1162.

¹¹⁵ Rāghib al-Ishfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāz al-Qurān...*, hal. 25.

¹¹⁶ Maḥmūd bin 'Umar az-Zamakhsyarī, *al-Kassyāf*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2015 M/1437 H, cet. 6, jilid 3, hal. 515.

¹¹⁷ Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 6, hal. 91.

¹¹⁸ 'Abdul Qādir al-Jaylānī, *Tafsīr al-Jaylānī*, Halb: Maktabah al-Istanbuli, 2009 M/1430 H, cet. 2, jilid 4, hal. 362.

lisannya, matanya, tangannya, dan seluruh anggota tubuh lainnya mengandung *uswah hasanah*.¹¹⁹ Menurut al-Qurthubī, perintah untuk meneladani Rasulullah dalam perkara agama adalah wajib, sementara dalam perkara dunia adalah sunnah.¹²⁰

Menurut Ibnu Ḥazm, siapa yang ingin mencari kebaikan akhirat, kesuksesan dunia, keluhuran jalan-hidup, dan keagungan akhlak, maka hendaknya ia mengikuti Muḥammad saw. dan mempraktikkan akhlak dan jalan-hidup beliau sebisa mungkin.¹²¹

Berdasarkan beberapa pandangan di atas, dapat dikatakan bahwa *uswah hasanah* adalah kondisi terpuji yang ada pada diri seseorang (dalam hal ini adalah Rasulullah) yang menstimulasi umat manusia untuk mengikuti dan mencontohnya. Dengan cara meneladani seperti ini, maka itu dinilai sebagai bukti percaya kepada Allah dan percaya dengan datangnya hari Kiamat.

e. Kesempurnaan Ilmu Muḥammad

Kesempurnaan ilmu Rasulullah dinyatakan dalam Sūrah an-Nisā’/4: 113,

وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَضُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١١٣﴾

Dan kalau bukan karena karunia Allah dan rahmat-Nya kepadamu (Muḥammad), tentulah segolongan dari mereka berkeinginan keras untuk menyesatkanmu. Tetapi mereka hanya menyesatkan dirinya sendiri, dan tidak membahayakanmu sedikit pun. Dan (juga karena) Allah telah menurunkan Kitāb (al-Quran) dan Hikmah (Sunnah) kepadamu, dan telah mengajarkan kepadamu apa yang belum engkau ketahui. Karunia Allah yang dilimpahkan kepadamu itu sangat besar.

Ayat di atas menyatakan bahwa selain al-Quran dan as-Sunnah, Rasulullah diajarkan Allah ilmu lain yang belum pernah diketahuinya. Menurut al-Biqā‘ī, makna ilmu yang belum pernah diketahui adalah ilmu-ilmu yang pelik (*musykilāt*) dan semisalnya, baik yang ghaib maupun kasat mata, baik dalam persoalan agama maupun persoalan dunia.¹²²

Menurut Qādhī ‘Iyādh, dengan melihat ketinggian akal, kecerdasan hati (spiritual), kekuatan indra, kefasihan ucapan, keseimbangan gerakan, dan

¹¹⁹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 14, hal. 277.

¹²⁰ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān...*, jilid 7, vol. 14, hal. 102-103.

¹²¹ Muḥammad ‘Alī bin Ḥazm (Ibn Ḥazm al-Andalusī), *Kitāb al-Akhlaq wa as-Siyar*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.th., hal. 89.

¹²² Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 2, hal. 317.

keindahan perilaku, maka tidak diragukan lagi bahwa Rasulullah adalah orang yang paling berakal dan cerdas. Jika dikaji secara mendalam bagaimana kemampuan beliau mengatur dan mengurus urusan luar-dalam masyarakat, pendekatan beliau kepada masyarakat kelas bawah dan atas, maka dapat terlihat bahwa beliau adalah sosok yang memiliki akal yang kuat dan pemahaman yang mendalam.¹²³

Rasulullah telah mencapai akal yang paling kuat dan sempurna, sebuah kecerdasan puncak yang tidak dimiliki oleh siapapun juga. Hal ini berkat karunia Allah untuknya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qalam/68: 1-2,

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ ﴿١﴾ مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ ﴿٢﴾

Nūn. Demi pena dan apa yang mereka tuliskan. Berkat karunia Tuhanmu, engkau (Muhammad) bukanlah orang gila.

Menurut Muḥammad ‘Alawī al-Mālikī, dengan ayat di atas Allah bersumpah dengan sumpah yang agung tentang keluasan akal Rasulullah, di mana beliau bukanlah orang gila. Beliau adalah pemilik akal yang sempurna dan ilmu yang luas dan unggul. Hal demikian karena Allah telah memuliakannya dan memprioritaskannya dengan kenabian, yang ajarannya bersifat komprehensif dan pamungkas, dan dengan turunnya al-Quran untuknya, yang di dalamnya mencakup keseluruhan ilmu. Anugerah terbesar seperti ini tidak akan sanggup diemban, melainkan oleh orang yang telah dikhususkan dengan akal yang paling sempurna dan kuat.¹²⁴

Masih menurut Muḥammad ‘Alawī al-Mālikī, di antara tanda keluasan ilmu Rasulullah adalah bahwa Allah telah menghimpun ilmu dan hakikat al-Quran untuk dirinya, di mana al-Quran adalah lautan ilmu dan pengetahuan. ‘Alī bin Abī Thālib pernah mengatakan bahwa ia mampu menjelaskan kandungan Sūrah al-Fātihah, yang jika dijelaskan maka penjelasannya setara dengan banyaknya kitab yang dibawa 70 ekor unta. Jika ‘Alī saja demikian halnya, apalagi keluasan pemahaman Rasulullah terhadap al-Quran.¹²⁵

Salah satu contoh kecerdasan Rasulullah dalam menyelesaikan persoalan pelik adalah pasca renovasi Ka‘bah oleh kaum Quraisy, di mana saat itu terjadi perselisihan antarsuku untuk menentukan suku mana yang paling berhak untuk meletakkan Batu Hitam (*ḥajar al-aswad*) ke tempat semula. Perselisihan tersebut hampir menimbulkan pertumpahan darah.

Ibnu Hisyām menceritakan peristiwa tersebut: Abū Umayyah bin al-Mughīrah, selaku orang yang umurnya paling senior saat itu, memberi usul agar keputusan tentang siapa yang paling berhak menempatkan Hajar Aswad diserahkan kepada orang yang paling dulu masuk masjid. Masyarakat Quraisy

¹²³ Qādhī ‘Iyādh, *as-Syifā bi Ta’rīf Ḥuqūq al-Mushthafā*..., jilid 1, cet. 4, hal. 49-50.

¹²⁴ Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, *Muḥammad al-Insān al-Kāmil*..., hal. 32.

¹²⁵ Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, *Muḥammad al-Insān al-Kāmil*..., hal. 38.

setuju dengan usul tersebut. Setelah mereka menunggu siapa yang datang masuk masjid, ternyata orang yang paling dulu masuk masjid adalah Rasulullah. Melihat Rasulullah masuk masjid, masyarakat Quraisy lega karena Rasulullah dikenal sebagai sosok kredibel (*al-amīn*). Setelah Rasulullah diberitahu persoalannya, maka mulailah Rasulullah memberi solusi. Rasulullah berkata, ‘Ambilkan untukku sebuah kain’. Lalu Rasulullah diberikan kain, kemudian Rasulullah meletakkan Hajar Aswad di atas kain tersebut. Setelah itu, Rasulullah berkata, ‘Masing-masing perwakilan suku hendaknya memegang ujung-ujung kain ini’. Lalu secara bersama-sama semuanya mengangkat kain tersebut yang berisi Hajar Aswad. Lalu dengan tangannya sendiri, Rasulullah meletakkan Hajar Aswad ke tempatnya semula.¹²⁶

Dengan peristiwa tersebut, dapat dilihat bagaimana ketepatan tindakan Rasulullah dalam mengelola urusan, mengendalikan masalah, dan menghentikan pertikaian antar kaum – di mana kaum tersebut tidak akan bisa tidur nyenyak saat berselisih dengan kaum lain sebelum saling menumpahkan darah antar mereka.¹²⁷

f. Muḥammad sebagai Pendidik Holistik

Rasulullah adalah sosok yang empatik, serius dalam mengajak kepada kesuksesan, dan penuh santun-sayang kepada umatnya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah a-Tawbah/9: 128,

لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ
بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢٨﴾

Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman.

Menurut as-Syinqīthī, ayat di atas menjadi dalil bahwa diutusnya Rasulullah dengan sifat empatik (*al-musy'irah bi ghāyat al-kamāl*) dan humanis (*ghāyah syafaqatih*) merupakan anugerah teragung dan nikmat paling berharga untuk kita, sebagaimana sejalan dengan pernyataan Sūrah Āli 'Imrān/3: 164, Ibrāhīm/14: 28, al-Anbiyā'/21: 107, dan ayat-ayat lainnya.¹²⁸ Sikap empati Rasulullah adalah bahwa beliau tidak menginginkan umatnya menderita dengan aturan-aturan yang memberatkan, hatinya penuh kasih-

¹²⁶ Ibnu Hisyām, *as-Sīrah an-Nabawīyyah*, Beirut: Dār al-Ma'rīfah, 2006 M/1427 H, jilid 1, hal. 194-195.

¹²⁷ Muḥammad Sa'īd Ramadhān al-Būthī, *Fiqh as-Sīrah*, Kairo: Dār as-Salām, 2006 M/1427 H, cet. 16, hal. 59.

¹²⁸ Muḥammad al-Amīn as-Syinqīthī, *Adhwā' al-Bayān...*, hal. 353-353.

sayang, dan beliau datang membawa aturan-aturan yang mengantarkan kemaslahatan.¹²⁹

Ibnu Katsīr memaknai kalimat *ḥarīshun* ‘*alaykum* dalam ayat tersebut dengan pengertian bahwa Rasulullah begitu peduli agar umatnya mendapatkan bimbingan hidup yang baik (hidayah) dan bermanfaat untuk dunia dan akhirat.¹³⁰

Untuk merealisasikan kemaslahatan dan kebermanfaatannya untuk umat, maka Rasulullah melakukan reformasi sosial dengan cara: membacakan ayat-ayat Allah (*tilāwah*), melakukan penyucian lahir-batin (*tazkiyah*), dan mengajarkan al-Quran dan al-Hikmah (*ta’līm*). Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Jumu‘ah/62: 2,

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾

Dialah yang mengutus seorang rasul kepada kaum yang buta huruf dari kalangan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat-Nya, menyucikan (jiwa) mereka dan mengajarkan kepada mereka Kitāb dan Hikmah (as-Sunnah), meskipun sebelumnya, mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.

Ayat di atas sejalan dengan Sūrah al-Baqarah/2: 129, yang merupakan doa Ibrāhīm untuk kemunculan seorang rasul dari bangsa Arab, yaitu Rasulullah. Menurut Ibnu ‘Asyūr, urutan ayat di atas menunjukkan eloknya langkah yang ditempuh Rasulullah, yaitu mendahulukan aspek *tilāwah* karena itulah langkah awal memperkenalkan wahyu, lalu kemudian disusul dengan aspek *tazkiyat an-nafs* sebagai langkah untuk menyucikan diri dari kotoran maknawi berupa syirik dan tabiat-tabiati lain yang rendah, dan diakhirkannya aspek *ta’līm* al-Quran karena maksud dan makna al-Quran baru dapat dipahami setelah aspek *tilāwah* berjalan, dan *ta’līm* terhadap hikmah adalah puncak dari semua aspek tersebut, karena siapa yang menyelami (*tadabbur*) al-Quran, mengamalkannya, dan memahami makna esoterisnya, maka layaklah ia mendapatkan hikmah tersebut.¹³¹

Menurut al-Marāghī, aspek *tilāwah* berkaitan dengan aktivitas bimbingan ruhani untuk kesuksesan dunia dan akhirat, aspek *tazkiyah* berkaitan dengan aktivitas penyucian diri dari syirik, akhlak jahiliyah, pembentukan diri menjadi orang yang kembali kepada Allah, pembebasan diri dari penghambaan terhadap makhluk, sedangkan aspek *ta’līm* berkaitan dengan aktivitas pengajaran syariat dan hukum beserta hikmah dan rahasia-

¹²⁹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah*..., jilid 8, hal. 785.

¹³⁰ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 2, hal. 518.

¹³¹ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tamwīr*..., jilid 28, hal. 209.

rahasianya.¹³²

Menurut al-Alūsī, makna *yatlu* ‘*alayhim āyātika/āyātihi*’ adalah Rasulullah membacakan wahyu-wahyu Allah melalui tanda-tanda yang jelas tentang ketauhidan, kenabian, dan sebagainya. Sedangkan makna *yu’allimuhum al-Kitāb* adalah Rasulullah memberi pemahaman terhadap lafaz-lafaz al-Quran, penjelasan tentang cara mempraktikannya, dan bimbingan untuk mencapai hakikat dan rahasia-rahasia lafaz al-Quran. Dari sini nampak jelas bahwa Rasulullah ingin mengeluarkan umat dari gelapnya kebodohan menuju terangnya ilmu pengetahuan.¹³³

Menurut al-Jazā’irī, makna *yuzakkīhim* adalah mengembangkan potensi ruhani, akhlak, dan jasmani, sehingga terbebas dari segala yang merusak ketiga potensi tersebut.¹³⁴

Pengertian *ḥikmah* dalam ayat di atas dimaknai beragam oleh para ulama. Menurut al-Alūsī, secara generik *ḥikmah* artinya menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, atau dapat pula dimaknai sebagai sesuatu yang dapat melenyapkan gemerlapnya cinta dunia dari hati, atau bisa pula dimaknai sebagai pemahaman terhadap agama. Dapat pula dimaknai sebagai sesuatu yang dapat menyempurnakan jiwa, berupa kecukupan pengetahuan dan hukum. Dengan demikian, makna *ḥikmah* mencakup *ḥikmah nazhariyyah* (teoretis) dan *ḥikmah ‘amaliyyah* (praktis).¹³⁵

Dari perspektif ayat di atas, dapat dikatakan bahwa Rasulullah melakukan pengembangan kecerdasan spiritual (SQ), kecerdasan emosional (EQ), kecerdasan fisik (PQ), kecerdasan intelektual (IQ), kecerdasan ketangguhan/adversitas (AQ), dan kecerdasan naturalistic (NQ). Dengan kata lain, Rasulullah memperhatikan potensi manusia secara holistik.

1) Pengembangan Kecerdasan Spiritual (SQ)

Al-Quran menyatakan bahwa kecerdasan spiritual adalah kecerdasan dasar manusia, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 172,

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾

Dan (ingatlah) ketika Tuhanmu mengeluarkan dari sulbi (tulang belakang) anak cucu Adam keturunan mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap roh mereka (seraya berfirman), “Bukankah Aku ini Tuhanmu?” Mereka menjawab, “Betul (Engkau Tuhan kami), kami bersaksi.” (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari Kiamat kamu tidak mengatakan, “Sesungguhnya

¹³² Musthafā Aḥmad al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 10, hal. 80.

¹³³ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 1, vol. 1, hal. 384-385.

¹³⁴ Abū Bakar Jābir al-Jazā’irī, *Aysar at-Tafsīr*, Jeddah: Rāsim li ad-Di‘āyah wa al-I‘lān, 1990 M/1410 H, cet. 3, hal. 345-346.

¹³⁵ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 1, vol. 1, hal. 384-385.

ketika itu kami lengah terhadap ini.”

Menurut Shihab, ayat tersebut merupakan ilustrasi tentang pembuktian keesaan Allah yang melekat pada diri manusia melalui fitrah dan akal pikirannya, sehingga ayat tersebut menunjukkan bahwa dalam diri setiap manusia ada fitrah keagamaan dan pengakuan akan keesaan Allah, meskipun fitrahnya begitu lemah akibat dosa-dosa dan kesibukan.¹³⁶

Untuk mengingatkan dan mengasah potensi fitrah spiritual tersebut, Rasulullah datang dengan membacakan ayat-ayat Allah (*yatlu ‘alayhim āyātihi*). Ayat-ayat Allah ada yang bersifat *qawliyyah* (tersurat), tersebar dalam al-Quran, ada pula yang bersifat *kawniyyah* (tersirat), tersebar di alam raya, di dalam diri sendiri, dan di dalam kehidupan. Pengembangan potensi spiritual terhadap kedua jenis ayat Allah tersebut, sejak awal telah dinyatakan al-Quran dalam Sūrah al-‘Alaq/96: 1-5, yang merupakan wahyu pertama yang turun kepada Rasulullah.

Dalam al-Quran, beberapa ayat *qawliyyah* menjadi informasi dasar terhadap pengembangan ayat *kawniyyah*, misalnya Sūrah al-Anbiyā’/21: 33 yang menginformasikan tentang garis edar tata surya, Sūrah al-Mu’minūn/23: 12-14 tentang proses penciptaan manusia atau perkembangan janin dalam rahim, Sūrah an-Nūr/24: 43 tentang proses terjadinya hujan, dan lain sebagainya.

Oleh karena itu, al-Quran menjelaskan karakteristik orang yang cerdas secara spiritual adalah orang yang selalu memikirkan ayat *qawliyyah* dan *kawniyyah*, mengingat Allah dalam segala keadaan, menyatakan dirinya tidak berdaya di hadapan Allah, dan berdoa memohon kesuksesan dunia dan akhirat. Al-Quran menyebut orang yang cerdas secara spiritual dengan istilah *Ulū al-Albāb*, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 190-194,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تَدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ﴿١٩٢﴾ رَبَّنَا إِنَّنا سَمِعنا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَانِ أَن آمِنُوا بِرَبِّكُمْ فَآمَنَّا رَبَّنَا فَاغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ﴿١٩٣﴾ رَبَّنَا وَآتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴿١٩٤﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi

¹³⁶ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 4, hal. 371-372.

(seraya berkata), “Wahai Tuhan kami, tidaklah Engkau menciptakan semua ini sia-sia; Mahasuci Engkau, lindungilah kami dari azab neraka. Wahai Tuhan kami, sesungguhnya orang yang Engkau masukkan ke dalam neraka, maka sungguh, Engkau telah menghinakannya, dan tidak ada seorang penolong pun bagi orang yang zalim. Wahai Tuhan kami, sesungguhnya kami mendengar orang yang menyeru kepada iman, (yaitu), “Berimanlah kamu kepada Tuhanmu,” maka kami pun beriman. Wahai Tuhan kami, ampunilah dosa-dosa kami dan hapuskanlah kesalahan-kesalahan kami, dan matikanlah kami beserta orang-orang yang berbakti. Wahai Tuhan kami, berilah kami apa yang telah Engkau janjikan kepada kami melalui rasul-rasul-Mu. Dan janganlah Engkau hinakan kami pada hari Kiamat. Sungguh, Engkau tidak pernah mengingkari janji.”

Menurut az-Zuhaylī, Sūrah Āli ‘Imrān/3: 190-194 menyatakan karakteristik *ulū al-albāb* yang memadukan zikir dan pikir, mengingat Allah dalam segala keadaan (berdiri, duduk, dan berbaring). Mereka tidak putus mengingat Allah, baik secara lisan, hati (*dhamīr*), dan hati terdalam (*sirr*).¹³⁷

Menurut Shihab, Sūrah Āli ‘Imrān/3: 190-194 memadukan konsep pikir dan zikir. Objek zikir adalah Allah, sedangkan objek pikir adalah makhluk-makhluk Allah berupa fenomena alam. Pengenalan Allah didasarkan atas kalbu, sedangkan pengenalan alam raya didasarkan atas akal, yakni berpikir. Semakin banyak hasil yang diperoleh dari zikir dan pikir dan semakin luas pengetahuan tentang alam raya, maka semakin dalam rasa takut kepada Allah.¹³⁸

Nasr menyebut ayat tersebut sebagai isyarat terhadap kecerdasan kontemplatif, yaitu kemampuan untuk melibatkan pengetahuan untuk berhubungan dengan Yang Mahatinggi, melalui *syuhūd* (visi), *ta’ammul* (perhatian), dan *tafakkur* (perenungan).¹³⁹

Dengan ayat tersebut, dapat dikatakan bahwa Rasulullah memperhatikan pentingnya kecerdasan spiritual, sampai-sampai beliau menangis saat turun ayat tersebut sambil berkata bahwa celakalah orang yang membacanya namun tidak memikirkan makna yang terkandung di dalamnya.¹⁴⁰

Menurut Amḥazūn, pada periode Makkah, Rasulullah secara intens mengembangkan potensi kecerdasan spiritual kepada para sahabatnya, semisal penanaman tauhid *rubūbiyyah* bahwa perkara hidup-mati, rizki, manfaat-mudharat, pengaturan urusan makhluk, penetapan halal-haram, merupakan wewenang Allah Tuhan Pemelihara Alam. Hal tersebut dibuktikan dengan

¹³⁷ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2003 M/1424 H, cet. 2, jilid 2, hal. 540.

¹³⁸ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid. 2, hal. 373 dan 375.

¹³⁹ Seyyed Ḥossein Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Chicago: ABC International Group, 2001, hal. 102.

¹⁴⁰ Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 1, hal. 567.

banyaknya ayat Makkiah yang berbicara mengenai hal tersebut.¹⁴¹

Dalam mengembangkan kecerdasan spiritual, Rasulullah melakukannya secara bertahap, agar lebih mudah diterima dan mengakar di dalam hati. Ibnu Mājah meriwayatkan hadits yang bersumber dari Jundab bin ‘Abdullāh, bahwa ia berkata,

كُنَّا مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَنَحْنُ فِتْيَانٌ حَزَاوِرَةٌ فَتَعَلَّمْنَا الْإِيمَانَ قَبْلَ أَنْ نَتَعَلَّمَ الْقُرْآنَ ثُمَّ تَعَلَّمْنَا الْقُرْآنَ فَازْدَدْنَا بِهِ إِيْمَانًا.

“Suatu kali kami bersama Nabi saw., saat itu kami merupakan sosok pemuda-pemuda yang gagah. Kami lebih dulu mempelajari iman sebelum mempelajari al-Quran, kemudian kami mempelajari al-Quran. Dengan cara demikian, iman kami bertambah”.¹⁴²

Rasulullah melakukan pengembangan kecerdasan spiritual sahabat-sahabatnya dengan menekankan pentingnya kebersihan hati. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim, yang bersumber dari Nu‘man bin Basyīr, bahwa ia mendengar Rasulullah bersabda,

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ.

“Ingatlah bahwa di dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka baik pula seluruh jasad. Jika ia rusak, maka rusak pula seluruh jasad. Ketahuilah bahwa ia adalah hati”¹⁴³

Dalam al-Quran, kata *qalb* (hati) disebutkan tidak kurang 133 kali, yaitu dalam bentuk tunggal (*qalb*) disebutkan 21 kali, sedangkan dalam bentuk jamak (*qulūb*) disebutkan sebanyak 112 kali.¹⁴⁴

Berdasarkan sebaran tersebut, terlihat bahwa hati memiliki kualitas sebagai berikut:

- a) Hati berfungsi untuk ‘mendengar’ (mengambil pelajaran ilahiah). Jika fungsi ini tidak berjalan dengan baik, maka hati menjadi terkunci, sehingga tidak mampu mendengar pelajaran dari Allah (Sūrah al-A‘rāf/7: 100).
- b) Hati memiliki fungsi untuk mengetahui, sebagaimana diisyaratkan dalam

¹⁴¹ Misalnya Sūrah al-A‘rāf/7: 54, Yūnus/10: 3, al-Isrā’/17: 30, az-Zumar/39: 8, ad-Dukhan/44: 8. Lihat Muḥammad Amḥazūn, *Manhaj an-Nabiyy fi ad-Da‘wah min Khilāl as-Sīrah as-Shahīhah*, Kairo: Dār as-Salām, 2015 M/1436 H, cet. 6, hal. 21-22.

¹⁴² Muḥammad bin Yazīd bin Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, nomor 61, *Kitāb al-Muqaddimah Bāb fi al-Īmān...*, hal. 16.

¹⁴³ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 52, *Kitāb al-Īmān Bāb Fadhl Man Istabra‘a li Dīnihi...*, hal. 23-24; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1599, *Kitāb al-Musāqāh Bāb Akhz al-Halāl wa Tark as-Syubuhāt...*, hal. 698.

¹⁴⁴ Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qurān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1997 M/1418 H, cet. 4, hal. 697-700.

Sūrah at-Tawbah/9: 93.

- c) Hati berfungsi untuk memahami (berpikir), sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-Hajj/22: 46.
- d) Hati berfungsi untuk ‘melihat’, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-Hajj/22: 46.
- e) Hati berfungsi untuk melakukan *tadabbur* (merenungi di balik suatu fenomena), sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah Muḥammad/47: 24.
- f) Hati berfungsi untuk mengingat (zikir) Allah dan kebesaran-Nya, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-Ḥadīd/57: 16.

Menurut Frager, manusia memiliki dua *qalb*, yakni *qalb* jasmani (jantung) dan *qalb* ruhani (hati). *Qalb* ruhani memiliki fungsi yang hampir sama dengan *qalb* jasmani. Jantung mengatur fisik, yakni dengan melakukan sirkulasi darah segar ke setiap sel organ tubuh dan juga menerima darah kotor. Begitupula hati (ruhani) yang mengatur psikis, yang memelihara ruh dengan mengalirkan kearifan dan menyucikan kepribadian dari sifat-sifat tercela. Hati memiliki dua wajah: satu wajah menghadap ke alam spiritual, satu wajah lagi menghadap ke dunia rendah. Hati adalah pusat spiritual, yang merupakan sumber cahaya batiniah, kreativitas, inspirasi, dan belas kasih. Jika jantung terluka, maka manusia jatuh sakit, bahkan meninggal dunia. Jika hati (ruhani) terjangkiti sifat-sifat buruk, maka manusia akan sakit-sakit secara spiritual.¹⁴⁵

Menurut al-Ghazālī, kemuliaan manusia dibanding makhluk lainnya terletak pada hatinya, bukan pada anggota fisik lainnya. Dengan hati, manusia mengenal Allah, mendekat kepada Allah, dan berbuat untuk Allah. Hati diterima (*maqbul*) oleh Allah jika kosong dari selain Allah. Hati terhalang (*mahjūb*) dari Allah jika tenggelam kepada selain Allah. Hatilah yang dituntut dan diajak bicara. Hatilah yang dicela dan dihukum. Jika disucikan, hati yang dipersiapkan untuk mendekat kepada Allah menjadi beruntung. Jika hati dikotori, maka menjadi merugi.¹⁴⁶

2) Pengembangan Kecerdasan Emosi (EQ)

Islam sangat memperhatikan kesucian, baik kesucian jiwa maupun kesucian raga. Kesucian jiwa menyangkut kecerdasan emosional, sedangkan kesucian raga menyangkut kecerdasan fisik.

Pentingnya pengembangan kecerdasan emosional diisyaratkan oleh Sūrah as-Syams/91: 9-10,

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۗ

¹⁴⁵ Robert Frager, *Piskologi Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, diterjemahkan oleh Hasmiyah Rauf dari judul *Heart, Self, and The Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*, Jakarta: Zaman, 2014 M, hal. 59-60.

¹⁴⁶Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūmiddīn*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011 M/1432 H, jilid 5, hal. 9-10.

Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu), dan sungguh rugi orang yang mengotorinya.

Ayat di atas berbicara tentang *tazkiyat an-nafs* (pengembangan jiwa). Dengan bersumpah menggunakan tujuh hal,¹⁴⁷ Allah ingin memotivasi hamba-Nya untuk melakukan pengembangan jiwa. Siapa yang mengembangkan jiwanya, yakni dengan membersihkannya dari tindakan yang bertentangan dengan syariat, dari segi akhlak, amal, dan ucapan, maka beruntunglah ia.¹⁴⁸

Bukti dari kecerdasan emosional terlihat pada penerapan *akhlāq al-karīmah*. Akhlak menempati posisi yang penting dalam Islam, karena puncak keimanan terletak pada akhlak yang baik. Semua ajaran Islam, baik yang bersifat *mahdhah* maupun *ghayru mahdhah*, tujuan akhirnya adalah akhlak yang baik.

Tujuan akhir shalat adalah terbentuknya akhlak yang jauh dari perbuatan keji dan munkar (Sūrah al-‘Ankabūt/29: 45). Tujuan ibadah zakat adalah terciptanya akhlak yang baik melalui penyucian jiwa (Sūrah at-Tawbah/9: 103). Ibadah puasa mendidik pelakunya agar menjaga lisannya dari ucapan buruk dan tidak membalas perbuatan buruk orang lain.¹⁴⁹ Ibadah haji melatih pelakunya untuk menghindari pornografi dan pornoaksi (*rafats*), tindakan di luar batas (*fusūq*), dan berbantah-bantah (Sūrah al-Baqarah/2: 197). Akhlak yang baik adalah indikator dari sempurnanya iman.¹⁵⁰ Dengan akhlak yang baik, seseorang berpeluang lebih besar masuk surga.¹⁵¹

Rasulullah adalah pribadi yang dipuji Allah sebagai orang yang memiliki akhlak yang luhur (Sūrah al-Qalam/68: 4). Oleh karena itu, Rasulullah begitu memperhatikan pengembangan akhlak kepada para sahabatnya.

Rasulullah mengajarkan para sahabatnya agar berinteraksi dengan manusia dengan akhlak yang baik. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Dzarr, Rasulullah bersabda,

اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُمَا كُنْتَ، وَاتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا، وَخَالِقِ النَّاسَ بِمُحَلِّقِ حَسَنٍ.
 “Bertakwalah kepada Allah di manapun engkau berada. Iringilah perbuatan buruk dengan perbuatan baik, niscaya perbuatan baik itu menghapus

¹⁴⁷ Tujuh hal tersebut adalah: (1) matahari dengan sinarnya di pagi hari, (2) bulan dengan kemunculannya, (3) siang dengan penampakannya, (4) malam dengan gelap gulitannya, (5) langit dengan berdirinya, (6) bumi dengan hamparannya, dan (7) jiwa dengan penyempurnaannya. Lihat Sūrah as-Syams/91: 1-8.

¹⁴⁸ Ismā‘il Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2013 M/1434 H, cet. 3, jilid 10, hal. 453.

¹⁴⁹ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1151, *Kitāb as-Shiyām Bāb Hifzh al-Lisān li as-Shā‘im...*, hal. 468.

¹⁵⁰ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor, 1162, *Bāb Mā Jā’a fi Haqq al-Mar’ah ‘alā Zawjihā*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996, jilid 2, hal. 454.

¹⁵¹ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2004, *Bāb Mā Jā’a fi Ḥusn al-Khuluq...*, jilid 3, hal. 536-537.

perbuatan buruk. Bergaullah dengan manusia dengan akhlak yang baik".¹⁵²

Menurut al-Haytamī, meskipun akhlak yang baik adalah karakter bawaan (*sajiyah*), namun dapat dimungkinkan manusia tidak berakhlak sebagaimana mustinya. Oleh karena itu, perlu ada upaya untuk membuatnya menjadi akhlak yang baik. Dengan upaya tersebut, akhlak yang tadinya bersifat bawaan (*sajiyah*, *gharīzah*, atau *jibillī*) menjadi akhlak *ikhtiyārī*.¹⁵³ Akhlak *ikhtiyārī* diperoleh melalui pengembangan secara sadar terhadap akhlak.

Rasulullah mengajarkan kecerdasan emosi kepada para sahabatnya dengan melatih mereka untuk menahan marah. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

لَيْسَ الشَّدِيدُ بِالصُّرْعَةِ، إِنَّمَا الشَّدِيدُ الَّذِي يَمْلِكُ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ.

"Yang disebut orang kuat bukanlah dengan kemampuannya bergulat, namun pada kemampuannya mengendalikan dirinya di saat marah".¹⁵⁴

Rasulullah sendiri mencontohkan bagaimana berinteraksi dengan orang lain dengan sikap rendah hati. Ibnu Mājah meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abū Mas'ūd, bahwa ada seseorang yang mendatangi Rasulullah dengan tubuh bergetar. Ia menyangka bahwa ia akan berhadapan dengan seorang raja. Lalu Rasulullah berkata kepadanya,

هَوْنٌ عَلَيْكَ، فَإِنِّي لَسْتُ بِمَلِكٍ، إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ.

"Tenangkan dirimu. Sesungguhnya aku bukanlah seorang raja. Aku hanyalah anak dari seorang wanita yang senang makan daging kering/dendeng".¹⁵⁵

Rasulullah juga mendidik para sahabatnya untuk menjaga lingkungan. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

اتَّقُوا اللَّاعِنِينَ، قَالُوا: وَمَا اللَّاعِنَانِ، يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: الَّذِي يَتَخَلَّى فِي طَرِيقِ النَّاسِ أَوْ ظِلِّهِمْ.

'Hindari dua perbuatan yang mengundang laknat'. Para sahabat bertanya, 'Apa dua perbuatan yang mengundang laknat tersebut, wahai Rasulullah?'. Rasulullah menjawab, 'Yaitu perbuatan orang yang buang air di jalan umum atau di tempat berteduh manusia'.¹⁵⁶

¹⁵² Muḥammad bin 'Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, nomor 1987, *Bāb Mā Jā'a fi Mu'āsyarat an-Nās...*, jilid 3, hal. 526-527.

¹⁵³ Aḥmad bin Muḥammad al-Haytamī, *al-Faṭḥ al-Mubīn bi Syarḥ al-Arba'in*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2009 M/1430 H, cet. 2, hal. 360-361.

¹⁵⁴ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 6114, *Kitāb al-Adab Bāb al-Ḥadzar min al-Ghadab...*, hal. 1529; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2609, *Kitāb al-Adab Bāb Fadhl Man Yamliku Nafsahu 'Inda al-Ghadab...*, hal. 1139.

¹⁵⁵ Muḥammad bin Yazīd bin Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, nomor 3312, *Kitāb al-Ath'imah Bāb al-Qadīd...*, hal. 511.

¹⁵⁶ Lihat Sulaimān bin al-Asy'ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 25, *Kitāb al-*

Kesimpulannya, pengembangan kecerdasan emosional yang diajarkan Rasulullah menyangkut interaksi kepada Tuhan, manusia, masyarakat, dan lingkungan. Dengan demikian, kecerdasan emosional profetik bersifat duniawi dan ukhrawi.

3) Pengembangan Kecerdasan Fisik (PQ)

Rasulullah sangat memperhatikan kebugaran fisik. Oleh karena itu Islam sangat memperhatikan asupan makanan yang halal, baik, dan seimbang, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 172, al-Mā'idah/5: 88, al-A'rāf/7: 31, al-Anfāl/8: 69, an-Nahl/16: 114, dan al-Mu'minūn/23: 51.

Semua ayat tersebut secara jelas menyatakan pengaruh antara makanan yang halal dan baik dengan takwa, iman, ampunan, syukur, ibadah, dan amal shalih.

Perlunya kebugaran fisik juga diisyaratkan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 247, di mana Allah telah memilih Thālūt sebagai raja yang memiliki keluasan ilmu dan kekuatan fisik. Menurut al-Marāghī, keluasan ilmu yang dimaksud dalam ayat tersebut adalah kemampuan mengatur kebijakan, identifikasi terhadap kelemahan dan kekuatan rakyat, dan kualitas pikiran dalam mengatur semuanya itu. Sedangkan kekuatan fisik adalah kesehatan dan kekuatan yang sempurna untuk mendukung kesehatan akal pikiran, sebagaimana kaidah yang menyatakan bahwa 'akal yang sehat terdapat dalam fisik yang sehat', termasuk pula keberanian dalam menghadapi musuh, kegagahan, dan kewibawaan.¹⁵⁷

Dalam ibadah yang bersifat *mahdhah*, kebugaran fisik ikut menentukan kesempurnaan ibadah tersebut, misalnya dalam ibadah shalat dan haji.

Shalat adalah ibadah yang pelaksanaannya banyak membutuhkan gerakan fisik: mulai dari berdiri, mengangkat tangan ketika bertakbir, menggerakkan lisan ketika membaca al-Fātihah dan zikir, ruku', sujud, duduk, hingga menggerakkan wajah ke kanan dan kiri ketika salam (menyudahi) shalat. Untuk merealisasikan hal ini, Rasulullah memotivasi umatnya untuk melakukan shalat berjamaah ke masjid dengan cara berjalan, bahkan berjalan santai tanpa tergesa-gesa, agar tercipta kebugaran fisik. Dalam banyak hadits disebutkan hal demikian.

Bukhārī dan Muslim meriwayatkan sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, bahwa Rasulullah bersabda,

إِذَا سَمِعْتُمُ الْإِقَامَةَ فَامْشُوا إِلَى الصَّلَاةِ، وَعَلَيْكُمْ بِالسَّكِينَةِ وَالْوَقَارِ وَلَا تَسْرِعُوا،
فَمَا أَدْرَكْتُمْ فَصَلُّوا وَمَا فَاتَكُمْ فَأَتِمُّوا.

“Jika kalian mendengar iqamah, maka berjalanlah menuju shalat. Namun bersikaplah tenang, khusyu’, dan jangan tergesa-gesa. Apa yang kalian

Jihād Bāb al-Mawādhī ‘al-Latī Nahā an-Nabiyy ‘an al-Bawl Fihā..., jilid 1, hal. 20.

¹⁵⁷ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 1, hal. 368.

dapatkan (dari gerakan imam) maka shalatlah (ikutilah). Sedangkan yang luput dari kalian, sempurnakanlah.”¹⁵⁸

Begitupula dengan ibadah haji, yang semua ritualnya membutuhkan gerakan fisik, mulai dari thawaf, sa‘i, bergerak menuju Arafah, Muzdalifah, Mina, sampai melempar jumrah. Bahkan, sejak awal al-Quran sudah menyatakan bahwa ibadah haji dimulai dari gelombang gerakan fisik yang bergerak dari segala pelosok bumi, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Ḥajj/22: 27. Oleh karena itu, beliau mengajarkan umatnya untuk melakukan olahraga (*riyādhah badaniyah*). Di antara olahraga yang beliau anjurkan adalah memanah,¹⁵⁹ berkuda,¹⁶⁰ berenang,¹⁶¹ dan lomba lari.¹⁶²

Menurut Ibn Qayyim, manfaat berkuda, memanah, lomba lari, dan olahraga lainnya adalah untuk mencegah penyakit kronis, seperti kusta, hidrosefalus (penumpukan cairan dalam otak), dan kolitis (radang usus besar).¹⁶³

Rasulullah bukan hanya menganjurkan untuk menjaga kebugaran fisik, namun juga mengajarkan cara menghindarkan diri dari sesuatu yang menimbulkan penyakit fisik, semisal melarang orang sakit untuk berinteraksi dengan orang sehat¹⁶⁴ dan melarang orang untuk memasuki dan keluar Dari pusat pandemi wabah.¹⁶⁵ Semua itu bertujuan agar tidak terjadi penyebaran penyakit (wabah) secara meluas. Untuk mengembalikan kebugaran fisik yang sakit, Rasulullah menganjurkan para sahabatnya untuk berobat,¹⁶⁶ dengan

¹⁵⁸ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 636, *Kitāb al-Adzan Bāb La Yas‘a ʿila as-Shalah Walya‘ti bi as-Sakīnah wa al-Waqār...*, hal. 160; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 602, *Kitāb as-Shalāh Bāb Istihāb Ityān as-Shalāh bi Waqār wa Sakīnah wa an-Nahy ‘an Ityānihā Sa‘yan...*, hal. 243.

¹⁵⁹ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 2899, *Kitāb al-Jihād wa as-Sayr Bāb at-Tahrīdh ‘alā ar-Ramyi...*, hal. 716; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1917-1918, *Kitāb al-Imārah Bāb Fadhl ar-Ramyi wa al-Hatss ‘Alayhi wa Dzamm Man ‘Alimahu Tsumma Nasiyahu...*, hal. 857.

¹⁶⁰ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 3644, *Kitāb al-Manāqib...*, hal. 895.

¹⁶¹ Lihat Aḥmad bin Syu‘aib an-Nasā‘ī, *Sunan al-Kubrā*, nomor 9087, *Kitāb Isyrat an-Nisā’*, Doha: Qatar al-Wathaniyah, 2012 M/1433 H, jilid 9, hal. 213.

¹⁶² Lihat Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 2578, *Kitāb al-Jihād Bāb fī as-Sabaq ‘alā ar-Rijl...*, jilid 1, hal. 594.

¹⁶³ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *at-Thibb an-Nabawī*, Riyādh: Dār as-Salām, 2011 M/1432 H, hal. 360.

¹⁶⁴ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5771, *Kitāb at-Thibb Bāb Lā Hāmah...*, hal. 1461.

¹⁶⁵ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5728, *Kitāb at-Thibb Bāb Mā Yudzkaru fī at-Thā‘ūn...*, hal. 1451.

¹⁶⁶ Lihat Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 3855, *Kitāb at-Thibb Bāb fī ar-Rajul Yatadawa...*, jilid 2, hal. 224.

terapi al-Fātihah,¹⁶⁷ madu,¹⁶⁸ air,¹⁶⁹ bekam,¹⁷⁰ dan sebagai-nya.

Pengembangan kecerdasan fisik menjadi sesuatu yang penting, karena seorang Muslim yang kuat lebih dicintai Allah dibanding Muslim yang lemah.¹⁷¹ Menurut an-Nawawī, kekuatan tersebut dapat digunakan untuk berjihad menghadapi musuh, bersemangat dalam melakukan upaya penyebaran kebaikan dan pencegahan kerusakan sosial (*amr bi al-ma'rūf wa nahy 'an al-munkār*), sabar menghadapi tantangan, bersemangat dalam menjalankan shalat, puasa, zikir, dan ibadah-ibadah lainnya.¹⁷²

4) Pengembangan Kecerdasan Intelektual (IQ)

Rasulullah memotivasi para sahabatnya untuk mengembangkan kecerdasan akal secara optimal. Penggunaan akal secara optimal disebut *ijtihād 'aqli*. Mungkin ini mirip dengan istilah *intellectual exercise/discourse* di zaman sekarang. Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhārī, yang bersumber dari Amr bin al-‘Āsh, bahwa ia mendengar Rasulullah bersabda,

إِذَا حَكَمَ الْحَاكِمُ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَصَابَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا حَكَمَ فَاجْتَهَدَ ثُمَّ أَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ.

“Jika seorang hakim berijtihad (terhadap suatu perkara) dan ternyata benar, maka ia mendapat dua pahala, dan jika ia berijtihad lantas salah, baginya satu pahala.”¹⁷³

Menurut al-Mawardī, dengan adanya akal, hakikat segala sesuatu dapat diketahui dan kebaikan dan keburukan dapat dibedakan.¹⁷⁴ Lalu al-Mawardī

¹⁶⁷ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 2276, *Kitāb al-Ijārah Bāb Mā Yu'tha fī ar-Ruqyah 'alā Ahyā'* al-‘Arab bi Fātihah al-Kitāb..., hal. 544; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2201, *Kitāb at-Thibb Bāb Jawāz Akhdz al-Ujrah 'alā ar-Ruqyah bi al-Qurān wa al-Adzkār*..., hal. 975-976.

¹⁶⁸ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5716, *Kitāb at-Thibb Bāb Dawā' al-Mabthūn*..., hal. 1448-1449; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2217, *Kitāb at-Thibb Bāb at-Tadawi bi Suqy al-'Asal*..., hal. 981.

¹⁶⁹ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5723, *Kitāb at-Thibb Bāb al-Ḥumā min Fayḥ Jahannam*..., hal. 1450.

¹⁷⁰ Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1577, *Kitāb al-Buyū' Bāb Hill Ujrah al-Hijāmah*..., hal. 688-689.

¹⁷¹ Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2664, *Kitāb al-Qadr Bāb al-Īmān bi al-Qadr wa al-Idz'an Lahu*..., hal. 1161.

¹⁷² Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*..., hal. 1577.

¹⁷³ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 7352, *Kitāb al-I'tishām bi al-Kitāb wa as-Sunnah Bāb Ajr al-Ḥākīm Idzajtahada fa Ashāba aw Akhtha'a*..., hal. 1814.

¹⁷⁴ ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *Adab ad-Dīn wa ad-Dunyā*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013 M/1434 H, hal. 42.

membagi akal menjadi dua jenis: *gharīzī* (bawaan) dan *muktasab* (diupayakan). Akal bawaan (hakiki) adalah yang berkaitan dengan *taklīf*, yang dengan akal ini manusia menjadi berbeda dengan makhluk lainnya. Jika akal ini sempurna, maka manusia baru disebut *‘āqil* (berakal). Sedangkan akal *muktasab* (diupayakan) merupakan hasil dari pengembangan akal bawaan, yaitu berupa peningkatan pengetahuan (*tsaqabat al-ma‘rifah*), baiknya siasat (*shihat a-siyāsah*), ketepatan berpikir (*ishābat al-fikr*), yang berkembang jika digunakan dan berkurang jika disia-siakan.¹⁷⁵

5) Pengembangan Kecerdasan Ketangguhan/Adversitas (AQ)

Hidup adalah ujian, baik berupa ujian yang dikemas dengan kesulitan maupun yang dikemas dengan kebaikan (Sūrah al-A‘rāf/7: 168 dan al-Anbiyā’/21: 35). Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 55, dinyatakan bahwa ujian yang dikemas dalam kesulitan adalah berupa ujian ketakutan, kelaparan (krisis ekonomi), kekurangan harta, kekurangan jiwa, dan kekurangan buah-buahan (gagal produksi).

Rasulullah melatih para sahabatnya untuk menghadapi kesulitan yang dihadapinya dengan cara memperbaiki hubungan dengan Allah dan berserah diri (tawakal). Hal ini pernah dicontohkan Rasulullah kepada salah satu sahabatnya, yang bernama ‘Awf bin Mālik al-‘Asyājī.

‘Awf adalah seorang miskin dan memiliki banyak anak. Suatu kali ia mengadu kepada Rasulullah, bahwa salah satu anaknya yang bernama Mālik ditawan oleh kaum musyrik. Ia juga mengeluh tentang kesulitan ekonominya. Lalu Rasulullah berkata kepadanya, ‘Bertakwalah kepada Allah, bersabarlah, dan banyak-banyaklah mengucapkan *la ḥawla wa lā quwwata illā billāh*’. Lalu ‘Awf melaksanakan pesan Rasulullah tersebut. Tidak beberapa lama, anaknya yang ditawan musuh tersebut kembali ke rumah, sambil membawa empat ribu ekor kambing. Nampaknya musuh menjadi lupa dengan keberadaan anak tersebut. Lalu ‘Awf kembali mendatangi Rasulullah dan mengabarkan kepulangan anaknya dan ribuan kambing yang dibawanya. ‘Awf bertanya tentang kambing-kambing tersebut, apakah halal untuk dimakan. Rasulullah mengatakan bahwa kambing-kambing tersebut halal untuk dimakan ‘Awf dan keluarganya. Dengan peristiwa ini, Allah menurunkan Sūrah at-Thalāq/65: 2-3.¹⁷⁶

Rasulullah juga mengajarkan para sahabatnya untuk bekerja agar terhindar dari menjadi pengemis, meskipun hanya bekerja sebagai pengangkut kayu bakar. Bukhārī meriwayatkan sebuah hadits, yang bersumber dari Zubayr bin al-‘Awwām, bahwa Rasulullah bersabda,

لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أَحْبَلًا فَيَأْخُذَ حُرْمَةً مِنْ حَطْبٍ فَيَبِيعَ فَيَكْفِيَ اللَّهُ بِهِ وَجْهَهُ

¹⁷⁵ ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *Adab ad-Dīn wa ad-Dunyā...*, hal. 42 dan 45.

¹⁷⁶ Lihat Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 1322-1323.

خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أُعْطِيَ أَمْ مُنِعَ.

“*Sungguh seorang dari kalian yang mengambil talinya lalu dia mencari seikat kayu bakar dan dibawa dengan punggungnya kemudian dia menjualnya lalu Allah mencukupkannya dengan kayu, maka tindakan itu lebih baik baginya daripada dia meminta-minta kepada orang lain, apakah diberi atau ditolak*”.¹⁷⁷

6) Pengembangan Kecerdasan Naturalistik (NQ)

Al-Quran menyatakan bahwa di langit dan di bumi bertebaran ayat-ayat Allah. Proses penciptaan manusia dan makhluk lainnya, fenomena pergantian siang dan malam, proses terjadinya hujan, pergerakan angin, merupakan sebagian ayat Allah yang perlu dieksplorasi oleh manusia, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Jātsiyah/45: 3-6.

Al-Quran mengisyaratkan adanya pengembangan model kecerdasan naturalistik, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 190-191,

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ۗ
الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾

Sesungguhnya dalam penciptaan langit dan bumi, dan pergantian malam dan siang terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berakal, (yaitu) orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri, duduk atau dalam keadaan berbaring, dan mereka 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”.

Sebagian ulama, semisal az-Zuhaylī, Nasr, dan Shihab sebagaimana disebut dalam paragraf sebelumnya, memaknai ayat di atas sebagai kemampuan memadukan aktivitas pikir dan kontemplasi terhadap fenomena alam. Namun, ayat di atas dapat pula dipahami sebagai kemampuan untuk hidup harmonis dengan alam raya dan lingkungan.

Hidup harmonis dengan alam adalah dengan memanfaatkannya dan menjaga kelestariannya. Allah telah menundukkan apa yang ada di daratan dan lautan untuk dimanfaatkan oleh manusia, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Ḥajj/22: 65,

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ وَالْفُلْكَ تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَيُمْسِكُ السَّمَاءَ أَنْ

¹⁷⁷ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 2373, *Kitāb al-Mūsāqah Bāb Bay’ al-Khatāb wa al-Kalā’*..., hal. 571.

تَتَعَّ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ ﴿١٥﴾

Tidakkah engkau memperhatikan bahwa Allah menundukkan bagimu (manusia) apa yang ada di bumi dan kapal yang berlayar di lautan dengan perintah-Nya. Dan Dia menahan (benda-benda) langit agar tidak jatuh ke bumi, melainkan dengan izin-Nya? Sungguh, Allah Maha Pengasih, Maha Penyayang kepada manusia.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, pada asalnya, kata *taskhīr* dipakai sebagai bentuk pemanfaatan pelayan dan hewan peliharaan (unta, kuda, sapi, domba), dan lain sebagainya. Lalu kemudian *taskhīr* dipakai dalam pengertian kemudahan dalam memanfaatkan sesuatu tanpa hambatan (*tashīl al-intifā’ bi dūni māni*).¹⁷⁸ Pemanfaatan apa yang ada di alam raya tentu tidak mengeskplotasi secara berlebihan, namun tetap menjaga kelestariannya. Eksploitasi desktruktif yang menimbulkan kerusakan di lautan dan daratan, sehingga berakibat bencana bagi manusia, merupakan tindakan yang dikecam oleh Allah (Sūrah al-Qashash/28: 77 dan ar-Rūm/30: 41).

Rasulullah mengajarkan umatnya untuk hidup dengan harmonis dengan lingkungan. Salah satu contoh sederhana dengan melarang umatnya untuk menebang pepohonan secara serampangan, tanpa tujuan yang jelas. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Abdullāh bin Habsyī, Rasulullah bersabda,

مَنْ قَطَعَ سِدْرَةً صَوَّبَ اللَّهُ رَأْسَهُ فِي النَّارِ.

Barang siapa menebang pohon bidara maka Allah akan menuangkan kepadanya dengar air panas di neraka.

Hadits di atas diriwayatkan oleh Abū Dāwūd, dan ia pernah ditanya tentang maksud hadits tersebut. Abū Dāwūd menjelaskan bahwa hadits tersebut bermuatan singkat, maknanya bahwa memotong pohon bidara yang terdapat di tempat terbuka yang dijadikan tempat berteduh para pejalan dan hewan, yang dilakukan secara serampangan tanpa alasan yang jelas, maka pelakunya akan dituangkan cairan dari api neraka.¹⁷⁹

Apa yang diajarkan Rasulullah dalam hadits di atas merupakan anjuran untuk menjaga keberlangsungan ekosistem dan penghijauan. Jika pohon kecil semisal bidara saja dilarang untuk ditebang, bagaimana halnya dengan menebang pohon-pohon besar yang merupakan hutan tropis atau pohon-pohon di pinggir laut yang menjadi mata rantai makanan ikan-ikan kecil. Oleh karena itu, larangan menebang pohon secara serampangan berlaku pula untuk wilayah di luar tanah suci, dan meliputi pohon apa saja, sepanjang pohon tersebut memiliki manfaat bagi masyarakat.

¹⁷⁸ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 17, hal. 321.

¹⁷⁹ Lihat Sulaimān bin al-Asy’ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 5239, *Kitāb al-Adab Bāb fī Qath’ as-Sidr...*, hal. 532-533.

Menurut Febriani, kecerdasan naturalistik berbasis al-Quran adalah kemampuan dalam memahami dan peduli terhadap lingkungan, dengan menjaga kelestariannya, sebagai bentuk ibadah kepada Allah dan tanggung jawab individu, sosial, dan spiritual.¹⁸⁰

Dengan demikian, pengembangan kecerdasan naturalistik tidak semata-mata berupa aktivitas memperhatikan alam raya, namun juga adanya kesadaran bahwa alam raya ditundukkan oleh Allah untuk dimanfaatkan manusia demi kemaslahatan publik.

Dari paragraf-paragraf di atas, tampaklah bahwa Rasulullah mengedukasi umatnya untuk mengembangkan segala potensi kecerdasan yang dimiliki, baik kecerdasan pribadi, sosial, dan spiritual.

Dari paragraf-paragraf di atas ditemukan pula bahwa pada sebagian isyarat terhadap kecerdasan para nabi menggunakan frasa *'allama* yang menunjukkan pengajaran, *kallama* yang menunjukkan pembicaraan, *rusyдахu* yang menunjukkan kematangan akal dan pemahaman yang cemerlang, *asyuddahu wastawā* yang menunjukkan kematangan fisik dan kesempurnaan akal, *hukmān wa 'ilmān* yang menunjukkan ketepatan dalam bertindak dan kemampuan yang mumpuni, dan menggunakan lafaz *Kami (kunnā, a'yuninā, wahyinā, kidnā, 'ullimnā, sakkharnā, fahamnāhā)* yang menunjukkan pengagungan Allah, sehingga kecerdasan tersebut berasal dari Allah, bukan dari sumber-sumber eksternal lainnya.

Berikut adalah gambaran model kecerdasan profetik dalam al-Quran secara ringkas.

N o.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
1.	Ādam	<p>وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَتِيئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٣١﴾</p> <p>al-Baqarah/2: 31</p>	<i>'allama</i>	Menurut at-Thabarī: Yang diajarkan Allah kepada Nabi Ādam adalah nama segala sesuatu, meliputi nama-nama keturunannya, bahasa yang akan dipakai oleh keturunannya, nama malaikat, hewan, lautan, gunung, benda-benda langit, sampai nama-nama	Verbal-Linguistik

¹⁸⁰ Nur Arfiyah Febriani, "Perspektif Al-Quran dan Injil tentang Kecerdasan Naturalis", *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 10, No. II, 2017, hal. 223-256.

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
				<p>perkakas rumah tangga.</p> <p>Menurut as-Sya'rawī: Semua nama yang diajarkan Allah kepada Adam bermakna <i>al-ihāthah</i>, yakni pengetahuan terhadap sesuatu melalui nama-nama tersebut.</p>	
		<p>قَالَ يَادُمْ أَنبِيَّهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ﴿٣٣﴾ al-Baqarah/2: 33</p>	<i>anba'ahum</i>	<p>Menurut al-Burūsawī: Sesuatu yang lebih utama untuk dipelajari, setelah belajar ilmu tauhid, adalah belajar ilmu bahasa. Dengan ilmu bahasa, Allah mengunggulkan Adam atas para malaikat</p>	Verbal-Linguistik
2.	Nūh	<p>وَأَصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ ﴿٣٧﴾ Hud/11: 37</p>	<i>washna 'il fulka</i>	<p>Menurut Ibnu 'Asyūr: Nabi Nūh adalah manusia pertama yang membuat kapal, yang tidak pernah diketahui caranya oleh manusia pada masa-masa sebelumnya.</p>	Inovatif
3.	Nūh	<p>حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ فَقُلْنَا أُحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ أُنثَيْنِ وَأَهْلِكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَمَنْ ءَامَنَ وَمَا ءَامَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ ﴿٤٠﴾ Hūd/11: 40</p>	<i>Ihmil fihā min kulli zawjaynits nayn</i>	<p>Menurut Bassām az-Zayn: Dengan mengatur penempatan satwa melata dan burung di dalam kapal, di mana masing-masing dibawa sepasang-sepasang (Sūrah Hūd/11: 40), maka Nabi</p>	Naturalistik

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
				Nūḥ adalah perintis pertama pembuatan kebun binatang sepanjang sejarah. Ini menjadi isyarat akan pentingnya menjaga keberlangsungan hidup satwa dari kepunahan.	
4.	Ibrāhīm	<p>﴿ وَقَدْ آتَيْنَا إِبْرَاهِيمَ رُشْدَهُ مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا بِهِ عَلِيمِينَ ﴾⁽⁴⁾</p> <p>al-Anbiyā'/21: 51</p>	<i>rusydahu</i>	<p>Menurut Ibnu Katsir: Nabi Ibrāhīm telah diberi petunjuk (<i>rusyd</i>) oleh Allah sejak kecil. Dengan petunjuk tersebut, Allah memberinya ilham untuk menegakkan kebenaran dan menggunakannya untuk menghadapi bapaknya dan kaumnya, untuk melawan praktik penyembahan berhala yang dilakukan oleh mereka (Sūrah al-An'ām/6: 83 dan al-Anbiyā'/21: 52).</p> <p>Menurut as-Shābūnī: Allah telah memberikan Nabi Ibrāhīm akal yang matang, pemahaman yang cemerlang, dan menuntunnya cara berargumentasi, menunjukinya jalan tauhid, sejak beliau berusia kecil. Semua ini diberikan sebagai</p>	Inter-personal

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
		<p style="text-align: center;">﴿قَالَ إِنِّي سَقِيمٌ﴾ as-Shaffāt/37: 89</p>	<i>innī saqīm</i>	<p>persiapan baginya untuk mengemban risalah kenabian</p> <p>Menurut Shihab: Bentuk <i>tauriyah</i>, yaitu sebuah ungkapan yang bermakna ganda. Bagi Ibrāhīm, artinya bahwa ia sakit melihat keadaan masyarakatnya yang menyembah berhala. Sedangkan bagi masyarakatnya, ucapan tersebut dipahami bahwa Ibrāhīm memang sedang sakit.</p>	Inter-personal
5.	Yūsuf	<p style="text-align: center;">﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ الْمُحْسِنِينَ﴾ Yūsuf/12: 22</p>	<i>asyuddahu</i>	<p>Menurut az-Zuḥaylī: Puncak dari perkembangan fisik dan kesempurnaan kekuatan fisik dan akal.</p>	Fisik dan Intelektual
		<p style="text-align: center;">﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ الْمُحْسِنِينَ﴾ Yūsuf/12: 22</p>	<i>hukmān wa ‘ilmān</i>	<p>Menurut al-Baghawi: <i>Hukm</i> adalah ketepatan dalam berbicara (menyampaikan sesuatu), sedangkan <i>‘ilm</i> adalah kepahaman dalam urusan agama dan kemampuan menafsirkan mimpi. Orang yang memiliki ilmu, sehingga disebut <i>‘ālim</i>, adalah orang yang mengetahui banyak hal, sedangkan orang</p>	Intelektual

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
		<p>قَالَ اجْعَلْنِي عَلَىٰ خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْمُ ﴿٥٥﴾</p> <p>Yūsuf/12: 55</p>	<p><i>hafīzh</i> <i>'alīm</i></p>	<p>yang memiliki hikmah, disebut <i>hākim</i>, adalah orang yang melakukan sesuatu berdasarkan ilmu.</p> <p>Menurut as-Sya'rawī, Ucapan Nabi Yūsuf kepada penguasa Mesir saat itu bukan untuk mencari jabatan, melainkan untuk menjalankan strategi perekonomian dalam menghadapi tujuh tahun yang penuh kesulitan.</p>	<p>Manajerial</p>
6.	Mūsā	<p>... وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴿١٦٤﴾</p> <p>an-Nisā'/4: 164</p>	<p><i>kallama</i></p>	<p>Menurut al-Ghazālī: Saat Allah berbicara kepada Mūsā, maka itu adalah salah satu bentuk keistimewaan Mūsā. Tak ada yang mampu mendengar Kalām Allah atau menyerupakan Kalām-Nya dengan sesuatu yang sifatnya terdengar, karena setiap yang terdengar tidak dapat menyerupai Kalām Allah.</p> <p>Menurut az-Zuḥaylī: Bicaranya Allah kepada Mūsā, yang terjadi secara langsung tanpa perantara, merupakan bentuk</p>	<p>Verbal-Linguistik</p>

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
				keistimewaan yang diberikan Allah kepada Mūsā, di mana cara pembicaraan-Nya hanya Allah yang tahu. Allah menjadikan Mūsā mendengar Kalām-Nya. Sebagaimana Allah adalah Ada namun tidak seperti yang ada, dapat Diketahui namun tidak seperti yang diketahui, maka ucapan-Nya juga tidak seperti ucapan yang digunakan oleh sesama manusia.	
		<p>وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾</p> <p>al-Qashash/28: 14</p>	<i>balagha asyuddahu</i>	Menurut as-Shābūnī: Sempurnanya kekuatan jasmani (badan).	Fisik
		<p>... فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ... قَالَ هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُّضِلٌّ مُّبِينٌ ﴿١٥﴾</p> <p>al-Qashash/28: 15</p>	<i>fawakazah u</i>	Menurut Jalālayn: Memukul dengan segenap tangan, di mana Musa adalah seorang yang kuat lagi perkasa.	Fisik
		<p>وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾</p> <p>al-Qashash/28: 14</p>	<i>wastawā</i>	Menurut as-Shābūnī: Akal yang sempurna.	Intelektual
		<p>وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ ﴿١٤﴾</p> <p>al-Qashash/28: 14</p>	<i>hukmān wa 'ilmān</i>	Menurut al-Baghawī: Pemahaman (<i>al-fiqh</i>), intelek (<i>al-'aql</i>), dan ilmu (<i>al-'ilm</i>) dalam urusan agama, sehingga Musa menjadi	Intelektual

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
7.	Dāwūd	<p>فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا اتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾</p> <p>al-Anbiyā’/21: 79</p>	<i>wasakkhar nā</i>	<p>Menurut Ibnu ‘Asyūr: Khusus untuk Nabi Dāwūd, Allah berikan kelebihan berupa penundukan gunung-gunung dan burung-burung. Saat Nabi Dāwūd bertasbih maka gunung-gunung ikut bertasbih pula mengikuti tasbihnya. Begitu pula burung-burung jika mendengar Nabi Dāwūd bertasbih, mereka ikut pula bertasbih seperti tasbihnya. Penundukan gunung dan burung ini merupakan mukjizat, karamah, dan inayah dari Allah untuk Nabi Dāwūd</p>	Naturalistik
8.	Sulaimān	<p>فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكَلَّا اتَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ﴿٧٨﴾</p> <p>al-Anbiyā’/21: 79</p>	<i>fafahamnā hā</i>	<p>Menurut Ibnu ‘Asyūr: Allah memberikan ilham kepada Nabi Sulaimān untuk memiliki pandangan yang lebih kuat dibanding pandangan Nabi Dāwūd dalam memutuskan perkara, di mana pandangan Nabi Sulaimān lebih</p>	Intelektual

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
		<p>وَوَرِّكَ سُلَيْمِنُ دَاوَدَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلِمْنَا مَنَاطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ ﴿٦٦﴾</p> <p>an-Naml/27: 16</p>	' <i>ullimnā manthiq at-thayr</i>	<p>mendetail.</p> <p>Menurut Ibnu Katsir: Gambaran nikmat Allah kepada Nabi Sulaimān berupa kekuasaan yang sempurna, kejayaan yang tiada tara, hingga pada kemampuan menundukkan (<i>taskhīr</i>) manusia, jin, dan burung, bahkan menguasai bahasa hewan dan burung.</p> <p>Menurut al-Burūsawī: Dengan <i>manthiq at-thayr</i>, Nabi Sulaimān dapat mengungguli Ratu Bilqīs.</p>	Naturalistik
9.	Yahyā	<p>يُحْيِي خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَأْتِينَهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا ﴿١٢﴾</p> <p>Maryam/19: 12</p>	<i>al-ḥukma</i>	<p>Menurut Ibnu Katsir: Makna <i>ḥukm</i> adalah kepahaman, pengetahuan, kesungguhan, ketekunan, mudah menerima kebaikan, dan serius dalam kebaikan.</p> <p>Menurut al-Alūsī: Makna lahiriah <i>ḥukm</i> adalah hikmah, namun dapat pula diperluas dengan makna intelek (akal), pemahaman terhadap etika berkhidmat kepada Allah, dan firasat</p>	Intelektual

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
				<p>yang cemerlang.</p> <p>Menurut Ibnu ‘Asyūr: Allah memberikan Nabi Yahyā keteguhan dalam berpikir dan kemampuan menyerap hakikat di saat usia muda di luar kebiasaan, sebagaimana Allah telah memberikan keteguhan dan ketepatan berpikir kepada Nabi Muḥammad di saat usia muda pula.</p>	
10	Muḥammad	<p>وَأُولَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكَ وَرَحْمَتُهُ لَهَمَّتْ طَائِفَةً مِنْهُمْ أَنْ يُضِلُّوكَ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَصُرُّونَكَ مِنْ شَيْءٍ وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا ﴿١٣﴾</p> <p>an-Nisā’/4: 113</p>	<p><i>Wa ‘allamaka mā lam takun ta ‘lam</i></p>	<p>Menurut al-Biqā’ī: Makna ‘<i>ilmu yang belum pernah diketahui</i>’ adalah ilmu-ilmu yang pelik (<i>musykilāt</i>) dan semisalnya, baik yang ghaib maupun kasat mata, baik dalam persoalan agama maupun persoalan dunia.</p>	Holistik
		<p>هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمَمِينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿٢﴾</p> <p>al-Jumu‘ah/62:2</p>	<p><i>yatlu, yuzakkīhi m, yu ‘allimuh um, al-ḥikmah</i></p>	<p>Menurut al-Marāghī, aspek <i>tilāwah</i> berkaitan dengan aktivitas bimbingan ruhani untuk kesuksesan dunia dan akhirat, aspek <i>tazkiyah</i> berkaitan dengan aktivitas penyucian diri dari syirik, akhlak jahiliyah, pembentukan diri menjadi orang yang</p>	Holistik

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
				<p>kembali kepada Allah, pembebasan diri dari penghambaan terhadap makhluk, sedangkan aspek <i>ta'lim</i> berkaitan dengan aktivitas pengajaran syariat dan hukum beserta hikmah dan rahasia-rahasianya.</p> <p>Menurut al-Alūsī, makna <i>yatlu 'alayhim āyātika/āyātihi</i> adalah Rasulullah membacakan wahyu-wahyu Allah melalui tanda-tanda yang jelas tentang ketauhidan, kenabian, dan sebagainya. Sedangkan makna <i>yu'allimuhum al-Kitāb</i> adalah Rasulullah memberi pemahaman terhadap lafaz-lafaz al-Quran, penjelasan tentang cara mempraktikannya, dan bimbingan untuk mencapai hakikat dan rahasia-rahasia lafaz al-Quran.</p> <p>Menurut al-Jazā'irī, makna <i>yuzakkīhim</i> adalah mengembangkan potensi ruhani,</p>	

No.	Nama Nabi	Redaksi dan Letak Ayat	Kata Kunci	Pendapat Ahli	Model Kecerdasan
				<p>akhlak, dan jasmani, sehingga terbebas dari segala yang merusak ketiga potensi tersebut.</p> <p>Menurut al-Alūsī, secara generik <i>ḥikmah</i> artinya menempatkan segala sesuatu pada tempatnya, atau dapat pula dimaknai sebagai sesuatu yang dapat melenyapkan gemerlapnya cinta dunia dari hati, atau bisa pula dimaknai sebagai pemahaman terhadap agama. Dapat pula dimaknai sebagai sesuatu yang dapat menyempurnakan jiwa, berupa kecukupan pengetahuan dan hukum. Dengan demikian, makna <i>ḥikmah</i> mencakup <i>ḥikmah nazhariyyah</i> (teoretis) dan <i>ḥikmah ‘amaliyyah</i> (praktis).</p>	

Tabel Model Kecerdasan Profetik dalam al-Quran

Berdasarkan model kecerdasan profetik yang telah dipaparkan di atas, dapat dikatakan bahwa kecerdasan profetik adalah kecerdasan yang terbentuk dengan meneladani akhlak dan perilaku mulia para nabi dan rasul, sehingga muncul indikator yang mengarah kepada kecerdasan spiritual, kecerdasan intelektual, kecerdasan emosional, dan kecerdasan ketangguhan/adversitas, dan kecerdasan naturalistik, yang semuanya terakumulasi secara holistik.

BAB IV DOA PARA NABI DALAM AL-QURAN

Dalam paragraf berikut akan dibahas tujuh pokok bahasan: (a) pengertian doa, (b) efektifitas doa, (c) doa para nabi, (d) karakteristik doa para nabi, yang terdiri dari beberapa sub pokok bahasan, (e) sebab keterkabulan doa dalam Sūrah al-Anbiyā', (f) doa para nabi yang dikabulkan segera, yang ditunda, dan yang ditolak, dan (g) aspek emosi doa para nabi.

A. Pengertian Doa

Secara etimologis, doa berasal dari bahasa Arab, yaitu *da'ā – yad'ū – du'ā'an*, yang berarti memanggil, memohon, meminta. Secara terminologis, doa artinya ucapan yang dirangkai, yang menunjukkan pada permohonan yang disertai dengan kerendahan hati, yang disebut juga dengan permintaan.¹

Menurut Ibnu Fāris, doa diartikan sebagai kecenderungan terhadap sesuatu yang dinyatakan dengan ungkapan suara dan ucapan.² Menurut Ibn al-Jawzī, doa adalah permintaan untuk melakukan sesuatu dari pihak yang kedudukannya rendah kepada pihak yang kedudukan lebih tinggi, agar mendapatkan sesuatu (*thalab al-fi'l min al-adnā ilā al-a'lā li tahshīl as-syay'i*).³

¹ Kementerian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*, Kuwait: t.tp., 2004 M/1425 H, cet. 3, jilid 20, hal. 256.

² Aḥmad bin Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Kairo: Dār el-Fikr, 1399 H/1979 M, jilid 2, hal. 279.

³ Ibn al-Jawzī, *Nuzhat al-A'yun an-Nawāzhir fi 'Ilm al-Wujūh wa an-Nazhā'ir*, Beirut:

Menurut Shihab, sebagai sebuah permintaan, tentu saja doa ditujukan kepada siapa yang dinilai oleh si peminta sebagai pihak yang memiliki kedudukan dan kemampuan melebihi dirinya, bukan kepada pihak yang setara kedudukannya. Begitupula, doa tidak bisa disamakan dengan perintah, meskipun perintah dapat diartikan sebagai permintaan, sebab perintah bisa ditujukan kepada pihak yang kedudukannya lebih rendah dari yang meminta.⁴

Menurut Ibnu ‘Asyūr, secara kebahasaan, doa adalah permintaan seorang hamba kepada Tuhannya untuk memenuhi hajatnya. Sementara, dari sisi metaforis (*kināyah*), doa disebut ibadah, karena ibadah tak lepas dari doa kepada Yang Disembah dengan seruan pengagungan dan ketundukan hati.⁵

Dalam al-Quran, doa memiliki beberapa makna, sebagai berikut:

Pertama, doa bermakna ibadah. Makna ini berasal dari Sūrah al-A‘rāf/7: 194 dan Sūrah al-Kahf/17: 14 dan 28. *Kedua*, doa bermakna minta pertolongan (*istighātsah*). Makna ini berasal dari Sūrah al-An‘ām/6: 40-41. *Ketiga*, doa bermakna panggilan (*an-nidā’*). Makna ini berasal dari Sūrah al-Isrā’/17: 52 dan al-Qashash/28: 25. *Keempat*, doa bermakna permohonan dan permintaan (*at-thalab wa as-su‘āl*). Makna ini berasal dari Sūrah al-Baqarah/2: 186 dan Ghāfir /40: 60. *Kelima*, doa bermakna mengesakan Allah, memuliakan-Nya, dan memuji-Nya (*tawhīdullāh wa tamjīduhu wa ats-tsanā’ alayhi*). Makna ini berasal dari Sūrah al-Isrā’/17: 110. *Keenam*, doa bermakna dorongan kepada sesuatu (*al-hatstsū ‘ala asy-syay’i*). Makna ini berasal dari Sūrah Yūnus/10: 25 dan Yūsuf/12: 33. *Ketujuh*, doa bermakna ketinggian kedudukan (*rif‘at al-qadr*). Makna ini berasal dari Sūrah Ghāfir/40: 43. *Kedelapan*, doa bermakna penamaan panggilan (*at-tasmiyyah*). Makna ini berasal dari Sūrah an-Nūr/24: 63.⁶

Berdasarkan Sūrah al-A‘rāf/7: 55-56 dan Ghāfir/40: 60, Ibnu Qayyim membagi doa dalam dua kategori: yaitu doa yang bernuansa ibadah (دعاء العبادة) dan doa yang bernuansa permintaan (دعاء المسألة). Doa-doa dalam al-Quran kadangkala memuat salah satunya atau menghimpun keduanya. Doa yang bernuansa permintaan adalah doa yang dipanjatkan pendoa untuk mendapatkan manfaat atau menghilangkan kesulitan.⁷ Doa yang bernuansa ibadah adalah shalat, sedangkan yang bernuansa permintaan adalah doa yang berupa permohonan.⁸

Menurut az-Zuḥaylī, doa dinilai sebagai ibadah karena doa adalah

Mu’assasat ar-Risālah, 1987 M/1407 H, cet. 3, hal. 292.

⁴ Muḥammad Quraish Sihab, *Wawasan al-Quran tentang Doa dan Zikir*, Tangerang: Lentera Hati, 2018 M/1439 H, hal. 177.

⁵ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 24, hal. 182.

⁶ Tim Dār al-Fāruq, *Makniz ad-Du‘ā’*, Kairo: Dār al-Fāruq, 2009, hal. 7-8.

⁷ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Badā’i‘ al-Fawā’id*, t.tp: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, t.th, hal. 835 dan 837.

⁸ Robert Frager, *Obrolan Sufi*, diterjemahkan oleh Hilmi Akmal dari judul *Sufi Talks*, Jakarta: Zaman, 2013, hal. 229.

ma'rifah (pengetahuan), di mana sang pendoa mengetahui Tuhannya dengan pengetahuan yang sempurna bahwa Dia berkuasa atas segala sesuatu, dan Yang Berkuasa kedudukannya berada di atas hamba-Nya.⁹

Berdoa (yang berupa permohonan) adalah salah satu keistimewaan umat Nabi Muḥammad saw. Sementara umat Nabi Mūsā, yakni Bani Isrā'il, yang diberikan keutamaan oleh Allah swt. dengan nikmat yang banyak (Sūrah al-Baqarah/2: 47), masih meminta Mūsā untuk berdoa kepada Allah swt. agar bumi menumbuhkan sayur-sayuran (Sūrah al-Baqarah/2: 47). Begitu pula dengan *hawārī* (pengikut setia 'Īsā), yang memiliki kedudukan mulia (Sūrah Āli 'Imrān/3: 52), masih tetap meminta kepada 'Īsā untuk berdoa kepada Allah swt. agar menurunkan makanan dari langit (Sūrah al-Mā'idah/5: 112-115). Bagi kaum Nabi Mūsā dan Nabi 'Īsā (Bani Isrā'il), berdoa bersifat birokratis, yakni menggunakan perantara orang lain. Namun, bagi umat Nabi Muḥammad, berdoa dapat dilakukan secara langsung, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 186,¹⁰

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي
وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ ﴿١٨٦﴾

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu (Muḥammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepada-Ku, agar mereka memperoleh kebenaran.

Doa di atas termasuk ayat yang menggunakan kalimat yang bersifat pertanyaan. Dalam ayat-ayat pertanyaan, yang umumnya menggunakan kata *sa'ala* dan *yas'alūnaka*, biasanya al-Quran menjawabnya dengan membubuhi kata *qul* atau *fa qul* (jawablah). Namun, dalam ayat di atas, kata 'jawablah' ditiadakan. Para pakar, semisal as-Sya'rāwī, mengatakan bahwa dengan cara itu Allah mengisyaratkan dekatnya jawaban permintaan tanpa adanya perantara, yaitu bersifat langsung.¹¹ Dengan demikian, prinsip berdoa secara langsung bersifat mutlak, artinya tidak harus selalu melalui perantara orang lain.¹²

Ketika Tuhan mengatakan bahwa 'Aku dekat', menurut az-Zamakhsyarī, itu adalah semacam perumpamaan terhadap mudahnya doa terkabul bagi yang berdoa kepada-Nya, dan cepatnya perwujudan hajat bagi yang meminta

⁹ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jilid 1, hal. 520.

¹⁰ Juga dinyatakan dalam Sūrah an-Nisā'/4: 32 dan Ghāfir/40: 60.

¹¹ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah*..., jilid 2, hal. 105.

¹² Namun, kemutlakan ini tidak menghalangi kebolehan meminta doa dari orang lain, lebih-lebih dari orang yang memiliki keutamaan di sisi Allah, seperti para nabi, orangtua, dan orang shalih. Lihat Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Adzkār min Kalām Sayyid al-Abrār*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2005 M/1425 H, hal. 643-644.

kepada-Nya.¹³ Makna ‘dekat’ dalam ayat tersebut bukan dalam pengertian arah dan tempat.¹⁴

Menurut as-Sya‘rāwī, mayoritas ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang doa berfokus pada persoalan dunia, semisal tobat, ampunan dosa, menjauhi perbuatan maksiat, dan mendekatkan diri kepada Allah, dan juga menyangkut kedudukan yang tinggi di akhirat kelak.¹⁵

Mayoritas ulama menyatakan bahwa hukum berdoa adalah *mustahab* (dianjurkan), sebagaimana dikatakan oleh an-Nawawī.¹⁶ Namun, berdoa menjadi hukumnya wajib, seperti dalam membaca doa (Sūrah) al-Fātihah ketika shalat, membaca doa dalam shalat jenazah, dan membaca doa ketika khutbah Jumat – menurut pendapat sementara ahli fiqh.¹⁷

Dalam doa ada istirahat bagi jiwa, ada penyembuh dari rasa cemas, susah, dan gelisah. Sebab, orang yang memanjatkan doa akan berharap Allah mengabulkan permintaannya. Menurut Najati, harapan dikabulkannya doa oleh Allah dapat memperingan kesulitan yang muncul dari kebingungannya, sehingga bisa menambah kekuatannya untuk memikul beban dan bersabar, serta dapat memperteguh ketenangan jiwanya.¹⁸

Dengan kata lain, manusia menyampaikan doa kepada Tuhan dengan harapan keinginannya akan dikabulkan, sehingga keresahan dan kecemasan yang timbul dari apa yang diinginkannya itu menjadi hilang. Oleh karena itu, al-Quran menganjurkan manusia untuk mencari solusi lewat kesabaran dan doa, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 45,

وَأَسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ ﴿٤٥﴾

Dan mohonlah pertolongan (kepada Allah) dengan sabar dan shalat. Dan (shalat) itu sungguh berat, kecuali bagi orang-orang yang khusyuk.

Mayoritas mufassir memaknai kata shalat dalam ayat di atas adalah shalat dalam pengertian ibadah lima waktu yang dikenal sehari-hari. Namun, dalam pandangan Ibnu ‘Asyūr, shalat dalam ayat di atas dapat pula dimaknai dalam pengertian syar‘i, yakni sekumpulan pujian kepada Allah, baik berupa ucapan, perbuatan, maupun keyakinan.¹⁹ Dengan demikian, ayat di atas menggambarkan pentingnya peran berdoa dalam rangka mencari solusi.

¹³ Mahmūd bin ‘Umar az-Zamaksyarī, *al-Kassyāf...*, jilid 1, hal. 227.

¹⁴ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb...*, jilid 3, vol. 5, hal. 82.

¹⁵ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Du‘ā’ al-Anbiyā’ wa as-Shālihīn*, Kairo: Dār al-‘Ālamīyah, 1998, hal. 58.

¹⁶ Yaḥyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Adzkār min Kalām Sayyid al-Abrār...*, hal. 636.

¹⁷ Kementrian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mawsu‘ah al-Fiqhiyyah...*, jilid 20, hal. 257.

¹⁸ Muḥammad ‘Utmān Najātī, *The Ultimate Psychology: Psikologi Sempurna ala Nabi Saw.*, diterjemahkan oleh Hedi Fajar dari judul *al-Ḥadīṡ an-Nabawī wa ‘Ilm an-Nafs*, Bandung: Pustaka Hidayah, 2008, hal. 399.

¹⁹ Muḥammad Tāḥir bin ‘Asyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 1, hal. 478.

B. Efektifitas Doa

Dengan pemahaman bahwa doa adalah suatu permintaan kepada Allah untuk merubah kehidupan, maka muncul pertanyaan bagaimana kaitannya dengan konsep takdir yang sudah menjadi ketetapan Allah? Dengan demikian, apakah doa mempunyai manfaat atau pengaruh? Persoalan ini menimbulkan perdebatan yang hangat di kalangan pemikir.

Menurut al-‘Arūsī, perdebatan tersebut melahirkan enam pandangan: (1) doa tidak memiliki makna dan faidah, (2) doa tidak mendatangkan manfaat dan tidak menolak bahaya, karena doa adalah aktivitas ibadah murni, (3) doa menunjukkan adanya tanda yang jelas terhadap ketercapaian tujuan, bukan sebagai sebab untuk mencapai tujuan, (4) doa dapat menolak qadha’ dan merubah suatu qadha’ dengan qadha’ yang lain, (5) doa bermanfaat pada sebagian perkara saja, (6) doa adalah sebab datangnya ketercapaian, yang merupakan bagian dari qadha’.²⁰

Bagi kalangan Muktaẓilah,²¹ yang lebih dominan dalam penggunaan dalil-dalil ‘*aqliyah* (akal), manusia dinilai sebagai pencipta dari perbuatannya sendiri, sehingga perbuatan manusia berasal dari perbuatannya sendiri, tanpa campur tangan Allah. Meskipun demikian, Muktaẓilah tetap berpandangan bahwa Allah mengetahui apa yang dilakukan manusia, namun pengetahuan Allah hanya sebatas pada aspek mengetahui saja. Adapun menyangkut tindakan, maka manusia memiliki kesanggupan untuk berencana dan berbuat.²²

Di antara dalil yang digunakan Muktaẓilah tentang kebebasan berkehendak manusia adalah Sūrah Āli ‘Imrān/3: 164, ar-Ra’d/13: 11, al-Kahf/18: 29, Fussḥilat/41: 40.²³ Di antara contoh penggunaan dalil tersebut dilakukan oleh az-Zamaksyarī, yang merupakan salah satu pemikir Muktaẓilah, terhadap Sūrah al-Kahf/18: 29, di mana ia menyatakan bahwa manusia bebas memilih jalan kesuksesan (iman) atau jalan kecelakaan (kufur), karena ayat tersebut mengandung perintah dan pilihan.²⁴

Dengan dalil-dalil tersebut terlihat bahwa Muktaẓilah me-mandang kedudukan doa kurang penting dalam mencapai tujuan. Yang lebih penting

²⁰ ‘Abdurrahmān Jaylān bin Hadr al-‘Arūsī, *ad-Du‘ā’ wa Manzilatuhu min al-‘Aq̄dat al-Islāmīyyah...*, hal. 311-377.

²¹ Muktaẓilah adalah golongan yang membawa persoalan-persoalan teologi menjadi lebih mendalam dan bersifat filosofis. Dalam pembahasan teologi, mereka banyak menggunakan akal sehingga disebut ‘kaum rasionalis Islam’. Selain dengan sebutan tersebut, golongan ini juga menganut paham *qadariyah*. Lihat Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, dan Perkembangan*, Jakarta: UI Press, 2018, hal. 39-40.

²² Hamzah Ya‘qūb, *Filsafat Agama: Titik Temu Akal dengan Wahyu*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991, hal. 161.

²³ Harun Nasution, *Teologi Islam: Aliran-aliran, Sejarah, Analisa, dan Perkembangan...*, hal. 37-39.

²⁴ Maḥmūd bin ‘Umar az-Zamakhsharī, *al-Kassyāf...*, jilid 2, hal. 691.

adalah usaha dan tindakan nyata.

Pandangan Muktaẓilah ini ditolak oleh kelompok lain yang menyatakan bahwa doa memiliki pengaruh atas manusia. Alasannya, secara fitrah manusia membutuhkan sandaran, lebih-lebih di saat merasa cemas dan berharap (Sūrah Yūnus/10:12 dan 22, an-Nahl/16: 53, al-Isrā'/17: 67, az-Zumar/39: 8, Fusshilat/41: 51, dan Luqmān/31: 32).

Selain itu, argumen lainnya adalah Sūrah al-Baqarah/2: 186, Ibrāhīm/14: 64, an-Naml/27:42, Ghāfir/40: 60, di mana Allah mensyaratkan pengabulan doa dengan sebab. Jika pengabulan doa dapat terjadi tanpa sebab, maka tentu Allah akan menyatakan bahwa berdoa tidak memiliki pengaruh apa-apa.²⁵

Dalam konteks qadha' Allah yang tidak dapat ditolak, doa tetap memiliki efek. Menurut al-Ghazālī, berdoa untuk menolak bala merupakan bagian dari qadha' pula. Doa menjadi sebab tertolaknya bala dan turunnya rahmat-Nya, sebagaimana perisai menjadi sebab penolak senjata dan air menjadi sebab tumbuhnya tanaman di tanah. Ilustrasi mudahnya adalah seumpama perisai yang dapat menolak anak panah di mana keduanya saling berlawanan, begitupula halnya doa dan bala. Bertempur dengan tangan kosong secara sengaja bukanlah bentuk mengakui qadha', karena Allah berfirman, '*Hendaklah mereka waspada dan siapkan senjata*' (Sūrah an-Nisā'/4: 102). Allah menetapkan suatu kebaikan dan menetapkan pula sebab untuk mendapatkannya, begitupula Allah menetapkan keburukan dan menetapkan pula sebab untuk menolaknya.²⁶

Oliver Lodge, ahli ilmu alam, membantah pendapat yang mengatakan bahwa doa tidak memiliki pengaruh dalam kehidupan. Menurutnya, sebagaimana dikutip Shihab, 'Keliru orang yang menduga bahwa doa berada di luar fenomena alam ini. Kita harus memperhitungkannya seperti memperhitungkan penyebab peristiwa lain yang terjadi dalam kehidupan manusia. Kalau doa dinilai sebagai salah satu sarana pendidikan kejiwaan, maka mengapa yang menentanginya tidak menduga bahwa ia pun dapat merupakan sebab untuk terjadinya beberapa kejadian, sebagaimana sebab yang lain?'²⁷

Menurut Izutsu, respons ilahi disebut *istijābah*, yang makna harfiahnya "menjawab". Secara semantik dapat dikatakan bahwa konsep doa berada dalam korelasi dengan kata *istijābah*. Doa bersifat verbal, namun *istijābah* bersifat non-verbal.²⁸

²⁵ 'Abdurrahmān Jaylān bin Hadr al-'Arūsī, *ad-Du'ā' wa Manzilatuhu min al-'Aqīdat al-Islāmīyyah*..., hal. 355-367.

²⁶ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūmiddīn*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2011 M/1432 H, hal. 452-453.

²⁷ Muḥammad Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Quran*, Bandung: Mizan, 2001 M/1422 H, cet. 2, hal. 97.

²⁸ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic*

Sepanjang berdoa tidak untuk keburukan, memutus silatur-rahim, dan minta disegerakan, maka pengabulan doa dari Allah terjadi dalam tiga bentuk: mendapatkan apa yang diminta, terhindar dari keburukan apa yang diminta, dan menjadi simpanan pahala kebaikan yang setimpal.²⁹

C. Sebaran Doa Para Nabi dalam al-Quran

Ada sekitar 70 doa para nabi dalam al-Quran, yang tersebar dalam 22 Sūrah. Doa tersebut mayoritas tersebar dalam sūrah-sūrah Makkiah, hanya beberapa doa saja yang tersebar dalam sūrah Madaniyah.³⁰ Doa tersebut umumnya menggunakan redaksi (a) *rubūbiyyah*, yakni *rabb* dan *rabbānā*, (b) *ulūhiyyah*, yakni *allāhumma*, (c) *ta'awwudz* (minta perlindungan), (d) *tawkīl* (penyerahan diri), (e) *tasbīh* (menjauhkan Allah dari aib dan keburukan), (f) *isti'ānah* (minta pertolongan), dan (g) *ḥamdalah* (pujian). Dalam beberapa doa, lafaz *rubūbiyyah* tersebut diikuti dengan lafaz pengabulan sesudahnya, yaitu kata *fastajaba lahu* (*maka terkabulkan baginya*) dan *fastajabnā* (*maka Kami kabulkan*).

Doa para nabi ada yang dikabulkan segera oleh Allah, ada yang ditunda selama beberapa waktu, dan ada pula yang tidak dikabulkan lantaran ada hikmah di dalamnya.

Dari perspektif kebutuhan, doa para nabi berorientasi pada tiga kepentingan: diri, keluarga (anak, orangtua, dan keturunan/ generasi), dan masyarakat (kaum beriman dan kaum kafir).

Doa yang berorientasi pada kepentingan diri misalnya doa ampunan (tobat), doa meminta ilmu, doa minta dimenangkan, doa perlindungan dari ketidakjelasan urusan, doa meminta *hikmah* dan nama baik, doa keselamatan, pengakuan ketidakberdayaan diri, dan doa penyerahan diri.

Doa yang berorientasi pada kepentingan keluarga misalnya doa ampunan untuk orangtua, doa minta keturunan yang baik, doa minta kesinambungan regenerasi, dan doa minta perlindungan dari kerusakan generasi.

Doa yang berorientasi pada kepentingan masyarakat misalnya doa untuk kebaikan kaum beriman, kebinasaan untuk satu kaum, dan doa penegakan keadilan.

Weltanschauung, Petaling Jaya: Islamic Book Trust, edisi cetak-ulang (*reprint*) 2, 1997, hal. 211.

²⁹ Lihat Yaḥyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Adzkār min Kalām Sayyid al-Abrār*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2005 M/1425 H, hal. 644-645.

³⁰ Menurut Muḥammad bin 'Alawī al-Mālikī, sūrah yang turun pada periode Madinah ada 29 Sūrah: al-Baqarah, Āli 'Imrān, an-Nisā', al-Mā'idah, al-Anfāl, at-Tawbah, ar-Ra'd, al-Ḥajj, an-Nūr, al-Ahzāb, Muḥammad, al-Fath, al-Hujurāt, al-Ḥadīd, al-Mujādilah, al-Ḥasyr, al-Mumtahanah, as-Shaff, al-Jumu'ah, al-Munāfiqūn, at-Taghābun, at-Thalāq, at-Taḥrīm, al-Qiyāmah, az-Zalzalah, al-Qadr, an-Nashr, al-Falaq, dan an-Nās. Sementara sisanya, yaitu 85 sūrah, turun pada periode Makkah. Lihat Muḥammad bin 'Alawī al-Mālikī, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Ḥawī, 2019 M/1440 H, hal. 13.

No.	NAMA NABI	LETAK DOA DALAM AL-QURAN	MAKKIYAH MADANIYAH	ORIENTASI KEPENTINGAN DOA			JM LH
				Diri	Kelu-arga	Mas yrkt	
11.	Dāwūd	an-Naml/27: 15	Makkiyah	√	-	-	1
12.	Sulaimān	an-Naml/27: 19 Shad/38: 35	Makkiyah Makkiyah	√ √	- -	- -	2
13.	Yūnus	al-Anbiyā'/21: 87	Makkiyah	√	-	-	
14.	Zakariyyā	Āli 'Imrān/3: 38 Āli 'Imrān/3: 40 Maryam/19: 4 Maryam/19: 5-6 al-Anbiyā'/21: 89	Madaniyah Madaniyah Makkiyah Makkiyah Makkiyah	√ √ √ √ √	- - - - -	- - - - -	5
15.	'Isā	al-Mā'idah/5: 114 al-Mā'idah/5: 18)	Madaniyah Madaniyah	√ -	- -	√ √	2
16.	Muhammad	al-Isrā'/17: 80 Thāhā/20: 114 al-Anbiyā'/21: 112 al-Mu'minūn/23: 18 al-Furqān/25: 30 az-Zukhruf/43: 88	Makkiyah Makkiyah Makkiyah Makkiyah Makkiyah Makkiyah	√ √ √ √ √ √	- - - - - -	- - - - - -	6
						Jumlah Doa	70

Tabel: Sebaran Doa Para Nabi dalam al-Quran

D. Karakteristik Doa Para Nabi

Paragraf berikut ini akan menyoroti (1) redaksi doa para nabi, (2) adab doa para nabi, (3) tawassul dengan asmā' al-ḥusnā, (4) isi doa para nabi, (5) orientasi doa para nabi, dan (6) aspek *munasabah* (keselarasan) doa para nabi.

1. Redaksi Doa Para Nabi

Di antara keistimewaan doa para nabi dalam al-Quran adalah banyaknya penggunaan redaksi *rubūbiyyah*, yaitu dengan ungkapan *rabbī* (رَبِّي) maupun *rabbānā* (رَبَّنَا). Selain itu, ditemukan pula penggunaan redaksi *ulūhiyyah*, yakni ungkapan *allāhumma* (اللَّهُمَّ), kemudian penggunaan redaksi *tawkīl* (penyerahan diri), yakni ungkapan *tawakkaltu* (تَوَكَّلْتُ) dan *tawakkalnā* (تَوَكَّلْنَا), kemudian penggunaan redaksi *tasbīḥ* (menjauhkan Allah dari aib dan keburukan), yakni ungkapan *subḥānaka* (سُبْحَانَكَ), kemudian penggunaan redaksi *ta'awwudz* (minta perlindungan), yakni ungkapan *a'ūdzu billāh* (أَعُوذُ بِاللَّهِ) dan *Ma'adzallah* (مَعَاذَ اللَّهِ), kemudian penggunaan redaksi *ḥamdalah* (الْحَمْدُ لِلَّهِ), kemudian penggunaan redaksi *išti'ānah* (minta pertolongan), yakni ungkapan *wallāhu al-musta'ān* (وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ).

Contoh penggunaan redaksi *rabb* adalah doa Nabi Nūḥ³¹ (Sūrah Nūḥ/71: 28) dan doa Nabi Yūsuf³² (Sūrah Yūsuf/12: 33) sebagaimana berikut.

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ

³¹ Nama Nūḥ disebut dalam al-Quran sebanyak 43 kali, yang tersebar dalam 28 Sūrah.

³² Nama Yūsuf disebut dalam al-Quran sebanyak 27 kali, yang tersebar dalam 2 Sūrah. Inilah satu-satunya nabi yang kisahnya diceritakan secara utuh di dalam satu Sūrah, yakni Sūrah Yūsuf.

الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴿٦٨﴾

“Ya Tuhanku, ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapa pun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. Dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kehancuran.”

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

Yūsuf berkata, “Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka. Jika aku tidak Engkau hindarkan dari tipu daya mereka, niscaya aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentu aku termasuk orang yang bodoh.”

Contoh penggunaan redaksi *rabbānā* adalah doa Adam³³ (Sūrah al-A‘rāf/7: 23) dan doa Syu‘aib (Sūrah al-A‘rāf/7: 89) sebagaimana berikut.

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”

... رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴿٨٩﴾

...Wahai Tuhan kami, berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan hak (adil). Engkaulah pemberi keputusan terbaik.”

Dalam al-Quran, penggunaan redaksi *rabb(i)* sebanyak 67 kali, sedangkan penggunaan redaksi *rabbānā* sebanyak 81 kali.³⁴ Redaksi *rabb(i)* asalnya adalah *rabbī* (رَبِّي), yang artinya Tuhanku. Dihilangkannya huruf *ya*’ *mutakallim* adalah agar ringan diucapkan di lisan.

Doa adalah aktivitas memanggil Allah. Namun, uniknya doa para nabi tidak menggunakan redaksi panggilan *yā* (wahai), semisal *yā rabb* dan *yā rabbānā*. Redaksi *yā* dihilangkan karena itu menandakan bahwa yang dipanggil adalah zat yang jauh, sedangkan Allah adalah dekat dengan para hamba-Nya. Dengan cara demikian, yang berdoa merasakan kedekatan dengan Allah dan merasakan doanya akan terkabul.³⁵

Meskipun demikian, ada 2 (dua) doa yang tetap menggunakan redaksi panggilan *yā*, yaitu doa Nabi Muḥammad dalam Sūrah al-Furqān/25: 30 dan

³³ Nama Ādam disebut dalam al-Quran sebanyak 25 kali, yang tersebar dalam 9 Sūrah.

³⁴ Lihat Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāz al-Qurān...*, hal. 364-365 dan 372-374.

³⁵ Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnathī as-Syāthibī (Abū Ishāq as-Syāthibī), *al-Muwāfaqāt fi Ushūl as-Syarī‘ah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009, cet. 2, hal. 695.

az-Zukhruf/43: 88.³⁶ Menurut Ibn al-Jawzī, hal itu terjadi berdasarkan sisi *syakwā* (keluhan/aduan) kepada Allah, lantaran Rasulullah merasakan kesedihan akibat penentangan kaumnya.³⁷ Tujuan dari *syakwā* (atau *syikāyah*) ini adalah untuk menakut-nakuti, karena di saat para nabi mengadu kepada Allah tentang perilaku buruk kaumnya, maka Allah akan menyegerakan azab kepada mereka.³⁸

Selain penggunaan redaksi *rabb* dan *rabbanā*, dipakai pula redaksi *allāhuma*. Penggunaan redaksi *allāhuma* hanya ada pada doa Nabi ‘Īsā,³⁹ sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā’idah/5: 114,

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا
وَأَيَّةً مِنَّا وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّزُقِينَ ﴿١١٤﴾

‘Īsā putra Maryam berdoa, “Ya Tuhan kami, turunkanlah kepada kami hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami, yaitu bagi orang-orang yang sekarang bersama kami maupun yang datang setelah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; berilah kami rezeki, dan Engkaulah sebaik-baik pemberi rezeki.”

Dalam doa Nabi ‘Īsā di atas, penggunaan redaksi *allāhuma* dan *rabbanā* digabungkan bersama. Menurut al-Marāghī, hal tersebut untuk menunjukkan eksistensi kekuasaan dan hikmah Allah, sekaligus menunjukkan Allah yang mengatur segala urusan, mengurus dan memberi nikmat kepada hamba-Nya.⁴⁰

Penggunaan redaksi *rubūbiyyah* (*rabb* dan *rabbanā*) lebih banyak ditemukan di dalam al-Quran, sedangkan redaksi *ulūhiyyah* (*allāhuma*) lebih banyak ditemukan penggunaannya dalam hadits. Doa para nabi yang menggunakan redaksi *allāhuma* masuk dalam kategori doa ibadah, yakni sebagai pernyataan bahwa Allah adalah Tuhan Yang Mahakuasa dan paling berhak disembah. Sedangkan doa yang menggunakan redaksi *rabb* atau *rabbanā* masuk kategori doa permintaan, karena di dalam redaksi *rubūbiyyah* terkandung makna pemenuhan kebutuhan dan penjagaan.

Di luar doa para nabi, penggunaan redaksi *allāhuma* di dalam al-Quran

³⁶ Mayoritas mufassir menilai bahwa itu adalah doa Nabi Muhammad akibat sedihnya melihat penentangan kaumnya. Lihat Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb...*, jilid 12, hal. 67.

³⁷ Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002 M/1423 H, hal. 1016.

³⁸ Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marāh Labīd li Kasyf Ma‘na al-Qurān al-Majīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M/1424 H, cet. 2, jilid 2, hal. 132.

³⁹ Nama ‘Īsā disebut dalam al-Quran sebanyak 25 kali yang tersebar dalam 11 Sūrah, dengan nama al-Masīḥ disebut sebanyak 11 yang tersebar dalam 4 Sūrah, dengan nama Putra (Ibnu) Maryam disebut sebanyak 23 kali yang tersebar dalam 11 Sūrah.

⁴⁰ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015 M/1436 H, jilid 3, hal. 48.

ditemukan dalam lima konteks, sebagai berikut.

Pertama, konteks respons terhadap sikap orang kafir, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 26,

قُلِ اللَّهُمَّ مَلِكُ الْمَلِكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُدْئِلُ
مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢٦﴾

Katakanlah (Muhammad), “Wahai Tuhan pemilik kekuasaan, Engkau berikan kekuasaan kepada siapa pun yang Engkau kehendaki, dan Engkau cabut kekuasaan dari siapa pun yang Engkau kehendaki. Engkau muliakan siapa pun yang Engkau kehendaki dan Engkau hinakan siapa pun yang Engkau kehendaki. Di tangan Engkaulah segala kebajikan. Sungguh, Engkau Mahakuasa atas segala sesuatu.

Kedua, konteks pengabulan permintaan dari orang yang belum mantap imannya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā'idah/5: 114,

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا
وَآيَةً مِنْكَ وَارْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾

‘Isā putra Maryam berdoa, “Ya Tuhan kami, turunkanlah kepada kami hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami, yaitu bagi orang-orang yang sekarang bersama kami maupun yang datang setelah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; berilah kami rezeki, dan Engkaulah sebaik-baik pemberi rezeki.”

Ketiga, konteks ejekan dari orang kafir yang minta ditimpakan azab, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anfāl/8: 32,

وَإِذْ قَالُوا اللَّهُمَّ إِنْ كَانَ هَذَا هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِكَ فَأَمْطِرْ عَلَيْنَا حِجَارَةً مِنَ السَّمَاءِ أَوْ
إِتِنَّا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣٢﴾

Dan (ingatlah), ketika mereka (orang-orang musyrik) berkata, “Ya Allah, jika (al-Quran) ini benar (wahyu) dari Engkau, maka hujanilah kami dengan batu dari langit, atau datangkanlah kepada kami azab yang pedih.”

Keempat, konteks ucapan penghuni surga, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūnus/10: 10,

دَعَوْهُمْ فِيهَا سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَتَحِيَّتُهُمْ فِيهَا سَلَامٌ وَأَخْرَجُوا مِنْهَا أَنْ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ
الْعَالَمِينَ ﴿١٠﴾

Doa mereka di dalamnya adalah, “Subhānakallāhumma” (Mahasuci Engkau, ya Tuhan kami), dan salam penghormatan mereka ialah, “Salam” (salam sejahtera). Dan penutup doa mereka ialah, “Al-hamdu lillahi Rabbil ‘alamin”

(segala puji bagi Allah Tuhan seluruh alam).

Kelima, konteks jawaban terhadap sikap orang kafir, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah az-Zumar/39: 46,

قُلِ اللَّهُمَّ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ عَلِيمَ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ أَنْتَ تَحْكُمُ بَيْنَ عِبَادِكَ فِي مَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ ﴿٤٦﴾

Katakanlah, “Ya Allah, Pencipta langit dan bumi, yang mengetahui segala yang gaib dan yang nyata, Engkaulah yang memutuskan di antara hamba-hamba-Mu tentang apa yang selalu mereka perselisihkan.”

Sedangkan penggunaan redaksi *allāhumma* yang tersebar di dalam hadits, misalnya adalah doa yang diajarkan Rasulullah kepada Mu‘adz bin Jabal untuk dibaca setiap selesai shalat,

اللَّهُمَّ أَعِنِّي عَلَى ذِكْرِكَ، وَشُكْرِكَ، وَحُسْنِ عِبَادَتِكَ.

Ya Allah, bantulah aku agar selalu dapat mengingat-Mu, bersyukur pada-Mu, dan memperbaiki kualitas ibadah kepada-Mu.⁴¹

Penggunaan redaksi *tasbīh* (menjauhkan Allah dari aib dan keburukan) digunakan al-Quran untuk menggambarkan doa Nabi Yūnus,⁴² sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 87,

وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾

Dan (ingatlah kisah) Zun Nun (Yūnus), ketika dia pergi dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya, maka dia berdoa dalam keadaan yang sangat gelap, “Tidak ada tuhan selain Engkau, Mahasuci Engkau. Sungguh, aku termasuk orang-orang yang zalim”.

Menurut al-‘Arūsī, banyaknya penggunaan redaksi *rubūbiyyah* (*rabb* dan *rabbanā*) dalam kaitannya dengan doa (lebih-lebih dalam doa para nabi) dibanding redaksi *ulūhiyyah* (*allāhumma*), disebabkan beberapa hal. *Pertama*, konsep *rubūbiyyah* mengindikasikan bahwa Allah mandiri dalam perbuatannya, dan di antara kemandirian perbuatannya adalah mengabdikan doa orang yang berdoa dan minta pertolongan. Doa dengan menggunakan redaksi *rabb* dan *rabbanā* merupakan pengakuan bahwa Allah adalah *rabb* (Pengatur) segala sesuatu, Dia-lah Yang Memberi Manfaat dan Mudharat, dan menjawab doa di saat kesulitan. *Kedua*, konsep *rubūbiyyah* merupakan penegasan bahwa Allah mampu mengatur secara mutlak (*tasharruf al-muthlaq*) apa yang ada di alam semesta, dan Dia memiliki kekuasaan mutlak terhadap apapun. Oleh

⁴¹ Lihat Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 1522, *Kitāb as-Shalāh Bāb fī al-Istighfār*..., jilid 1, hal. 353.

⁴² Nama Yūnus disebut dalam al-Quran sebanyak 4 kali yang tersebar dalam 4 Sūrah.

karena itu, zat yang diseru dalam doa tidak bisa tidak haruslah memiliki kekuasaan dan pengaturan mutlak, sehingga pendoa memiliki keyakinan bahwa zat yang diseru dapat menghilangkan kesempitannya menjadi kelapangan, menghilangkan kesulitannya menjadi kemudahan, dan membuat yang buntu menjadi jalan keluar. *Ketiga*, konsep *rubūbiyyah* merupakan penegasan bahwa Allah yang memberi manfaat dan mudharat, sehingga mampu memberi manfaat atau mudharat kepada pendoa yang menyerunya.⁴³

Penggunaan redaksi *tasbīh* juga ditemukan dalam doa Nabi ‘Isā, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā’idah/5: 16,

وَأَذَقَ اللَّهُ يَعِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ عَذَابَ الْوَيْسِ لَلنَّاسِ اتَّخَذُونِي وَأُمِّيَ الْهَيْنِ مِنْ دُونِ
اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتَهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ
تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ ﴿١٦﴾

Dan (ingatlah) ketika Allah berfirman, “Wahai ‘Isā putra Maryam! Engkaulah yang mengatakan kepada orang-orang, jadikanlah aku dan ibuku sebagai dua tuhan selain Allah?” (‘Isā) menjawab, “Mahasuci Engkau, tidak patut bagiku mengatakan apa yang bukan hakku. Jika aku pernah mengatakannya tentulah Engkau telah mengetahuinya. Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada-Mu. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mengetahui segala yang ghaib.”

Penggunaan redaksi *tawkīl* (kepasrahan diri) juga digunakan al-Quran dalam menggambarkan doa para nabi. Contohnya adalah doa Nabi Ibrāhīm,⁴⁴ sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mumtahanah/60: 4,

... رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبَأْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٤﴾

Ibrāhīm berkata), “Wahai Tuhan kami, hanya kepada Engkau kami bertawakal dan hanya kepada Engkau kami bertobat dan hanya kepada Engkaulah kami kembali”.

Contoh lain adalah doa Nabi Hūd,⁴⁵ sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 56,

إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى
صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٦﴾

Sesungguhnya aku bertawakal kepada Allah Tuhanku dan Tuhanmu. Tidak

⁴³ ‘Abdurrahmān Jaylān bin Hadr al-‘Arūsī, *ad-Du‘ā’ wa Manzilatuhu min al-‘Aqīdat al-Islāmīyah...*, hal. 248-254.

⁴⁴ Nama Ibrāhīm disebut dalam al-Quran sebanyak 69 kali yang tersebar dalam 25 Sūrah.

⁴⁵ Nama Hūd disebut dalam al-Quran sebanyak 7 kali yang tersebar dalam 3 Sūrah.

satu pun makhluk bergerak yang bernyawa melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya (menguasainya). Sungguh, Tuhanku di jalan yang lurus (adil).

Penggunaan redaksi *ta'awwudz* (minta perlindungan) juga digunakan al-Quran dalam menggambarkan doa para nabi. Contohnya adalah doa Nabi Mūsā⁴⁶ di saat menghadapi perilaku kaumnya yang keras kepala, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 67,

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالِ
أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾

Dan (ingatlah) ketika Mūsā berkata kepada kaumnya, “Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi betina.” Mereka bertanya, “Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?” Dia (Mūsā) menjawab, “Aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh.”

Penggunaan redaksi *ta'awwudz* (minta perlindungan) juga ditemukan dalam doa Nabi Yūsuf⁴⁷ saat menghadapi godaan seorang wanita pembesar, sebagaimana dinyatakan al-Quran dalam Sūrah Yūsuf/12: 23,

وَرَأَوْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَعَلَّقَتْ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ
اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾

Dan wanita yang di mana dia (Yūsuf) tinggal di rumahnya, menggoda dirinya. Dan dia (wanita itu) menutup pintu-pintu, lalu berkata, “Marilah mendekat kepadaku.” Yūsuf berkata, “Aku berlindung kepada Allah, sungguh, tuanku telah memperlakukan aku dengan baik.” Sesungguhnya orang yang zalim itu tidak akan beruntung.

Tentang makna kalimat *rabbī* (رَبِّي) dalam ayat di atas, sebagian mufassir berbeda pandangan. Zamakhsyarī, misalnya, berpandangan bahwa itu artinya tuan (atasan) Nabi Yūsuf, yakni suami dari wanita tersebut. Hal itu berdasarkan kesamaan ucapan Nabi Yūsuf dalam ayat di atas dengan ucapan sang suami pada masa sebelumnya kepada istrinya, ‘*muliakan ia dengan memberinya tempat yang baik*’ (Sūrah Yūsuf/12: 21).⁴⁸ Sementara al-Biqā‘ī menilai bahwa makna *rabbī* dalam ayat tersebut adalah Tuhan (Allah), karena ucapan Nabi Yūsuf sebelumnya adalah memohon perlindungan kepada Allah (*ma'adzallah*).⁴⁹ Bisa jadi az-Zamakhsyarī menggunakan pendekatan tafsir al-Quran dengan al-Quran, sementara al-Biqā‘ī menggunakan pendekatan *munāsabah* antar ayat yang satu dengan ayat yang lainnya.

Penggunaan redaksi *ḥamdalah* (pujian/syukur) ditemukan dalam doa

⁴⁶ Nama Mūsā disebut dalam al-Quran sebanyak 136 kali yang tersebar dalam 34 Sūrah.

⁴⁷ Nama Yūsuf disebut dalam al-Quran sebanyak 27 kali yang tersebar dalam 2 Sūrah.

⁴⁸ Maḥmūd bin ‘Umar az-Zamakhsyarī, *al-Kassyāf*..., jilid 2, hal. 437.

⁴⁹ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2011 M/1432 H, cet. 4, jilid 4, hal. 29-30.

Nabi Nūḥ (Sūrah al-Mu'minūn/23: 28) saat ia dan pengikutnya berada di atas kapal dan doa Nabi Ibrāhīm (Sūrah Ibrāhīm/14: 39) yang bersyukur di usia senjanya atas kelahiran Ismā'il dan Ishāq. Begitupula dengan doa Nabi Dāwūd dan Nabi Sulaimān yang bersyukur atas kelebihan yang diberikan Allah kepada mereka berdua di atas manusia lain pada masa itu (Sūrah an-Naml/27: 15).

Penggunaan redaksi *isti 'ānah* (minta pertolongan) ditemukan dalam doa Nabi Ya'qūb (Sūrah Yūsuf/12: 18) saat ia mendengar penjelasan palsu dari anak-anaknya bahwa Nabi Yūsuf dimakan oleh serigala.

2. Adab Doa Para Nabi

Menurut Ibnu Qayyim, adab terhadap Allah ada tiga bentuk: (1) menjaga hubungan dengan-Nya dari bercampur dengan pandangan kekurangan (aib), (2) menjaga hubungan dengan-Nya dari berpaling kepada selain-Nya, dan (3) menjaga kehendak agar tidak bergantung kepada sesuatu yang membuat-Nya murka.⁵⁰

Adab terbaik terhadap Allah dicontohkan Rasulullah pada saat berada di Sidrat al-Muntahā di waktu Mi'rāj, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Najm/53: 17,

مَا زَاغَ الْبَصَرُ وَمَا طَغَى ﴿٧﴾

Penglihatannya (Muḥammad) tidak menyimpang dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya.

Menurut as-Syawkānī, ayat tersebut menggambarkan luhurnya adab Rasulullah terhadap Allah pada saat mulia tersebut (saat berada di Sidrat al-Muntahā), di mana beliau tidak menoleh dan tidak membuang pandangannya ke tempat lain selain apa yang beliau lihat,⁵¹ sebagai bentuk adab kehambaan kepada Allah dan ketaatan kepada-Nya.⁵²

Di antara adab para nabi dalam berdoa adalah sebagai berikut.

Adab pertama, mendahulukan pujian dan syukur terhadap Allah sebelum meminta. Contohnya adalah doa Nabi Ibrāhīm yang memuji Allah lebih dahulu kemudian menyatakan bersyukur dikaruniai anak di usianya yang senja (Sūrah Ibrāhīm/14: 39).

Contoh lain adalah doa Nabi Sulaimān⁵³ yang menyatakan rasa syukur atas nikmat Allah yang telah diberikan kepada dirinya dan orangtuanya baru kemudian meminta rahmat Allah (Sūrah an-Naml/27:19).

⁵⁰ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij as-Sālikīn*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005 M/1426 H, jilid 2, hal. 305.

⁵¹ Muḥammad 'Alī as-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*, Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2007 M/1428 H, hal. 1419.

⁵² 'Abdul Qādir al-Jaylānī, *Tafsīr al-Jaylānī*, Ḥalab: Maktabah al-Istanbuli, 2009 M/1430 H, cet. 2, jilid 5, hal. 445.

⁵³ Nama Sulaimān disebut dalam al-Quran sebanyak 17 kali yang tersebar dalam 7 Sūrah.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, prinsip mendahulukan pujian sebelum meminta diisyaratkan pula dalam Sūrah al-Baqarah/2: 186.⁵⁴

Adab kedua, mendahulukan memohon ampun sebelum meminta. Contohnya adalah doa Adam (Sūrah al-A‘rāf/7: 23) yang menyatakan diri telah berbuat zalim agar Allah mengampuninya dan tidak menjadikannya orang yang merugi. Adam mengaku sebagai orang zalim karena ia meninggalkan sesuatu yang lebih penting, yakni meninggalkan larangan Allah untuk memakan buah dari pohon di surga sehingga Adam terbujuk rayuan Iblis. Kesalahan Adam hanyalah bentuk kelupaan, bukan kesengajaan.⁵⁵ Menurut ar-Rāzī, Adam menyia-nyiakan perbuatan utama, yang lebih mendatangkan pahala besar bagi dirinya. Orang seperti ini layak disebut zalim terhadap dirinya. Sebab, hakikat zalim adalah meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya.⁵⁶

Begitupula doa Nabi Mūsā (Sūrah al-Araf/7: 151) yang memohon ampun untuk dirinya dan saudaranya (Hārūn) baru kemudian meminta rahmat Allah. Mūsā memohon ampun karena ia dikuasai emosi marah melihat perilaku kaumnya, hingga ia melemparkan *lauh* (jamak: *alwāh*) yang berisi Taurat dan memegang kepala Hārūn, untuk meminta kejelasan informasi terhadap apa yang terjadi.

Adab ketiga, mendahulukan meminta urusan agama sebelum urusan dunia. Contohnya adalah doa Nabi Sulaimān (Sūrah Shad/38: 35) yang memohon ampun dahulu sebelum meminta kerajaan (kekuasaan).

Menurut al-Mawardī, suatu perkara yang paling mulia untuk dicari dan paling besar manfaatnya, adalah menyangkut perkara agama dan dunia, yang dengannya teraturlah kebaikan akhirat. Dengan memperhatikan urusan agama, maka urusan ibadah menjadi baik. Dengan memperhatikan urusan dunia, kebahagiaan menjadi sempurna.⁵⁷

Adab keempat, berdoa tanpa menyebutkan permintaan secara jelas. Contohnya adalah doa Nūḥ yang memohon kepada Allah agar anaknya diselamatkan dari banjir besar (Sūrah Hūd/11: 45). Dalam doa tersebut, Nūḥ hanya mengisyaratkan bahwa anaknya tidak ikut naik kapal, tanpa menyebutkan agar diselamatkan oleh Allah.

Contoh lain adalah doa Mūsā (Sūrah al-Qashash/28: 24) yang hanya menyatakan bahwa beliau membutuhkan kebaikan dari Allah, tanpa

⁵⁴ Dinyatakan bahwa,

إِنَّهُ ذَكَرَ الدُّعَاءَ هُنَا بَعْدَ ذِكْرِ الشُّكْرِ لِلدَّلَالَةِ عَلَى أَنَّ الدُّعَاءَ يَجِبُ أَنْ يَسْبِقَهُ الشُّكْرُ.

Lihat Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 2, hal. 179.

⁵⁵ Lihat Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marah Labih li Kasyf Ma‘nā al-Qurān al-Majīd*..., jilid 1, hal. 366.

⁵⁶ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Ishmat al-Anbiyā’*, Aljazair: Dār al-Hudā, 2006, hal. 19.

⁵⁷ ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *Adab ad-Dīn wa ad-Dunyā*, Beirut: Dār al-Minhāj, 2013 M/1434 H, hal. 37.

menyatakan bahwa beliau butuh makanan, padahal beliau sangat letih setelah melakukan perjalanan selama 8 hari, dari Mesir menuju Madyan.

Contoh lain adalah doa Nabi Ayyūb⁵⁸ (Sūrah al-Anbiyā'/21: 83) yang hanya menyatakan dirinya sakit tanpa meminta disembuhkan, padahal beliau diuji dengan penyakit selama belasan tahun. Menurut Ibn al-Qayyim, doa Nabi Ayyūb tersebut menghimpun antara hakikat tauhid dan penampakan kefakiran dan kebutuhan kepada Allah, serta pernyataan sifat rahmat Allah.⁵⁹

Dalam disiplin tasawuf, mana yang lebih utama berdoa atau diam dan rela dengan ketentuan Allah, menjadi sebuah diskursus menarik. Menurut pandangan yang mengutamakan berdoa, berdoa merupakan aktivitas ibadah sebagaimana disabdakan oleh Rasulullah, 'Doa adalah intisari ibadah'.⁶⁰ Oleh karena itu, melaksanakan ibadah lebih utama daripada meninggalkannya. Berdoa adalah hak Allah yang harus dipenuhi. Jika doa tersebut belum terkabul untuk sang hamba dan belum tercapai apa yang diinginkannya, maka ia telah melaksanakan hak Allah, karena doa adalah wujud penampakan kebutuhan ibadah.

Pendapat sebaliknya menyatakan bahwa diam dan pasrah terhadap berlakunya ketentuan Allah dinilai lebih sempurna dan rela dengan sesuatu yang sudah berlalu lebih utama. Pandangan ini merujuk kepada sabda Rasulullah dalam hadits *qudsī*, 'Barangsiapa yang lebih sibuk berzikir kepada-Ku dibanding berdoa, maka Aku pasti memberikan kepadanya yang lebih utama dari apa yang diberikan kepada orang yang meminta'.⁶¹

Adab kelima, menisbatkan kebaikan kepada Allah dan keburukan kepada diri sendiri atau syetan. Prinsip ini secara jelas dinyatakan dalam Sūrah an-Nisā'/4: 79 dan Sūrah Shad/38: 41. Dalam Sūrah Shad/38: 41, Nabi Ayyūb menyatakan bahwa sakitnya akibat diganggu syetan yang membuatnya payah dan tersiksa.

Nabi Ayyūb diuji dengan sakit dalam waktu yang lama, sehingga

⁵⁸ Nama Ayyūb disebut dalam al-Quran sebanyak 4 kali yang tersebar dalam 4 Sūrah. Para ulama menyatakan bahwa Nabi Ayyūb adalah seorang kaya raya yang memiliki berbagai jenis harta, mulai dari binatang ternak, hewan, sampai tanah yang terbentang luas. Namun Allah mengujinya dengan sakit, sehingga semuanya hartanya habis dan masyarakat menjauh darinya.

⁵⁹ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Tafsīr al-Qayyim*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2007 M/1428 H, hal. 281.

⁶⁰ Muḥammad bin 'Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, nomor 3371, *Bāb Mā Jā'a ft Fadhl ad-Du'ā'*, Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996, jilid 5, hal. 386.

⁶¹ Hadits riwayat at-Tirmidzī, nomor 2926. Tentang dua pandangan tersebut, lihat 'Abdul Karīm bin Hawāzin al-Qusyayrī, *ar-Risālat al-Qusyayriyyah*, Beirut: Mu'assasah al-Kutub ats-Tsaqāfiyah, 2000 M/1420 H, hal. 257-258. Lain lagi dengan Ibnu 'Arabī yang berpandangan, 'Jika keadaan mengharuskan seseorang untuk meminta, maka dia meminta untuk lebih banyak beribadah, tetapi jika keadaannya mengharuskannya diam dan pasrah, maka dia akan diam'; lihat Ibnu Arabi, *Fushūsh al-Ḥikam*, Kairo: Syirkat al-Quds, 2016, hal. 62.

menyebabkan kepayahan yang lama pula. Suatu kali istrinya, yang merawatnya selama sakit, berkata kepadanya, ‘Wahai Nabi Ayyūb, andai engkau berdoa kepada Tuhanmu, niscaya Dia akan membebaskanmu dari derita ini’. Nabi Ayyūb berkata, ‘Aku sudah hidup sehat selama 70 tahun, lalu apakah aku bersabar sedikit (saat sakit) untuk Allah itu terasa lama dibanding 70 tahun (saat sehat)?’. Istrinya pun menjadi sedih mendengar ucapan Nabi Ayyūb.⁶² Itulah adab Nabi Ayyūb kepada Allah, yang tidak meminta dihilangkan penderitaannya, bahkan menyatakan bahwa sumber sakitnya berasal dari gangguan syetan.

Adab tersebut ditunjukkan pula oleh Khidr, saat ia menghancurkan perahu milik orang miskin, maka ia menyandarkan tindakan pengrusakan tersebut pada dirinya (Sūrah al-Kahf/18: 79). Namun, saat ia membunuh seorang pemuda yang jika dibiarkan hidup akan berpotensi durhaka kepada orang tuanya dan ia berharap Allah akan menggantinya dengan anak yang lebih baik, maka Khidr menyandarkan penggantian tersebut dengan kalimat *Kami* dan *rabb*. Begitupula saat Khidr memperbaiki tembok milik dua anak yatim dengan tujuan melindungi harta yang terpendam di bawahnya, maka Khidr menyandarkan perbuatan tersebut dengan kalimat *rabb* (Sūrah al-Kahf/18: 80). Itu semua adalah bentuk puncaknya adab (*ghāyat al-adab*) terhadap Allah.⁶³

Adab keenam, mendahulukan *tasbīh* kepada Allah daripada menyatakan permintaan. Contohnya adalah doa Yūnus (Sūrah al-Anbiyā’/21: 87) yang hanya menyatakan dirinya telah berbuat zalim tanpa meminta agar dikeluarkan dari perut ikan Nun. Tasbih Yūnus ini adalah salah satu *Ism al-A’zham*, yang jika berdoa dengannya akan dikabulkan Allah, sebagaimana dinyatakan dalam hadits riwayat at-Tirmidzī, Aḥmad, an-Nasā’ī, al-Ḥākim, dan al-Bayhaqī,⁶⁴

دَعْوَةُ ذِي التَّوْنِ إِذَا دَعَا بِهَا وَهُوَ فِي بَطْنِ الْحُوتِ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ
مِنَ الظَّالِمِينَ لَمْ يَدْعُ بِهَا رَجُلٌ مُسْلِمٌ فِي شَيْءٍ قَطُّ إِلَّا اسْتَجَابَ اللَّهُ لَهُ.

Doa Dzunnun (Yūnus) ketika berada di dalam perut ikan adalah: ‘Tidak ada Tuhan selain Engkau. Mahasuci Engkau. Sungguh aku termasuk orang-orang yang berbuat kezaliman’. Siapapun seorang Muslim yang membaca doa tersebut saat menghadapi suatu perkara, niscaya Allah mengabulkan untuknya.

⁶² Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’*, Kairo: Dār as-Salām, 2010 M/1431 H, cet. 5, hal. 233.

⁶³ Lihat Ibnu ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015 M/1436 H, jilid 4, hal. 188.

⁶⁴ Lihat ‘Abdul Bāqī Miftāh, *Kitāb al-Ism al-A’zham*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2012 M/1433 H, cet. 2, hal. 10.

3. Tawassul dengan *Asmā' al-Ḥusnā*

Di antara keistimewaan doa para nabi adalah ber-wasilah (*tawassul*) dengan *asmā' al-ḥusnā* (nama-nama Allah yang indah). Tawassul artinya segala hal yang dapat menyampaikan dan mendekatkan kepada sesuatu. Hakikat tawassul kepada Allah adalah dengan memperhatikan jalan untuk sampai kepada-Nya melalui ilmu, ibadah, dan menjaga kemuliaan syariat. Inilah yang namanya *qurbah* (mendekat kepada Allah).⁶⁵

Tawassul adalah bagian dari ajaran Islam, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā'idah/5: 35,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣٥﴾

Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah dan carilah wasilah (jalan) untuk mendekatkan diri kepada-Nya, dan berjihadlah (berjuanglah) di jalan-Nya, agar kamu beruntung.

Mengenai ayat di atas, Ibnu 'Abbās mengartikan wasilah sebagai *al-qurbah*. Sedangkan Qatadah berkata bahwa makna ayat di atas adalah 'mendekatlah kepada Allah dengan mentaati-Nya dan melakukan amalan yang diridhai-Nya'.⁶⁶

Adapun perintah Allah untuk berdoa dengan wasilah *asmā' al-ḥusnā* dinyatakan dalam Sūrah al-A'rāf/7: 180,

وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا ... ﴿١٨٠﴾

*Dan Allah memiliki *asmā' al-ḥusnā* (nama-nama yang terbaik), maka bermohonlah kepada-Nya dengan menyebutnya (*asmā' al-ḥusnā* itu)...*

Di antara doa nabi yang ber-tawassul dengan *asmā' al-ḥusnā* adalah Nabi Nūḥ,⁶⁷ yang menyertakan nama Allah *al-Fattāh* saat ia mengalami kebuntuan menghadapi kaumnya. Hal itu sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah as-Syu'arā'/26: 118,

قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ ﴿١١٧﴾ فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١١٨﴾

Dia (Nūḥ) berkata, "Ya Tuhanku, sungguh kaumku telah mendustakan aku, maka berilah keputusan antara aku dengan mereka, dan selamatkanlah aku dan mereka yang beriman bersamaku."

Menurut al-Ghazālī, *al-Fattāh* artinya 'Dia yang membukakan segala

⁶⁵ Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2012 M/1433 H, hal. 580.

⁶⁶ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm*..., jilid 2, hal. 71.

⁶⁷ Nama Nūḥ disebut dalam al-Quran sebanyak 43 kali yang tersebar dalam 28 Sūrah.

yang tertutup dan menyingkap segala yang musykil, dengan inayah-Nya dan hidayah-Nya'.⁶⁸

Nabi Ibrāhīm juga ber-tawassul dengan nama Allah *as-Samī'* agar diberikan anak. Lalu Allah mengabulkan doanya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 39,

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾

(Ibrāhīm berkata), “Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua(ku) Ismā'il dan Ishāq. Sungguh, Tuhanku benar-benar Maha Mendengar (mengabulkan) doa”.

Nabi Sulaimān⁶⁹ juga ber-tawassul dengan nama Allah *al-Wahhāb* (Maha Pemberi Anugerah) saat ia meminta kerajaan (kekuasaan) yang tidak dimiliki siapapun selainnya. Lalu Allah mengabulkan doanya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Shad/38: 35-36,

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾
فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ ﴿٣٦﴾

Dia berkata, “Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh siapa pun setelahku. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Pemberi.” Kemudian Kami tundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut perintahnya ke mana saja yang dikehendakinya.

Menurut al-Ghazālī, *al-Wahhāb* artinya ‘Dia yang memberi setiap orang yang membutuhkan dengan apa yang dibutuhkannya, tanpa minta pamrih sesudahnya, baik secara cepat atau lambat’.⁷⁰

Nabi Zakariyyā juga ber-tawassul dengan *asmā' al-husnā*, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 38,

هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ ۖ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِن لَّدُنكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٨﴾

Di sanalah Zakariyyā berdoa kepada Tuhannya. Dia berkata, “Wahai Tuhanku, berilah aku keturunan yang baik dari sisi-Mu, sesungguhnya Engkau Maha Mendengar doa.”

Dalam ayat di atas, Nabi Zakariyyā⁷¹ ber-tawassul dengan nama Allah *as-Samī'* (yang Maha Mendengar). Menurut al-Ghazālī, *as-Samī'* artinya ‘Dia yang tiada sesuatupun luput dari pendengaran-Nya apa-apa yang terdengar

⁶⁸ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Maqshid al-Asnā*..., hal. 113.

⁶⁹ Nama Sulaimān disebut dalam al-Quran sebanyak 17 kali yang tersebar dalam 7 Sūrah.

⁷⁰ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Maqshid al-Asnā* ..., hal. 107.

⁷¹ Nama Zakariyyā disebut dalam al-Quran sebanyak 7 kali yang tersebar dalam 4 Sūrah.

walaupun samar, Dia mendengar yang pelan dan bisikan, Dia mendengar langkah semut hitam yang berada di batu kelam yang berjalan di malam yang gelap, Dia mendengar pujian orang yang memuji kepada-Nya lalu memberinya ganjaran, Dia mendengar doa orang yang berdoa lalu mengabulkannya'.⁷²

Dengan *tawassul*-nya itu, Allah mengabulkan doa Nabi Zakariyyā, dengan memberinya anak laki-laki, yang bernama Yahyā.⁷³ Hal itu sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 7,

يٰۤاٰزَكَرِيَّا اِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلٰمٍ اَسْمُهُ وَّيَحْيٰى لَمْ نَجْعَلْ لَهُ وَّ مِنْ قَبْلُ سَمِيًّا ﴿٧﴾

(Allah berfirman), “Wahai Zakariyyā, Kami memberi kabar gembira kepadamu dengan (kelahiran) seorang anak laki-laki namanya Yahyā, yang Kami belum pernah memberikan nama seperti itu sebelumnya.”

4. Isi Doa Para Nabi

Pada umumnya, setiap doa berisi permintaan agar Allah melakukan apa yang diinginkan atau tidak melakukan apa yang tidak diinginkan. Prinsip ini ditemukan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 286,

... رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا اِنْ نَسِينَا اَوْ اَخْطَاْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا اِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ وَاَعْفُ عَنَّا وَاغْفِرْ لَنَا وَاَرْحَمْنَا اَنْتَ مَوْلَانَا فَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِيْنَ ﴿٢٨٦﴾

... (Mereka berdoa), “Ya Tuhan kami, janganlah Engkau hukum kami jika kami lupa atau kami melakukan kesalahan. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau bebani kami dengan beban yang berat sebagaimana Engkau bebani kepada orang-orang sebelum kami. Ya Tuhan kami, janganlah Engkau pikulkan kepada kami apa yang tidak sanggup kami memikulnya. Maafkanlah kami, ampunilah kami, dan rahmatilah kami. Engkaulah pelindung kami, maka tolonglah kami menghadapi orang-orang kafir.”

Dari ayat di atas, terlihat bahwa doa tersebut berisi tiga permohonan agar Allah tidak melakukan apa yang tidak diinginkan, yaitu (a) jangan hukum kami, (b) jangan bebani kami, (c) jangan pikulkan kami. Selain itu, juga berisi empat permohonan agar Allah melakukan apa yang diinginkan, yaitu (a) maafkan kami, (b) ampuni kami, (c) rahmati kami, dan (d) tolonglah kami.

Doa para nabi dalam al-Quran juga demikian. Ada doa nabi yang berisi permohonan agar Allah melakukan apa yang diinginkan terjadi, ada doa nabi yang berisi permohonan agar Allah tidak melakukan apa yang tidak diinginkan terjadi, dan adapula yang menggabungkan keduanya dalam satu rangkaian doa. Paragraf-paragrafa berikut akan menyoroti persoalan tersebut.

⁷² Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Maqshid al-Asnā* ..., hal. 119.

⁷³ Nama Yahyā disebut dalam al-Quran sebanyak 5 kali yang tersebar dalam 4 Sūrah.

Doa Nabi Nūḥ berikut adalah contoh doa yang berisi agar Allah melakukan yang diinginkan terjadi, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 84,

وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴿٨٤﴾

Dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian.

Begitu pula dengan doa Nabi Lūth⁷⁴ sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 169,

رَبِّ نَجِّنِي وَأَهْلِي مِمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٦٩﴾

(Lūth berdoa), “Wahai Tuhanku, selamatkanlah aku dan keluargaku dari (akibat) perbuatan yang mereka kerjakan.”

Ungkapan Nabi Nūḥ, ‘jadikanlah untukku’, dan ungkapan Nabi Lūth, ‘wahai Tuhanku, selamatkanlah aku’, menunjukkan agar Allah melakukan apa yang diinginkan terjadi.

Doa Nabi Nūḥ berikut adalah contoh doa yang berisi agar Allah tidak melakukan apa yang tidak diinginkan terjadi, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Nūḥ/71: 26,

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾

Dan Nūḥ berkata, “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi.

Begitu pula dengan doa Nabi Zakariyyā, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 89,

وَزَكَرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ ﴿٨٩﴾

Dan (ingatlah kisah) Zakariyyā, ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan aku hidup seorang diri (tanpa keturunan) dan Engkau adalah ahli waris yang terbaik.

Ungkapan Nabi Nūḥ, ‘jangan Engkau biarkan’ dan ungkapan Nabi Zakariyyā, ‘jangan Engkau biarkan aku’, menunjukan agar Allah tidak melakukan apa yang tidak diinginkan terjadi.

Doa Nabi Nūḥ berikut adalah contoh doa yang isinya menggabungkan agar Allah melakukan apa yang diinginkan terjadi dan tidak melakukan apa yang tidak diinginkan terjadi, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Nūḥ/71: 28,

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾

⁷⁴ Nama Lūth disebut dalam al-Quran sebanyak 27 kali yang tersebar dalam 14 Sūrah.

Ya Tuhanku, ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapa pun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. Dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kehancuran.”

Begitupula dengan doa Nabi Ibrāhīm, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mumtaḥanah/60: 5,

رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِلَّذِينَ كَفَرُوا وَاعْفِرْ لَنَا رَبَّنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿٥﴾

“Wahai Tuhan kami, janganlah Engkau jadikan kami (sasaran) fitnah bagi orang-orang kafir. Dan ampunilah kami, ya Tuhan kami. Sesungguhnya Engkau yang Mahaperkasa, Mahabijaksana.”

Ungkapan Nabi Nūḥ, ‘ampuni aku.. jangan Engkau tambahkan’, dan ungkapan doa Nabi Ibrāhīm, ‘jangan Engkau jadikan.. ampuni kami’, merupakan contoh penggabungan isi doa apa yang diinginkan dan tidak diinginkan terjadi, dalam satu rangkaian doa.

5. Orientasi Doa Para Nabi

Menurut as-Sya‘rāwī, mayoritas ayat-ayat al-Quran yang berbicara tentang doa berorientasi pada persoalan dunia, semisal tobat, ampunan dosa, menjauhi perbuatan maksiat, dan mendekatkan diri kepada Allah, dan juga menyangkut kedudukan yang tinggi di akhirat kelak.⁷⁵

Berkaitan dengan doa para nabi, maka didapatkan bahwa orientasinya adalah (a) untuk kepentingan diri, (b) untuk kepentingan keluarga, dan (c) untuk kepentingan masyarakat atau orang lain.

a. Doa yang Berorientasi pada Kepentingan Diri

Doa yang berorientasi pada kepentingan diri misalnya doa ampunan (tobat), doa meminta ilmu, doa minta dimenangkan, doa perlindungan dari ketidakjelasan urusan, doa meminta *hikmah* dan nama baik, doa keselamatan, pengakuan ketidakberdayaan diri, dan doa penyerahan diri.

Yang termasuk dalam cakupan ini adalah doa Nabi Adam (Sūrah al-A‘rāf/7: 23), doa Nabi Nūḥ (Sūrah Hūd/11: 45 dan 47, al-Mu‘minūn/23: 26 dan 29, as-Syu‘arā’/26: 118, al-Qamar/54: 10, Nūḥ/71: 28), doa Nabi Hūd (Sūrah al-Mu‘minūn/23: 39, Hūd/11: 56), doa Nabi Ibrāhīm (Sūrah al-Baqarah/2: 127 dan 260, Ibrāhīm/14: 39, as-Syu‘arā’/26: 83-85, 87, as-Shāffāt/37: 100, al-Mumtaḥanah/60: 4-5), doa Lūth (Sūrah as-Syu‘arā’/26: 169, al-‘Ankabūt/29: 30), doa Nabi Ya‘qūb (Sūrah Yūsuf/12: 18), doa Nabi Yūsuf (Sūrah Yūsuf/12: 23, 33, 101), doa Nabi Ayyūb (Sūrah al-Anbiyā’/21: 83, Shad/38: 41), doa Nabi Syu‘aib (Sūrah al-A‘rāf/7: 89), doa Nabi Mūsā (Sūrah al-Baqarah/2: 67, al-A‘rāf/7: 151 dan 155, Thāhā/20: 25-29, al-

⁷⁵ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Du‘ā’ al-Anbiyā’ wa as-Shāliḥīn*, Kairo: Dār al-‘Ālamīyah, 1998, hal. 58.

Qashash/28: 21, 22, 24), doa Nabi Dāwūd (Sūrah an-Naml/27: 15), doa Nabi Sulaimān (Sūrah an-Naml/27: 19, Shad/38: 35), doa Nabi Yūnus (Sūrah al-Anbiyā'/21: 87), doa Nabi Zakariyyā (Sūrah Āli 'Imrān/3:/21: 87), doa Nabi Zakariyyā (Sūrah Āli 'Imrān/3: 38 dan 40, Maryam/19: 4-6, al-Anbiyā'/21: 89), doa 'Īsā (Sūrah al-Mā'idah/5: 114), dan doa Nabi Muḥammad (Sūrah al-Isrā'/17: 80, Thāhā/20: 114, al-Anbiyā'/21: 112, al-Mu'minūn/23: 118).

b. Doa yang Berorientasi pada Kepentingan Keluarga

Doa yang berorientasi pada kepentingan keluarga misalnya doa ampunan untuk orangtua, doa minta keturunan yang baik, doa minta kesinambungan regenerasi, dan doa minta perlindungan dari kerusakan generasi.

Yang termasuk dalam cakupan ini adalah doa Nabi Nūḥ (Sūrah Hūd/11: 45, Nūḥ/71: 28), doa Nabi Ibrāhīm (Sūrah al-Baqarah/2: 128, Ibrāhīm/14: 35, 37, 40, 41, as-Syu'arā'/26: 86), doa Nabi Lūth (Sūrah as-Syu'arā'/26: 169), dan doa Nabi Mūsā (Sūrah al-A'rāf/7: 151).

c. Doa yang Berorientasi pada Kepentingan Masyarakat

Doa yang berorientasi pada kepentingan masyarakat misalnya doa untuk kebaikan kaum beriman, kebinasaan untuk satu kaum, dan doa penegakan keadilan.

Yang termasuk dalam cakupan ini adalah doa Nabi Nūḥ (Sūrah Hūd/11: 4, Nūḥ/71: 24, 26, 28), doa Nabi Ibrāhīm (Sūrah al-Baqarah/2: 126, Ibrāhīm/14: 35, 41), doa Nabi Mūsā (Sūrah al-A'rāf/7: 155, Yūnus/10: 88), dan doa Nabi 'Īsā (Sūrah al-Mā'idah/5: 114 dan 118).

Menurut al-Mawardī, Nabi Ibrāhīm adalah nabi yang banyak berdoa untuk kepentingan keluarga dan umat di masa mendatang, bukan hanya berdoa untuk dirinya sendiri.⁷⁶

6. Aspek *Munāsabah* (Keselarasan) Doa Para Nabi

Secara etimologis, *munāsabah* artinya persesuaian (*musyākalah*) dan kedekatan (*muqārabah*).⁷⁷ Secara terminologis, *munāsabah* adalah segi-segi hubungan antara satu kalimat dalam ayat, hubungan antara satu ayat dengan ayat lain dalam banyak ayat, atau hubungan antara satu sūrah dengan sūrah lain.⁷⁸

Menurut as-Suyūthī, *munāsabah* adalah ilmu yang mulia, namun sayangnya sedikit sekali perhatian para mufassir terhadapnya, lantaran

⁷⁶ 'Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *an-Nukat wa al-'Uyūn*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, ttp., jilid 1, hal. 191.

⁷⁷ Jalāluddīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018 M/1439 H, cet. 6, hal. 471.

⁷⁸ Mannā' al-Qatthan, *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qurān*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000, hal. 92.

kehalusan ilmu ini.⁷⁹ Terkait dengan ayat dan Sūrah al-Quran, as-Suyūthī menyatakan bahwa *munāsabah* tersebut harus dikembalikan kepada makna korelasi keduanya (yakni ayat dan sūrah), baik antara umum dan khusus, antara rasional (*'aqlī*), fisik (hissī), dan imajinasi (*khayālī*), ataupun dalam beberapa bentuk korelasi lainnya.⁸⁰

Masih menurut as-Suyūthī, fungsi dari *munāsabah* adalah menguatkan bagian-bagian kalimat yang satu dan yang lainnya sehingga tercipta susunan yang kokoh, seperti kondisi sebuah bangunan.⁸¹

Dari deskripsi di atas, secara singkat dapat disimpulkan bahwa *munāsabah* adalah pengetahuan yang menggali hubungan ayat dengan ayat, hubungan ayat dengan sūrah, dan hubungan sūrah dengan sūrah.

Paragraf-paragraf berikut akan menyoroiti aspek *munāsabah* doa para nabi.

a. Keselarasan Isi Permintaan dan Penggunaan Asmā' al-Ḥusnā atau Sifat Allah

Dalam paragraf sebelumnya sudah dinyatakan bahwa di antara adab para nabi dalam berdoa adalah ber-tawassul dengan asmā' al-husnā. Jika diperhatikan lebih dalam, isi permintaan para nabi dan penggunaan asma' al-husna memiliki keselarasan.⁸²

Contoh keselarasan tersebut adalah doa Nūḥ yang meminta ditempatkan di tempat terbaik, lalu di akhir doa menyebut Allah dengan sifat sebaik-baik pemberi tempat (Sūrah al-Mu'minūn/23: 29). Contoh lain adalah doa Nabi Sulaimān (Shad/38: 35) yang minta dianugerahkan kerajaan khusus untuk dirinya, lalu di akhir doa menyebut Allah dengan nama al-Wahhāb (Yang Maha Pemberi).⁸³ Contoh lain adalah doa Nabi 'Īsā saat meminta rizki (hidangan dari langit), lalu di akhir doa menyebut Allah sebagai sebaik-baik pemberi rizki (Sūrah al-Mā'idah/5: 114).

Namun, ditemukan pula isi permintaan tidak selaras dengan penggunaan asmā' al-husnā. Contohnya adalah ucapan Nabi 'Īsā yang menyerahkan keputusan kepada Allah apakah umatnya diampuni atau tidak (Sūrah al-Mā'idah/5: 117-118). Dalam doa tersebut, Nabi 'Īsā menyatakan pengampunan untuk umatnya namun pada akhir doa menggunakan nama Allah al-'Azīz dan al-Hākīm, bukan nama al-Ghafūr dan ar-Raḥīm. Dalam doa tersebut ada unsur *tadhadh* (kontradiksi). Namun, unsur ini juga termasuk

⁷⁹ Jalāluddīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān...*, hal. 470.

⁸⁰ Jalāluddīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān...*, hal. 471.

⁸¹ Jalāluddīn as-Suyūthī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān...*, hal. 471.

⁸² Doa yang dipanjatkan Zakariyyā (Sūrah al-Anbiyā'/21: 89) untuk meminta keturunan adalah salah satu contoh keselarasan (*munāsabah*) antara pujian dengan permintaan. Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 3, hal. 249.

⁸³ Contoh lainnya adalah doa Nabi Syu'aib (Sūrah al-A'rāf/7: 89), doa Nabi Mūsā (Sūrah al-Qashash/28: 16), dan doa Nabi Zakariyyā (Sūrah al-Anbiyā'/21: 89).

munasabah, lantaran Nabi ‘Īsā sangat geram dengan perilaku umatnya, sehingga ia lebih menggunakan nama Allah yang bersifat *jalāliyah*, dibanding nama Allah yang bersifat *jamāliyah*. Dengan demikian, doa Nabi ‘Īsā juga bisa dikatakan selaras dari sisi *munāsabah*.

b. Keselarasan di Bagian Awal

Munāsabah seperti ini terdapat dalam beberapa doa para nabi yang menunjukkan adanya keselarasan berdoa di setiap awal urusan. Contohnya adalah doa Nabi Nūḥ yang ketika menaiki bahtera berdoa dengan menyebut nama Allah yang Maha Pengampun dan Maha Penyayang, agar kapalnya berlayar dan berlabuh dengan baik (Hūd/11: 41). Bukan tanpa alasan Nabi Nūḥ berdoa seperti itu, karena ketinggian air yang dihadapinya setinggi puncak gunung (Hūd/11: 42).

Contoh lain adalah doa Nabi Mūsā saat berangkat melarikan diri dari Mesir menuju Madyan, di mana ia meminta agar Allah menyelamatkannya dari kejaran aparat Firaun (Sūrah al-Qashash/28: 21).

Contoh lain adalah doa Nabi Muḥammad saat memulai hijrah dari Makkah ke Madinah, yang meminta kepada Allah agar proses keluar-masuk (awal-akhir) hijrahnya berjalan dengan baik dan mendapatkan pertolongan (Sūrah al-Isrā’/17: 80).

Menurut Ibnu Katsīr, tujuan berdoa di awal urusan adalah untuk mendapatkan kebaikan, keberkahan, dan hasil yang baik.⁸⁴

c. Keselarasan di Bagian Akhir

Dalam al-Quran, beberapa doa para nabi terletak di bagian akhir, yaitu di akhir pekerjaan, akhir kisah, dan akhir-akhir sūrah.

Doa Ibrāhīm (Sūrah al-Baqarah/2: 127-128) menceritakan tentang selesainya Ibrāhīm membangun Ka‘bah. Ini menunjukkan bahwa berdoa dianjurkan setelah selesai melakukan suatu pekerjaan.

Doa Nabi Yūsuf (Sūrah Yūsuf/12: 101) adalah doa yang menunjukkan berakhirnya kisah Nabi Yūsuf dalam Sūrah tersebut.⁸⁵

Beberapa doa para nabi ditemukan berada di bagian akhir-akhir sūrah. Di antaranya adalah doa Nabi Nūḥ yang terletak di akhir Sūrah Nūḥ (71: 26-28), doa Nabi ‘Īsā yang terletak di penghujung Sūrah al-Mā’idah (5: 114, 117-118), dan doa Nabi Muḥammad yang terletak di akhir Sūrah al-Anbiyā’ (21: 112), akhir Sūrah al-Mu’minūn (23: 118), dan akhir Sūrah az-Zukhruf (43: 88).

⁸⁴ Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’*..., hal. 75.

⁸⁵ Adapun ayat-ayat selanjutnya sampai akhir Sūrah menyatakan bahwa kisah Nabi Yūsuf adalah bagian dari berita ghaib yang berasal dari wahyu Allah dan berpesan kepada Rasulullah (dan umatnya) untuk mengambil inspirasi dari kisah Nabi Yūsuf (dan kisah para nabi lainnya).

E. Sebab Keterkabulan Doa dalam Sūrah al-Anbiyā'

Sūrah al-Anbiyā' disebut demikian lantaran di dalamnya berisi kisah perjuangan para nabi dan rasul menghadapi tantangan dari kaumnya, yang masih menyembah berhala. Kisahnya dimulai dari Nabi Ibrāhīm, kemudian Nabi Ishāq, Nabi Ya'qūb, Nabi Lūth, Nabi Nūḥ, Nabi Dāwūd, Nabi Sulaimān, Nabi Ayyūb, Nabi Ismā'il, Nabi Idrīs,⁸⁶ Nabi Dzulkifli,⁸⁷ Nabi Dzunnun (Yūnus), Nabi Zakariyyā, Nabi 'Īsā, hingga Nabi Muḥammad *shalawātullāh wa salāmuḥu 'alayhim*. Dalam sūrah ini dikisahkan bagaimana para nabi menghadapi tekanan dan kesulitan, lalu mereka bersabar.⁸⁸

Berkaitan dengan doa, Sūrah al-Anbiyā' menceritakan empat orang nabi yang berdoa dengan kesungguhan dan doanya dikabulkan segera. Mereka adalah Nabi Nūḥ, Nabi Ayyūb, Nabi Yūnus, dan Nabi Zakariyyā. Pengabulan doa mereka mereka dengan menggunakan redaksi *fastajabnā* (فَسْتَجَبْنَا), yang menunjukkan makna segera terkabul.

Mengapa Allah mengabulkan doa mereka segera? Jawabnya karena mereka adalah orang yang (1) senang bersegera melakukan kebaikan, (2) beribadah dengan penuh rasa harap-harap cemas, dan (3) khusyuk di hadapan Allah. Hal ini sebagaimana yang dinyatakan Allah dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 90,

... إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي الْحَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ ﴿٩٠﴾

... Sungguh, mereka selalu bersegera dalam (mengerjakan) kebaikan, dan mereka berdoa kepada Kami dengan penuh harap dan cemas, dan mereka orang-orang yang khusyuk kepada Kami.

Ayat di atas senada dengan Sūrah al-Mu'minūn/23: 61,

أُولَئِكَ يُسَارِعُونَ فِي الْحَيْرَاتِ وَهُمْ لَهَا سَابِقُونَ ﴿٦١﴾

Mereka itu bersegera dalam kebaikan-kebaikan, dan merekalah orang-orang yang lebih dahulu memperolehnya.

Menurut Ibn al-'Arabī, ayat di atas menjadi indikator yang jelas bahwa bersegera melakukan amal shalih merupakan sesuatu yang lebih utama, semisal shalat di awal waktu dan ibadah-ibadah lainnya. Pujian Allah terhadap orang-orang yang bersegera melakukan kebaikan mengindikasikan adanya

⁸⁶ Nama Idrīs disebut dalam al-Quran sebanyak 2 kali yang tersebar dalam 2 Sūrah. Dalam bahasa Suryani, Idrīs disebut Hermes. Mungkin dari sini berasal istilah Hermeneutika. Lihat Syawqī Abū Khalīl, *Athlās al-Qurān*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2003 M/1423 H, hal. 17; lihat pula Seyyed Ḥossein Nasr, *Knowledge and the Sacred*, New York: State University of New York Press, 1989, hal. 67; lihat pula Muḥammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsiṣ*, Tangerang: Lentera Hati, 2013 M/1435 H, cet. 2, hal. 402.

⁸⁷ Nama Dzulkifli disebut dalam al-Quran sebanyak 2 kali yang tersebar dalam 2 Sūrah.

⁸⁸ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsiṣ al-Munīr*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2003 M/1424 H, cet. 2, jilid 7, hal. 5.

kelebihan mereka dibanding yang lain.⁸⁹

Menurut at-Thabarī, makna *yad'ūnanā rāghabān wa rahabān* adalah beribadah dengan harap-cemas, berharap mendapatkan rahmat Allah dan cemas jika mendapatkan siksaan. Kata doa dalam ayat tersebut maknanya adalah ibadah.⁹⁰

Sedangkan makna *wa kanū lanā khāsyī'in*, menurut al-Biqā'ī, adalah orang-orang yang memiliki rasa takut yang sangat kepada Allah lantaran tunduk dan merasa lemah di hadapan Allah.⁹¹

F. Doa Para Nabi yang Dikabulkan Segera, Tertunda, dan Tertolak

1. Doa Para Nabi yang Dikabulkan Segera

Paragraf berikut menyoroti doa para nabi yang dikabulkan segera, yang berasal dari kategori doa ibadah dan pujian (دعاء العبادة والثناء). Tentu saja yang dimaksud 'segera' adalah melalui proses, sesuai situasi dan kondisi para nabi tersebut.

a. Pengabulan Doa Nabi Ādam

Allah menempatkan Ādam di surga-Nya dan mengizinkan dirinya dan istrinya (Hawwā) untuk menikmati fasilitas surga, seperti semua jenis buahan. Namun, Allah melarang untuk mendekati sebuah pohon (Sūrah al-Baqarah/2: 35 dan Sūrah al-A'raf/7: 19).⁹²

Akibat halususnya bujuk rayu Iblis, Nabi Ādam bukan hanya mendekati pohon tersebut, tapi memakan buahnya pula. Dari sinilah pangkal musibah terjadi. Ādam dan Hawwā tersingkap auratnya (Sūrah Thāhā/20: 121), hingga puncaknya diturunkan dari surga (Sūrah al-Baqarah/2: 36 dan Sūrah Thāhā/20: 123).

Lalu Allah memerintahkan dua malaikat untuk mengeluarkan Nabi Ādam dan Hawwā dari surga. Maka, Jibrīl melepaskan mahkota dari kepala Ādam, sedangkan Mikā'il melepaskan lingkaran rangkaian bunga yang melekat di dahinya, dan menggantinya dengan menggantungkan ranting di dahinya. Adam mengira bahwa hukumannya akan disegerakan. Sambil menundukkan kepalanya, Adam berkata, 'Ampunilah aku, ampunilah'. Allah berfirman, 'Apa engkau mau lari dari-Ku, wahai Ādam?' Ādam menjawab,

⁸⁹ Abū Bakar Muḥammad bin 'Abdullāh (Ibn al-'Arabī), *Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Arabī, 2004 M/1425 H, hal. 232.

⁹⁰ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*, Beirut: Dār Ibn al-Jawzī, 2015 M/1436 H, jilid 8, hal. 516.

⁹¹ Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 5, hal. 107.

⁹² Sebagian mufassir menyatakan pandangan tentang pohon yang dilarang tersebut. Ada yang menyebutnya pohon *al-karm*, *al-hinthah*, *an-nakhlah*, dan *at-tīnah*. Namun tidaklah penting mengetahui jenis pohon tersebut, karena Allah tidak menerangkannya dengan jelas. Kalau ada manfaatnya untuk disebut, pastilah diterangkan oleh Allah. Lihat Ibnu Katsir, *Qashash al-Anbiyā'...*, hal. 22.

‘Bukan demikian, tapi aku malu kepada-Mu, wahai Tuhanku’.⁹³

Lalu, Allah mengajarkan beberapa kalimat untuk diucapkan Adam agar Allah menerima penyesalannya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 37,

فَتَلَقَىٰ آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿٣٧﴾

Kemudian Adam menerima beberapa kalimat dari Tuhannya, lalu Dia pun menerima tobatnya. Sungguh, Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.

Menurut ar-Rāzī, ayat di atas hanya mencukupkan diri menyebut tobat Nabi Ādam tanpa menyebut tobat Hawwā. Hal demikian karena Hawwā dianggap mengikuti apa yang diucapkan Nabi Ādam, sebagaimana tampak dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 23.⁹⁴

Menurut para mufassir makna ‘kalimat’ dalam ayat di atas adalah sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 23.

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٤٣﴾

Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”

Menurut Shihab, doa tersebut (Sūrah al-A‘rāf/7: 23) adalah pengajaran Allah kepada Ādam dan Hawwā bahwa tobat yang diterima Allah adalah tobat yang benar dan tulus, dan pelakunya menyadari bahwa sanksinya adalah kesengsaraan jika doanya tidak dikabulkan. Oleh karena itu, doa tersebut dikukuhkan dengan tiga macam pengukuhan pada bagian akhirnya, yaitu: huruf *lam* sebagai bentuk sumpah (*demi*), tambahan huruf *nun* sebagai bentuk *pasti*, dan kalimat *min* yang menandakan *termasuk* kelompok orang yang rugi.⁹⁵

b. Pengabulan Doa Nabi Ibrāhīm

Akibat penentangan kaumnya yang semakin keras, Nabi Ibrāhīm hijrah meninggalkan kaumnya. Hijrah ini setelah Allah menyelamatkannya dari kaumnya dan Nabi Ibrāhīm merasa sudah tidak ada harapan lagi dari kaumnya untuk beriman. Ibrāhīm pergi menuju Tuhannya, dengan harapan mendapatkan petunjuk dari Allah (Sūrah as-Shāffāt/37: 99). Lalu Nabi Ibrāhīm berdoa agar Allah memberinya anak shalih (Sūrah as-Shāffāt/37: 100), sebagai ganti dari kaumnya dan keluarganya yang ditinggalkannya.⁹⁶ Allah mengabulkan doa tersebut, dengan memberi kabar bahwa akan lahir seorang anak yang sangat penyabar (Sūrah as-Shāffāt/37: 101). Anak yang dimaksud adalah Ismā‘il.

⁹³ Diriwayatkan oleh Ibnu ‘Asākir, yang bersumber dari Mujāhid. Lihat Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’* ..., hal. 29.

⁹⁴ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* ..., jilid 2, vol. 3, hal. 25.

⁹⁵ Muḥammad Quraiish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh* ..., vol. 4, hal. 60.

⁹⁶ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm* ..., jilid 4, hal. 20.

c. Pengabulan Doa Nabi Mūsā

Saat Nabi Mūsā tumbuh besar, ia pergi ke sebuah kota, dan ia melihat dua orang yang bertengkar. Salah satunya adalah orang Bani Israil (golongan Mūsā), dan satunya lagi orang Qibthi (golongan Firaun). Orang Bani Israil meminta bantuan Mūsā untuk menghadapi orang Qibthi. Lalu Nabi Mūsā meninju orang Qibthi, dan ternyata langsung mati. Nabi Mūsā menyesali perbuatannya, dengan berdoa memohon ampun kepada Allah. Lalu Allah mengampuninya. Kisah tersebut dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 14-16. Adapun doa Nabi Mūsā yang dimaksud adalah,

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾

Dia (Mūsā) berdoa, "Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri, maka ampunilah aku." Maka Dia (Allah) mengampuninya. Sungguh, Allah, Dialah Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang. (al-Qashash/28: 16)

Setelah dikabulkan doanya, Nabi Mūsā berjanji tidak akan lagi terlibat dengan orang-orang yang di dalamnya ada perbuatan dosa (Sūrah al-Qashash/28: 17). Nabi Mūsā begitu menyesali perbuatannya membunuh orang tanpa sengaja, sampai-sampai ia terus mengingatnya pada hari Kiamat, sebagaimana dinyatakan dalam hadits panjang tentang syafaat,

إِنَّ رَبِّي قَدْ غَضِبَ الْيَوْمَ غَضَبًا لَمْ يَغْضَبْ قَبْلَهُ مِثْلَهُ، وَلَنْ يَغْضَبَ بَعْدَهُ مِثْلَهُ، وَإِنِّي قَتَلْتُ نَفْسًا لَمْ أُؤْمَرْ بِقَتْلِهَا...

*(Mūsā berkata), 'Sesungguhnya Tuhanku hari ini sedang benar-benar murka, yang tak pernah murka sebelumnya dan sesudahnya. Aku pernah membunuh satu nyawa yang tak pernah diperintahkan untuk dibunuh...'*⁹⁷

d. Pengabulan Doa Nabi Dāwūd

Nabi Dāwūd bukan hanya seorang Nabi, melainkan juga seorang raja. Allah memberikan beberapa keistimewaan kepada Dāwūd, di antaranya diajarkan Allah kemampuan pembuatan baju perang dari besi (Sūrah al-Anbiyā'/21: 10), memahami bahasa burung (Sūrah an-Naml/27: 16), besi menjadi lunak di tangannya (Sūrah Saba'/34: 10), menundukkan gunung untuk bertasbih memuji Allah bersamanya di waktu sore dan pagi hari (Sūrah Shad/38: 18), diberikan Allah suara indah sehingga burung-burung mengikuti bacaannya setiap kali ia membaca Zabūr ((Sūrah Shad/38: 19), diberikan Allah hikmah dan kebijaksanaan, *nubuwwah*, serta kemampuan menyelesaikan perselisihan (Sūrah Shad/38: 20), dan kerajaan/kekuasaannya berdiri kokoh, diberi kemenangan melawan musuh-musuhnya, sangat berwibawa dan disegani oleh kaumnya (Sūrah Shad/38: 20).

⁹⁷ Muḥammad bin 'Isā at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, nomor 2434, *Bāb Mā Jā'a fī as-Syafā'ah...*, jilid 4, hal. 230.

Nabi Dāwūd membagi hari-harinya menjadi empat bagian: satu hari digunakan untuk beribadah di *mihrāb*-nya, sehari digunakan untuk mendengar aspirasi kaumnya lalu menyelesaikan permasalahan yang dihadapi kaumnya, sehari digunakan untuk berdakwah, dan sehari digunakan untuk kepentingan dirinya.⁹⁸

Suatu kali, saat Nabi Dāwūd berada di *mihrāb*-nya, tiba-tiba ada dua orang yang mendatanginya, mengadakan perselisihan mereka. Salah satunya menyatakan bahwa ia memiliki satu ekor kambing, sedangkan yang satunya memiliki 99 ekor kambing. Si pemilik 99 kambing memintanya untuk menyerahkan kambingnya yang seekor itu kepadanya (Sūrah Shad/38: 23).

Dari pernyataan pemilik satu ekor kambing (penuduh) tersebut, Nabi Dāwūd menilai bahwa pemilik 99 ekor kambing (tertuduh) telah mengambil paksa satu ekor kambing milik penuduh. Lalu, tanpa mendengarkan pembelaan dari tertuduh, Nabi Dāwūd langsung memutuskan bahwa tertuduh telah berbuat zalim kepada penuduh, si pemilik satu ekor kambing (Sūrah Shad/38: 24).

Nabi Dāwūd menyadari ketergesa-gesaannya dalam memberi keputusan. Oleh karena itu, Nabi Dāwūd berdoa memohon ampun kepada Allah. Doa Nabi Dāwūd dikabulkan langsung oleh Allah dan mengingatkannya untuk berlaku adil dalam memutus perkara dengan tidak mengikuti hawa nafsu, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Shad/38: 25-26,

فَعَفَرْنَا لَهُ ذُلُّكَ وَإِنَّ لَهُ عِنْدَنَا لَزُلْفَىٰ وَحُسْنَ مَآبٍ ﴿٢٥﴾ يٰدَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ ﴿٢٦﴾

Lalu Kami mengampuni (kesalahannya) itu. Dan sungguh, dia mempunyai kedudukan yang benar-benar dekat di sisi Kami dan tempat kembali yang baik. (Allah berfirman), “Wahai Dāwūd! Sesungguhnya engkau Kami jadikan khalifah (penguasa) di bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah engkau mengikuti hawa nafsu, karena akan menyesatkan engkau dari jalan Allah. Sungguh, orang-orang yang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat, karena mereka melupakan hari perhitungan.”

e. Pengabulan Doa Nabi Sulaimān

Nabi Sulaimān pernah berdoa agar diberikan kerajaan yang tidak dimiliki orang lain sesudahnya (Sūrah Shad/38: 35). Lalu Allah mengabulkan doanya dengan memberi kemampuan kepada Nabi Sulaimān untuk menundukkan angin sekehedaknya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah

⁹⁸ Muḥammad Bassām Rusydī az-Zayn, *Madrasat al-Anbiyā'*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu‘āshir, 2001 M/1422 H, hal. 274.

Shad/38: 36,

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾
 فَسَخَّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَاب ﴿٣٦﴾

Dia berkata, “Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh siapa pun setelahku. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Pemberi.” Kemudian Kami tundukkan kepadanya angin yang berhembus dengan baik menurut perintahnya ke mana saja yang dikehendakinya.

Menurut ar-Rāzī, Sūrah Shad/38: 35 menjadi dalil bahwa memohon ampun kepada Allah adalah sebab yang membuat terbukanya pintu-pintu kebaikan, karena Nabi Sulaimān minta ampun dahulu baru kemudian meminta kekuasaan.⁹⁹

Dengan kemampuan Nabi Sulaimān menundukkan angin yang bergerak, maka itu adalah bentuk kekuasaan yang luar biasa, dan itu adalah mukjizat yang menunjukkan kenabiannya. Nabi Sulaimān meminta diberikan kekuasaan yang tidak dapat dimiliki oleh orang lain, oleh karena itu Allah memberikan mukjizat menundukkan angin, yang tidak ada orang lain mampu menandinginya.¹⁰⁰

Kemampuan yang diberikan Allah kepada Nabi Sulaimān begitu besar, bukan hanya angin dan hewan yang ditundukkannya, namun jin takluk padanya. Nabi Sulaimān menggunakan jin untuk melakukan pekerjaan-pekerjaan berat, seperti membangun gedung-gedung atau menyelam dalam air. Jika mereka membangkang, maka Nabi Sulaimān mengikat dan merantainya untuk membatasi keburukannya, juga sebagai hukuman untuk mereka dan pelajaran buat yang lainnya.¹⁰¹

Demi menghormati Nabi Sulaimān, Rasulullah pernah bersabda tentang doa Nabi Sulaimān tersebut. Ceritanya, Rasulullah pernah diganggu jin sewaktu shalat. Beliau berkeinginan untuk menangkapnya dan mengikatnya di tiang masjid. Tapi beliau urung melakukannya, karena teringat doa Nabi Sulaimān dalam Sūrah Shad/38: 35. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّ عِفْرِيَّتًا مِنَ الْجِنِّ تَفَلَّتْ عَلَى الْبَارِحَةِ أَوْ كَلِمَةً نَحْوَهَا لَيَقْطَعَنَّ عَلَى الصَّلَاةِ فَأَمَكَّنِي اللَّهُ مِنْهُ وَأَرَدْتُ أَنْ أَرْبِطَهُ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ حَتَّى تُصْبِحُوا وَتَنْظُرُوا إِلَيْهِ كُلُّكُمْ فَذَكَرْتُ قَوْلَ أَخِي سُلَيْمَانَ [رَبِّ هَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ

⁹⁹ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*..., jilid 13, vol. 26, hal. 182.

¹⁰⁰ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*..., jilid 13, vol. 26, hal. 183.

¹⁰¹ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., jilid 8, hal. 224.

بَعْدِي]، قَالَ رَوْحٌ: فَرَدَّهُ خَاسِيًا.

'Sesungguhnya jin Ifrit semalam telah meloncatiku – atau beliau berkata dengan kalimat yang serupa – untuk menggagalkan shalatku, maka Allah memberi kekuatan kepadaku darinya, dan sungguh aku ingin mengikatnya di salah satu tiang masjid, agar keesokan harinya kalian semua bisa melihatnya. Namun aku teringat dengan doa saudaraku, Nabi Sulaimān, 'Tuhanku anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh siapapun sesudahku (Sūrah Shad/38: 35)'. Rawḥ berkata, 'Maka Rasulullah saw. melepaskannya dalam keadaan terhina'.¹⁰²

f. Pengabulan Doa Nabi Muhammad saw.¹⁰³

Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 144, dinyatakan bahwa,

قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ وَإِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَمَا اللَّهُ بِغَفِيلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ ﴿١٤٤﴾

Kami melihat wajahmu (Muḥammad) sering menengadah ke langit, maka akan Kami palingkan engkau ke kiblat yang engkau senangi. Maka hadapkanlah wajahmu ke arah Masjidilharam. Dan di mana saja engkau berada, hadapkanlah wajahmu ke arah itu. Dan sesungguhnya orang-orang yang diberi Kitāb (Taurat dan Injil) tahu, bahwa (pemindahan kiblat) itu adalah kebenaran dari Tuhan mereka. Dan Allah tidak lengah terhadap apa yang mereka kerjakan. (Sūrah al-Baqarah/2: 144).

Menurut riwayat Ibnu 'Abbās, ketika Rasulullah hijrah ke Madinah, populasi warga Yahudi sangat banyak. Oleh karena itu, Allah memerintahkan Rasulullah untuk shalat menghadap Bayt al-Maqdis. Hal itu berlangsung kurang lebih 17 tahun. Kondisi demikian membuat Yahudi senang. Rasulullah berdoa sambil menatap langit, memohon agar Kiblat dipalingkan ke Ka'bah.¹⁰⁴

Menurut al-Alūsī, Rasulullah sangat berharap agar Allah memalingkannya ke arah Ka'bah, dengan beberapa alasan (a) karena kaum Yahudi mengolok-olok dengan berkata, 'Muhammad mengingkari agama kami tapi sayangnya ia mengikuti kiblat kami'; (b) Ka'bah adalah kiblat Ibrāhīm, kiblat yang sudah ada sejak dahulu kala; (c) lebih mudah mengajak orang Arab

¹⁰² Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 4806, *Kitāb Tafsīr, Bāb Sūrah Shad...*, hal. 1209.

¹⁰³ Nama Muḥammad disebut dalam al-Quran sebanyak 4 kali yang tersebar dalam 4 Sūrah, disebut dengan nama Aḥmad satu kali dalam satu sūrah, dan disebut pula dengan sebutan Rasul dan Nabi.

¹⁰⁴ Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, hal. 253; lihat pula 'Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2003 M/1424 H, hal. 41-42.

untuk memeluk Islam. Dalam ayat tersebut tidak dinyatakan secara eksplisit bahwa Rasulullah meminta (berdoa) dipindahkan kiblat, namun dengan beliau menengadahkan wajahnya ke langit itu menjadi dalil adanya permohonan tersebut. Bisa jadi, Rasulullah sudah mendapatkan izin untuk memohon hal tersebut, karena para nabi dan Rasul tidak akan memohon sesuatu yang tidak diperbolehkan untuk mereka. Hal ini juga diperkuat oleh beberapa *atsar* bahwa Rasulullah memohon izin kepada Jibrīl untuk berdoa kepada Allah, lalu Jibrīl mengabarkan bahwa Rasulullah diizinkan untuk berdoa.¹⁰⁵

Menurut as-Shābūnī, ayat di atas mengisyaratkan akan luhurnya adab Rasulullah terhadap Allah, di mana beliau hanya berulang kali menatap langit menunggu turunnya wahyu, tanpa meminta (secara eksplisit) agar Allah memalingkan kiblat. Dengan adab yang luhur ini, Allah mengabulkan doanya.¹⁰⁶

Paragraf berikutnya menyoroiti pengabulan doa para nabi yang berkategori doa permintaan dan permohonan (دعاء المسألة والطلب).

g. Pengabulan Doa Nabi Yūsuf

Nabi Yūsuf adalah seorang Nabi yang sejak kecil diuji dengan cobaan yang berat. Salah satu ujian yang dihadapinya saat dewasa adalah pelecehan seksual dari istri pembesar Mesir dan kawan-kawannya. Nabi Yūsuf dipaksa untuk melayani kemauan mereka, jika Nabi Yūsuf menolak maka akan dipenjarakan sehingga ia menjadi terhina (Sūrah Yūsuf/12: 32). Di saat mendapat tekanan seperti itu, Nabi Yūsuf berdoa kepada Allah dengan menyatakan bahwa masuk penjara lebih baik baginya dibanding menuruti kemauan mereka (Sūrah Yūsuf/12: 33).

Doa Nabi Yūsuf segera dikabulkan Allah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 34,

فَأَسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴿٣٤﴾

Maka Tuhan-nya memperkenankan doa Yūsuf, dan Dia menghindarkan Yūsuf dari tipu daya mereka. Dialah Yang Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, ayat pengabulan doa Nabi Yūsuf menggunakan redaksi yang menarik, yaitu menggunakan *fā’ ta’ qīb* yang menunjukkan kesegeraan tanpa jeda dalam mengabulkan, menggunakan kata *istajaba* sebagai bentuk *mubālaghah* (kesangatan/kesungguhan) dalam mengabulkan, dan menggunakan sifat Allah *as-Samī’* dan *al-‘Alīm*. Kata *al-‘Alīm* untuk menunjukkan bahwa Allah mengetahui relung hati yang tulus berdoa, sedangkan *as-Samī’* digunakan untuk menjawab (mengabulkan) perin-taan.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 1, hal. 407.

¹⁰⁶ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Jayl, 2001, jilid 1, vol. 1, hal. 42.

¹⁰⁷ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 12, hal. 267.

h. Pengabulan Doa Nabi Ayyūb

Nabi Ayyūb diuji dengan kehilangan keluarga, harta, dan terjangkit penyakit dalam waktu belasan tahun. Dalam kondisi seperti itu, Nabi Ayyūb tetap memuji Allah (Sūrah al-Anbiyā'/21: 83). Menurut al-Baydhāwī, setelah Nabi Ayyūb menyebutkan keadaan dirinya, lalu ia menggambarkan Tuhannya sebagai Zat yang Penyayang, dan mencukupkan dirinya dengan hal tersebut tanpa menyebutkan permintaan, sebagai bentuk kelemah-lembutannya dalam meminta.¹⁰⁸

Setelah Nabi Ayyūb berdoa dengan penuh adab, datanglah pengabulan dari Allah yang menghilangkan semua ujiannya, sebagaimana dinyatakan dalam dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 84,

فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَىٰ لِلْعَابِدِينَ ﴿٨٤﴾

Maka Kami kabulkan (doa)nya, lalu Kami lenyapkan penyakit yang ada padanya dan Kami kembalikan keluarganya kepadanya, dan (Kami lipat gandakan jumlah mereka) sebagai suatu rahmat dari Kami, dan untuk menjadi peringatan bagi semua yang menyembah Kami.

Ayat di atas memberikan gambaran bahwa Allah menghilangkan penyakit Nabi Ayyūb dan mengembalikan semua yang hilang darinya. Namun, ayat di atas tidak menceritakan bagaimana cara Allah menghilangkan penyakit Nabi Ayyūb.

Pengabulan doa Nabi Ayyūb terhadap kesembuhan penyakitnya secara spesifik dinyatakan dalam Sūrah Shad/38: 41-43,

وَأَذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾ أَرْكُضْ بِرِجْلِكَ هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴿٤٢﴾ وَوَهَبْنَا لَهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنَّا وَذِكْرَىٰ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٤٣﴾

Dan ingatlah akan hamba Kami Nabi Ayyūb ketika dia menyeru Tuhannya, “Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan bencana.” Allah berfirman), “Hentakkanlah kakimu; inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum.” Dan Kami anugerahi dia (dengan mengumpulkan kembali) keluarganya dan Kami lipatgandakan jumlah mereka, sebagai rahmat Dari Kami dan pelajaran bagi orang-orang yang berpikiran sehat.

Dari ayat di atas, Allah memperlihatkan cara menyembuhkan penyakit Nabi Ayyūb, di mana Allah memerintahkannya untuk menghentakkan kakinya ke bumi, agar memancar air. Lalu dari air yang memancar tersebut, Nabi

¹⁰⁸ ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*, Damaskus: Dār ar-Rasyīd, 2000 M/1421 H, jilid 2, hal. 429.

Ayyūb mandi dan meminumnya.

Jika pada ayat sebelumnya (Sūrah al-Anbiyā'/21: 83) Nabi Ayyūb hanya menyatakan dirinya sakit, namun pada ayat di atas (Shad/38: 41-43) Nabi Ayyūb menyatakan bahwa ia diganggu syetan, hingga ia berada dalam penderitaan dan kepayahan.

Menurut al-Biqā'ī, Nabi Ayyūb memilih menggunakan frasa *syaiḥān* dibanding *iblis*, karena kata Iblis bermakna putus harapan. Hal itu menunjukkan bahwa Nabi Ayyūb mengharapkan kemurahan Allah, sehingga ia tidak mau putus harapan dari rahmat Allah (karena sakitnya itu).¹⁰⁹ Bisa juga, penyandaran kata *syaiḥān* adalah bentuk adab Nabi Ayyūb terhadap Allah atas sifat kesempurnaan-Nya, sementara *syaiḥān* lebih cocok disandarkan kepada kekurangan.¹¹⁰

i. Pengabulan Doa Nabi Yūnus

Nabi Yūnus dikabulkan doanya saat ia bertahlil dan bertasbih di dalam perut ikan, sehingga Allah mengeluarkannya dari dalam perut ikan tersebut, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 87-88,

وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْلَبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْعَمِّ
وَكَذَلِكَ نُفَجِّي الْمُؤْمِنِينَ ﴿٨٨﴾

Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yūnus), ketika dia pergi dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya, maka dia berdoa dalam keadaan yang sangat gelap, "Tidak ada tuhan selain Engkau, Mahasuci Engkau. Sungguh, aku termasuk orang-orang yang zalim." Maka Kami kabulkan (doa)nya dan Kami selamatkan dia dari kedukaan. Dan demikianlah Kami menyelamatkan orang-orang yang beriman.

Dalam ayat di atas, Allah mengabulkan doa Yūnus keluar dari perut ikan, lantaran Yūnus bertahlil dan bertasbih di dalam gelapnya perut Nun (ikan). Andai Yūnus tidak memiliki kebiasaan bertasbih, bisa jadi ia akan tetap terus berada di perut ikan tersebut sampai hari Kiamat (Sūrah as-Shāffāt/37: 143-144).

Ternyata, berdoa dengan lafaz tahlil bukan hanya digunakan oleh Nabi Yūnus, namun juga digunakan oleh Firaun saat akan ditenggelamkan di laut, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūnus/10: 90,

﴿وَجَورَنَا بِنِيِّ إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا

¹⁰⁹ Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 6, hal. 389.

¹¹⁰ Ibnu 'Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd...*, jilid 6, hal. 223.

أَدْرَكَهُ الْغَرَقُ قَالَ ءَأَمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي ءَأَمَنْتُ بِهِ ءَبَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِن

الْمُسْلِمِينَ ﴿٩٠﴾

Dan Kami selamatkan Bani Israil melintasi laut, kemudian Firaun dan bala tentaranya mengikuti mereka, untuk menzalimi dan menindas (mereka). Sehingga ketika Firaun hampir tenggelam dia berkata, “Aku percaya bahwa tidak ada tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan aku termasuk orang-orang Muslim (berserah diri).”

Meskipun Nabi Yūnus dan Firaun keduanya berdoa menggunakan lafaz yang sama, namun pengabulan doa keduanya berbeda. Allah mengabulkan doa Nabi Yūnus, namun tidak mengabulkan doa Firaun.

Menurut ar-Rāzī, ada empat alasan yang melatarbelakangi hal tersebut, sebagai berikut.¹¹¹

Pertama, Nabi Yūnus sudah sudah akrab/terbiasa dengan kalimat tahlil tersebut (Sūrah as-Shāffāt/37: 143), sehingga ia mendapat pertolongan lewat pengabulan doanya. Sedangkan Firaun lebih dahulu menyatakan kekafiran dengan ucapannya bahwa ia adalah Tuhan (Sūrah an-Nāzi‘āt/79: 23-24).

Kedua, Yūnus mengucapkan kalimat tersebut dengan sepenuh hati, di mana beliau mengucap, ‘Tiada Tuhan selain Engkau’. Hal ini adalah bentuk kehadiran hati (*ḥudhūr*) dan penyaksian (*syuhūd*). Sedangkan Firaun menyatakannya secara samar, di mana ia mengucapkan, “Aku percaya bahwa tidak ada tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil’. Hal ini menandakan bahwa berimannya Firaun karena *taqlīd* (mengikuti) orang lain, bukan karena kesungguhan hatinya.

Ketiga, Firaun mengucapkan kalimat tersebut berdasarkan motif *taqlīd* kepada Bani Israil, sedangkan Nabi Yūnus berdasarkan motif mencari petunjuk disertai sikap lemah dan hancur di hadapan Allah. Dengan sikap lemah dan hancur itulah menjadi sebab terkabul doanya.

Pada sisi lain, pernyataan Firaun berbeda pula dengan pernyataan para ahli sihir yang secara langsung dan jelas menyatakan beriman dengan Tuhan penguasa semesta alam, Tuhannya Mūsā dan Hārūn (Sūrah al-A‘rāf/7: 120-122 dan as-Syu‘arā’/26: 46-48).¹¹²

Keempat, Firaun mengucapkan kalimat tersebut bukan karena tujuan ‘*ubūdiyyah* (penghambaan), namun bertujuan agar terbebas dari musibah tenggelam. Sedangkan Yūnus mengucapkan kalimat tersebut dengan perasaan lemah dan hancur didorong oleh perasaan tidak maksimal dalam ketaatan dan ibadah. Oleh karena itu, Yūnus mengucap, ‘Mahasuci Engkau. Sungguh aku

¹¹¹ Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *‘Ajā’ib al-Qurān*, Beirut: Dār al-Bihār, 1985 M/1405 H, hal. 54-55.

¹¹² Lihat Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 4, vol. 6, hal. 170.

termasuk orang-orang yang zalim’.

j. Pengabulan Doa Nabi Zakariyyā

Nabi Zakariyyā adalah seorang nabi bangsa Israil, yang nasabnya sampai kepada Nabi Sulaimān putra Dāwūd. Zakariyyā tidak memiliki keturunan dalam waktu yang lama. Al-Quran menggambarkan pada usianya yang tua dan kondisi istrinya yang mandul, ia tetap mendambakan lahirnya seorang anak yang shalih (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 38), agar berlanjut tugas kepemimpinan penyebaran agama (Sūrah Maryam/19: 4-6), sehingga ia tidak lagi hidup sendirian (Sūrah al-Anbiyā’/21: 89).

Doa Nabi Zakariyyā dikabulkan Allah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 90,

فَأَسْتَجَبْنَا لَهُ وَوَهَبْنَا لَهُ وَيْحِي وَأَصْلَحْنَا لَهُ وَزَوْجَهُ إِنَّهُمْ كَانُوا يُسْرِعُونَ فِي
الْخَيْرَاتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا وَكَانُوا لَنَا خَشِيعِينَ ﴿٩٠﴾

Maka Kami kabulkan (doa)nya, dan Kami anugerahkan kepadanya Yaḥyā, dan Kami perbaiki keadaan istrinya (dapat mengandung). Sungguh, mereka selalu bersegera dalam (mengerjakan) kebaikan, dan mereka berdoa kepada Kami dengan penuh harap dan cemas. Dan mereka orang-orang yang khusyuk kepada Kami.

Dalam ayat di atas, pengabulan doa Nabi Zakariyyā digambarkan dengan kabar gembira lahirnya Yaḥyā dan perbaikan kondisi kesuburan istrinya.

Dari paragraf-paragraf di atas, dapat disimpulkan bahwa pengabulan doa yang berkategori doa ibadah dan pujian (دعاء العبادة والثناء) menggunakan redaksi *fa: fa tāba ‘alayhi* (فَتَابَ عَلَيْهِ), *fa ghafara lahu* (فَغَفَرَ لَهُ), *fa ghafarnā lahu* (فَغَفَرْنَا لَهُ), *fa shakharnā lahu* (فَسَخَّرْنَا لَهُ), *fa lanuwaliyannaka* (فَلَنُوَلِّيَنَّكَ). Sedangkan pengabulan doa yang berkategori doa permintaan dan permohonan (دعاء المسألة) menggunakan redaksi *fa, alif, sin, ta: fastajāba* (فَاسْتَجَابَ) dan *fastajābnā* (فَاسْتَجَبْنَا). Penggunaan huruf *athaf* (sambung) *fa* (ف) memiliki fungsi *li at-ta‘qīb* (لِلتَّعْقِيبِ), yaitu bersifat mengiringi, yang menunjukkan bahwa pengabulan doa para nabi langsung segera tanpa ditunda-tunda.

2. Doa Para Nabi yang Tertunda Pengabulannya

a. Penundaan Doa Nabi Nūḥ

Kehidupan Nabi Nūḥ penuh dengan kepahitan. Tinggal bersama kaumnya berabad-abad dan berdakwah siang malam kepada kaumnya, namun yang didapatkan hanyalah telinga-telinga yang tersumbat, hati-hati yang terkunci, dan akal yang telah membatu.¹¹³ Menghadapi kenyataan seperti itu, akhirnya Nabi Nūḥ memohon kepada Allah agar membinasakan mereka,

¹¹³ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā’*, Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, 1985, cet. 3, hal. 150.

sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Nūh/71: 26,

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا ﴿٢٦﴾

Dan Nūh berkata, “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi”

Allah tidak segera menjawab doa Nabi Nūh, melainkan memberi kabar kepadanya bahwa kaumnya tidak akan ada yang beriman lagi. Allah menghibur Nabi Nūh untuk tidak bersedih hati, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 36. Lalu Allah melarang Nabi Nūh untuk membicarakan kaumnya, sambil memerintahkan Nūh untuk membuat perahu, karena pada saatnya nanti akan ada taufan besar, dan kaumnya akan tenggelam. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 37,

وَاصْنَعِ الْفُلَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ ﴿٣٧﴾

“Dan buatlah kapal itu dengan pengawasan dan petunjuk wahyu Kami, dan janganlah engkau bicarakan dengan Aku tentang orang-orang yang zalim. Sesungguhnya mereka itu akan ditenggelamkan.”

Dari ayat di atas, pengabulan doa Nabi Nūh baru terjadi setelah Nabi Nūh selesai membuat perahu. Para ulama berbeda pendapat lamanya Nabi Nūh membuat perahu. Menurut ar-Rāzī, dua tahun atau empat tahun.¹¹⁴ Menurut al-Alūsī, 20 tahun, atau 40 tahun, atau 100 tahun.¹¹⁵ Jadi, selama rentang waktu itulah doa Nabi Nūh baru dikabulkan Allah.

b. Penundaaan Doa Nabi Ibrāhīm

Nabi Ibrāhīm pernah berdoa agar diutus seorang rasul dari keturunannya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 129,

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

Ya Tuhan kami, utuslah di tengah mereka seorang rasul dari kalangan mereka sendiri, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat-Mu dan mengajarkan Kitab dan Hikmah kepada mereka, dan menyucikan mereka. Sungguh, Engkaulah Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana.”

Pengabulan doa Nabi Ibrāhīm tersebut dinyatakan oleh Allah dalam Sūrah al-Baqarah/2: 151,¹¹⁶

كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنْكُمْ يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمْ

¹¹⁴ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*..., jilid 9, vol. 17, hal. 179.

¹¹⁵ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 4, hal. 249.

¹¹⁶ Ayat semisal juga dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 164.

الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ ﴿١٥١﴾

Sebagaimana Kami telah mengutus kepadamu seorang rasul (Muhammad) dari (kalangan) kamu yang membacakan ayat-ayat Kami, menyucikan kamu, dan mengajarkan kepadamu Kitāb (al-Quran) dan Hikmah (as-Sunnah), serta mengajarkan apa yang belum kamu ketahui.

Menurut ar-Rāzī, dengan ayat di atas Allah seakan-akan menyatakan bahwa diutusnya Nabi Muhammad adalah untuk menyempurnakan nikmat-Nya untuknya berupa lahirnya syariat agama yang *hanafiyyah*, sebagai bentuk pengabulan doa Nabi Ibrāhīm.¹¹⁷

Tidak ada angka yang pasti berapa jarak antara Ibrāhīm dan kelahiran Nabi Muhammad. Namun, yang dapat dipastikan bahwa jaraknya terpaut ribuan tahun, mengingat Allah telah mengutus banyak nabi sebelum mengutus Nabi Muhammad. Dengan demikian, pengabulan doa Nabi Ibrāhīm baru terjadi ribuan tahun sesudahnya.

Doa Nabi Ibrāhīm berikutnya dinyatakan dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 84,

وَاجْعَلْ لِي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ ﴿٨٤﴾

“Dan jadikanlah aku buah tutur yang baik bagi orang-orang (yang datang) kemudian”.

Menurut Ibn al-‘Arabī, Nabi Ibrāhīm berdoa seperti itu agar Allah menjadikan anak-keturunannya tetap berjuang menegakkan kebenaran sepeninggalnya. Doa Nabi Ibrāhīm dikabulkan, sehingga tonggak kenabian dipegang oleh keturunannya hingga sampai kepada Nabi Muhammad. Doa tersebut dapat pula diartikan agar para umat beragama sepakat atas keteladanan Nabi Ibrāhīm. Dengan begitu, semua umat beragama mengatakan kesan yang baik terhadap Nabi Ibrāhīm dan memuliakannya.¹¹⁸

Pengabulan doa Nabi Ibrāhīm tersebut dinyatakan dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 108-109,

وَتَرَكْنَا عَلَيْهِ فِي الْآخِرِينَ ﴿١٠٨﴾ سَلَامٌ عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿١٠٩﴾

Dan Kami abadikan untuk Ibrāhīm (pujian) di kalangan orang-orang yang datang kemudian, (dengan ucapan) “Selamat sejahtera bagi Ibrāhīm.”

¹¹⁷ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb...*, jilid 2, vol. 4, hal. 129; lihat pula at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 1, hal. 798.

¹¹⁸ Menurut Ibn al-‘Arabī, dengan ayat tersebut dibolehkan bagi seseorang memiliki keinginan dipuji sebagai orang shalih dan dinilai beramal dengan amal orang shalih jika bertujuan untuk mencari keridhaan Allah, karena hal ini dikuatkan oleh firman Allah dalam Sūrah Thāhā/20: 39. Ini adalah pendapat Imām Mālik. Ayat di atas juga dipahami oleh para ulama sebagai motivasi untuk beramal shalih yang melahirkan pujiann yang baik. Lihat Abū Bakar Muhammad bin ‘Abdullāh (Ibn al-‘Arabī), *Aḥkām al-Qurān...*, jilid 3, hal. 330-331.

Dengan ayat itu, Allah menetapkan penghormatan bagi Ibrāhīm dan kekalnya pujian baginya di mata generasi sesudahnya dengan ucapan penghormatan ‘Selamat sejahtera bagi Ibrāhīm’.¹¹⁹

Dari ayat tersebut nyatalah bahwa pengabulan doa Nabi Ibrāhīm tersebut terjadi sepeninggal Nabi Ibrāhīm sampai akhir zaman.

Doa Nabi Ibrāhīm berikutnya adalah saat ia memohon kepada Allah agar dikaruniai anak, namun pengabulannya baru terjadi saat Ibrāhīm berada di usia senja, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 39,

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾

Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua(ku) Ismā‘il dan Ishāq. Sungguh, Tuhanku benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa.

Menurut al-Biqā‘ī, doa itu terjadi pasca Nabi Ibrāhīm selesai membangun Ka‘bah dan saat kelahiran Nabi Ishāq. Saat kelahiran Nabi Ismā‘il, usia Nabi Ibrāhīm adalah 99 tahun. Sedangkan saat kelahiran Nabi Ishāq, usia Nabi Ibrāhīm adalah 112 tahun.¹²⁰

c. Penundaan Doa Nabi Mūsā

Dalam Sūrah al-Qashash/28: 21, dinyatakan doa Nabi Mūsā saat melarikan diri dari Mesir ke Madyan,

فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢١﴾

Maka keluarlah dia (Mūsā) dari kota itu dengan rasa takut, waspada (kalau ada yang menyusul atau menangkapnya), dia berdoa, “Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang zalim itu.”

Doa Nabi Mūsā dikabulkan Allah sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 25,

فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ

الظَّالِمِينَ ﴿٢٥﴾

Kemudian datanglah kepada Mūsā salah seorang dari kedua perempuan itu berjalan dengan malu-malu, dia berkata, “Sesungguhnya ayahku mengundangmu untuk memberi balasan sebagai imbalan atas (kebaikan)mu memberi minum (ternak) kami.” Ketika (Mūsā) mendatangi ayahnya dan dia menceritakan kepadanya kisah (mengenai dirinya), dia berkata, “Janganlah engkau takut! Engkau telah selamat dari orang-orang yang zalim itu.”

¹¹⁹ Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marāh Labīd li Kasyf Ma‘na al-Qurān al-Majīd...*, jilid 2, hal. 306.

¹²⁰ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 4, hal. 192.

Jarak antara Mesir dan Madyan adalah 8 hari perjalanan. Dengan demikian, doa Mūsā dikabulkan setelah 8 hari, sesampainya di Madyan.¹²¹

Nabi Mūsā juga pernah berdoa agar Allah membinasakan kekayaan Firaun dan kroninya, dan Allah mengabulkannya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūnus/10: 88-89,

وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَا إِنَّكَ آتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا
عَنْ سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَاشْدُدْ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا
الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ﴿٨٨﴾ قَالَ قَدْ أُجِيبَتِ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعِنَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا
يَعْلَمُونَ ﴿٨٩﴾

Dan Mūsā berkata, “Ya Tuhan kami, Engkau telah memberikan kepada Firaun dan para pemuka kaumnya perhiasan dan harta kekayaan dalam kehidupan dunia. Ya Tuhan kami, (akibatnya) mereka menyesatkan (manusia) dari jalan-Mu. Ya Tuhan, binasakanlah harta mereka, dan kuncilah hati mereka, sehingga mereka tidak beriman sampai mereka melihat azab yang pedih.” Dia Allah berfirman, “Sungguh, telah diperkenankan permohonan kamu berdua, sebab itu tetaplah kamu berdua pada jalan yang lurus dan jangan sekali-kali kamu mengikuti jalan orang yang tidak mengetahui.”

Dalam ayat di atas jelas terlihat bahwa yang berdoa adalah Nabi Mūsā dan tidak disebutkan seorangpun bersamanya. Namun mengapa ayat sesudahnya Allah menyatakan bahwa ‘doa kalian berdua diterima?’ Jawabnya adalah: ketika Nabi Mūsā berdoa, bisa jadi Hārūn mengucapkan doa yang sama atau mengaminkan doanya, sehingga doanya dianggap satu.¹²²

Menurut Ibnu ‘Asyūr, pengabulan doa Mūsā tersebut berupa hukuman bagi Firaun dan kaumnya dengan datangnya musim kemarau bertahun-tahun dan kekurangan buah-buahan, serta datangnya taufan, belalang, kutu, katak dan air berubah menjadi darah (Sūrah al-A‘rāf/7: 130 dan 133).¹²³

Menurut sebagian mufassir, pengabulan doa Nabi Mūsā terjadi setelah 40 tahun berlalu.¹²⁴ Dengan demikian, terjadi penundaan pengabulan doa Nabi Mūsā.

d. Penundaan Doa Nabi Ya‘qūb

Nabi Ya‘qūb pernah berdoa agar Allah mempertemukan kembali anak-

¹²¹ ‘Abdullāh bin Aḥmad an-Nasafī, *Madārik at-Tanzīl wa Haqā’iq at-Ta’wīl...*, jilid 2, hal. 635.

¹²² Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 6, hal. 308.

¹²³ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 11, hal. 272.

¹²⁴ Lihat misalnya Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 6, hal. 308; Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 608; Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 2, hal. 551.

anaknya yang ditahan di Mesir, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 83,

... عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾

Dia (Ya'qūb) berkata, "... Maka (kesabaranku) adalah kesabaran yang baik. Mudah-mudahan Allah mendatangkan mereka semuanya kepadaku. Sungguh, Dialah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana."

Setelah waktu berlalu cukup lama, maka pengabulan doa tersebut dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 93,

إذْهَبُوا بِقَمِيصِي هَذَا فَاَلْقُوهُ عَلَىٰ وَجْهِ أَبِي يَأْتِ بَصِيرًا وَأْتُونِي بِأَهْلِكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩٣﴾

(Nabi Yūsuf berkata), "Pergilah kamu dengan membawa bajuku ini, lalu usapkan ke wajah ayahku, nanti dia akan melihat kembali; dan bawalah seluruh keluargamu kepadaku."

Jika diperhatikan, Nabi Yūsuf mengucapkan yang demikian saat ia sudah menjadi pembesar di Mesir, dan itu sudah berlalu cukup lama sejak peristiwa ia dibuang ke dalam sumur oleh saudara-saudaranya.

3. Doa Para Nabi yang Tertolak

Al-Quran menyebut tiga nabi yang doanya tertolak: doa Nabi Nūḥ untuk anaknya (Sūrah Hūd/11: 45), doa Nabi Ibrāhīm untuk keturunannya yang zalim dan ayahnya (Sūrah al-Baqarah/2: 124 dan as-Syu'arā'/26: 86), dan doa Nabi Mūsā untuk dapat melihat Allah di dunia (Sūrah al-A'raf/7: 143).

a. Penolakan Doa Nabi Nūḥ

Dalam Sūrah Hūd/11: 45, Nabi Nūḥ berdoa kepada Allah agar anaknya diselamatkan dari banjir besar,

وَنَادَىٰ نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكِيمِينَ ﴿٤٥﴾

Dan Nūḥ memohon kepada Tuhannya sambil berkata, "Ya Tuhanku, sesungguhnya anakku adalah termasuk keluargaku, dan janji-Mu itu pasti benar. Engkau adalah hakim yang paling adil."

Menurut Ibnu 'Asyūr, bisa jadi doa tersebut disampaikan Nabi Nūḥ sebelum terjadi peristiwa penenggelaman kaumnya. Dengan demikian, dengan doa tersebut Nabi Nūḥ meminta kepada Allah agar anaknya diselamatkan dari banjir besar. Bisa juga, doa tersebut diucapkan Nabi Nūḥ setelah terjadi penenggalaman kaumnya, di mana maksudnya agar Allah mengampuni anaknya dan agar nanti di akhirat Allah tidak memperlakukan anaknya seperti perlakuan terhadap orang kafir pada umumnya.¹²⁵

¹²⁵ Muḥammad Thāhir bin 'Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 12, hal. 83-84.

Dari doa di atas, terlihat dalam diri Nabi Nūḥ berkecamuk antara perasaan sedih akan kehilangan anggota keluarganya dan perasaan tulus untuk melihat janji Allah terpenuhi.¹²⁶ Namun Allah menolak mengabulkan doa Nabi Nūḥ, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 46,

قَالَ يٰ نُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾

Dia (Allah) berfirman, “Wahai Nūḥ! Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu, karena perbuatannya sungguh tidak baik, sebab itu jangan engkau memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak engkau ketahui (hakikatnya). Aku menasihatimu agar (engkau) tidak termasuk orang yang bodoh.”

Penolakan doa Nabi Nūḥ memiliki hikmah tersendiri. Allah tidak mengatakan, ‘Sesungguhnya dia anakmu tidak termasuk keluargamu’, namun Allah mengatakan, ‘Sesungguhnya dia tidak termasuk keluargamu’. Jika diksi pertama yang dipakai, maka akan timbul pertanyaan: bagaimana mungkin seorang anak bukan bagian dari keluarga? Oleh karena itu Allah mengatakan, ‘Sesungguhnya dia tidak termasuk keluargamu’, dalam pengertian kekeluargaan dalam iman dan akidah. Bisa jadi, atas dasar itu Allah menyebut anak Nabi Nūḥ tersebut dengan sebutan ‘amal ghayru shālih, lantaran sang anak tidak mau menerima keimanan sang ayah (yakni Nabi Nūḥ).

Dalam kisah ini terdapat pelajaran penting, bahwa hubungan darah bukanlah hubungan hakiki antar sesama manusia. Anak seorang nabi, meskipun lahir dari sulbinya, tidak dianggap sebagai anak, jika sang anak menentang aturan Allah.¹²⁷

b. Penolakan Doa Nabi Ibrāhīm

Nabi Ibrāhīm memohon kepada Allah agar keturunannya mendapatkan kedudukan kepemimpinan sesudah beliau wafat. Namun, Allah menolaknya sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 124,

وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾

Dan (ingatlah), ketika Ibrāhīm diuji Tuhannya dengan beberapa kalimat, lalu dia melaksanakannya dengan sempurna. Dia (Allah) berfirman, “Sesungguhnya Aku menjadikan engkau sebagai pemimpin bagi seluruh manusia.” Dia (Ibrāhīm) berkata, “Dan (juga) dari anak cucuku?” Allah

¹²⁶ Rifyal Ka‘bah, “Zikir dan Doa dalam Cahaya al-Quran”, dalam Qamaruddin SF (ed.), *Zikir Sufi: Menghampiri Ilahi Lewat Tasawuf*, Jakarta: Serambi, 2001 M/1422 H, cet. 2, hal. 45.

¹²⁷ Aḥmad Bahjat, *Anbiyā’ Allah...*, hal. 62.

berfirman, “(Benar, tetapi) janji-Ku tidak berlaku bagi orang-orang zalim.”

Menurut ar-Rāzī, ayat di atas mengindikasikan bahwa Allah akan memberikan kepemimpinan (kenabian) kepada sebagian anak-keturunannya. Jika tidak demikian, pastilah jawaban Allah adalah, ‘Tidak’, atau ‘Janjiku tidak berlaku untuk keturunanmu’. Lalu jika ada yang bertanya, apakah Nabi Ibrāhīm mengetahui bahwa kenabian tidak layak diberikan kepada orang-orang zalim, maka jawabannya adalah benar demikian, namun Nabi Ibrāhīm tidak mengetahui bagaimana keadaan keturunannya sepeninggalnya. Oleh karena itu, Allah menjelaskan kepadanya bahwa di antara keturunannya ada yang berlaku zalim, sementara pangkat kenabian hanya dapat dicapai oleh orang-orang yang tidak berlaku zalim.¹²⁸

Nabi Ibrāhīm juga memohon Allah agar penduduk Makkah yang beriman saja yang mendapatkan rizki berupa buah-buahan, namun Allah menolak doanya dengan tetap menjamin orang kafir untuk mendapatkan kesenangan hidup, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 126,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَّارْزُقْ أَهْلَهُ مِنِ الثَّمَرَاتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُمْ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ ٱلنَّارِ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾

Dan (ingatlah) ketika Ibrāhīm berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Mekah) ini negeri yang aman dan berilah rezeki berupa buah-buahan kepada penduduknya, yaitu di antara mereka yang beriman kepada Allah dan hari kemudian,” Dia (Allah) berfirman, “Dan kepada orang yang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian akan Aku paksa dia ke dalam azab neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.”

Menurut ar-Rāzī, alasan Nabi Ibrāhīm berdoa seperti itu karena beliau menduga kuat jika berdoa untuk semua penduduk Makkah (termasuk orang kafir) maka akan semakin banyak orang kafir tinggal di Makkah, sehingga bisa menimbulkan kekacauan bagi orang-orang yang pergi haji, lantaran dominasi dan banyaknya populasi mereka. Oleh karena itulah ia mengkhususkan doa tersebut untuk orang beriman saja.¹²⁹ Namun, doa Nabi Ibrāhīm ditolak Allah, lantaran soal rizki duniawi berlaku sama, baik bagi orang beriman maupun orang kafir.¹³⁰ Jaminan Allah bahwa orang kafir tetap diberi kelapangan dinyatakan pula dalam Sūrah Maryam/19: 75,

قُلْ مَنْ كَانَ فِي الضَّلٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ الرَّحْمٰنُ مَدًّا ... ﴿٧٥﴾

¹²⁸ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb* ..., jilid 2, vol. 4, hal. 38.

¹²⁹ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb* ..., jilid 2, vol. 4, hal. 51.

¹³⁰ Aḥmad bin Muḥammad as-Shāwī, *Hāsyiyah as-Shāwī ‘alā Taf̄sīr al-Jalālayn*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Ilmiyyah, 2009, jilid 1, hal. 80.

Katakanlah (Muhammad), “Barangsiapa berada dalam kesesatan, maka biarlah Tuhan Yang Maha Pengasih memperpanjang (waktu) baginya...”

Nabi Ibrāhīm juga memohon Allah agar mengampuni ayahnya (Sūrah as-Syu’arā’/26: 86), namun Allah menolak doanya lantaran ayahnya termasuk musuh dakwah Ibrāhīm. Hal itu sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah at-Tawbah/9: 114,

وَمَا كَانَ اسْتِغْفَارُ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ إِلَّا عَنْ مَوْعِدَةٍ وَعَدَهَا إِيَّاهُ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ عَدُوٌّ
لِلَّهِ تَبَرَّأَ مِنْهُ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ لَأَوَّاهٌ حَلِيمٌ ﴿١١٤﴾

Adapun permohonan ampunan Ibrāhīm (kepada Allah) untuk bapaknya, tidak lain hanyalah karena suatu janji yang telah diikrarkannya kepada bapaknya. Maka ketika jelas bagi Ibrāhīm bahwa bapaknya adalah musuh Allah, maka Ibrāhīm berlepas diri darinya. Sungguh, Ibrāhīm itu seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun.

c. Penolakan Doa Nabi Mūsā

Nabi Mūsā pernah berdoa kepada Allah agar bisa melihat-Nya, namun Allah menolak permintaan tersebut, dengan mengatakan bahwa Nabi Mūsā tidak akan sanggup melihat-Nya. Sebagai gantinya, Allah meminta Nabi Mūsā untuk melihat sebuah gunung, yang hancur karena melihat keagungan Allah. Hal ini dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 143,

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرِنِي
وَلَكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ
جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ
الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

Dan ketika Mūsā datang untuk (munajat) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, (Mūsā) berkata, “Ya Tuhanku, tampilkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau.” (Allah) berfirman, “Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu, jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya engkau dapat melihat-Ku.” Maka ketika Tuhannya menampakkan (keagungan-Nya) kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Mūsā pun jatuh pingsan. Setelah Mūsā sadar, dia berkata, “Mahasuci Engkau, aku bertobat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman.”

Dengan ayat tersebut, Allah ingin mengatakan bahwa gunung hancur karena tidak sanggup melihat keagungan Allah, apalagi manusia, seperti Nabi Mūsā.

Pada ayat lain, ditemukan pula ayat yang menggunakan redaksi *rabbi arinī* (*Tuhanku, tunjukkan padaku*) yang sama seperti doa Nabi Mūsā. Doa itu berasal dari Nabi Ibrāhīm, yang meminta Allah ditunjukkan bagaimana cara menghidupkan yang mati (Sūrah al-Baqarah/2: 26). Berbeda halnya dengan doa Nabi Mūsā yang ditolak, doa Nabi Ibrāhīm ini dikabulkan, karena objek yang diminta Nabi Ibrāhīm adalah selain Allah. Sementara dalam doa Nabi Mūsā, objek permintaannya adalah (melihat) Allah.

Dari paragraf-paragraf di atas, dapat dapat disimpulkan bahwa doa para nabi yang tertolak (tidak dikabulkan) disebabkan adanya muatan emosi yang meluap-luap, apakah karena faktor manusiawi yang disebabkan kekerabatan atau keingintahuan yang berlebihan, sehingga jika dikabulkan akan mendatangkan keburukan.

G. Aspek Emosi Doa Para Nabi

Nabi adalah manusia biasa yang dipilih Allah untuk menerima wahyu (Sūrah al-Kahf/18: 11 dan Fussilat/4: 6). Sebagai manusia, tentu seorang nabi memiliki emosi layaknya manusia pada umumnya.

Para pakar memberikan beragam definisi tentang emosi. Menurut Lazarus, emosi adalah bentuk kompleks dari organisme, yang melibatkan perubahan fisik secara luas, semisal dalam bernapas, denyut nadi, produksi kelenjar, dsb, dan dari sudut mental (emosi) adalah keadaan senang atau cemas, yang ditandai dengan perasaan yang kuat, dan biasanya sebuah dorongan menuju bentuk nyata dari suatu perilaku. Jika emosi tersebut kuat akan menimbulkan sejumlah gangguan terhadap fungsi intelektual, tingkat disosiasi dan kecenderungan untuk melakukan tindakan tidak terpuji.¹³¹

Menurut Wortman dan Loftus, pada umumnya emosi mengandung tiga kriteria. *Pertama*, emosi melibatkan terjadinya perubahan fisiologis (*physiological changes*). *Kedua*, emosi seringkali (walau tidak selalu) memunculkan perilaku ekspresif dan/atau pencapaian tujuan (*expressive and/or goal-directed behavior*). *Ketiga*, emosi adalah pengalaman subjektif atau kondisi internal seseorang akibat pengaruh lingkungan eksternal. Dengan demikian, secara singkat dapat dikatakan bahwa emosi adalah pola reaksi yang melibatkan perubahan fisiologis dan tubuh, perilaku ekspresif dan/atau pencapaian tujuan, dan pengalaman subjektif.¹³²

Lazarus menyimpulkan bahwa manusia memiliki 11 emosi, baik emosi negatif maupun positif. Emosi negatif meliputi: marah (*anger*), takut-cemas (*fright-anxiety*), rasa bersalah-malu (*guilt-shame*), sedih (*sadness*), iri-cemburu (*envy-jealousy*), dan jijik/ muak (*disgust*). Sedangkan emosi positif

¹³¹ Richard S. Lazarus, *Emotion and Adaption*, Oxford: Oxford University Press, 1991, hal. 36.

¹³² Camille B. Wortman dan Elizabeth F. Loftus, *Psychology*, New York: McGraw Hill, 1992, edisi 4, hal. 318.

meliputi: bahagia/senang (*happiness/joy*), bangga (*pride*), cinta/kasih (*love/affection*), rasa lega (*relief*), dan emosi problematis (*problematic emotions*) berupa emosi harapan (*hope*), kasih sayang (*compassion*), dan emosi estetis (*aesthetic emotions*).¹³³

Menurut Bauer, teks-teks al-Quran memuat aspek emosi. Buktinya, banyak pesan-pesan al-Quran yang mendorong orang-orang beriman untuk menumbuhkan keterikatan emosional dan pemahaman yang baik terhadap pesan-pesan al-Quran, sehingga aspek emosional tersebut dapat diterapkan dalam ibadah, semisal dalam shalat dan puasa. Selain itu, rangkaian teks (ayat), kisah-kisah, bahkan semua Sūrah diarahkan pada upaya untuk memunculkan aspek emosional yang dapat menimbulkan pengaruh terhadap pendengarnya.¹³⁴

Masih menurut Bauer, hati adalah sumber utama untuk mempersepsi, mengetahui, dan merasa. Oleh karena itu, memahami kosep al-Quran tentang hati adalah kunci untuk memahami konsep emosi dalam teks-teks al-Quran, karena yang namanya merasa (*feeling*) tidak dapat dipisahkan dari mengetahui (*knowing*). Atas dasar itu, wajarlah al-Quran menggambarkan karakteristik orang-orang kafir dengan kerasnya hati mereka dan ketidakmampuan mereka untuk menerima pesan-pesan al-Quran melalui indra, pikiran, atau perasaan.¹³⁵

Di dalam al-Quran bertebaran ayat-ayat yang menggambarkan ekspresi emosi secara gamblang, semisal marah, kecewa, senang, benci, malu, dan sebagainya. Di antara ayat al-Quran yang menunjukkan emosi marah, sedih, malu, dan kecewa tergambar dalam Sūrah an-Nahl/16: 58-59,

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾ يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِن سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, wajahnya menjadi hitam (merah padam), dan dia sangat marah. Dia bersembunyi dari orang banyak, disebabkan kabar buruk yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan (menanggung) kehinaan atau akan membenamkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ingatlah alangkah buruknya (putusan) yang mereka tetapkan itu.

Studi tentang emosi dan kondisi religi-psiko dalam al-Quran, secara spesifik dan apik dikaji oleh Muhammad Darwis Hude. Menurut Hude, faktor emosi manusia menarik untuk dikaji, karena menyangkut mekanisme faali (fisiologis) dan dimensi spiritual manusia.¹³⁶ Hude yakin bahwa ada

¹³³ Richard S. Lazarus, *Emotion and Adaption...*, hal. 217-296.

¹³⁴ Karen Bauer, "Emotion in the Quran: An Overview", *Journal of Quranic Studies*, vol. 19 no. 2, tahun 2017, hal. 1.

¹³⁵ Karen Bauer, "Emotion in the Quran: An Overview"..., hal. 10.

¹³⁶ Muhammad Darwis Hude, *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi*

konvergensi kebenaran antara fenomena alam (*ayat kawniyah*) dan informasi profetik (*ayat qawliyah*), karena aspek emosi manusia seringkali disinggung dalam al-Quran. Meskipun peristiwa dan pengalaman emosional manusia yang disinggung al-Quran merupakan kejadian masa lampau, namun signifikansinya sangat layak untuk dijadikan inspirasi untuk masa kini dan masa mendatang.¹³⁷

Dengan mendasarkan analisis pada penelitian psikologi, Hude menemukan bahwa al-Quran memuat enam emosi dasar manusia, yakni (1) emosi senang, (2) emosi marah, (3) emosi sedih, (4) emosi takut, (5) emosi benci, dan (6) emosi heran dan kaget. Lalu dari enam emosi dasar tersebut, Hude secara mendalam mengelaborasi bentuk, ekspresi, dan komunikasi emosi yang terdapat dalam al-Quran.¹³⁸

Sebagai sebuah fenomena, doa para nabi dalam al-Quran tentu memuat pula emosi-emosi tersebut dan faktor yang melatarbelakanginya. Paragraf-paragraf berikut akan menyoroiti persoalan tersebut.

1. Emosi Senang

a. Emosi Doa Nabi Nūḥ

Nūḥ adalah nabi yang tanpa henti berdakwah kepada kaumnya siang dan malam, meskipun tak banyak yang menerima ajakannya (Sūrah Nūḥ/71: 5-6). Selama itu pula Nabi Nūḥ diejek sebagai seorang sesat (Sūrah al-A‘rāf/7: 60), gila, pendusta, dan orang rendahan (Sūrah Hūd/11: 27).

Namun, kesedihan Nabi Nūḥ berubah menjadi sukacita saat ia diperintahkan Allah untuk menyingkir dari kaumnya, karena sebentar lagi kaumnya akan ditenggelamkan. Dalam Sūrah al-Mu‘minūn/23: 28-29, diceritakan sukacita Nabi Nūḥ ketika terlepas dari kedurhakaan kaumnya, sebagaimana berikut,

فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِّ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ
الظَّالِمِينَ ﴿٢٨﴾ وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبْرَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴿٢٩﴾

Dan apabila engkau dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas kapal, maka ucapkanlah, “Segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkan kami dari orang-orang yang zalim.” Dan berdoalah, “Ya Tuhanku, tempatkanlah aku pada tempat yang diberkahi, dan Engkau adalah sebaik-baik pemberi tempat.”

Ayat di atas (Sūrah al-Mu‘minūn/23: 28-29) mengandung dua doa Nabi Nūḥ. Doa tersebut diucapkan Nabi Nūḥ saat ia dan orang-orang beriman

Manusia di dalam al-Quran, Jakarta: Erlangga, 2006, hal. 10-11.

¹³⁷ Muḥammad Darwis Hude, *Emosi...*, hal. 11.

¹³⁸ Muḥammad Darwis Hude, *Emosi...*, hal. 136-292.

berada di dalam kapal. Nabi Nūḥ diperintahkan Allah untuk menyatakan rasa syukur karena telah diselamatkan dari kaumnya yang zalim dan diperintahkan pula untuk memohon diberikan tempat tinggal baru yang lebih baik dari sebelumnya.

Emosi senang Nabi Nūḥ diekspresikan lewat kalimat *al-ḥamdu*, yang sama artinya dengan *as-syukru* (bersyukur). Dalam doa tersebut, Nūḥ tidak mengucapkan, ‘Segala puji bagi Allah yang telah membinasakan (*ahlaka*) orang-orang zalim’, karena kalimat *al-injā*’ (keselamatan) yakni *najjānā* (Allah telah menyelamatkan kami) sudah mencakup kebinasaan untuk orang-orang zalim, dan kalimat *najjānā* lebih sempurna daripada kalimat *ahlaka*. Selain itu, doa tersebut mengisyaratkan agar kita tidak gembira dengan musibah buruk yang menimpa orang lain, meskipun orang itu musuh kita.¹³⁹ Menurut penulis, bisa jadi pula, doa Nabi Nūḥ mengandung inspirasi agar lebih baik bersyukur (senang/gembira) terhadap nikmat yang diberikan kepada diri sendiri daripada mengurus urusan orang lain.

Sedangkan doa Nabi Nūḥ yang kedua mengandung emosi senang pula, karena pada tempat tinggal yang baru ada harapan untuk membangun masyarakat baru yang menyandarkan hidupnya kepada iman kepada Allah¹⁴⁰ dan ada harapan memperbanyak keturunan melalui tiga anaknya,¹⁴¹ yang ikut bersamanya di dalam kapal dan sebagian orang beriman dari kaumnya (Sūrah Hūd/11: 40). Nabi Nūḥ memiliki lima orang anak: Ḥām, Sām, Yāfīts, Yām, dan ‘Ābir. Adapun Yām (atau Kan‘an) tidak ikut naik kapal, karena ia termasuk yang ditenggelamkan. Adapun ‘Ābir, mati sebelum terjadinya banjir besar atau ikut ditenggelamkan pula bersama Yām (Kan‘an).¹⁴² Dengan demikian, anak Nabi Nūḥ yang ikut menaiki kapal dan selamat adalah Ḥām, Sām, dan Yāfīts. Adapun istri Nabi Nūḥ termasuk yang celaka (tenggelam), karena ia tidak beriman.¹⁴³

Dalam ayat di atas, terdapat pengulangan kata *qul* (katakan), yang menunjukkan beragamnya isi permintaan. Permintaan yang pertama adalah dalam rangka terhindar dari bahaya, sementara permintaan kedua dalam rangka memohon mendapatkan manfaat. Oleh karena itu, menjadi wajar permintaan jenis pertama didahulukan dari jenis kedua.¹⁴⁴

b. Emosi Doa Nabi Ibrāhīm

Allah memuji Ibrāhīm sebagai figur yang patut dijadikan teladan dalam berdakwah. Ibrāhīm digelari *Abū al-Anbiyā*’ (Bapaknya Para Nabi), karena darinya lahir poros-poros kenabian. Semua nabi bangsa Israil lahir melalui

¹³⁹ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 7, vol. 9, hal. 230.

¹⁴⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar*..., jilid 6, hal. 188.

¹⁴¹ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., hal. 881.

¹⁴² Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā*’..., hal. 74.

¹⁴³ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 2, hal. 571.

¹⁴⁴ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 7, vol. 9, hal. 230.

keturunannya, hingga Nabi Muhammad yang berasal dari bangsa Arab (Sūrah al-Ankabūt/29: 27 dan Sūrah al-Baqarah/2: 129). Sebagian besar doa-doa Ibrāhīm memancarkan emosi positif.

Nabi Ibrāhīm pernah berdoa kepada Allah agar penduduk Makkah diberi keberlimpahan buah-buahan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 126,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾

Dan (ingatlah) ketika Ibrāhīm berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Mekah) ini negeri yang aman dan berilah rezeki berupa buah-buahan kepada penduduknya, yaitu di antara mereka yang beriman kepada Allah dan hari kemudian,” Dia (Allah) berfirman, “Dan kepada orang yang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian akan Aku paksa dia ke dalam azab neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.”

Menurut al-Baghawī, Nabi Ibrāhīm berdoa demikian karena saat itu ia berada di tempat yang tandus tanpa ada pepohonan. Dalam beberapa kisah, dikatakan bahwa kota Thaif awalnya berada di wilayah Syām yang terletak di Yordania, hingga ketika Nabi Ibrāhīm berdoa dengan doa tersebut, maka Allah memerintahkan Jibrīl untuk mengangkat Thaif dari dasarnya kemudian diedarkan (diputar) sebanyak tujuh kali di sekeliling Baytullah, lalu diletakkan pada tempatnya seperti sekarang. Maka dari kota tersebut, Makkah banyak menghasilkan buah-buahan.¹⁴⁵ Sekilas, doa tersebut tidak masuk akal, karena bagaimana mungkin lembah tandus yang tak bertanaman dapat menghasilkan buah-buahan? Namun faktanya, jika kita mengunjungi Makkah maka kita dapatkan bahwa penduduknya berkelimpahan buah-buahan.¹⁴⁶ Ini adalah salah satu doa Nabi Ibrāhīm yang futuristik.

Menurut ar-Rāzī, tujuan doa Nabi Ibrāhīm tersebut adalah agar Allah menjadikan kota Makkah aman dengan banyaknya kebaikan dan keberkahan di dalamnya, dan ini menyangkut kebaikan dunia. Mencari kebaikan dunia untuk kepentingan memperkuat agama, maka tindakan itu menjadi salah satu tonggak penting dari agama. Dengan adanya negeri aman yang di dalamnya ada kebaikan dan keberkahan, maka yang demikian itu membuat warganya fokus untuk beribadah kepada Allah. Jika yang terjadi sebaliknya, maka begitupula jadinya.¹⁴⁷

¹⁴⁵ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., hal. 63.

¹⁴⁶ M. Dawam Rahardjo, *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*..., hal. 99.

¹⁴⁷ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*..., jilid 2, vol. 4, hal. 49.

Dari pandangan al-Baghawī dan ar-Rāzī tersebut dapat disimpulkan bahwa emosi yang terpancar dari doa Ibrāhīm adalah emosi senang pada prestasi dan kebaikan publik. Keinginan untuk berprestasi adalah salah satu kebutuhan manusia, yang dengan pencapaian prestasi tersebut muncul rasa kepuasan dan kebahagiaan, lebih-lebih jika prestasi tersebut bermanfaat untuk publik.

Ayat-ayat selanjutnya berbicara tentang prestasi Nabi Ibrāhīm membangun Ka'bah (Sūrah al-Baqarah/2: 127). Meskipun dalam kondisi kekurangan alat bantu, kecuali batu, Ibrāhīm dan putranya, Ismā'il, merasa bahagia (puas) dengan hasil pekerjaannya, dan mereka berdoa agar Allah menerima amal (prestasi) mereka tersebut.¹⁴⁸

Selanjutnya Ibrāhīm memohon agar suatu saat Allah memunculkan seorang rasul di kawasan Makkah, yang mengajarkan Kitab dan Sunnah kepada penduduk Makkah, serta menyucikan hidup mereka dari perbuatan syirik dan dosa. Doa Nabi Ibrāhīm tersebut dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 129,

رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۗ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٢٩﴾

Ya Tuhan kami, utuslah di tengah mereka seorang rasul dari kalangan mereka sendiri, yang akan membacakan kepada mereka ayat-ayat-Mu dan mengajarkan Kitab dan Hikmah kepada mereka, dan menyucikan mereka. Sungguh, Engkaulah Yang Mahaperkasa, Mahabijaksana."

Doa Nabi Ibrāhīm agar Allah memunculkan seorang rasul di kawasan Makkah dari penduduk asli Makkah merupakan bentuk dari sebuah emosi senang, dengan harapan sang rasul lebih memiliki rasa sayang kepada kaumnya sendiri, lebih berwibawa, dan lebih diterima dakwahnya.¹⁴⁹ Inilah sebuah doa yang terpancar dari harapan baik, meskipun doa tersebut baru terkabul dengan menunggu waktu ribuan tahun sesudahnya.

Dalam kesempatan lain, Nabi Ibrāhīm merasa senang dianugerahi dua anak, yaitu Ismā'il dan Ishāq. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 39,

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾

Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua(ku) Ismā'il dan Ishāq. Sungguh, Tuhanku benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa.

Menurut Hamka, dengan sepenuh-penuh pujian Ibrāhīm memuji Allah, karena selama ini berharap lahirnya keturunan yang akan menyambung cita-

¹⁴⁸ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rawī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 1, hal. 467.

¹⁴⁹ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 1, hal. 181.

citanya, agar ajaran yang dibawanya tidak terputus pada dirinya saja.¹⁵⁰ Dalam ayat tersebut, Nabi Ibrāhīm berdoa dengan ungkapan pujian (*alḥamdu*), yang diringi dengan kata *wahaba* (Allah telah menganugerahkan). Menurut as-Sya‘rāwī, *al-wahbu* adalah pemberian dari si pemberi yang tidak bisa ditolak. Oleh karena itu, keturunan disebut Allah dengan ungkapan *hibah*. Kalau bukan karena faktor *hibah* (keturunan), tak mungkin ada ikatan antara suami istri, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah as-Syura/42: 49-50.¹⁵¹

Selain itu, doa tersebut menggunakan kata ‘*ala* (عَلَى الْكَبِيرِ) bukan *ma‘a* (مَعَ الْكَبِيرِ). Menurut as-Sya‘rāwī, kata ‘*alā* menunjukkan ketinggian (kegagahan), dan kata *al-kibar* menunjukkan kelemahan. Oleh karena itu, Allah ingin menunjukkan kuasa-Nya yang lebih kuat dari apapun, dengan memberi pemberian (keturunan) kepada Ibrāhīm di masa tuanya (yang sudah lemah).¹⁵²

Dengan penggambaran di atas, terlihatlah bagaimana emosi senang Nabi Ibrāhīm menerima pemberian tersebut di saat ia sudah berusia senja dan ia bersyukur doa yang dipanjatkannya pada masa lalu akhirnya terkabulkan.

Rasa syukur (emosi senang) Nabi Ibrāhīm terpancar pula dari doa-doanya yang memohon kepada Allah agar keturunannya selalu menegakkan shalat (Sūrah Ibrāhīm/14: 40) dan terhindar dari perbuatan penyembahan berhala (Sūrah Ibrāhīm/14: 35).

c. Emosi Doa Nabi Yūsuf

Allah menyebut kisah Nabi Yūsuf sebagai sebaik-baik kisah (*aḥsan al-qashash*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 3. Disebut demikian karena dalam kisah Nabi Yūsuf bertaburan banyak pelajaran, hikmah, inspirasi, dan faidah yang dapat memperbaiki urusan agama dan dunia.¹⁵³

Salah satu kisah terbaik tentang Nabi Yūsuf adalah saat ia diajak untuk mengikuti keinginan para perempuan sosialita Mesir. Baginya, mengikuti ajakan mereka adalah suatu kebodohan. Peristiwa tersebut dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 33,

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

Yūsuf berkata, “Wahai Tuhanku, penjara lebih aku sukai daripada memenuhikan ajakan mereka. Jika aku tidak Engkau hindarkan dari tipu daya mereka, niscaya aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentu aku termasuk orang yang bodoh.”

Menurut Hamka, dari doa tersebut Nabi Yūsuf mengakui bahwa hanya

¹⁵⁰ Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 5, hal. 113.

¹⁵¹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 10, hal. 420.

¹⁵² Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 10, hal. 421.

¹⁵³ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 635.

Allah yang menjamin kesucian dirinya dari godaan para perempuan tersebut. Jika terus berdekatan dengan mereka, niscaya ia akan terjatuh dalam bahaya besar.¹⁵⁴

Oleh karena itu, alih-alih menyambut ajakan mereka, Nabi Yūsuf lebih memilih hukuman dunia (penjara) daripada terjatuh pada perbuatan maksiat yang berakibat buruk di dunia dan di akhirat. Ini merupakan ekspresi keimanan.¹⁵⁵ Senang kepada keimanan dan benci kepada kefasikan adalah tanda orang-orang yang mendapatkan pencerahan ilahi (Sūrah al-Ḥujurāt/49: 7).

Menurut Fatoohi, dalam doa tersebut tergambar keluhuran adab Nabi Yūsuf. Nabi Yūsuf terlalu malu meminta kepada Tuhannya untuk menyingkirkan para perempuan tersebut dan pada saat yang sama ia hanya meminta agar dilindungi dengan cara memasuki penjara. Nabi Yūsuf hanya membatasi diri pada satu permintaan saja, seolah-olah ia berdoa kepada Allah, ‘Singkirkan aku dari godaan perempuan-perempuan ini, dan aku akan lebih nyaman memasuki bilik penjara’.¹⁵⁶

Emosi senang Nabi Yūsuf tampak pula setelah ia bertemu kembali dengan ayahnya, dengan menyatakan bahwa Allah telah berbuat baik padanya dengan membebaskannya dari penjara dan bersyukur diberikan kemampuan menafsirkan mimpi (Sūrah Yūsuf/12: 100-101),

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١٠١﴾ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِي مِنَ الْمَلِكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحَقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴿١٠٢﴾

Dan dia (Yūsuf) menaikkan kedua orang tuanya ke atas singgasana. Dan mereka (semua) tunduk bersujud kepadanya (Yūsuf). Dan dia (Yusuf) berkata, “Wahai ayahku! Inilah takwil mimpiku yang dahulu itu. Dan sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya kenyataan. Sesungguhnya Tuhanku telah berbuat baik kepadaku, ketika Dia membebaskan aku dari penjara dan ketika membawa kamu dari dusun, setelah setan merusak (hubungan) antara aku dengan saudara-saudaraku. Sungguh, Tuhanku Mahalembut terhadap apa

¹⁵⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar* ..., jilid 4, hal. 682.

¹⁵⁵ ‘Abdurrahmān bin Nashr as-Sa’dī, *Taysīr al-Karīm ar-Rahmān*, Damām: Dār Ibn al-Jawzī, 1426 H, cet. 2, hal. 464.

¹⁵⁶ Louay Fatoohi, *The Prophet Joseph in the Quran, the Bible, and History*, Selangor: Islamic Book Trust, 2006, hal. 93.

yang Dia kehendaki. Sungguh, Dia Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana. Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kekuasaan dan telah mengajarkan kepadaku sebagian takwil mimpi. (Wahai Tuhan) pencipta langit dan bumi, Engkaulah pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan muslim dan gabungkanlah aku dengan orang yang saleh.”

Jika memperhatikan doa-doa Nabi Yūsuf, ditemukan bahwa setiap kali ia berhasil melalui ujian berat, maka ia berdoa kepada Allah sebagai bentuk rasa syukur dan menyandarkan kebaikan dan pertolongan yang diperolehnya berasal dari Allah (Sūrah Yūsuf/12: 33, 53, dan 100). Kisah Nabi Yūsuf yang penuh cobaan berakhir dengan suasana bahagia.

d. Emosi Doa Nabi Sulaimān

Emosi senang Nabi Sulaimān jelas tergambar saat ia tersenyum lalu tertawa mendengar ucapan ratu semut, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naml/27: 19,

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَتِي وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾

Maka dia (Sulaimān) tersenyum lalu tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa, “Ya Tuhanku, anugerahkanlah aku ilham untuk tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan agar aku mengerjakan kebajikan yang Engkau ridai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang shalih.”

Menurut al-Alūsī, kata *ad-dhāḥiku* dalam ayat di atas bermakna senang dan gembira, sehingga al-Quran menggambarannya dengan kata *dhāḥikān* (ضاحِكًا), untuk menjelaskan bahwa terseyumnya Nabi Sulaimān adalah karena gembira, bukan karena melecehkan atau marah.¹⁵⁷

Emosi senang (tersenyum lalu tertawa) Nabi Sulaimān berawal dari ucapan ratu semut kepada koloninya untuk masuk ke dalam sarang masing-masing agar tidak terinjak secara sengaja oleh Nabi Sulaimān dan tentaranya (Sūrah an-Naml/27: 18).

Emosi senang Nabi Sulaimān juga digambarkan dengan rasa syukurnya kepada Allah atas nikmat-nikmat yang telah diberikan kepadanya, berupa kecerdasan memahami bahasa burung dan hewan-hewan lainnya, juga nikmat iman dan islam yang telah diberikan kepada kedua orangtuanya. Nabi Sulaimān juga meminta kekuatan untuk selalu berbuat amal kebajikan dan jika saatnya tutup usia, berkumpul dengan orang-orang shalih.¹⁵⁸

¹⁵⁷ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 7, vol. 10, hal. 175.

¹⁵⁸ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 458-459.

Nabi Sulaimān dan ayahnya, Nabi Dāwūd, adalah dua orang hamba yang diberikan Allah kenikmatan dunia dan akhirat. Nikmat dunia berupa kekuasaan dan ilmu, juga nikmat akhirat berupa kerasulan.¹⁵⁹ Oleh karena itulah, keduanya mensyukuri nikmat-nikmat tersebut, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naml/27: 15.

2. Emosi Marah

Marah adalah salah satu emosi dasar, di mana ada situasi yang dipersepsikan negatif dan membutuhkan seseorang atau sesuatu untuk disalahkan atas terjadinya situasi negatif tersebut. Munculnya marah dapat dipicu oleh suatu kejadian nyata atau frustrasi yang sudah dibayangkan terjadi (*imagined frustration*). Biasanya, marah diikuti ekspresi wajah, semisal bibir mengunci rapat, otot rahang tegang, bibir sedikit terbuka, mata menyipit, dan dahi berkerut.¹⁶⁰

Dalam al-Quran, Allah memuji orang yang pandai meredam marah, sebagai indikator orang bertakwa (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 134) dan Rasulullah menganjurkan umatnya menjauhi marah yang tidak pada tempatnya,¹⁶¹ karena marah itu berasal dari syetan.¹⁶² Bahkan, tersedia ganjaran fasilitas surga bagi orang yang mampu meredam marah saat ia mampu melampiaskannya.¹⁶³

Rasulullah tidak pernah marah jika berkaitan dengan dirinya, namun beliau marah jika berkaitan dengan pelanggaran agama atau penerapan ajaran agama yang tidak pada tempatnya. Ilustrasi berikut adalah contohnya.

Diriwayatkan dari Abū Mas‘ūd al-Anshārī, bahwa ada seorang lelaki menghadap Rasulullah lalu berkata, “Wahai Rasulullah, demi Allah, sesungguhnya aku menunda mengikuti shalat Shubuh (berjamaah) lantaran si Fulan (imam shalat) memanjangkan shalat dengan kami.” Maka aku (Abū Mas‘ūd) tidak pernah melihat Rasulullah begitu marah dalam memberikan nasihat dibanding kemarahan beliau pada hari itu. Lantas beliau bersabda, “Sesungguhnya ada di antara kalian yang membuat manusia lari (dari agama). Oleh karena itu, siapa saja di antara kalian yang mengimami orang banyak, maka hendaklah dia memperingan, sebab di antara mereka (yang menjadi makmum) ada orang yang sudah tua, orang yang lemah, dan orang yang memiliki keperluan.”¹⁶⁴

¹⁵⁹ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 3, hal. 457.

¹⁶⁰ David Matsumoto (ed.), *The Cambridge Dictionary of Psychology*, Cambridge: Cambridge University Press, 2009, hal. 38

¹⁶¹ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 6161, *Kitāb al-Adab*..., hal. 1529.

¹⁶² Sulaimān bin al-Asy‘as as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 4784, *Kitāb al-Adab, Bāb Mā Yuqālu ‘Inda al-Ghadab*..., jilid 2, hal. 440.

¹⁶³ Sulaimān bin al-Asy‘as as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 4777, *Kitāb al-Adab, Bāb Man Kazhama Ghayzhan*..., jilid 2, hal. 439.

¹⁶⁴ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 702, *Kitāb al-Adzan*,

Dalam paragraf-paragraf berikut diketengahkan doa para nabi yang memuat emosi marah, namun marah yang berkaitan dengan persoalan agama.

a. Emosi Doa Nabi Nūḥ

Nabi Nūḥ adalah seorang nabi yang paling panjang usianya, tinggal bersama kaumnya dan mendakwahi mereka selama 950 tahun, hingga Allah menimpakan *taufan* (banjir besar) kepada kaumnya (Sūrah al-‘Ankabūt/29: 14).

Dalam rentang waktu yang panjang tersebut, dapat dibayangkan bagaimana kesabaran Nabi Nūḥ dalam berdakwah dan suasana batinnya menghadapi pembangkangan dari kaumnya. Nūḥ mengadu kepada Allah bahwa kaumnya menolak ajakan dakwahnya (Sūrah Nūḥ/71: 21). Saat kedurhakaan kaumnya semakin memuncak, maka Nūḥ berdoa agar kaumnya dibinasakan dari atas bumi, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Nūḥ/71: 26-27,

وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكُفْرِينَ دَيَّارًا ﴿٦٦﴾ إِنَّكَ إِن تَذَرَهُمْ يُضِلُّوْا
عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوْا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا ﴿٦٧﴾

Dan Nūḥ berkata, “Ya Tuhanku, janganlah Engkau biarkan seorang pun di antara orang-orang kafir itu tinggal di atas bumi. Sesungguhnya jika Engkau biarkan mereka tinggal, niscaya mereka akan menyesatkan hamba-hamba-Mu, dan mereka hanya akan melahirkan anak-anak yang jahat dan tidak tahu bersyukur.

Dari doa tersebut tampak emosi marah Nabi Nūḥ, dan nanti pada waktunya Allah mengabulkan doanya dengan menenggelamkan mereka dalam banjir besar.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, Nabi Nūḥ mengetahui bahwa kaumnya hanya akan melahirkan generasi yang menolak kebenaran, karena mereka dibesarkan dalam lingkungan yang menolak dakwah Nabi Nūḥ. Hal itu berdasarkan bukti-bukti empiris selama Nabi Nūḥ bergaul dengan kaumnya. Ucapan (doa) Nabi Nūḥ tersebut menjadi petunjuk bahwa para reformis (*mushlih*) sebaiknya memperhatikan perbaikan generasi yang ada sekarang tanpa perlu menunggu datangnya generasi berikutnya.¹⁶⁵

b. Emosi Doa Nabi Lūth

Seperti Nabi Nūḥ dan Nabi Hūd yang memohon pertolongan kepada Allah karena pengingkaran kaumnya (Sūrah (al-Mu‘minūn/23: 26 dan 39), Nabi Lūth juga berdoa kepada Allah agar ditolong dari kaumnya. Pertolongan yang diminta Nabi Lūth adalah karena kaumnya melakukan kerusakan (Sūrah

Bāb Takhfif al-Imām fī al-Qiyām..., hal. 175.

¹⁶⁵ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 29, hal. 214.

al-‘Ankabūt/29: 30).

Dengan melihat pada ayat-ayat sebelumnya, tergambarlah suasana batin Nabi Lūth hingga ia berdoa seperti itu. Nabi Lūth merasa marah melihat perilaku kaumnya yang menyimpang dari norma agama dan kemanusiaan, yakni perilaku homoseksual dan pembegalan yang terjadi secara vulgar di tempat umum. Nabi Lūth menasihati kaumnya. Alih-alih menerima nasihat Nabi Lūth, mereka malah menantang Nabi Lūth untuk mendatangkan azab (Sūrah al-‘Ankabūt/29: 29).

Dalam situasi seperti itu, wajarlah Nabi Lūth memohon pertolongan kepada Allah dengan menyebut mereka sebagai kaum pelaku kerusakan (*al-mufsidīn*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-‘Ankabūt/29: 30,

قَالَ رَبِّ انصُرْنِي عَلَى الْقَوْمِ الْمُفْسِدِينَ ﴿٣٠﴾

Dia (Lūth) berdoa, “Ya Tuhanku, tolonglah aku (dengan menimpakan azab) atas golongan yang berbuat kerusakan itu.”

Dengan demikian, doa Nabi Lūth merupakan jawaban atas tantangan yang diminta oleh kaumnya. Jika Lūth tidak berdoa meminta datangnya azab buat mereka, maka kaumnya akan menyebutnya sebagai seorang pembohong. Dengan berdoa seperti itu, maka azab yang dimintakan oleh mereka akan terjadi. Akhirnya, Allah menurunkan azab kepada mereka dari langit (Sūrah al-‘Ankabūt/29: 34).

c. Emosi Doa Nabi Mūsā

Nabi Mūsā pernah menunjukkan emosi marah saat melihat kaumnya melakukan perbuatan buruk, sekembalinya ia dari perjalanannya. Dengan emosi marah, Mūsā melemparkan *alwāh* (Taurat) dan memegang kepala Hārūn, saudaranya. Hārūn mencoba meredam emosi marah Mūsā, dengan mengingatkannya untuk tidak memperlakukannya seperti itu, karena kaumnya akan semakin gembira melihat perlakuannya seperti itu. Dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 150, dinyatakan peristiwanya sebagai berikut,

وَلَمَّا رَجَعَ مُوسَىٰ إِلَىٰ قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ بِئْسَمَا خَلَفْتُمُونِي مِن بَعْدِي ۖ أَعْجَلْتُمُ أَمْرَ رَبِّكُمْ ۖ وَأَلْقَى الْأُلُوحَ وَأَخَذَ بِرَأْسِ أَخِيهِ يَجُرُّهُ إِلَيْهِ ۚ قَالَ ابْنَ أُمَّ إِنَّ الْقَوْمَ اسْتَضَعُّوْنِي وَكَادُوا يَقتُلُونِي ۖ فَلَا تَشْمِتْ بِي الْأَعْدَاءَ وَلَا تَجْعَلْنِي مَعَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿١٥٠﴾

Dan ketika Mūsā telah kembali kepada kaumnya, dengan marah dan sedih hati dia berkata, “Alangkah buruknya perbuatan yang kamu kerjakan selama kepergianku! Apakah kamu hendak mendahului janji Tuhanmu?” Mūsā pun melemparkan lauh-lauh (Taurat) itu dan memegang kepala saudaranya (Hārūn) sambil menarik ke arahnya. (Hārūn) berkata, “Wahai anak ibuku! Kaum ini telah menganggapku lemah dan hampir saja mereka membunuhku,

sebab itu janganlah engkau menjadikan musuh-musuh menyoraki melihat kemalanganku, dan janganlah engkau jadikan aku sebagai orang-orang yang zalim.”

Menurut Hude, dari peristiwa tersebut, jelas dapat tergambar bagaimana emosi marah Nabi Mūsā terhadap kaumnya, yang kemudian dilampiaskan kepada Hārūn, saudaranya, karena dianggap tidak becus membimbing masyarakat seperti yang dikehendaknya.¹⁶⁶

Mūsā menyadari kecerobohannya. Setelah emosi marahnya reda, Nabi Mūsā berdoa agar Allah mengampuni dirinya dan Hārūn, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 151,

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِإِخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ ﴿١٥١﴾

Dia (Mūsā) berdoa, “Ya Tuhanku, ampunilah aku dan saudaraku dan masukkanlah kami ke dalam rahmat Engkau, dan Engkau adalah Maha Penyayang dari semua penyayang.”

d. Emosi Doa Nabi Yūnus

Emosi marah Nabi Yūnus diisyaratkan oleh Sūrah al-Anbiyā’/21: 87,

وَذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾

Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yūnus), ketika dia pergi dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya, maka dia berdoa dalam keadaan yang sangat gelap, “Tidak ada tuhan selain Engkau, Mahasuci Engkau. Sungguh, aku termasuk orang-orang yang zalim.”

Dari ayat di atas terlihat bahwa dalam keadaan marah Nabi Yūnus menjauhkan diri dari kaumnya, menaiki kapal, terlempar ke laut, dan akhirnya ditelan ikan Nun.¹⁶⁷ Kemarahan Nabi Yūnus disebabkan karena kaumnya mendustainya. Yūnus mengingatkan kaumnya akan turunnya azab Allah jika mereka enggan bertobat. Namun ditunggu-tunggu, azab itu tidak kunjung turun. Nabi Yūnus kuatir kaumnya semakin mendustainya, sehingga ia memilih pergi meninggalkan kaumnya menuju tempat lain akibat tersulut marah. Setelah itu Nabi Yūnus tidak mengetahui bahwa kaumnya bertobat dan Allah menunda azab bagi mereka.¹⁶⁸

Menurut as-Sya‘rāwī, Yūnus meninggalkan kaumnya bukan dalam keadaan murni marah (*ghādibān*), namun tersulut marah (*mughādibān*), karena kaumnya ikut memicunya, sehingga menjadi penyebab marahnya. Hal ini sama seperti keadaan Rasulullah yang hijrah dari Makkah menuju Madinah. Hal itu

¹⁶⁶ Muḥammad Darwis Hude, *Emosi...*, hal. 168.

¹⁶⁷ Dengan peristiwa Yūnus ditelan (ikan) Nun, maka ia disebut Dzun Nun.

¹⁶⁸ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Imāniyyah...*, jilid 12, hal. 113.

bukan karena Rasulullah pergi meninggalkan Makkah, namun karena penduduk Makkah lebih dulu mengusir Rasulullah dari Makkah.¹⁶⁹

3. Emosi Sedih

a. Emosi Doa Nabi Ādam

Ketika Ādam lupa dengan larangan Allah untuk mendekati sebuah pohon di surga, Ādam memohon ampun kepada Allah atas kelalaiannya tersebut, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 23,

قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”

Ketikat Nabi Ādam berkata, ‘Jika Engkau tidak mengampuni kami pastilah kami termasuk orang-orang yang merugi’, maka itu menunjukkan bagaimana sedihnya Ādam menyesali kekeliruan perbuatannya.

b. Emosi Doa Nabi Nūḥ

Dalam beberapa doa, terlihat muatan doa Nūḥ berisi emosi kesedihan. Hal ini bisa dipahami mengingat Nūḥ adalah nabi yang paling lama berdakwah kepada kaumnya, namun kaumnya tidak mudah menerima dakwahnya.

Nabi Nūḥ tidak mendapatkan jalan untuk meluluhkan hati-hati yang kufur ingkar, dan tidak pula mendapatkan tempat yang aman dari celaan dan gangguan kaumnya, melainkan ia hanya dapat menghadapkan diri kepada Allah untuk mengadukan pengingkaran kaumnya dan minta pertolongan.¹⁷⁰ Nūḥ berdoa agar ditolong Allah akibat penentangan kaumnya (Sūrah (al-Mu‘minūn/23: 26). Hingga pada suatu keadaan yang tak tertahankan, Nabi Nūḥ menyatakan bahwa ia sudah terkalahkan (Sūrah al-Qamar/54: 10).

Dari rangkaian doa-doa tersebut, tergambar emosi sedih Nabi Nūḥ. Oleh karena itu, Nabi Nūḥ meminta pertolongan kepada Allah, lantaran ia sedih melihat tidak ada lagi harapan dari kaumnya untuk menerima dakwahnya dan Nūḥ sudah mengetahui dengan jelas kaumnya terus-menerus berada dalam kedurhakaan dan kesesatan.¹⁷¹

Nabi Nūḥ pernah pula berdoa agar anaknya diselamatkan dari banjir besar, namun Allah menolak permohonan Nabi Nūḥ dan mengingatkan Nūḥ agar tidak menjadi orang yang bodoh dalam memahami hikmah Allah (Sūrah Hūd/11: 45-46). Atas dasar itu, Nabi Nūḥ segera meminta perlindungan kepada Allah dari apa yang tidak diketahuinya, memohon ampun dan rahmat dari Allah. Hal itu sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Hūd/11: 47,

¹⁶⁹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 12, hal. 114.

¹⁷⁰ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān...*, jilid 4, hal. 2465.

¹⁷¹ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr...*, hal. 1428.

قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَّ
مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٤٧﴾

Dia (Nūh) berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu untuk memohon kepada-Mu sesuatu yang aku tidak mengetahui (hakikatnya). Kalau Engkau tidak mengampuniku, dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaku, niscaya aku termasuk orang yang rugi.”

Menurut Hamka, Nabi Nūh bersedih hati karena anak kandungnya hilang ke dasar laut. Meskipun demikian, Nabi Nūh tetap percaya dengan kebijaksanaan Allah.¹⁷²

c. Emosi Doa Nabi Syu‘aib

Nabi Syu‘aib¹⁷³ diutus Allah untuk kaum Madyan, yang dinisbatkan kepada Madyan bin Ibrāhīm. Dengan demikian, ada hubungan kekerabatan antara Nabi Syu‘aib dan kaumnya. Atas dasar itu, Allah menyebut Syu‘aib sebagai saudara bagi kaum Madyan (Sūrah al-A‘rāf/7: 85, Hūd/11: 83, dan al-‘Ankabūt/29: 36). Persaudaraan antara Syu‘aib dan kaum Madyan hanyalah persaudaraan nasab, bukan persaudaraan agama dan iman.

Kaum Madyan senang melakukan praktik curang dalam berbisnis, yaitu mengurangi takaran. Tiada henti-hentinya Syu‘aib mendakwahi mereka kepada tauhid dan mengingatkan akan bahaya praktik kecurangan tersebut, sebagaimana dinyatakan dalam ayat-ayat di atas.

Nabi Syu‘aib digelar *khatīb al-anbiyā’* (juru bicara para nabi), lantaran kefasihan bahasanya dan baiknya cara penyampaian ibarat (ungkapan) kepada kaumnya agar beriman kepada risalah yang dibawanya.¹⁷⁴

Selama berdakwah, Nabi Syu‘aib dan pengikutnya yang beriman mendapatkan intimidasi dari kaumnya. Pilihannya hanya dua: diusir dari Madyan atau ikut menganut *millah* (kepercayaan) mereka (Sūrah al-A‘rāf/7: 88). Saat kezaliman kaumnya semakin memuncak, Syu‘aib berdoa kepada Allah agar diberikan keputusan yang adil antara dirinya dan kaumnya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 89,

... عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴿٨٩﴾

...Hanya kepada Allah kami bertawakal. Ya Tuhan kami, berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan hak (adil). Engkaulah pemberi keputusan terbaik.”

¹⁷² Hamka, *Tafsir al-Azhar*..., jilid 4, hal. 560.

¹⁷³ Nama Syu‘aib disebut dalam al-Quran sebanyak 11 kali, yang tersebar dalam 4 Sūrah.

¹⁷⁴ Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’*..., hal. 180; lihat pula Jalāluddīn as-Suyūthī, *ad-Durr al-Mantsūr fī at-Tafsīr al-Ma’tsūr*, Beirut: Dār al-Fikr, 2002 M/1423 H, jilid 3, hal. 504.

Di dalam al-Quran, kata *tawakkalnā* (kami bertawakal) terulang sebanyak 4 kali (Sūrah al-A‘rāf/7: Yūnus/10: 85, al-Mumtaḥanah/60: 4, al-Mulk/67: 29). Semuanya digunakan untuk menyatakan ketidakberdayaan menghadapi situasi negatif: kekafiran, kezaliman, dan kesesatan. Tentu saja, rasa tidak berdaya menimbulkan emosi sedih.

d. Emosi Doa Nabi Mūsā

Beberapa doa Nabi Mūsā menggambarkan emosi sedih. Allah memerintahkan Nabi Mūsā untuk melakukan perjalanan bersama kaumnya menuju suatu tempat, di mana Baytul Maqdis berada. Nabi Mūsā merasa dikecewakan oleh kaumnya yang enggan memasuki kota itu lantaran takut berperang. Lalu dengan emosi marah, ia berdoa kepada Allah untuk dipisahkan dari kaumnya yang fasik (Sūrah al-Mā‘idah/5: 25). Lalu Allah menghibur Mūsā untuk tidak bersedih memikirkan nasib orang-orang yang fasik tersebut (Sūrah al-Mā‘idah/5: 26). Doa yang dipanjatkan Nabi Mūsā menggambarkan emosi marah bercampur sedih karena kaumnya tidak mematuhi perintahnya.

Emosi Nabi Mūsā tergambar pula saat ia memukul seseorang, lalu orang itu mati. Kejadiannya bermula saat Mūsā memasuki sebuah kota, dan ia mendapatkan dua orang yang sedang bertengkar. Satu orang dari golongan bangsanya (Bani Isrā‘il), satu lagi dari golongan Qibthi, yang merupakan musuh Mūsā. Orang yang berada di pihak Mūsā meminta bantuannya, lalu Mūsā meninju orang yang dari pihak lawan, dan matilah orang itu (Sūrah al-Qashash/28: 15).

Dengan menyesal, Nabi Mūsā menyandarkan perbuatannya sebagai perbuatan syetan. Nabi Mūsā hanya bermaksud memukul, bukan membunuh. Lalu dengan rasa sedih, Mūsā berdoa kepada Allah memohon ampun atas tindakannya yang tidak semestinya, dan Allah mengampuni dosanya (Sūrah al-Qashash/28: 16).

e. Emosi Doa Nabi Yūnus

Emosi sedih Nabi Yūnus tergambar saat ia berada di perut ikan, di mana Yūnus berdoa kepada Allah dalam kegelapan (*zhulumāt*), sehingga Allah menyelamatkannya dari kedukaan (*al-ghamm*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā‘/21: 87-88. Setelah Yūnus bertasbih, maka ia terlempar dari perut ikan ke daratan yang tandus, dalam keadaan sakit (*saqīm*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 145.

Menurut al-Mawardī, yang dimaksud *zhulumāt* adalah kegelapan malam, kegelapan lautan, dan kegelapan dalam perut ikan. Pandangan ini dipegang oleh Ibnu ‘Abbās dan Qatadah. Pandangan yang lain menilainya sebagai kegelapan kesalahan, kegelapan kesulitan, dan kegelapan kesendirian. Sementara yang dimaksud *al-ghamm* adalah kesedihan karena melakukan

kesalahan dan kesedihan berada di perut ikan.¹⁷⁵

Al-Quran menggambarkan kondisi Nabi Yūnus yang *saqīm* setelah terlempar ke daratan. Menurut al-Isfahānī, kata *saqīm* bermakna sakit yang khusus menimpa badan, berbeda dengan kata *al-maradh* yang bisa bermakna sakit di badan, juga bermakna sakit di hati.¹⁷⁶ Untuk memulihkan kondisi Nūh, Allah menumbuhkan sebatang pohon dari jenis labu agar bisa dijadikan makanan (Sūrah as-Shāffāt/37: 146).

Kata *zhulumāt*, *al-ghamm*, dan *saqīm* dalam ayat-ayat di atas cukup menjadi kata kunci untuk menggambarkan emosi sedih Nabi Yūnus.

f. Emosi Doa Nabi Zakariyyā

Nabi Zakariyyā adalah menantu dari ‘Imrān.¹⁷⁷ Ia dan istrinya tidak memiliki keturunan dalam waktu lama. Sesuatu yang wajar jika Zakariyyā merasa sedih tanpa kehadiran keturunan (Sūrah al-Anbiyā’/21: 89). Lebih-lebih saat itu usia Nabi Zakariyyā sudah mencapai 100 tahun, sementara istrinya berusia 99 tahun,¹⁷⁸ dan sejak lama mandul. Zakariyyā tidak berhenti berdoa. Kesedihan Zakariyyā tergambar dalam doanya, sebagaimana dinyatakan Sūrah Maryam/19: 4-6,

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ﴿٤﴾ وَإِنِّي
خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي وَكَانَتِ امْرَأَتِي عَاقِرًا فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا ﴿٥﴾ يَرِثُنِي وَيَرِثُ
مِنْ آلٍ يَعْقُوبَ وَاجْعَلْهُ رَبِّ رَضِيًّا ﴿٦﴾

Dia (Zakariyyā) berkata, “Ya Tuhanku, sungguh tulan/gku telah lemah dan kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, ya Tuhanku. Dan sungguh, aku khawatir terhadap kerabatku sepeninggalku, padahal istriku seorang yang mandul, maka anugerahilah aku seorang anak dari sisi-Mu, yang akan mewarisi aku dan mewarisi dari keluarga Ya‘qūb; dan jadikanlah dia, ya Tuhanku, seorang yang diridai.” (Maryam/19: 4-6)

Emosi sedih Nabi Zakariyyā dalam doa di atas muncul dari rasa kuatir

¹⁷⁵ ‘Alī bin Muḥammad al-Mawardī, *an-Nukat wa al-‘Uyūn....*, jilid 3, hal. 466-467

¹⁷⁶ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qurān....*, hal. 264.

¹⁷⁷ ‘Imrān yang dimaksud adalah ‘Imrān bin Mātsān, keturunan Nabi Dāwūd, yang juga ayah dari Maryam, bukan ‘Imrān ayahnya Mūsā, karena jarak di antara ‘Imrān tersebut terpaut 800 tahun. Lihat al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī....*, jilid 2, hal. 127. Dari ‘Imrān ini, muncul nama surah Āli ‘Imrān, yang bermakna Keluarga ‘Imrān. ‘Imrān dan keluarganya dijadikan nama surah al-Quran, karena keluarga ini berisi orang-orang pilihan, yakni ‘Imrān sendiri, Hannah (istrinya), Maryam (putrinya), Zakariyyā (menantunya), ‘Īsā (cucunya), dan Yahyā (cucunya).

¹⁷⁸ Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marāḥ Labīd li Kasyf Ma‘nā al-Qurān al-Majīd....*, jilid 2, hal. 60.

akan terhentinya regenerasi keluarga dan kepemimpinan dakwah.

4. Emosi Takut

a. Emosi Doa Nabi Hūd

Sama seperti Nabi Nūḥ yang mendapatkan pengingkaran dari kaumnya, Nabi Hūd juga memohon pertolongan kepada Allah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mu'minūn/23: 39,

قَالَ رَبِّ أَنْصُرْنِي بِمَا كَذَّبُونِ ﴿٣٩﴾

(Hūd) berdoa, “Ya Tuhanku, tolonglah aku karena mereka mendustakanku”.

Menurut ar-Rāzī, Nabi Hūd berdoa seperti itu lantaran ia melihat tak ada lagi harapan dari kaumnya, baik dari kalangan atas maupun bawah, untuk menerima dakwahnya. Dengan pengingkaran kaumnya tersebut, Nabi Hūd takut akan ikut terkena azab dari Allah.¹⁷⁹

Redaksi doa Nabi Hūd di atas mirip dengan redaksi doa Nabi Nūḥ. Namun, doa Nabi Hūd diiringi dengan pernyataan Allah bahwa kaumnya akan menyesal, karena tak lama lagi mereka akan ditimpa azab dengan suara menggelegar, sehingga mereka musnah bagai sampah yang terseret banjir (Sūrah al-Mu'minūn/23: 40-41). Sedangkan dalam doa Nabi Nūḥ, Allah memberikan kesempatan kepada Nabi Nūḥ untuk membuat perahu, baru kemudian menenggelamkan kaumnya (Sūrah al-Mu'minūn/23: 27).

b. Emosi Doa Nabi Mūsā

Emosi takut tampak pada doa Nabi Mūsā. Sejak peristiwa Nabi Mūsā membunuh seorang warga Qibthi tanpa sengaja, Nabi Mūsā dihinggapi rasa takut – *fa ashbaḥa fil madīnati khā'ifān*' (Surah al-Qashash/28: 17). Nabi Mūsā takut ditangkap oleh aparat Firaun. Dalam keadaan takut seperti itu, Nabi Mūsā melarikan diri menuju Madyan, sambil berdoa agar Allah menyelamatkannya. Dengan dihinggapi perasaan takut, saat pergi ke arah Madyan, Nabi Mūsā berdoa agar Allah menunjukkan jalan terbaik menuju Madyan (Sūrah al-Qashash/28: 21-22).

Mūsā memilih melarikan diri menuju Madyan karena ada hubungan kekerabatan antara dirinya dan penduduk Madyan. Disebut Madyan karena penduduknya berasal dari keturunan Madyan bin Ibrāhīm. Mūsā memohon kepada Allah agar ditunjukkan jalan yang tepat (*sawā' as-sabīl*) menuju Madyan, karena ia tidak tahu jalan menuju ke sana. Dengan berbekal makanan berupa dedaunan dan tanpa kendaraan, Mūsā berangkat menuju Madyan. Jarak antara Mesir dan Madyan adalah 8 (delapan) hari perjalanan.¹⁸⁰

Sayyid Quthb menggambarkan bagaimana suasana batin Nabi Mūsā saat melarikan diri. Dalam keadaan takut, sendirian, dan tanpa perbekalan, Mūsā

¹⁷⁹ Fakhruddin ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 12, vol 23, hal. 86.

¹⁸⁰ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jilid 10, hal. 445.

melarikan diri, melintasi gurun pasir menuju Madyan di selatan Syām dan timur Ḥijāz. Jarak yang ditempuh sangat jauh dan perjalanannya sangat sulit. Perjalanan Mūsā sangat panjang, hingga sampailah pada tempat yang tidak bisa dijangkau oleh aparat Firaun.¹⁸¹ Nabi Mūsā harus selalu waspada dalam perjalanannya, merasa takut kalau-kalau sampai ditemukan oleh aparat Firaun. Jika sampai ditemukan, maka mereka akan membunuhnya.¹⁸²

Emosi takut Nabi Mūsā tergambar pula saat ia bertemu Nabi Syu‘aib di Madyan dan menceritakan peristiwa yang dialaminya, lalu Syu‘aib menenangkannya dengan berkata, ‘Jangan engkau takut, karena engkau sudah selamat dari orang-orang zalim – *lā takhaf najawta minal qawmizzhālimīn*’ (Sūrah al-Qashash/28: 25).

Menurut Ibnu ‘Athā’, rasa takut yang menghinggapi Nabi Mūsā sehingga ia menanti pertolongan dari Allah, menjadi dalil (indikasi) bahwa tidaklah mengapa memiliki rasa takut kepada selain Allah, tidak seperti anggapan sebagian orang bahwa cukuplah merasa takut dengan Allah saja.¹⁸³

Mengomentari ayat-ayat di atas, yang berbicara tentang emosi takut Nabi Mūsā, al-Burūsawī berkata, “Jika Allah menginginkan hamba-Nya mandiri, maka Dia mengujinya dengan suatu peristiwa yang mencekam, yang membuatnya menjauh dari manusia dan mendekat kepada Allah. Di saat sang hamba mendekat kepada Allah lantaran takut terhadap ujian yang dihadapinya, maka sang hamba akan menemukan keindahan Allah yang Raḥmān, dan tahulah sang hamba bahwa apa yang terjadi pada dirinya adalah sarana untuk sampai kepada apa yang dituju”.¹⁸⁴

c. Emosi Doa Nabi ‘Īsā

Nabi ‘Īsā menyimpan emosi takut saat *ḥawāriyyūn* (pengikut ‘Īsā) meminta kepadanya untuk berdoa agar Allah menurunkan hidangan dari langit untuk mereka sebagai santapan, sehingga hati mereka tenang, dan yakin dengan kebenaran yang dibawa Nabi ‘Īsā (Sūrah al-Mā’idah/5: 114). Yang ditakutkan Nabi ‘Īsā adalah jika permintaan tersebut dituruti dan Allah mengabulkannya, lalu mereka menjadi kufur setelah hidangan tersebut diturunkan, maka Allah akan menurunkan azab untuk mereka.

Saat Nabi ‘Īsā melihat bahwa mereka tetap menginginkan permintaan tersebut, maka ‘Īsā berdiri, lalu menanggalkan pakain wolnya dan menggantinya dengan pakaian hitam dan jubah dari bulu. Lalu Nabi ‘Īsā berwudhu dan mandi, kemudian masuk ke tempat shalatnya dan menunaikan shalat. Selesai shalat, Nabi ‘Īsā berdiri menghadap kiblat, sambil meluruskan

¹⁸¹ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān ...*, jilid 5, hal. 2685.

¹⁸² Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān ...*, jilid 3, vol. 9, hal. 220.

¹⁸³ ‘Abdullāh bin Aḥmad an-Nasaḥī, *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Ta’wīl ...*, jilid 2, hal. 634.

¹⁸⁴ Ismā‘il Ḥaqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān ...*, jilid 6, hal. 419.

kedua kakinya, menempelkan dua mata kakinya, mensejajarkan jari-jari tangannya, meletakkan tangan kanannya di atas tangan kirinya dengan posisi di atas dada. Lalu Nabi 'Īsā memejamkan matanya dan menundukkan kepalanya dengan khusyu', hingga air matanya membasahi wajahnya.¹⁸⁵ Lalu Nabi 'Īsā berdoa, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā'idah/5: 114,

قَالَ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا أَنْزِلْ عَلَيْنَا مَائِدَةً مِنَ السَّمَاءِ تَكُونُ لَنَا عِيدًا لِأَوَّلِنَا وَآخِرِنَا وَآيَةً مِنْكَ وَأَرْزُقْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ ﴿١١٤﴾

'Īsā putra Maryam berdoa, "Ya Tuhan kami, turunkanlah kepada kami hidangan dari langit (yang hari turunnya) akan menjadi hari raya bagi kami, yaitu bagi orang-orang yang sekarang bersama kami maupun yang datang setelah kami, dan menjadi tanda bagi kekuasaan Engkau; berilah kami rezeki, dan Engkaulah sebaik-baik pemberi rezeki."

Allah mengabulkan doa 'Īsā dengan syarat jika ada yang kufur setelah turun hidangan tersebut, maka Allah akan mengazabnya (Sūrah al-Mā'idah/5: 115). Lalu dari langit Allah menurunkan sebuah wadah merah yang berisi hidangan, yang diapit oleh dua awan, di atas dan bawahnya. Para pengikut 'Īsā melihat hidangan tersebut dari langit, sementara 'Īsā menangis lantaran takut dengan syarat yang diajukan Allah jika pengikutnya kufur setelah turunnya hidangan tersebut. Dengan rasa takut, 'Īsā berdoa, 'Ya Tuhanku, jadikanlah apa yang Kau turunkan sebagai rahmat buat bukan sebagai azab buat mereka. Tuhanku, betapa banyak hal-hal luar biasa yang aku minta pada-Mu dan Engkau pun mengabulkannya untukku. Tuhanku, jadikan kami orang-orang yang bersyukur. Tuhanku, aku berlindung kepadamu Dari apa yang Engkau turunkan menjadi siksaan dan kemurkaan. Tuhanku, jadikanlah apa yang Kau turunkan sebagai keselamatan dan kebaikan, bukan sebagai ujian dan semisalnya'. Nabi 'Īsā terus berdoa seperti itu hingga wadah hidangan tersebut sampai di hadapannya. Para pengikutnya dan semua yang hadir mencium aroma yang sangat lezat dari hidangan tersebut yang tidak pernah tercium aroma lain sebelumnya. Lalu Nabi 'Īsā dan para pengikutnya bersujud kepada Allah sebagai rasa syukur atas nikmat yang tidak disangka-sangka.¹⁸⁶

5. Emosi Terkejut

a. Emosi Doa Nabi Mūsā

Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 67 dinyatakan,

وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ

¹⁸⁵ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 2, hal. 156.

¹⁸⁶ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 2, hal. 156. Dengan adanya peristiwa turunnya hidangan dari langit ini, dinisbatkan nama sūrahnya dengan nama *al-Mā'idah* (Hidangan).

أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿١٧٧﴾

Dan (ingatlah) ketika Mūsā berkata kepada kaumnya, “Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi betina.” Mereka bertanya, “Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?” Dia (Mūsā) menjawab, “Aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh.”

Dalam ayat di atas, emosi terkejut Mūsā tergambar saat ia berta’awwudz, memohon perlindungan kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang bodoh.

Dengan ucapan demikian, Nabi Mūsā menyatakan bahwa perintah menyembelih sapi betina bukanlah main-main. Menanggapi perintah dengan main-main bukanlah sikap orang yang berakal budi, melainkan sikap yang berasal dari orang bodoh.¹⁸⁷ Menurut Ibnu ‘Asyūr, saat Nabi Mūsā mengucap ta’awwudz, itu menandakan adanya upaya menjauhkan diri dari sikap mengolok-olok. Sikap mengolok-olok tidaklah layak bagi orang mulia seperti Nabi Mūsā, karena di dalamnya terkandung pula tindakan melecehkan orang yang diolok-olok. Selain itu, mengolok-olok juga tidak layak dinyatakan di depan umum dan dijadikan bahan percakapan. Oleh karena itu, Nabi Mūsā menggunakan kalimat *a’ūdzu billāh*, karena kalimat itu paling jelas menyatakan penolakan terhadap suatu perkara besar.¹⁸⁸

b. Emosi Doa Nabi Yūsuf

Seperti Mūsā yang terkejut dengan olok-olokan kaumnya (Sūrah al-Baqarah/2: 67), Nabi Yūsuf pun menunjukkan emosi terkejut saat ia digoda oleh seorang wanita pembesar, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 23,

وَرَأَوَدْتَهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ ۚ وَغَلَقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْت لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾

Dan perempuan yang dia (Yūsuf) tinggal di rumahnya menggoda dirinya. Dan dia menutup pintu-pintu, lalu berkata, “Marilah mendekat kepadaku.” Yūsuf berkata, “Aku berlindung kepada Allah, sungguh, tuanku telah memperlakukan aku dengan baik.” Sesungguhnya orang yang zalim itu tidak akan beruntung.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, penggunaan kata *murāwadah* (yakni pada kalimat *rāwadathu*) berpola *mufā’alah*, yang menandakan tindakannya berulang-ulang. Kata itu berasal dari *rāda-yarūdu*, yang berarti datang dan kembali (lagi).¹⁸⁹ Dengan demikian, wanita itu bukan hanya satu-dua kali menggoda Nabi Yūsuf. Dengan agresifitas seperti itu, bisa jadi keterkejutan Nabi Yūsuf

¹⁸⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 1, hal. 179.

¹⁸⁸ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 1, hal. 548.

¹⁸⁹ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 12, hal. 250.

dipicu pula oleh rasa takut, sehingga ia memohon perlindungan kepada Allah.

Penggunaan kata *ma 'ādza'llāh* juga terdapat pada ayat sesudahnya, yaitu dalam Sūrah Yūsuf/12: 79,

قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ أَنْ نَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَلَعْنَا عِنْدَهُ إِنَّنَا إِذَا لَطَلِمُونَ ﴿٧٩﴾

Dia (Yūsuf) berkata, "Aku memohon perlindungan kepada Allah dari menahan (seseorang), kecuali orang yang kami temukan harta kami padanya, jika kami (berbuat) demikian, berarti kami orang yang zalim."

Nabi Yūsuf mengucap *ma 'ādza'llāh* untuk menolak usul yang diberikan saudara-saudaranya agar menahan salah satu di antara mereka, sebagai jaminan (Sūrah Yūsuf/12: 78). Buat orang mulia seperti Nabi Yūsuf, tidak layak melakukan perbuatan tercela, seumpama menahan seseorang tanpa bukti. Oleh karena itu, Nabi Yūsuf mengucap *ma 'ādza'llāh*.

c. Emosi Doa Nabi Zakariyyā

Allah memberi kabar kepada Zakariyyā bahwa akan lahir seorang anak darinya. Mendengar kabar itu, Nabi Zakariyyā terkejut, bagaimana mungkin di usianya yang sudah tua dan istrinya pun mandul, ia bisa mendapatkan keturunan. Hal itu dinyatakan dalam Sūrah Āli 'Imrān/3: 40,

قَالَ رَبِّ أُنَىٰ يَكُونُ لِي غَلَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِي الْكِبَرُ وَأُمْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَفْعَلُ

مَا يَشَاءُ ﴿٤٠﴾

Dia (Zakariyyā) berkata, "Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa mendapat anak sedang aku sudah sangat tua dan istriku pun mandul?" Dia (Allah) berfirman, "Demikianlah, Allah berbuat apa yang Dia kehendaki."

Sebab keterkejutan Nabi Zakariyyā berawal saat ia berdoa di mihrab milik Maryam, tiba-tiba datanglah malaikat yang mengabarkan kelahiran Yahyā, yang disifati Allah sebagai seseorang yang membenarkan sebuah 'kalimat Allah' (proses kelahiran 'Īsā tanpa ayah), seorang panutan, berkemampuan menahan diri (dari hawa nafsu), dan seorang nabi di antara orang-orang shalih (Sūrah Āli 'Imrān/3: 38-39).

Nabi Zakariyyā terkejut dengan kabar tersebut, sehingga bertanya bagaimana mungkin ia mendapatkan keturunan di saat usianya sudah tua dan istrinya mandul. Pertanyaan Zakariyyā ini bukan untuk meragukan kekuasaan Allah, tetapi ia bingung bagaimana caranya hal itu bisa terjadi, apakah Allah akan mengembalikan dirinya muda atau menghilangkan kemandulan istrinya.¹⁹⁰

Untuk menghilangkan keterkejutannya (yang bercampur gembira) tersebut, Nabi Zakariyyā memohon kepada Allah agar diberi tanda akan kebenaran kabar tersebut. Maka Allah memberi kabar bahwa tandanya adalah

¹⁹⁰ Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr*..., hal. 193.

Zakariyyā tidak bisa berbicara selama 3 (tiga) hari berturut-turut, kecuali dengan isyarat saja (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 41).

Menurut ar-Rāzī, dengan mengutip ucapan Sufyān bin ‘Uyaynah, kabar yang disampaikan malaikat itu terjadi setelah 60 tahun berlalu sejak Nabi Zakariyyā berdoa dan Nabi Zakariyyā sudah lupa dengan permohonannya, apalagi saat itu usianya sudah tua untuk mendapatkan keturunan.¹⁹¹ Bisa jadi, atas dasar itu Nabi Zakariyyā terkejut sehingga ia minta diberikan tanda, bukan untuk meragukan kekuasaan Allah.

¹⁹¹ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb*..., jilid 4, vol. 8, hal. 34.

BAB V

KECERDASAN PROFETIK BERBASIS DOA PARA NABI

Doa para nabi dalam al-Quran bukan hanya sebatas ucapan-ucapan belaka, namun di dalamnya terdapat banyak pelajaran dan inspirasi dalam mengembangkan potensi kecerdasan manusia. Dalam paragraf berikut, akan diketengahkan analisis terhadap doa para nabi tersebut terhadap pembentukan konstruk kecerdasan profetik berbasis doa para nabi.

A. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Spiritual (SQ)

1. Pembaharuan Diri Melalui Tobat

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah pembaharuan diri (*self-renewal*) melalui tobat. Hal ini diindikasikan dengan doa pertobatan Nabi Adam, Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā, Sulaimān, Yūnus, dan Muḥammad *shalawātullāh wa salāmuhu ‘alayhim*.

Sebelum masuk pada pembahasan tentang pertobatan para nabi tersebut, ada baiknya diketengahkan tentang apakah para nabi *ma‘shūm* (terjaga) dari dosa atau tidak.

Menurut ar-Rāzī, para ulama memandang kemaksuman para nabi dengan pandangan beragam. *Pertama*, terkait dengan akidah, mayoritas kaum Muslim sepakat bahwa para nabi terpelihara dari segala kekufuran dan bid‘ah. Sementara dalam pandangan minoritas, semisal dari golongan Khawārij, memandang bahwa para nabi bisa saja terjatuh pada kekufuran, dan karena setiap dosa adalah kekufuran, maka kekufuran dapat juga terjadi pada diri nabi.

Sementara itu, dalam pandangan golongan Rāfidhah, para nabi boleh melakukan kekufuran dalam rangka *taqiyyah* (menyembunyikan identitas diri). *Kedua*, terkait dengan syariat dan hukum Allah, kaum Muslim sepakat bahwa para nabi tidak boleh melakukan penyimpangan terhadap syariat Allah, baik disengaja atau tidak. Sebab, jika para nabi melakukan yang demikian, tentu mereka tidak layak dijadikan teladan dan syariatnya tidak layak dijadikan pedoman. *Ketiga*, terkait dengan fatwa, kaum Muslim sepakat bahwa para nabi tidak boleh melakukan kekeliruan secara sengaja. Namun, kaum Muslim tidak sepakat terhadap kekeliruan yang terjadi karena tidak sengaja atau kelalaian. *Keempat*, terkait dengan perbuatan para nabi, kaum Muslim berbeda pandangan. Golongan al-Hasyawiyah berpandangan bahwa para nabi boleh melakukan dosa besar dan kecil. Mayoritas golongan Muktazilah berpandangan bahwa para nabi tidak boleh melakukan dosa besar, tapi boleh melakukan dosa kecil, sepanjang dosa kecil tersebut tidak kelewat batas, semisal melebihi takaran biji-bijian. Golongan Syiah berpandangan bahwa para nabi tidak boleh melakukan dosa besar dan kecil, baik karena sengaja, takwil, lalai, keliru, maupun lupa.¹

Selanjutnya ar-Rāzī berpandangan bahwa sejatinya para nabi terlindungi dari melakukan dosa besar dan kecil yang dilakukan secara sengaja pada masa kenabian mereka. Namun, hal tersebut dibolehkan karena faktor lupa.²

Menurut al-Amīrī, kemaksuman para nabi dapat dilihat dari empat perspektif. *Pertama*, dalam perkara tabligh dan penjelasan syariat, maka mustahil para nabi melakukan kesalahan, karena para nabi berbicara berdasarkan wahyu, bukan hawa nafsu, sehingga yang disampaikan adalah kebenaran (Sūrah an-Najm/53: 3-4 dan an-Nisā'/4: 170) dan juga karena para nabi adalah poros keteladanan (Sūrah al-Aḥzāb/33: 21). *Kedua*, dalam perkara ijtihad yang tidak ada petunjuk langsung dari Allah, maka dapat dimungkinkan terjadi kesalahan. Namun, kesalahan tersebut tidak akan dibenarkan oleh Allah, sehingga akan diluruskan oleh Allah menurut yang benar. Hal ini sebagaimana terjadi pada kisah orang buta dan kisah tawanan perang Badar. *Ketiga*, dalam perkara strategi perang, maka hal ini dimungkinkan terjadi kesalahan, karena para nabi berpikir seperti berpikirnya manusia biasa, sebagaimana dalam peristiwa perjanjian dengan Yahudi Ghathfan. *Keempat*, dalam perkara duniawi semata-mata, di mana para nabi berbicara dengan pandangan pribadinya, maka dimungkinkan terjadi kesalahan, karena bisa jadi para nabi tidak mengenal adat istiadat masyarakat setempat, sebagaimana dalam peristiwa penyerbukan pohon kurma, di mana Nabi mengatakan, 'Kalian lebih mengerti tentang urusan dunia kalian'.³

¹ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Ishmat al-Anbiyā'*, Aljazair: Dār al-Hudā, 2006, hal. 8-9.

² Fakhruddīn ar-Rāzī, *Ishmat al-Anbiyā'*..., hal. 9.

³ Aḥmad al-Bara' al-Amīrī, *Fiqh Da'wat al-Anbiyā' fī al-Qurān al-Karīm*, Kairo: Dār as-Salām, 2012 M/1433 H, hal. 31-32.

Menurut as-Shābūnī, jika terdapat ayat atau hadits yang secara lahiriah mengindikasikan terjadinya pelanggaran di antara para nabi, maka hal tersebut dapat dipandang dari tiga perspektif. *Pertama*, sebenarnya perbuatan tersebut bukan suatu pelanggaran, namun perbuatan yang kurang patut bagi mereka. *Kedua*, perbuatan tersebut bukan maksiat melainkan kesalahan dalam berijtihad. *Ketiga*, jika perbuatan benar-benar terjadi, maka hal tersebut terjadi sebelum masa kenabian.⁴

a. Pertobatan Nabi Ādam

Dalam al-Quran banyak disebutkan kisah para nabi dan orang-orang shalih serta kisah tobat mereka atas kesalahan yang telah mereka lakukan. Mereka menyesal, bertobat, dan memohon ampunan kepada Allah dari kesalahan-kesalahan mereka. Pemimpin orang-orang yang bertobat adalah moyang manusia itu sendiri, yaitu Nabi Ādam.

Allah memberikan ujian kepada Nabi Ādam. Bermula, Allah mempersilakan Nabi Ādam dan Hawwā untuk tinggal di surga, menikmati segala yang ada di dalamnya, namun melarang keduanya untuk mendekati satu pohon surga (Sūrah al-Baqarah/2: 35).⁵ Allah juga mengingatkan Nabi Ādam bahwa musuhnya, Iblis, akan bersikeras membuatnya keluar dari surga (Sūrah Thāhā/20: 117). Namun Nabi Ādam melanggar larangan tersebut, akibat terkena bujuk rayu Iblis dan tipu dayanya. Akhirnya, Nabi Ādam jatuh dalam perbuatan maksiat.

Al-Quran menggambarkan bahwa setelah Nabi Ādam memakan buah terlarang, maka ia mendapat empat hukuman. *Pertama*, tersingkap auratnya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 22. *Kedua*, mendapat celaan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 22. *Ketiga*, dikeluarkan dari surga, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 36. *Keempat*, pelanggaran tersebut disebut sebagai bentuk kedurhakaan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Thāhā/20: 21. Menurut al-Qusyayrī, Nabi Ādam dinyatakan ‘durhaka kepada Tuhannya (*wa ‘ashā Ādamu rabbahu*)’ agar dapat dipahami bahwa besarnya dosa adalah lantaran menentang perintah, bukan semata-mata karena banyaknya penentangan itu sendiri.⁶

Namun demikian, Nabi Ādam segera membersihkan diri dari maksiat

⁴ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā’*, Beirut: Maktabah al-Ghazālī, 1985 M/1405 H, cet.3, hal. 65.

⁵ Al-Quran tidak menyebutkan nama pohon dan buah yang dimakan oleh Nabi Ādam. Justru Iblis yang memberikan sebutan dengan nama *syajarat al-khuld* (pohon khuldi/keabadian), ketika ia membisikkan pikiran jahatnya kepada Nabi Ādam dan berkata, sebagaimana difirmankan Allah: “*Wahai Adam! Maukah aku tunjukkan kepadamu pohon keabadian (khuldi) dan kerajaan yang tidak akan binasa?*” (QS. Thāhā/20: 120). Menurut al-Qusyayrī, sejatinya pohon itu adalah pohon ujian (*syajarat al-miḥnah*). Lihat ‘Abdul Karīm bin Hawāzin al-Qusyayrī, *Lathā’if al-Isyārah ...*, jilid 2, hal. 279.

⁶ ‘Abdul Karīm bin Hawāzin al-Qusyayrī, *Lathā’if al-Isyārah ...*, jilid 2, hal. 280.

tersebut dengan bertobat kepada Allah (Sūrah Thāhā/20: 121-122). Pertobatan Nabi Ādam diindikasikan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 23, di mana ia berdoa mengakui telah berlaku zalim dan memohon ampun kepada Allah agar tidak menjadi orang yang merugi,

قَالَ رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ﴿٢٣﴾

Keduanya berkata, “Ya Tuhan kami, kami telah menzalimi diri kami sendiri. Jika Engkau tidak mengampuni kami dan memberi rahmat kepada kami, niscaya kami termasuk orang-orang yang rugi.”

Iblis berhasil merayu Nabi Ādam dan Hawwā untuk memakan buah pohon terlarang tersebut. Namun demikian, Nabi Ādam dan Hawwā menunjukkan sikap bertanggung jawab atas perbuatan yang mereka lakukan. Meskipun kesalahan Iblis yang memprovokasi Nabi Ādam dan Hawwā untuk melanggar perintah Allah, namun keduanya tidak menyalahkan siapapun kecuali diri mereka sendiri. Diabadikan dalam al-Quran bahwa keduanya berkata, “*Sungguh kami telah menganiaya diri kami sendiri*”.

Berdasarkan pemaknaan tanda simbol, ayat tersebut mengandung makna yang sangat agung atas ketundukan Nabi Ādam dan motivasi besarnya untuk mendapatkan harapan ampunan. Ayat di atas memuat huruf *nidā’* namun *harfu ya’* yang umumnya berada pada bentuk *nidā’* dihilangkan. Hal tersebut bermakna bahwa Nabi Ādam benar-benar tunduk dan ingin sekali merasa dekat dengan Allah.⁷

Menurut al-Baydhāwī, pertobatan Ādam tersebut menjadi dalil bahwa dosa kecil tetap akan dihukum jika tidak terampuni.⁸ Allah menerima tobat Ādam, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 37.

Menurut ar-Rāzī, Ādam mengaku sebagai orang zalim karena ia meninggalkan sesuatu yang lebih penting, yakni meninggalkan larangan Allah untuk memakan buah dari pohon di surga sehingga Ādam terbujuk rayuan Iblis. Menurut ar-Rāzī, Ādam menyia-nyiakan perbuatan utama, yang lebih mendatangkan pahala besar bagi dirinya. Orang seperti ini layak disebut zalim terhadap dirinya. Sebab, hakikat zalim adalah meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya. Lupanya Ādam bukan karena menentang Allah, tapi karena keliru dalam berijtihad.⁹ Kesalahan Ādam hanyalah bentuk kelupaan, bukan kesengajaan.¹⁰ Selain itu, Ādam tertipu dengan sumpah Iblis yang menyatakan

⁷ Basyūnī ‘Abdul Fattāh, *Min Balāghat Nuzhum al-Qurānī*, Kairo: Muassasah al-Mukhtar, 2010, hal. 190.

⁸ ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl...*, jilid 1, hal. 539.

⁹ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Ishmat al-Anbiyā’...*, hal. 19.

¹⁰ Lihat Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantānī al-Jāwī, *Marāh Labīd li Kasyf Ma’na al-Qurān al-Majīd...*, jilid 1, hal. 366.

ia tulus dalam memberikan nasihat. Ādam menyangka bahwa tidak ada yang berani bersumpah atas nama Allah namun bakal berdusta dengan sumpahnya.¹¹

Menurut as-Shābūnī, pertobatan Nabi Ādam menjadi pelajaran berharga bagi keturunan Adam (manusia) agar tidak berputus asa dari rahmat Allah jika melakukan maksiat atau kezaliman. Yang penting adalah segera bertobat kepada Allah sebagaimana sudah dicontohkan Ādam, karena Allah menghapus dosa dan menerima tobat.¹²

Menurut Shihab, doa tersebut adalah pengajaran Allah kepada Ādam dan Hawwā bahwa taubat yang diterima adalah taubat yang benar dan tulus, dan pelakunya menyadari bahwa sanksinya adalah kesengsaraan jika doanya tidak dikabulkan. Oleh karena itu, doa tersebut dikukuhkan dengan tiga macam pengukuhan pada bagian akhirnya, yaitu: huruf *lam* sebagai bentuk sumpah (demi), tambahan huruf *nun* sebagai bentuk *pasti*, dan kalimat *min* yang menandakan *termasuk* kelompok orang yang rugi.¹³

b. Pertobatan Nabi Nūḥ

Pertobatan Nabi Nūḥ diindikasikan dalam Sūrah Hūd/11: 47, di mana ia memohon ampunan dan rahmat Allah,

قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنَّ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٤٧﴾

Dia (Nūḥ) berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu untuk memohon kepada-Mu sesuatu yang aku tidak mengetahui (hakikatnya). Kalau Engkau tidak mengampuniku, dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaku, niscaya aku termasuk orang yang rugi.”

Dengan melihat rangkaian ayat-ayat sebelumnya, terlihatlah bahwa permohonan ampun tersebut akibat Nabi Nūḥ mengajukan pertanyaan kepada Allah atas status anaknya (Kan‘an) apakah termasuk yang selamat atau tidak. Atas pertanyaan tersebut, Allah menegurnya agar tidak bertanya sesuatu di luar pengetahuannya. Oleh karena itu, Nabi Nūḥ memohon ampun.

Menurut al-Marāghī, pertanyaan Nabi Nūḥ kepada Allah bukanlah sebuah kemaksiatan, namun hanyalah sebuah kekeliruan dalam berijtihad, yang didasarkan atas niat yang baik.¹⁴ Menurut as-Shābūnī, sebagai seorang ayah yang penuh kasih sayang dan juga sebagai seorang manusia, Nabi Nūḥ merasa kasihan kepada putranya, sehingga ia memohon kepada Allah agar putranya mendapat ilham untuk beriman, selamat dan tidak ikut tenggelam.¹⁵

¹¹ Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 458.

¹² Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm...*, jilid 1, vol. 3, hal. 18.

¹³ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 4, hal. 60.

¹⁴ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 4, hal. 320.

¹⁵ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā’...*, hal. 83.

Menurut ar-Rāzī, doa Nabi Nūḥ dalam Sūrah Hūd/11: 47 menginformasikan sesuatu yang menyangkut masa depan dan apa yang terjadi di masa lalu, di mana hal tersebut mengandung dua unsur tobat. Unsur pertama adalah saat Nabi Nūḥ mengucapkan ‘*Tuhanku, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu untuk memohon kepada-Mu sesuatu yang aku tidak mengetahui (hakikatnya)*’, yang merupakan kesungguhan untuk tidak melakukan kesalahan di masa mendatang. Unsur kedua adalah ucapan Nabi Nūḥ ‘*Kalau Engkau tidak mengampuniku, dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaku, niscaya aku termasuk orang yang rugi*’, yang merupakan bentuk penyesalan atas apa yang terjadi di masa lalu.¹⁶

Pertobatan Nabi Nūḥ juga diindikasikan dalam Sūrah Nūḥ/71: 28, di mana ia memohon ampun untuk dirinya, orangtuanya, orang yang masuk ke rumahnya dengan beriman, dan semua laki-laki dan perempuan beriman.

رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ
الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾

“*Ya Tuhanku, ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapa pun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. Dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kehancuran.*”

Pada ayat-ayat sebelumnya, Nabi Nūḥ berdoa untuk kebinasaan kaumnya yang durhaka, demi keselamatan generasi berikutnya. Setelah itu Nabi Nūḥ memohon ampun, dimulai dari dirinya sendiri, untuk menunjukkan bahwa dirinya tidak luput pula dari kekurangan.¹⁷

Menurut Sayyid Quthb, doa Nabi Nūḥ di atas yang memohon ampun kepada Allah merupakan sebuah adab nabawi yang mulia di hadapan Allah, adab seorang hamba di hadirat Allah. Sebuah doa dari seorang hamba yang tidak lupa bahwa dia hanyalah manusia biasa yang tak luput dari salah dan kekurangan, meskipun ia sudah bertindak patuh dan beribadah. Doanya untuk kedua orangtuanya merupakan bentuk bakti seorang Nabi kepada kedua orangtuanya yang beriman – sebagaimana dapat kita pahami dari doa ini. Doanya kepada orang yang masuk ke rumahnya dalam keadaan beriman merupakan bentuk kebbaikannya terhadap orang-orang beriman, cintanya kepada saudaranya agar mendapatkan kebaikan sebagaimana untuk dirinya. Doanya ini juga sebagai tanda keselamatan bagi orang-orang beriman yang akan ikut masuk bahtera bersamanya.¹⁸

¹⁶ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb* ..., jilid 6, vol. 18, hal. 5.

¹⁷ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 14, hal. 361.

¹⁸ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān* ..., jilid 6, hal. 3717.

c. Pertobatan Nabi Ibrāhīm

Pertobatan Nabi Ibrāhīm diindikasikan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 128 dan Sūrah Ibrāhīm/14: 41.

Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 128, Nabi Ibrāhīm berdoa,

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا
إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾

‘Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang yang berserah diri kepada-Mu, dan anak cucu kami (juga) umat yang berserah diri kepada-Mu dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan ibadah (haji) kami, dan terimalah tobat kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Penerima tobat, Maha Penyayang’.

Menurut al-Qurthubī, para ulama berbeda pendapat tentang makna ucapan Nabi Ibrāhīm ‘*wa tub ‘alaynā* - dan terimalah tobat kami, dalam Sūrah al-Baqarah/2: 128, karena para nabi *ma ‘shūm* (terlindung dari dosa). Sebagian ulama mengatakan bahwa mak-sudnya bahwa Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā‘il meminta keteguhan dan kontinuitas dalam beribadah, bukan karena keduanya melakukan dosa. Ini adalah pandangan yang bagus. Namun, pandangan yang lebih bagus lagi adalah bahwa saat Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā‘il sudah mengetahui tatacara ibadah haji dan sudah selesai membangun Ka‘bah, maka keduanya ingin mengenalkan dan menjelaskan kepada manusia bahwa tatacara ibadah haji dan tempat-tempatnya merupakan sarana untuk menghapus dosa dan mencari pertobatan.¹⁹

Menurut al-Alūsī, pertobatan Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā‘il dalam ayat di atas adalah bentuk tobatnya golongan *khawāsh al-khawāsh* untuk meninggikan derajat kedekatan kepada Allah dan menaiki tangga kedekatan kepada Allah.²⁰ Lain lagi dengan as-Sya‘rāwī, yang berpandangan bahwa tobatnya Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā‘il bukanlah menyangkut dosa, melainkan keduanya memintakan ampunan bagi keturunan mereka. Dari mana keduanya tahu bahwa keturunannya akan berbuat dosa? Keduanya tahu dari perkataan Allah, ‘*Dan kepada orang yang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian akan Aku paksa dia ke dalam azab neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali*’ (Sūrah al-Baqarah/2: 126). Oleh karena itu, Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā‘il memintakan tobat dan rahmat kepada keturunannya.²¹

Sedangkan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 41, pertobatan Nabi Ibrāhīm disampaikan setelah ia memuji Allah yang telah memberinya keturunan (Ismā‘il dan Ishāq) di saat usia tuanya dan permohonan agar keturunannya

¹⁹ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qurān...*, jilid 1, vol. 2, hal. 89.

²⁰ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 1, vol. 1, hal. 384.

²¹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 1, hal. 469.

senantiasa menjaga shalat.

رَبَّنَا اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ الْحِسَابُ ﴿٤١﴾

“Wahai Tuhan kami, ampunilah aku dan kedua ibu bapakku dan semua orang yang beriman pada hari diadakan perhitungan (hari Kiamat)”.

Dalam ayat di atas, pertobatan Nabi Ibrāhīm dengan memohon ampun kepada Allah bukanlah menyangkut dosa, namun dalam rangka memohon perlindungan dan rahmat Allah.²² Dalam ayat ini juga tampak bahwa Nabi Ibrāhīm memohonkan ampun untuk kedua orangtuanya. Menurut Thabāthabā’ī, dengan permohonan ampun tersebut mengindikasikan bahwa Nabi Ibrāhīm bukanlah putra dari Āzar yang musyrik itu.²³ Menurut al-Biqā’ī, permohonan ampun tersebut terjadi karena Nabi Ibrāhīm belum mengetahui bahwa orangtuanya akan mati dalam keadaan kafir.²⁴

d. Pertobatan Nabi Mūsā

Pertobatan Nabi Mūsā diindikasikan dalam Sūrah al-Qashash/28: 16-17, di mana ia menyatakan dirinya telah berbuat zalim akibat memukul seorang Qibthi yang mengantarkan kepada kematian. Nabi Mūsā berdoa,

قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي فَاغْفِرْ لِي فَغَفَرَ لَهُ إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ ﴿١٦﴾

Dia (Mūsā) berdoa, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku telah menzalimi diriku sendiri, maka ampunilah aku.” Maka Dia (Allah) mengampuninya. Sungguh, Allah, Dialah Yang Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Menurut Ibn al-‘Arabī, awalnya Nabi Mūsā hanya bermaksud menolong seseorang yang terzalimi, karena menolong orang yang terzalimi adalah bagian dari ajaran syariat. Nabi Mūsā tidak bermaksud membunuh orang Qibthi tersebut, melainkan melawannya, dan ternyata nyawanya melayang. Inilah yang dinamakan pembunuhan tak sengaja (*qatl khattha*). Hanya saja, saat itu tidak diperkenankan untuk membunuh atau berperang. Oleh karena itu, tindakan Nabi Mūsā dinilai sebagai dosa.²⁵

Berbeda dengan pandangan Ibn al-‘Arabī, Shihab berpandangan bahwa Nabi Mūsā hanya bermaksud membela orang yang dianggapnya terzalimi, tetapi beliau merasa bersalah melakukannya. Apa yang dilakukannya bukanlah dosa, tapi hanya perasaan bersalah. Dari ayat ini, dapat pula dikesankan bahwa syetan, bukan hanya dapat menjerumuskan manusia ke dalam dosa, namun dapat menjerumuskannya ke dalam kesalahan, walaupun itu bukan dosa.²⁶

²² Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 10, vol. 19, hal. 110.

²³ Muḥammad Ḥusayn at-Thabāthabā’ī, *al-Mīzān fī at-Tafsīr al-Qurān*, Beirut: Muassasah al-A‘lāmī, 1997 M/1417 H, jilid 12, hal. 77.

²⁴ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā’ī, *Nazhm ad-Durar*..., jilid 4, hal. 194.

²⁵ Muḥammad bin ‘Abdullāh (Ibn al-‘Arabī), *Aḥkām al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kitāb al-Araabi, 2004 M/1425 H, jilid 3, hal. 359-360.

²⁶ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 9, hal. 566.

Menurut as-Shāwī, Nabi Mūsā menyandarkan perbuatannya dengan syetan lantaran ia tidak diperintah untuk membunuh orang Qibthi tersebut, di mana syetan telah menjerumuskannya, sehingga pembunuhan tersebut terjadi di luar dugaannya. Oleh karena itu, permohonan ampun Nabi Mūsā sebaiknya dilihat dalam perspektif suatu kesalahan yang tidak layak dilakukan oleh orang-orang yang memiliki kedudukan istimewa di hadapan Allah (*ḥasanāt al-abrār sayyi'āt al-muqarrabīn*).²⁷

Berdasarkan pemaknaan tanda simbol, ayat tersebut mengandung makna yang sangat agung atas ketundukan Mūsā dan motivasi besarnya untuk mendapatkan harapan ampunan. Ayat di atas memuat huruf *nidā'* namun *harfu ya'* yang umumnya berada pada bentuk *nidā'* dihilangkan. Hal tersebut bermakna bahwa Nabi Mūsā benar-benar tunduk dan ingin sekali merasa dekat dengan Allah.²⁸

Untuk memperkuat tobatnya, Nabi Mūsā berjanji tidak akan membantu para pelaku dosa, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 17,

قَالَ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا لِلْمُجْرِمِينَ ﴿١٧﴾

Dia (Mūsā) berkata, “Ya Tuhanku! Demi nikmat yang telah Engkau anugerahkan kepadaku, maka aku tidak akan menjadi penolong bagi orang-orang yang berdosa.”

Dari segi simbol, ayat tersebut terdapat bentuk *nidā'* tanpa menggunakan huruf *ya'*, sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa Mūsā benar-benar tunduk kepada Allah dan ingin merasa dekat dengan-Nya. Lalu setelah menyatakan hal tersebut ia bersumpah atas nikmat yang telah diberikan untuknya dengan *harfu ba'* *qasam* dan juga menggunakan *harfu lan*, yang menunjukkan bahwa ia benar-benar tidak akan menjadi penolong atau pembela bagi orang-orang yang bersalah.²⁹

Menurut Ibnu ‘Ajībah, maksudnya adalah Mūsā tidak lagi mau berinteraksi dengan Firaun dan menjadi bagian darinya, karena selama ini Mūsā dan Firaun memiliki kedekatan layaknya anak dan ayah.³⁰

²⁷ Aḥmad bin Muḥammad as-Shāwī, *Ḥāsiyyat as-Shāwī ‘alā Tafsīr al-Jalālayn...*, jilid 3, hal. 144.

²⁸ Basyūnī ‘Abdul Fattāh, *Min Balāghat Nuzhum al-Qurānī...*, hal. 190.

²⁹ Aḥmad al-Hāsiyī, *al-Qawā'id al-Asāsiyyah li al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2009, hal. 261.

³⁰ Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ajībah al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd...*, jilid 5, hal. 254. Sebenarnya, Firaun adalah suatu *laqab* (julukan atau gelar) penguasa saat itu. Untuk melacak siapakah Firaun yang dimaksud, kita dapat melacak sifat Firaun yang disebut dalam al-Quran. Al-Quran menyebut dua sifat Firaun yang hidup pada masa Nabi Mūsā. *Pertama*, disifati sebagai ‘Firaun yang memiliki pasak-pasak (*dzu al-awtād*)’, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Shad/38: 12 dan al-Fajr/89: 10. *Kedua*, disifati dengan peninggalan-peninggalan yang telah dibangunnya dihancurkan oleh Allah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-A'rāf/7: 137. Dari identifikasi dua sifat tersebut, maka Firaun yang hidup pada masa Nabi Mūsā adalah

Menurut at-Thabāthabā'ī, yang dimaksud nikmat dalam doa Nabi Mūsā di atas adalah nikmat perlindungan Ilahi (*al-wilāyah al-ilāhiyyah*) yang diberikan kepada para nabi, shiddiqin, syuhada, dan shalihin sebagaimana dalam Sūrah an-Nisā'/4: 69, atau dengan kata lain orang-orang yang terpelihara dari kesesatan dan murka Allah, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-Fatihah/1: 7.³¹

Pertobatan Nabi Mūsā juga diindikasikan dalam Sūrah al-A'rāf/7: 143, di mana ia meminta untuk dapat melihat zat Allah. Namun, permintaan ini ditolak oleh Allah, karena Nabi Mūsā tidak akan sanggup melihat-Nya. Oleh karena itu, Nabi Mūsā memohon ampun akibat permintaannya tersebut. Allah berfirman,

وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي لِئَظُنُّكَ فَإِنِ أَرْتَنِي فَإِنِ أَسْتَقْرَرَ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِنِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٤٣﴾

Dan ketika Mūsā datang untuk (munajat) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, (Mūsā) berkata, "Ya Tuhanku, tampakkanlah (diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat Engkau." (Allah) berfirman, "Engkau tidak akan (sanggup) melihat-Ku, namun lihatlah ke gunung itu, jika ia tetap di tempatnya (sebagai sediakala) niscaya engkau dapat melihat-Ku." Maka ketika Tuhannya menampakkan (keagungan-Nya) kepada gunung itu, gunung itu hancur luluh dan Mūsā pun jatuh pingsan. Setelah Mūsā sadar, dia berkata, "Mahasuci Engkau, aku bertobat kepada Engkau dan aku adalah orang yang pertama-tama beriman."

Setelah Nabi Mūsā selesai bermunajat selama 40 hari, beliau memohon kepada Allah untuk dapat melihat-Nya. Menurut Ibnu 'Asyūr, permintaan Nabi Mūsā untuk melihat Allah adalah permintaan terhadap hakikat Allah sebagaimana dinyatakan dalam ayat, bukan permintaan yang diajukan oleh Bani Isrā'il sebagaimana dikisahkan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 55. Tujuan permintaan tersebut adalah agar semakin bertambah pengenalan Nabi Mūsā terhadap kebesaran Allah.³² Allah menyatakan bahwa diri-Nya tidak akan dapat dilihat. Kemudian, ketika Allah menampakkan keagungan-Nya kepada gunung, seketika gunung tersebut meledak hingga hancur. Menyaksikan

Ramses II, yang banyak membangun tiang-tiang, pasak-pasak, menara, dan piramida yang tak terhitung jumlahnya. Dia-lah Firaun yang menindas bangsa Israil, yang mengaku Tuhan, dan ditenggelamkan oleh Allah di Laut Merah. Lihat Amanullah Halim (penyadur), *Musa versus Firaun*, Tangerang: Lentera Hati, 2011 M/1432 H, hal. 9-31.

³¹ Muḥammad Husayn at-Thabāthabā'ī, *al-Mizān fī at-Tafsīr*..., jilid 6, hal. 20.

³² Muḥammad Thāhir bin 'Asyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 9, hal. 91-92.

peristiwa itu, seketika Nabi Mūsā jatuh pingsan. Ketika tersadar, Nabi Mūsā bertasbih kepada Allah dan bertobat kepada-Nya atas permintaannya yang merupakan sebuah kesalahan.

Pertobatan Nabi Mūsā juga diindikasikan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 151,

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِأَخِي وَأَدْخِلْنَا فِي رَحْمَتِكَ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ﴿١٥١﴾

Musa berdoa, 'Wahai Tuhanku, ampunilah aku dan saudaraku dan masukkanlah kami ke dalam rahmat Engkau, dan Engkau adalah Maha Penyayang di antara para penyayang'.

Melihat rangkaian ayat sebelumnya, pertobatan ini bermula dari kemarahan Nabi Mūsā melihat kaumnya menyembah 'ijl (patung anak sapi yang terbuat dari emas) sekembalinya ia dari gunung Thūr. Kemarahannya ini membuatnya kehilangan kontrol emosi sehingga ia melemparkan *lauḥ* (jamak: *alwāḥ*)³³ yang berisi Taurat dan memegang kepala Hārūn. Atas dasar ini, Nabi Mūsā memohon ampun kepada Allah,

Pertobatan Nabi Mūsā juga diindikasikan dalam Surah al-A‘rāf/7: 155,

وَأَخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَاتِنَا فَلَمَّا أَخَذَتْهُمُ الرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلِ وَإِينِي أَتَهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ السُّفَهَاءُ مِنَّا إِنَّ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاءُ وَتَهْدِي مَن تَشَاءُ أَنْتَ وَلِيْنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ ﴿١٥٥﴾

Dan Mūsā memilih tujuh puluh orang dari kaumnya untuk (memohon tobat kepada Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan. Ketika mereka ditimpa gempa bumi, Musa berkata, "Ya Tuhanku, jika Engkau kehendaki, tentulah Engkau binasakan mereka dan aku sebelum ini. Apakah Engkau akan membinasakan kami karena perbuatan orang-orang yang kurang berakal di antara kami? Itu hanyalah cobaan dari-Mu, Engkau sesatkan dengan cobaan itu siapa yang Engkau kehendaki dan Engkau beri petunjuk kepada siapa yang Engkau kehendaki. Engkaulah pemimpin kami, maka ampunilah kami dan berilah kami rahmat. Engkaulah pemberi ampun yang terbaik."

Akibat seringnya kaum Nabi Mūsā (Bani Isrā'īl) melakukan pelanggaran, maka Allah menurunkan gempa bumi. Di saat itulah, Nabi Mūsā memohon ampun kepada Allah atas keburukan kaumnya, dan Allah memerintakan Nabi Mūsā untuk menghadap kepada-Nya sambil membawa 70 orang tokoh kaumnya, untuk memohon ampun kepada Allah.

Dalam ayat di atas, Nabi Mūsā berdoa dengan memisahkan penyebutan kaumnya dan dirinya (yakni: *ahlaktahum min qablu wa iyyāya*), padahal bisa

³³ At-Thabarī mengutip beberapa pandangan ulama, bahwa *alwāḥ* tersebut terbuat dari batu zabarjad dan zamrud, dan saat dilempar Nabi Mūsā, *alwāḥ* tersebut pecah berkeping-keping. Lihat Ibnu Jarīr at-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*..., jilid, hal. 455.

saja langsung menyebutnya dengan ungkapan *kami* (*ahlaktanā*). Menurut Shihab, hal tersebut bisa jadi lantaran terdapat perbedaan sanksi (hukuman) antara nabi dan umatnya, akibat perbedaan kesalahan. Bisa jadi pula untuk menunjukkan kemurahan Allah terhadap para nabi-Nya, sehingga mereka tidak menyaksikan murka Tuhan kepada umatnya, karena bagaimanapun para nabi memiliki rasa iba kepada umatnya.³⁴

e. Pertobatan Nabi Dāwūd

Pertobatan Nabi Dāwūd diindikasikan dalam Sūrah Shad/38: 24,

قَالَ لَقَدْ ظَلَمَكَ بِسُؤَالِ نَعَجْتِكَ إِلَىٰ نِعَاجِهِ ۖ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ الْخُلَطَاءِ لَيَبْغِي بَعْضُهُمْ
عَلَىٰ بَعْضٍ إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ ۗ وَظَنَّ دَاوُدُ أَنَّمَا فَتَنَّهٗ
فَاسْتَعْفَرَ رَبَّهُ ۖ وَخَرَّ رَاكِعًا وَأَنَابَ ۗ ﴿٢٤﴾

Dia (Dāwūd) berkata, “Sungguh, dia telah berbuat zalim kepadamu dengan meminta kambingmu itu untuk (ditambahkan) kepada kambingnya. Memang banyak di antara orang-orang yang bersekutu itu berbuat zalim kepada yang lain, kecuali orang-orang yang beriman dan mengerjakan kebajikan; dan hanya sedikitlah mereka yang begitu.” Dan Dāwūd menduga (yakin dengan kejadian tersebut) bahwa Kami mengujinya; maka dia memohon ampunan kepada Tuhannya lalu menyungkur sujud dan bertobat.

Menurut Ibn al-‘Arabī, para mufassir berbeda pandangan tentang dosa apa yang dimohonkan ampun oleh Nabi Dāwūd dalam ayat di atas. Pandangan tersebut menyatakan bahwa dosa yang dimaksud adalah (1) Nabi Dāwūd memandang seorang wanita sehingga terbit keinginannya untuk mengawininya, (2) Nabi Dāwūd mengirim suami wanita tersebut untuk berperang, (3) Nabi Dāwūd berniat jika suaminya mati dalam peperangan, maka akan mengawini wanita tersebut, dan (4) Nabi Dāwūd memutuskan perkara dua orang yang saling menggugat tanpa mendengar klarifikasi dari salah satunya.³⁵

Menurut as-Syawkānī, secara lahiriah latar belakang Nabi Dāwūd berdoa memohon ampun adalah karena adanya dua pihak yang saling menggugat, yang tidak lain adalah dua malaikat, sebagai bentuk sindiran kepada Nabi Dāwūd yang berniat ingin menghimpun satu wanita untuk dijadikan istri sehingga menyatu dengan istri-istrinya yang lain. Namun, hal seperti ini tidaklah mencederai kemaksuman para nabi, sebagaimana Nabi Adam sebagai Bapak Para Manusia dan Nabi Pertama juga pernah melakukan kesalahan, begitupula dengan para nabi lainnya. Oleh karena itu, Allah mengutus dua malaikat yang saling menggugat, hingga akhirnya Nabi Dāwūd memohon

³⁴ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 4, hal. 318.

³⁵ Ibn al-‘Arabī, *Aḥkām al-Qurān*..., jilid 4, hal. 40.

ampun kepada Allah dan bertobat, dan Allah menerima tobatnya.³⁶ Nabi Dāwūd menyadari dan yakin bahwa keberadaan dua orang tersebut (yang tak lain adalah malaikat) adalah untuk mengujinya. Oleh karena itu, ia memohon ampun kepada Allah.

Untuk merealisasikan tobatnya, Nabi Dāwūd menyungkur bersujud kepada Allah. Al-Quran menggambarkan sujudnya Nabi Dāwūd dengan frasa ruku' (*rāki'an*), yang dimaknai oleh para ulama bahwa ruku' dalam ayat di atas adalah sujud, karena sujud adalah saudara kembar dari ruku'. Setiap ruku' adalah sujud, dan setiap sujud adalah ruku'. Sujud maknanya tunduk (*al-mayl*), sedangkan ruku' artinya merunduk (*al-inhinā*). Oleh karena itu, makna ruku' dan sujud saling berdekatan.³⁷

f. Pertobatan Nabi Sulaimān

Pertobatan Nabi Sulaimān diindikasikan dalam Sūrah Shad/38: 34-35, di mana ia diuji dengan sebuah ujian. Mayoritas mufassir menyatakan bahwa ujian yang dihadapi Nabi Sulaimān adalah sebagaimana hadits yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim, yang bersumber dari Abū Hurayrah, bahwa Rasulullah bersabda,

قَالَ سُلَيْمَانُ: لِأَطْوَفَنَّ اللَّيْلَةَ عَلَى تِسْعِينَ امْرَأَةً كُلُّهُنَّ تَأْتِي بِفَارِسٍ يُجَاهِدُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ صَاحِبُهُ: قُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَلَمْ يَقُلْ إِنْ شَاءَ اللَّهُ، فَطَافَ عَلَيْهِنَّ فَلَمْ تَحْمِلْ مِنْهُنَّ إِلَّا امْرَأَةً وَاحِدَةً، جَاءَتْ بِشَقِي رَجُلٍ، وَأَيْمُ اللَّهِ الَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ قَالَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ لَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فُرْسَانًا أَجْمَعُونَ.

“(Pada suatu hari) Sulaimān berkata, “Malam ini aku akan berhubungan badan dengan sembilan puluh istriku. Masing-masing (pasti) akan melahirkan lelaki penunggang kuda yang kelak berjihad di jalan Allah. Malaikat berkata padanya, “Katakan in sya’a Allah”. Tetapi Sulaimān tidak mengucapkan in sya’a Allah. Lalu beliau berhubungan badan dengan seluruh istrinya tersebut, namun tidak seorangpun dari mereka yang hamil, kecuali hanya satu istri, yang melahirkan bayi setengah badan (kurang sempurna/prematur). Demi Allah, andaikan Sulaimān mengucapkan in sya’a Allah, niscaya (akan lahir sembilan puluh anak laki-laki) seluruhnya menjadi penunggang kuda yang berjihad di jalan Allah”.³⁸

³⁶ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr*..., hal. 1260.

³⁷ Ibn al-‘Arabi, *Aḥkām al-Qurān*..., jilid 4, hal. 41.

³⁸ Lihat misalnya Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., hal. 1116. Lihat pula Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 2819, *Kitāb al-Jihād wa as-Siyar Bāb Man Thalab al-Walad li al-Jihād*..., hal. 698; lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1654, *Kitāb al-Aymān Bāb al-Istitsnā’ fi al-Yamīn wa Ghayriha*..., hal. 727.

Yang terjadi selanjutnya adalah bahwa Nabi Sulaimān bertobat. Beliau mengungkapkan penyesalan sekaligus meminta ampunan kepada Allah. Menariknya, permohonan ampunan Nabi Sulaimān diiringi dengan permohonan anugerah yang sangat dahsyat, yakni memohon mendapatkan kerajaan dan kekuasaan yang tidak pernah dimiliki oleh siapapun dari semua orang sebelum beliau dan sesudahnya hingga hari kiamat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Shad/38: 35,

قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ﴿٣٥﴾

Dia (Sulaimān) berkata, "Ya Tuhanku, ampunilah aku dan anugerahkanlah kepadaku kerajaan yang tidak dimiliki oleh siapa pun setelahku. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Pemberi."

Dalam doa di atas, Nabi Sulaimān meminta kerajaan (kekuasaan) yang tidak dimiliki oleh siapapun sesudahnya. Menurut Ibn al-‘Arabī, para ulama mencoba melihat doa tersebut dari tujuh pandangan: (1) Nabi Sulaimān berdoa seperti itu agar menjadi mukjizat baginya dan tanda akan kenabiannya bagi kaumnya, (2) maknanya bahwa ‘jangan mencabutnya dariku’, (3) maknanya orang lain sesudahku tidak layak meminta kerajaan, cukuplah baginya menyerahka urusannya kepada Allah, (4) maknanya orang lain sesudahku tidak layak menjadi raja sekaligus nabi, (5) maksudnya adalah Nabi Sulaimān menginginkan *qanā‘ah*, (6) maksudnya adalah Nabi Sulaimān menginginkan kerajaan hanya untuk dirinya saja, dan (7) Nabi Sulaimān tahu bahwa Nabi Muḥammad adalah hamba-Nya dan tidak akan meminta seperti yang ia minta.³⁹

g. Pertobatan Nabi Yūnus

Pertobatan Nabi Yūnus diindikasikan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 87,

وَدَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾

Dan (ingatlah kisah) Dzun Nun (Yūnus), ketika dia pergi dalam keadaan marah, lalu dia menyangka bahwa Kami tidak akan menyulitkannya, maka dia berdoa dalam keadaan yang sangat gelap, "Tidak ada tuhan selain Engkau, Mahasuci Engkau. Sungguh, aku termasuk orang-orang yang zalim".

Dari ayat di atas, terlihat bahwa Nabi Yūnus pergi meninggalkan kaumnya dengan keadaan marah. Kepergian Nabi Yūnus ini tanpa menunggu izin terlebih dahulu dari Allah dan ia tidak menyangka bahwa kepergiannya ini akan mendatangkan teguran dari Allah. Dengan kepergiannya tanpa izin tersebut, Nabi Yūnus mengakui dirinya sudah berlaku zalim.⁴⁰ Menurut pakar

³⁹ Ibn al-‘Arabī, *Ahkām al-Qurān...*, jilid 4, hal. 50.

⁴⁰ Lihat Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 5, hal. 105-106.

bahasa, *zhulm* bermakna meletakkan sesuatu bukan semestinya, apakah dengan mengurangi dan menambahi, atau melampaui waktu dan tempat.⁴¹

Ketika Allah hendak mengurung Nabi Yūnus di dalam perut ikan, Allah mewahyukan ikan tersebut untuk menelan Nabi Yūnus, namun tidak sampai melahap dagingnya dan mematahkan tulangnya. Ketika ikan tersebut membawanya sampai dasar laut, Nabi Yūnus mendengar suara lirih. Nabi Yūnus berkata dalam hati, ‘Suara apakah itu?’. Maka Allah mewahyukan kepadanya – saat ia berada di dalam perut ikan - bahwa, ‘Itu adalah gemuruh tasbih binatang laut’. Maka, Nabi Yūnus ikut bertasbih selama dalam perut ikan tersebut. Tasbih Nabi Yūnus ini terdengar oleh para malaikat, lalu mereka berkata, ‘Wahai Tuhan kami, sesungguhnya kami mendengar suara yang lemah di suatu tempat yang terasing’. Allah berkata, ‘Itu adalah suara hamba-Ku, Yūnus. Dia sudah melakukan kesalahan, maka Aku mengurungnya di dalam perut ikan dalam lautan’. Malaikat berkata, ‘Bukankah ia seorang hamba shalih yang setiap siang dan malam amalannya naik kepada-Mu?’ Allah menjawab, ‘Ya, benar demikian’. Lalu para malaikat memohonkan syafaat (doa) kepada Allah untuk Nabi Yūnus. Maka Allah memerintahkan ikan tersebut untuk melemparkan Nabi Yūnus ke tepi pantai, sebagaimana firman-Nya, ‘sedang ia dalam keadaan sakit’ (Sūrah as-Shāffāt: 145).⁴²

Ketidaksabaran Nabi Yūnus dalam mengemban risalah dakwah dan kesempitan dadanya akibat menghadapi perlakuan kaumnya membuatnya pergi meninggalkan tugas dakwah, sehingga Allah memberinya ujian kesulitan. Kalau bukan karena tobat dan pengakuan akan kezaliman dirinya, maka Allah tidak akan melepaskan kesulitan yang menimpanya.⁴³

Menurut Hamka, dalam kegelapan yang berlapis-lapis, jiwa Nabi Yūnus tetap terang, tidak gelap, dan tidak kehilangan akal. Nabi Yūnus tetap ingat Allah dan ingat akan keteledorannya, sehingga ia berucap tasbih kepada Allah. Dengan ucapan tasbih tersebut, terkandunglah keikhlasan, penyerahan diri sebulat-bulatnya, penyesalan, dan pengakuan salah. Walaupun tadinya dirasa kecil kesalahannya, namun melihat peringatan Allah, insaflah Nabi Yūnus bahwa bagi seorang Nabi berbuat kesalahan tidaklah layak.⁴⁴

h. Pertobatan Nabi Muḥammad

Pertobatan Nabi Muḥammad diindikasikan dalam Sūrah al-Mu'minūn/23: 118,

وَقُلْ رَبِّ اغْفِرْ وَارْحَمْ وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّحِيمِينَ ﴿١١٨﴾

Dan katakanlah (Muḥammad), “Ya Tuhanku, berilah ampunan dan (berilah)

⁴¹ Lihat Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 353.

⁴² Lihat Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān...*, jilid 8, hal. 513-514; Ibnu Katsīr, *Tafsir al-Qurān al-Azhīm*, ..., jilid 3, hal. 247.

⁴³ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān* ..., jilid 4, hal. 2393.

⁴⁴ Hamka, *Tafsir al-Azhar*..., jilid 6, hal. 77-78.

rahmat, Engkaulah pemberi rahmat yang terbaik.”

Menurut as-Syawkānī, doa di atas adalah perintah Allah kepada Nabi Muḥammad untuk berdoa memohon ampunan dan rahmat, agar diikuti oleh para umatnya dan dapat pula dimaknai sebagai perintah Allah kepada beliau untuk memohonkan ampun untuk umatnya.⁴⁵ Dalam ayat di atas, objek doa tersebut tidak disebut secara jelas, sehingga terlihat kebijaksanaan Allah dalam memberi rahmat dan pengampunan bagi siapa saja yang dikehendaki-Nya.⁴⁶ Permohonan ampunan adalah terhadap kesalahan masa lalu, sedangkan permohonan rahmat adalah saat terjatuh dalam kesalahan pada masa sesudahnya, sehingga tidak tergelincir pada masa mendatang.⁴⁷

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, bahwa ia mendengar Rasulullah bersabda,

وَاللَّهِ إِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَأَتُوبُ إِلَيْهِ فِي الْيَوْمِ أَكْثَرَ مِنْ سَبْعِينَ مَرَّةً.

*‘Demi Allah, sungguh aku memohon ampun kepada Allah dan bertobat kepada-Nya lebih dari tujuh puluh kali dalam setiap hari’.*⁴⁸

Dalam hadits di atas, Rasulullah bersumpah dengan nama Allah bahwa beliau bertobat kepada Allah sebanyak 70 kali setiap hari, padahal beliau terpelihara dari dosa. Hal ini merupakan bentuk pengajaran kepada umatnya untuk selalu memperbaharui diri melalui tobat. Frasa 70 kali perlu diartikan sebagai isyarat bertobat sebanyak-banyaknya, bukan sebagai batas minimal.

Menurut Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, perintah Allah kepada Nabi Muḥammad untuk selalu memohon ampun merupakan bentuk kesempurnaan sikap rendah hati beliau, kesempurnaan kemantapan untuk beribadah secara sempurna, menunjukkan kebutuhan dan keperluan kepada Allah, dan menunjukkan rasa syukur kepada Allah. Yang demikian ini juga menjadi pengajaran bagi umatnya agar meniru dan mengikuti jejak beliau.⁴⁹

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Syadād bin Aws, Rasulullah mengajarkan umatnya untuk membaca *sayyid al-istighfār*. Rasulullah menjamin orang yang terbiasa membacanya setiap siang dan petang dengan penuh keyakinan, akan masuk surga. Redaksi *sayyid al-istighfār* tersebut adalah sebagai berikut,

اللَّهُمَّ أَنْتَ رَبِّي لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ، خَلَقْتَنِي، وَأَنَا عَبْدُكَ، وَأَنَا عَلَى عَهْدِكَ وَوَعْدِكَ

⁴⁵ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*..., hal. 994.

⁴⁶ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 8, hal. 461.

⁴⁷ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah*..., jilid 12, hal. 511.

⁴⁸ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 6307, *Kitāb ad-Da‘awāt Bāb Istighfār an-Nabiyy fī al-Yawm wa al-Laylah*..., hal. 1574. Dalam riwayat lain, disebutkan bahwa Rasulullah beristighfār sebanyak 100 kali dalam sehari. Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2702, *Kitāb adz-Dzīkr wa ad-Du‘ā’ wa at-Tawbah wa al-Istighfār Bāb Istighfār al-Istighfār wa al-Iktisār Minhu*..., hal. 1173.

⁴⁹ Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, *Muḥammad al-Insān al-Kāmil*..., hal. 90.

مَا اسْتَطَعْتُ، أَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا صَنَعْتُ، أَبُوءُ لَكَ بِنِعْمَتِكَ عَلَيَّ، وَأَبُوءُ بِدَنِّي
فَاغْفِرْ لِي، فَإِنَّهُ لَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ.

“Ya Allah, Engkau adalah Tuhanku. Tidak ada Tuhan selain Engkau yang telah menciptakanku, sedang aku adalah hamba-Mu dan aku terikat perjanjian dengan-Mu dan aku berjanji kepada-Mu dengan semampuku. Aku berlindung kepadamu dari segala kejahatan yang telah aku perbuat. Aku mengakui kepada-Mu atas nikmat-Mu terhadap diriku dan aku mengakui dosaku pada-Mu, maka ampunilah aku. Sesungguhnya tiada yang da[at mengampuni segala dosa kecuali Engkau.”⁵⁰

Dengan melihat kandungan *sayyid al-istighfār* di atas, terlihat bahwa sebelum meminta ampun kepada Allah, maka dianjurkan untuk melakukan tujuh pengakuan: pengakuan akan ketauhidan kepada Allah, pengakuan bahwa Allah adalah Pencipta makhluk, pengakuan manusia sebagai hamba Allah, pengakuan bahwa manusia terikat perjanjian dengan Allah untuk beribadah kepada-Nya, perlindungan diri keburukan perbuatan, pengakuan akan nikmat-nikmat Allah, pengakuan dosa. Setelah itu baru meminta ampun atas dosa dan ditutup dengan pengakuan bahwa tidak ada yang mengampuni dosa selain Allah.

Dengan demikian dapat dikatakan bahwa istighfar yang diajarkan Rasulullah merupakan *aqshā al-istighfār* (istighfar puncak). Inilah ciri lain yang membedakan istighfarnya Rasulullah dengan istighfar para nabi yang lain.

Dari paparan di atas, terlihat bahwa para nabi selalu melakukan pertobatan, sebagai wujud ketersambungan ruhani kepada Allah. Tobatnya para nabi tidak melulu menyangkut terjadinya pelanggaran, namun juga menyangkut kekuatiran tidak diterimanya kualitas suatu amal, sebagaimana ditunjukkan dalam doa Nabi Ibrāhīm (Sūrah al-Baqarah/2: 128), atau dalam rangka mengajarkan umat sebagaimana ditunjukkan dalam doa Nabi Muḥammad (Sūrah al-Mu’minūn/23: 118). Pertobatan para nabi diekspresikan dengan bentuk pengakuan akan kesalahan, permohonan ampun (istighfar), dan bersujud. Umumnya doa para nabi yang mengindikasikan pertobatan dinyatakan dalam redaksi istighfar (permohonan ampun).

Allah mensyariatkan tobat sebagai rahmat bagi hamba-Nya, demi berlangsungnya gerak kehidupan, karena jika tiada tobat bagi pelaku maksiat, maka setiap orang yang berdosa – meskipun dosa kecil – akan mengantarkannya menuju neraka. Pintu tobat terbuka bukan hanya untuk pribadi, namun juga untuk orang banyak. Dengan adanya tobat, maka pelaku dosa akan berhenti dari dosanya, dengan mengharap rahmat dan ampunan

⁵⁰ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 6306, *Kitāb ad-Da‘awāt Bāb Fadhl al-Istighfār...*, hal. 1573.

Allah.⁵¹ Tak ada manusia yang luput dari berbuat salah, dan sebaik-baik pelaku kesalahan adalah orang yang bertobat kepada Allah.⁵² Allah sangat gembira dengan hamba-Nya yang bertobat melebihi gembiranya seseorang yang menemukan kembali barang berharganya yang hilang.⁵³

Menurut ar-Rāzī, permohonan ampun kepada Allah menjadi sebab terbukanya pintu kebaikan di dunia, sebagaimana Nabi Sulaimān pertamanya memohon ampun lalu bertawasul dengannya untuk meminta kerajaan (kekuasaan).⁵⁴

Menurut al-Alūsī, posisi tobat itu bergantung pada kondisi masing-masing orang. Bagi golongan orang-kebanyakan, maka tobat adalah penyesalan dan tekad untuk tidak kembali lagi melakukan perbuatan dosa, mengembalikan kezaliman kepada pihak yang dizalimi jika memungkinkan atau berniat mengembalikan jika tidak memungkinkan. Bagi golongan *khawāsh*, tobat adalah kembali (menjauh) dari perkara-perkara yang makruh dan kendur (*futūr*) dalam beramal atau melakukan ibadah secara kurang sempurna. Sedangkan bagi golongan *khawāsh al-khawāsh*, tobat adalah dalam rangka untuk meninggikan derajat kedekatan kepada Allah dan menaiki tangga kedekatan kepada Allah.⁵⁵ Menurut al-Baydhāwī, dosa kecil tetap akan dihukum jika tidak terampuni.⁵⁶

Menurut al-Ghazālī, tobat memiliki tiga unsur: ilmu (*‘ilm*), kondisi (*ḥāl*), dan tindakan (*fi ‘l*). Yang pertama meniscayakan yang kedua, dan yang kedua meniscayakan yang ketiga, sehingga ketiganya saling berkaitan. Unsur *ilmu*, merupakan pengetahuan bahwa dosa menimbulkan bahaya, yang menjadi penghalang seorang hamba kepada yang dicinta. Unsur *ilmu* adalah merupakan awal dari kebaikan. Jika unsur *ilmu* ini diyakini sepenuhnya, maka efeknya akan menimbulkan rasa sakit dalam hati akibat kehilangan yang dicinta. Sebabnya, hati akan merasakan sakit jika kehilangan yang dicintai. Rasa sakit yang timbul dari perbuatan yang menyebabkan kehilangan, maka disebut penyesalan (*nadm*). Rasa sakit dalam hati yang menimbulkan penyesalan akan menimbulkan efek lain, yakni kehendak (*irādah*) atau maksud (*qashd*) untuk melakukan tindakan (*fi ‘l*) yang berkaitan dengan kondisi (*ḥāl*) sekarang, masa lalu, dan masa datang. Tindakan untuk masa sekarang adalah berupa

⁵¹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *at-Tawbah*, Kairo: Dār at-Turāts al-Islāmī, 2001 M/1422 H, hal. 21.

⁵² Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2499, *Bāb...*, jilid 4, hal. 273.

⁵³ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shaḥīḥ al-Bukhārī*, nomor 6309, *Kitāb ad-Da‘awāt Bāb at-Tawbah...*, hal. 1573; dan Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shaḥīḥ Muslim*, nomor 2747, *Kitāb at-Tawbah Bāb fi al-Haddh ‘alā at-Tawbah wa al-Faraj Bihā...*, hal. 1191.

⁵⁴ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Maḥāṭib al-Ghayb...*, jilid 13, vol. 26, hal. 183.

⁵⁵ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 1, vol. 1, hal. 384.

⁵⁶ ‘Abdulah bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta‘wīl...*, jilid 1, hal. 539.

meninggalkan dosa yang sudah dilakukan. Tindakan untuk masa mendatang adalah berupa kesungguhan tekad untuk meninggalkan dosa selama-lamanya yang dapat menyebabkan kehilangan yang dincintai. Tindakan terhadap masa lalu adalah dengan mengganti kebaikan-kebaikan yang telah luput dengan kebaikan-kebaikan yang baru.⁵⁷

Masih menurut al-Ghazālī, tobat menjadi penting karena dua alasan. *Pertama*, agar mendapatkan taufik (petunjuk) dalam melakukan ketaatan (*li yahshula laka tawfīq at-thā'ah*). Dosa memiliki efek buruk yang menimbulkan keterhalangan mendapat kebaikan, mengakibatkan kesengsaraan, dan menghalangi perjalanan menuju Allah. Beban dosa membuat seseorang berat dalam berbuat kebaikan dan malas melakukan ketaatan. Terus-menerus dalam kubangan dosa menyebabkan hati menjadi hitam, sehingga hati menjadi gelap dan keras. Oleh karena itu, bagaimana Allah memberi petunjuk melakukan ketaatan kepada orang yang hatinya yang keras dan bergelimang dosa? Bagaimana pula orang yang penuh dosa bisa berdekatan dengan Allah? Alasan *kedua*, tobat menjadi penting agar ibadah diterima (*li tuqbala 'ibādatuk*). Pemilik utang (*rabb ad-dayn*) tidak akan mau menerima hadiah (dari pengutang). Bagaimana bisa kebaikan dapat diterima sementara hutang belum terbayar? Bagaimana bisa seorang hamba bermunajat kepada Tuhannya, sementara Tuhannya murka padanya?⁵⁸

Dalam al-Quran, lafaz tobat menunjukkan beberapa makna, di antaranya (1) penyesalan (*an-nadam*), sebagaimana dalam Sūrah al-Baqarah/2: 54 dan Sūrah an-Nūr/24: 31, (2) pemaafan (*at-tajāwuz*), sebagaimana dalam Sūrah at-Tawbah/9: 117 dan Sūrah al-Aḥzāb/33: 73), (3) kembali (*ar-rujū'*), sebagaimana dalam Sūrah al-A'rāf/7: 143).⁵⁹ Tobat yang diperintahkan Allah adalah *tawbat nashūh*, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah at-Taḥrīm/66: 8.

Allah memerintahkan para hamba-Nya untuk bertobat dan beristighfar. Perintah bertobat dan beristighfar dalam al-Quran menggunakan *fi'l amr (tūbū dan istaghfirū)*. Perintah tobat dan istighfar kadangkala berdiri sendiri, kadangkala digabungkan secara bersama. Perintah bertobat secara sendiri terulang sebanyak 3 kali (Sūrah al-Baqarah/2: 54, an-Nūr/24: 31, dan at-Taḥrīm/66: 8). Perintah istighfar secara sendiri terulang sebanyak 2 kali (Sūrah al-Baqarah/2: 199 dan an-Nisā'/4: 106). Perintah tobat dan istighfar secara bersama-sama terulang sebanyak sebanyak 4 kali (Sūrah Hūd/11: 3, 52, 61, 90).

Jika tobat disebut secara sendiri dalam al-Quran, maka manfaatnya

⁵⁷ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūmiddīn*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2019 M/1440 H, jilid 4, hal. 11.

⁵⁸ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Minhāj al-Ābidīn Ilā Jannah Rabb al-Ālamīn*, Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 2001 M/1422 H, cet. 3, hal. 83-84.

⁵⁹ Shāliḥ bin Ghānim as-Sadlān, *at-Tawbat Ilā Allah: Ma'nāhā, Haqīqatuhā, Fadhluhā, Syurūthuhā*, Riyādh: Dār Balansiyah, 1416 H, cet. 4, hal. 13.

adalah:

- a. mendapatkan kecintaan Allah (Sūrah al-Baqarah/2: 222)
- b. mendapat predikat *'ibādurrahmān* yang keburukannya diganti dengan kebaikan (Sūrah al-Furqān/25: 70)
- c. mendapatkan kesuksesan (Sūrah an-Nūr/24: 31)
- d. menumbuhkan optimisme (Sūrah az-Zumar/39: 53)
- e. menghapus kesalahan dan masuk surga (Sūrah at-Taḥrīm/66: 8).

Jika istighfar disebut secara sendiri dalam al-Quran, maka manfaatnya adalah:

- a. mendapatkan rahmat Allah (Surat an-Naml/27: 46)
- b. menurunkan hujan, memperbanyak harta dan anak, menyuburkan kebun, dan melancarkan sirkulasi debit air sungai (Sūrah Nūḥ/71: 10-12).

Jika tobat dan istighfar disebut secara bersama-sama, maka manfaatnya adalah:

- 1) mendatangkan kehidupan yang penuh nikmat (Sūrah Hūd/11: 3)
- 2) menurunkan hujan dan menambah kekuatan (Sūrah Hūd/11: 52)
- 3) terhindar dari azab Allah (Sūrah al-Anfāl/8: 33)

Manfaat lain dari istighfar dinyatakan oleh sebuah hadits, sebagaimana diriwayatkan oleh Abū Dāwūd yang bersumber dari Ibnu 'Abbās, bahwa Rasulullah bersabda,

مَنْ لَزِمَ الْإِسْتِغْفَارَ جَعَلَ اللَّهُ لَهُ مِنْ كُلِّ ضَيْقٍ مَخْرَجًا وَمِنْ كُلِّ هَمٍّ فَرَجًا
وَرَزَقَهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ.

*Barangsiapa yang membiasakan istighfar, maka Allah jadikan baginya (1) jalan keluar dari setiap kesempitan persoalan, (2) kemudahan dari setiap kesulitan, dan (3) rizki yang datang dari cara yang tak terduga.*⁶⁰

Menurut Ibrāhīm bin Adham, tanda benarnya tobat seorang hamba adalah ia merasakan kelezatan dalam hatinya setelah ia bertobat, yang tidak ia rasakan sebelumnya. Jika ada orang yang setelah bertobat tidak merasakan kelezatan tersebut, maka tobatnya belum benar, dan bisa jadi ia akan kembali melakukan perbuatan dosa tersebut.⁶¹

Psikologi modern menguatkan hadits-hadits yang berbicara tentang manfaat istighfar dalam menghilangkan tekanan jiwa. Saat seseorang mengakui kesalahan dan dosanya lalu meminta ampun kepada Allah dengan sungguh-sungguh, maka tindakannya itu akan menimbulkan ketenangan batin, sehingga ia terbebas dari rasa bersalahnya.⁶²

⁶⁰ Sulaimān bin al-Asy'ats al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 1518, *Kitāb as-Shalāt Bāb fī al-Istighfār...*, jilid 1, hal. 152.

⁶¹ 'Abdul Wahhāb bin Aḥmad as-Sya'rānī, *al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma'rifah Qawā'id as-Shūfiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2018 M/1439 H, cet. 2, hal. 38-39.

⁶² Nadiyah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Quran*, diterjemahkan oleh M.

2. Kebiasaan Berdoa

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah kebiasaan berdoa. Selain berdoa untuk diri sendiri, dianjurkan pula untuk berdoa untuk orang lain, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Nūḥ (Sūrah Nūḥ/71: 28), doa Nabi Ibrāhīm (Sūrah Ibrāhīm/14: 40-41), doa Nabi Lūth (Sūrah as-Syu‘arā’/26: 169), dan doa Nabi Mūsā (Sūrah al-A‘rāf/7: 151)

Dari doa-doa para nabi di atas, dapat disimpulkan bahwa selain berdoa untuk diri sendiri, dianjurkan pula untuk berdoa untuk orang lain. Orang lain di sini mencakup keluarga, orang terdekat, dan masyarakat secara umum.

Perhatikan, misalnya, doa Nabi Nūḥ dalam Sūrah Nūḥ/71: 28,

رَبِّ اغْفِرْ لِيْ وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِيْ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ
الظَّالِمِيْنَ اِلَّا تَبَارًا ﴿٢٨﴾

“Ya Tuhanku, ampunilah aku, ibu bapakku, dan siapa pun yang memasuki rumahku dengan beriman dan semua orang yang beriman laki-laki dan perempuan. Dan janganlah Engkau tambahkan bagi orang-orang yang zalim itu selain kehancuran.”

Dalam doa di atas, Nabi Nūḥ berdoa untuk dirinya terlebih dahulu, kemudian orang yang terdekat, yakni kedua orangtua, kemudian keluarga, kemudian semua orang beriman, baik lelaki maupun perempuan.⁶³ Menurut Ibnu Katsīr, Nabi Nūḥ berdoa untuk semua kaum beriman, tentu saja ini meliputi baik yang masih hidup maupun yang sudah mati. Oleh karena itu, dianjurkan berdoa seperti itu, sebagai bentuk mengikuti teladan Nabi Nūḥ.⁶⁴

Dengan berdoa, secara psikologis, manusia merasa dirinya dekat dengan Allah, terlindungi dari penderitaan dan tekanan batin, serta munculnya harapan terkabulnya permohonan.⁶⁵

Menurut Sufyān ats-Tsauri, salah satu ciri orang yang beku hatinya adalah orang yang berdoa untuk dirinya sendiri, tanpa mendoakan orangtua dan orang Muslim.⁶⁶

Berdoa untuk diri sendiri, misalnya minta ampunan, perlindungan, kesehatan, ilmu. Berdoa untuk orangtua, misalnya minta ampunan dan dikumpulkan bersama di surga. Berdoa untuk keluarga, misalnya minta diberikan pasangan hidup dan keturunan yang berkualitas. Berdoa untuk masyarakat, misalnya minta keamanan negeri.

Zaenal Arifin (et al) dari judul *Mawsū‘ah al-I‘jāz al-Qurānī*, Jakarta: Zaman, 2014, cet. 3, hal. hal. 135.

⁶³ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 29, hal. 215.

⁶⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 4, hal. 541.

⁶⁵ Jalaluddin, *Psikologi Agama*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2015, cet. 17, hal. 304.

⁶⁶ Nashr bin Muḥammad as-Samarqandī, *Tanbīh al-Ghāfilīn*, Manshūrah: Maktabah al-Īmān, 1994 M/1425 H, hal. 106

Dianjurkan berdoa untuk orang lain secara diam-diam. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang berumber dari Abū Dardā', bahwa Rasulullah bersabda,

دَعْوَةُ الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ لِأَخِيهِ بِظَهْرِ الْغَيْبِ مُسْتَجَابَةٌ، عِنْدَ رَأْسِهِ مَلَكٌ مُوَكَّلٌ كُلَّمَا دَعَا لِأَخِيهِ بِخَيْرٍ، قَالَ الْمَلَكُ الْمُوَكَّلُ بِهِ: آمِينَ وَلَكَ بِمِثْلٍ.

*“Doa seorang muslim untuk saudaranya (sesama muslim) tanpa sepengetahuannya merupakan doa mustajab. Di atas kepalanya (orang yang berdoa) ada malaikat yang telah diutus. Setiap kali dia mendoakan kebaikan untuk saudaranya, maka malaikat yang diutus tersebut akan mengucapkan, ‘Amin dan kamu juga akan mendapatkan seperti (yang kau doakan) itu’.*⁶⁷

Berdoa secara diam-diam, tanpa sepengetahuan orang yang didoakan, lebih cepat dikabulkan karena berdoa seperti itu menunjukkan keikhlasan, terhindar dari pamer, dan kepentingan-kepentingan lain. Oleh karena itu, wajar jika malaikat mengaminkan doa tersebut.⁶⁸

Dari hadits di atas, dapat pula dipahami bahwa mendoakan keburukan bagi orang lain tidak dianjurkan, apalagi doa yang tidak memiliki alasan yang benar. Mendoakan orang lain dengan keburukan tanpa alasan yang benar, maka keburukan tersebut akan kembali kepadanya. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Dardā', Rasulullah bersabda,

إِنَّ الْعَبْدَ إِذَا لَعَنَ شَيْئًا صَعِدَتِ اللَّعْنَةُ إِلَى السَّمَاءِ فَتُغْلَقُ أَبْوَابُ السَّمَاءِ دُونَهَا، ثُمَّ تَهْبِطُ إِلَى الْأَرْضِ فَتُغْلَقُ أَبْوَابُهَا دُونَهَا، ثُمَّ تَأْخُذُ يَمِينًا وَشِمَالًا، فَإِنْ لَمْ تَجِدْ مَسَاحًا رَجَعَتْ إِلَى الدِّي لَعَنَ فَإِنْ كَانَ أَهْلًا، وَإِلَّا رَجَعَتْ إِلَى قَائِلِهَا.

*‘Jika seseorang mengutuk (mendoakan keburukan) terhadap sesuatu, maka kutukan itu naik menuju ke langit, namun pintu-pintu langit tertutup baginya. Lalu, kutukan itu kembali turun ke bumi, namun pintu-pintu bumi pun tertutup baginya. Lalu, kutukan itu menuju ke arah kanan dan kiri. Jika kutukan itu tidak mendapatkan tempat yang cocok, batulah ia menuju kepada sasaran yang dikutuk. Jika sasaran kutuk layak menerimanya, maka jatuhlah kutukan itu padanya. Jika tidak, maka kutukan itu kembali untuk menimpa yang mengutuk’.*⁶⁹

Dianjurkan berdoa dengan menyebut nama Allah setiap kali akan

⁶⁷ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2733, *Kitāb adz-Dzīkr wa ad-Du‘ā’ Bāb Fadhl ad-Du‘ā’ li al-Muslimin bi Zhahr al-Ghayb*..., hal. 1185.

⁶⁸ Muḥyiddīn Dīb Mastū, *Lawāmi‘ al-Anwār Syarḥ Kitāb al-Adzkār*, Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 2014 M/1435 H, jilid 2, hal. 363.

⁶⁹ Sulaimān bin al-Asy’ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 4905, *Kitāb al-Adab Bāb fī al-La‘n*..., jilid 2, hal. 464.

memulai suatu aktivitas, sebagaimana diisyaratkan dalam doa Nabi Nūḥ, yang berdoa saat menaiki bahtera (Sūrah Hūd/11: 41).

Dianjurkan berdoa dengan ber-tawassul menggunakan nama-nama Allah, semisal *al-Fattah*, *as-Samī'*, *al-Wahhāb* sebagaimana dilakukan oleh Nabi Nūḥ (Sūrah as-Syu'arā'/26: 118), Nabi Ibrāhīm (Sūrah Ibrāhīm/14: 39), Nabi Sulaimān (Sūrah Shad/38: 35-36), dan Nabi Zakariyyā (Sūrah Āli 'Imrān/3: 38).

Dianjurkan pula berdoa untuk kebaikan dunia dan akhirat. Doa yang sangat terkenal adalah yang disebut dengan *doa sapu jagat*, yakni doa yang dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 201,

وَمِنْهُمْ مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿٢٠١﴾

Dan di antara mereka ada yang berdoa, “Ya Tuhan kami, berilah kami kebaikan di dunia dan kebaikan di akhirat, dan lindungilah kami Dari azab neraka.”

Doa di atas merupakan permintaan kebaikan dunia dan kebaikan akhirat sekaligus, bukan hanya kebaikan salah satunya. Terdapat beragam makna terhadap kata *ḥasanah* dalam ayat di atas, mulai dari pasangan yang shalih, ilmu yang bermanfaat, kesehatan, dan sebagainya. Menurut as-Sya'rāwī, meskipun banyak beragam pandangan ulama tentang makna *ḥasanah* dunia, namun para ulama sepakat bahwa *ḥasanah* akhirat adalah segala kebaikan yang membawa kepada surga dengan penuh rahmat dan ampunan. *Ḥasanah* dunia jangan dilupakan untuk diminta pula, karena dunia adalah ladang untuk kebaikan akhirat (*mazra'at al-ākhirah*).⁷⁰ Menurut Shihab, lebih bijaksana adalah memaknai *ḥasanah* tersebut dalam pengertian segala kebaikan untuk kesenangan dunia dan berakibat pada kesenangan akhirat.⁷¹

Untuk mendapatkan kebaikan dunia tentu saja dicapai dengan bekerja, mengatur strategi dalam mencari penghidupan, bergaul dengan manusia secara baik, beretika dengan etika yang baik, dan melakukan kebiasaan baik yang berlaku di masyarakat. Sedangkan untuk mendapatkan kebaikan akhirat, perlu memantapkan keimanan, meningkatkan amal shalih, dan menghiasi diri dengan akhlak mulia.⁷²

Berdoa bukan hanya di saat susah/sempit, namun perlu dibiasakan pula di saat lapang. Dalam beberapa ayat al-Quran ditemukan bahwa tabiat buruk manusia adalah mendekat kepada Allah di saat sulit, namun melupakan Allah di saat senang. Bahkan, dalam kondisi paling ekstrem, di saat sulit pun manusia

⁷⁰ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 2, hal. 175.

⁷¹ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 1, hal. 532.

⁷² Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 1, hal. 275.

masih tidak mau mengingat Allah, sehingga terus tenggelam dalam keputusan-keputusan.⁷³

Dalam Sūrah Yūnus/10: 12 dinyatakan tentang kebiasaan buruk manusia, yang hanya tergerak untuk berdoa di saat kesulitan menyimpannya,

وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ

مَرَّ كَانَ لَمْ يَدْعُنَا إِلَىٰ ضُرِّ مَسَّهُ كَذَلِكَ زِينٌ لِلْمُسْرِفِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿١٢﴾

Dan apabila manusia ditimpa bahaya dia berdoa kepada Kami dalam keadaan berbaring, duduk atau berdiri, tetapi setelah Kami hilangkan bahaya itu darinya, dia kembali (ke jalan yang sesat), seolah-olah dia tidak pernah berdoa kepada Kami untuk (menghilangkan) bahaya yang telah menyimpannya. Demikianlah dijadikan terasa indah bagi orang-orang yang melampaui batas apa yang mereka kerjakan.

Menurut Shihab, penggunaan redaksi *berbaring*, *duduk*, dan *berdiri* dalam ayat di atas merupakan isyarat dari tingkat kesulitan dan keseriusan dalam berdoa. Jika tingkat kesulitannya ringan, maka manusia berdoa dengan berdiri. Jika kesulitannya tidak serius, maka berdoa dilakukan sambil duduk. Jika kesulitannya serius, manusia berdoa sambil berbaring.⁷⁴

Kebiasaan buruk seperti yang digambarkan al-Quran tersebut justru memperlambat pengabulan doa. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, bahwa Rasulullah bersabda,

مَنْ سَرَّهُ أَنْ يَسْتَجِيبَ اللَّهُ لَهُ عِنْدَ الشَّدَائِدِ فَلْيُكْثِرِ الدُّعَاءَ فِي الرَّخَاءِ.

*Siapa yang ingin agar doanya dijawab oleh Allah di waktu susah, maka hendaknya ia memperbanyak doa di waktu senang.*⁷⁵

Hal ini juga dikuatkan oleh hadits yang bersumber dari Ibnu ‘Abbās, bahwa Rasulullah bersabda,

تَعَرَّفْ إِلَى اللَّهِ فِي الرَّخَاءِ يَعْرِفَكَ فِي الشَّدَّةِ.

*Kenali Allah di saat lapang, niscaya Dia mengenalimu di saat kesempatan.*⁷⁶

Menurut Ibnu Hajar al-Haytamī, hadits di atas mengajarkan bahwa mengenali Allah di saat lapang, misalnya dengan kebiasaan baik yang menunjukkan ketaatan kepada Allah dan mengeluarkan harta untuk

⁷³ Misalnya Sūrah Yūnus/10:12, al-Isrā’/17: 67, Luqmān/31: 32, .az-Zumar/39: 49, Fusshilat/41: 49-51.

⁷⁴ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 5, hal. 351.

⁷⁵ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3382, *Bāb Ma Jā’a Anna Da’wah al-Muslim Mustajābah...*, jilid 5, hal. 392.

⁷⁶ Muḥammad bin ‘Abdulah al-Ḥākim an-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘alā as-Shaḥīḥayn*, nomor 6304, *Kitāb Ma’rifat as-Shaḥābah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002 M/1422 H, jilid 3, hal. 624.

mendekatkan diri kepada-Nya, sehingga menjadi kebiasaan yang melekat, maka hal itu akan membuat Allah memberikan jalan keluar dari setiap kesempitan dan kegundahan. Hal yang demikian terjadi akibat kebiasaan-kebiasaan baik yang sudah dilakukan sebelumnya.⁷⁷

Rasulullah mengajarkan agar berdoa terhadap hal-hal yang baik dan dengan dengan kalimat yang baik. Dalam suatu riwayat yang bersumber dari Anas bin Mālik bahwa Rasulullah menjenguk seorang yang sakit, dan ia minta kepada Allah agar disegerakan hukumannya di dunia. Namun Rasulullah menasihatinya agar lebih baik meminta kepada Allah dengan kalimat yang baik, yaitu minta kebaikan di dunia dan di akhirat serta dijauhkan dari neraka.⁷⁸ Menurut an-Nawawī, salah satu kandungan hadits tersebut adalah larangan berdoa minta disegerakan hukuman di dunia.⁷⁹

Menurut beberapa penelitian, sebagian dari penyakit kehidupan modern dapat dicegah dengan terapi ruhani. Orang-orang yang memiliki kebiasaan berdoa secara regular mempunyai tekanan darah yang lebih rendah dibanding mereka yang tidak rutin berdoa. Begitupula, orang-orang yang rajin menghadiri ritual-ritual keagamaan memiliki risiko lebih kecil terpapar serangan jantung, bunuh diri, dan kanker. Selain itu, orang-orang yang rajin mendatangi rumah ibadah memiliki harapan hidup lebih lama dibanding mereka yang tidak.⁸⁰

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa berdoa perlu dibiasakan di saat lapang, bukan hanya berdoa untuk diri sendiri, namun juga untuk keluarga dan masyarakat, dan isi doa untuk kebaikan dunia dan akhirat, dengan menggunakan nama Allah dan kalimat yang baik.

3. Bersyukur

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah bersyukur kepada Allah. Hal ini diindikasikan dalam doa Nabi Nūḥ, Ibrāhīm, Yūsuf, Dāwūd, dan Sulaimān *shalawātullāh wa salāmuhu 'alayhim*.

a. Syukur Nabi Nūḥ

Syukur Nabi Nūḥ diindikasikan dalam Sūrah al-Mu'minūn/23: 28, di mana ia menyatakan pujian kepada Allah karena telah menyelamatkannya dari kaumnya yang zalim. Pujian Nabi Nūḥ tersebut adalah perintah Allah untuk diucapkan saat ia naik ke atas kapal.

⁷⁷ Ibnu Hajar al-Haytamī, *al-Fath al-Mubīn bi Syarḥ al-Arba'īn*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2009 M/1430 H, cet. 2, hal. 376.

⁷⁸ Lihat Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2688, *Kitāb adz-Dzīkr wa ad-Du'ā' Bāb Karahat ad-Du'ā' bi Ta'jīl al-'Uqūbah fī ad-Dunyā...*, hal. 1170.

⁷⁹ Lihat Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj...*, hal. 1588.

⁸⁰ Daniel H. Pink, *Buku Pintar Otak Kanan Manusia*, diterjemahkan oleh Rusli dari judul *A Whole New Mind*, Yogyakarta: Think, 2012 M, hal. 284.

فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفُلِكِ فَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَجَّيْنَا مِنَ الْقَوْمِ
الظَّالِمِينَ ﴿٤٨﴾

Dan apabila engkau dan orang-orang yang bersamamu telah berada di atas kapal, maka ucapkanlah, "Segala puji bagi Allah yang telah menyelamatkan kami dari orang-orang yang zalim."

Menurut Ibnu ‘Asyūr, Nabi Nūḥ perlu menyatakan pujian kepada Allah atas keselamatannya dari kaumnya yang zalim, akibat tindakan kaumnya yang menyakitkan dan keadaan mereka yang menunjukkan kekafiran dan penolakan terhadap dakwah Nabi Nūḥ, dan itu menyakitkan orang beriman.⁸¹

Terhadap Nabi Nūḥ, al-Quran secara jelas menyebutnya sebagai hamba yang bersyukur (*‘abdān syakūrān*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Isrā’/17: 3. Menurut Salmān al-Fārisī, Nabi Nūḥ digelari *‘abdān syakūrān* karena beliau selalu mengucapkan pujian kepada Allah (*alḥamdu lillāh*) saat makan, minum, dan memakai pakaian.⁸² Menurut al-Ḥayālī, Allah mengiringi penyebutan syukur (*syakūrān*) dengan sifat *‘ubūdiyyah* (*‘abdān*), sebagai penghargaan kepada Nabi Nūḥ atas kesabarannya berdakwah dalam waktu yang panjang tanpa mengenal lelah kepada kaumnya dan kesabarannya menanggung penderitaan yang ditimpakan kaumnya kepadanya.⁸³

b. Syukur Nabi Ibrāhīm

Syukur Nabi Ibrāhīm diindikasikan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 39, di mana ia memuji Allah atas karunia-Nya memberikan dua anak di saat usia senjanya.

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾

Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua(ku) Ismā‘il dan Ishāq. Sungguh, Tuhanku benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa.

Ibrāhīm menyatakan bahwa Allah telah mengabulkan doanya, karena jauh masa sebelumnya Ibrāhīm telah berdoa kepada Allah agar diberi keturunan yang shalih (sebagaimana tersurat dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 100), agar dapat membantu dakwahnya.

Selain Nabi Nūḥ yang disebut secara jelas oleh al-Quran sebagai hamba yang bersyukur (*‘abdān syakūrān*), Nabi Ibrāhīm juga disebut sebagai orang yang pandai bersyukur nikmat Allah (*syākīrān li an‘umih*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naḥl/16: 121. Menurut al-Alūsī, ayat tersebut mengindikasikan bahwa Ibrāhīm selalu bersyukur nikmat yang sedikit,

⁸¹ Muḥammad Thāhīr bin ‘Asyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 18, hal. 47.

⁸² Lihat Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr...*, hal. 802.

⁸³ Ma‘an Taufiq Dahhām al-Ḥayālī, *al-Madh wa adz-Dzamm fī al-Qurān al-Karīm*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006 M/1427 H, hal. 89.

apalagi dengan nikmat yang banyak.⁸⁴

Dalam dunia sufi, seorang yang bersyukur dapat dikategorikan menjadi dua: *as-syākir* (الشَّاكِر) dan *as-syakūr* (الشُّكُور). *As-Syākir* adalah orang yang bersyukur terhadap apa yang dimiliki (*as-syākir al-ladzī yasykuru ‘alā al-mawjūd*), sedangkan *as-Syakūr* adalah orang yang bersyukur terhadap yang tidak dimiliki (*as-syakūr al-ladzī yasykuru ‘alā al-mafqūd*).⁸⁵

c. Syukur Nabi Yūsuf

Syukur Nabi Yūsuf diindikasikan dalam Sūrah Yūsuf/12: 101, di mana Yūsuf berdoa,

﴿ رَبِّ قَدْ آتَيْتَنِي مِنَ الْمُلْكِ وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ فَاطِرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ أَنْتَ وَلِيَّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ تَوَفَّنِي مُسْلِمًا وَأَلْحِقْنِي بِالصَّالِحِينَ ﴾^(١٠١)

“Tuhanku, sesungguhnya Engkau telah menganugerahkan kepadaku sebagian kekuasaan dan telah mengajarkan kepadaku sebagian takwil mimpi. (Wahai Tuhan) pencipta langit dan bumi, Engkaulah pelindungku di dunia dan di akhirat, wafatkanlah aku dalam keadaan muslim dan gabungkanlah aku dengan orang yang saleh.”

Menurut Ibnu ‘Asyūr, ayat di atas berbicara tentang doa Nabi Yūsuf yang mengakui nikmat terbesar di dunia dan nikmat teragung di akhirat yang ia dapatkan dari Allah. Oleh karena itu, Nabi Yūsuf menyebutkan tiga nikmat, yaitu nikmat kekuasaan di bumi, nikmat ilmu, dan nikmat agama. Nikmat kekuasaan dan ilmu adalah dua nikmat dunia, sedangkan nikmat agama adalah nikmat akhirat.⁸⁶

Menurut Ibnu Katsīr, doa di atas diucapkan Nabi Yūsuf saat sempurna nikmat yang ia dapatkan, yakni nikmat berupa bertemunya kembali dengan dua orangtuanya dan saudara-saudaranya, nikmat kenabian dan kekuasaan kenikmatan yang sempurna. Sebagaimana ia sudah disempurnakan beragam nikmat, setelah itu Nabi Yūsuf memohon kepada Allah agar nikmat-nikmat tersebut terus didapatkan sampai akhirat, yakni dengan memohon kepada Allah kelak diwafatkan dalam keadaan Muslim dan berkumpul kembali dengan orang-orang shalih.⁸⁷

⁸⁴ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 5, vol. 7, hal. 484. Menurut as-Sya‘rāwī, ayat ini juga menjadi petunjuk halus bagi masyarakat Makkah yang kurang bersyukur padahal berada dalam negeri yang aman, dan mereka mengaku sebagai pengikut Nabi Ibrāhīm, sedangkan Ibrāhīm adalah orang yang selalu mensyukuri nikmat Allah. Lihat Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir ‘Imāniyyah*..., jilid 10, hal. 807.

⁸⁵ ‘Abdul Karīm bin Hawāzin al-Qusyayrī, *Risālat al-Qusyairiyyah*, Beirut: Mu’assasah al-Kutub ats-Tsaqāfiyah, 2000 M/1420 H, hal. 172.

⁸⁶ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 13, hal. 59.

⁸⁷ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 2, hal. 629.

d. Syukur Nabi Dāwūd dan Sulaimān

Syukur Nabi Dāwūd dan Sulaimān diindikasikan dalam Sūrah an-Naml/27: 15,

وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ

الْمُؤْمِنِينَ ﴿١٥﴾

Dan sungguh, Kami telah memberikan ilmu kepada Dāwūd dan Sulaimān; dan keduanya berkata, “Segala puji bagi Allah yang melebihkan kami Dari banyak hamba-hamba-Nya yang beriman.”

Ayat di atas menyatakan bahwa Nabi Dāwūd dan Nabi Sulaimān keduanya memuji Allah atas nikmat ilmu yang telah diberikan kepada keduanya, di mana nikmat tersebut tidak diberikan kepada orang lain. Menurut al-Alūsī, ayat tersebut menjadi dalil yang jelas tentang keutamaan ilmu dan pemilikinya, di mana Nabi Dāwūd dan Sulaimān bersyukur atas hal itu dan menjadikannya sebagai asas keutamaan.⁸⁸

Menurut Ibnu Katsīr, Allah telah memberikan nikmat yang banyak, anugerah yang istimewa, dan sifat-sifat mulia kepada Dāwūd dan Sulaimān. Allah juga telah mengumpulkan kebaikan dunia dan akhirat kepada keduanya, berupa kerajaan dan kekuasaan dalam urusan dunia, dan kenabian dan kerasulan dalam urusan agama. Sehingga, nikmat mana lagi yang lebih baik dari yang diberikan keduanya?⁸⁹

Di antara nikmat Allah bagi Nabi Sulaimān kemampuannya dalam mengerti berbagai bahasa binatang. Dikisahkan, pada suatu ketika Nabi Sulaimān tengah membawa pasukannya, beliau berjalan melewati sebuah lembah yang merupakan sarang bangsa semut. Ketika semut-semut melihat pasukan Nabi Sulaimān berjalan hendak melewati lembah itu, maka raja semut pun memberikan perintah kepada rakyatnya, berkata: “*Wahai para bangsa semut, masuklah kalian ke sarang-sarang kalian! Jangan sampai Nabi Sulaimān dan pasukannya menginjak kalian tanpa mereka sadari*” (Sūrah an-Nahl/16: 19). Mendengar ucapan raja semut tersebut Nabi Sulaimān tersenyum, lalu beliau memanjatkan doa kepada Allah sebagai wujud syukur beliau kepada-Nya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naml/27: 19,

فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ

وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١٩﴾

Maka dia (Sulaimān) tersenyum lalu tertawa karena (mendengar) perkataan semut itu. Dan dia berdoa, “Ya Tuhanku, anugerahkanlah aku ilham untuk

⁸⁸ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī...*, jilid 7, vol. 10, hal. 166.

⁸⁹ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 457.

tetap mensyukuri nikmat-Mu yang telah Engkau anugerahkan kepadaku dan kepada kedua orang tuaku dan agar aku mengerjakan kebajikan yang Engkau ridai; dan masukkanlah aku dengan rahmat-Mu ke dalam golongan hamba-hamba-Mu yang shalih.”

Ayat di atas merupakan doa Nabi Sulaimān agar diberi ilham untuk selalu bersyukur atas nikmat-Nya yang telah diberikan kepada dirinya dan keluarganya, serta agar dapat melakukan amal shalih.⁹⁰ Menurut al-Biqā'ī, ketika Nabi Sulaimān mengatakan *awzi 'nī*, maka itu maknanya: jadikanlah aku orang yang membutuhkan rasa syukur atau terbiasa bersyukur (*ij 'alnī wāzi 'ān ay faqīrān ilā as-syukr ay mulāzimān lahu*).⁹¹

Sementara menurut Quthb, makna *awzi 'nī* adalah: himpunlah totalitas diriku, anggota tubuhku, perasaanku, ucapanku, hatiku, lintasan hatiku, kalimatku, ungkapanku, amalku, kekuatanku, dari awal sampai akhir, agar semuanya dapat diajak mensyukuri nikmat yang telah Engkau berikan kepadaku dan kedua orangtuaku.⁹²

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa syukurnya para nabi adalah dengan cara mengucapkan pujian (*al-ḥamdu*) dan mengekspresikannya lewat tindakan.

Para mufassir berbeda pendapat tentang makna *al-ḥamdu* dan *as-syukru*. Menurut at-Thabarī, pujian (*al-ḥamdu*) adalah *as-syukru*, yakni bersyukur secara ikhlas kepada Allah, bukan kepada selain-Nya, atas nikmat yang diberikan kepada hamba-Nya.⁹³ Jadi, menurut at-Thabarī, makna *al-ḥamdu* dan *as-syukru* adalah satu pengertian.

Sementara menurut Ibnu Katsīr, pandangan at-Thabarī perlu dipertimbangkan lagi. Menurutnya, dalam pandangan ulama belakangan, bahwa *al-ḥamdu* adalah pujian melalui ucapan terhadap yang dipuji karena sifatnya yang melekat (*lāzimah*) dan komplementer (*muta'addiyah*). Sedangkan *as-syukru* hanya pada sifat yang komplementer saja, dan *as-syukru* dapat dilakukan melalui hati, ucapan, dan tindakan.⁹⁴

Menurut ar-Rāzī, *al-ḥamdu* mencakup nikmat yang diterima diri sendiri dan orang lain, sedangkan *as-syukru* penekanannya lebih khusus pada nikmat yang diterima diri sendiri.⁹⁵

Menurut Shihab, makna *al-ḥamdu* atau ucapan pujian yang ditujukan kepada yang layak dipuji atas sikap atau perbuatannya yang baik, walau yang

⁹⁰ Doa Nabi Sulaimān ini mirip dengan ayat yang terdapat dalam Sūrah al-Aḥqāf/46: 15, yang turun berkaitan dengan doa bersyukur Abū Bakar as-Shiddiq di usia 40 tahun, di mana ia masuk Islam sejak muda dan kedua orangtuanya juga ikut masuk Islam pada tahun-tahun berikutnya. Lihat Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl...*, hal. 1186.

⁹¹ Ibrāhīm bin 'Umar al-Biqā'ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 5, hal. 417.

⁹² Sayyid Quthb, jilid 5, hal. 2636-2637.

⁹³ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān...*, jilid 1, hal.

⁹⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 1, hal. 33.

⁹⁵ Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb...*, jilid 1, hal. 179.

dipuji tidak memberi sesuatu kepada si pemuji. Di sinilah perbedaannya dengan kata *syukur* yang digunakan sebagai bentuk pengakuan tulus dan penuh hormat atas pemberian yang diberikan oleh yang disyukuri itu. Syukur berawal dari hati, lalu lahirlah ucapan dan tindakan. Suatu perbuatan layak dipuji jika memenuhi tiga unsur: indah (baik), dilakukan secara sadar, dan tidak terpaksa atau dipaksa.⁹⁶ Masih menurut Shihab, syukur dimulai dengan kesadaran dari lubuk hati terdalam betapa besar nikmat dan anugerah Allah disertai dengan ketundukan dan kekaguman yang memunculkan rasa cinta kepada-Nya, dan motivasi bersyukur dengan lidah (ucapan) dan perbuatan.⁹⁷

Menurut al-Isfahānī, kata *as-syukru* mengandung arti sebagai ‘menggambarkan nikmat dan menampakkannya’. Lawan dari *as-syukru* adalah *al-kufuru*, yang berarti melupakan nikmat dan menutupinya.⁹⁸ Bisa jadi, untuk menegaskan konsep syukur nikmat dan kufur nikmat, al-Quran menyandingkan dua kata tersebut dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 7.

Menurut al-Quran, syukur dapat dieskpresikan dengan tiga cara: bersyukur dengan lisan (Qs. ad-Dhuhā/93: 11), bersyukur dengan tindakan (Qs. Saba’/34: 13), dan bersyukur dengan pengakuan (Qs. an-Nahl/16: 53).

Menurut al-Biqā‘ī, syukur itu mencakup tiga hal: (1) mengakui nikmat itu sendiri, dengan menghadirkannya dalam hati bahwa itu adalah nikmat, (2) menerima nikmat tersebut dengan menampakkan sikap kerendahan dan kebutuhan di hadapan pemberi nikmat, karena sikap tersebut menjadi tanda diterimanya syukur, dan (3) memuji yang memberi nikmat sebagai dermawan, pemurah, atau yang semisalnya sebagai bentuk baiknya penerimaan dan pengakuan atas rendahnya kedudukan di hadapan pemberi nikmat.⁹⁹

Dilihat dari sudut redaksi syukur yang digunakan para nabi, maka syukurnya para nabi mayoritas diungkapkan secara lisan, yakni dengan mengucapkan *alḥamdu lillāh*. Hanya dalam doa Nabi Sulaimān, syukur direalisasikan dengan melakukan amal shalih. Dengan demikian, doa para nabi menggabungkan syukur lisan dan syukur tindakan.

Menurut Emmons dan Hill – yang menulis tentang wawasan bersyukur dari perspektif agama Yahudi, Kristen dan Islam – bersyukur adalah sebuah pengalaman universal manusia, di mana perasaan, moral, kebajikan, pengalaman mistis, dan tindakan sadar, semuanya melebur mejadi satu. Saat kita mengungkapkan syukur, kita mengakui hubungan kita dengan Sang Pencipta yang telah mengisi hidup kita dengan cinta dan makna, sebagaimana Dia juga memberi ujian dan tantangan. Dengan bersyukur, hidup akan diliputi

⁹⁶ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 1, hal. 32-33.

⁹⁷ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 9, hal. 426.

⁹⁸ Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*, Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2012 M/1433 H, hal. 292.

⁹⁹ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 5, hal. 418.

dengan keceriaan, kebahagiaan, dan rasa puas.¹⁰⁰

Menurut Shihab, orang yang terbiasa bersyukur dengan mengucapkan *alḥamdu lillāh*, maka dari waktu ke waktu akan merasa berada dalam limpahan kasih sayang Allah dan merasa bahwa Allah tidak akan membiarkannya sendiri.¹⁰¹ Secara tegas, al-Quran menyatakan bahwa manfaat bersyukur kembali kepada orang yang bersyukur, dan Allah tidak membutuhkan syukur dari hamba-Nya (Sūrah an-Naml/27: 40).

Selain bersyukur kepada Allah, terdapat anjuran untuk bersyukur kepada orang lain. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Sa‘īd al-Khudhrī, bahwa Rasulullah bersabda,

مَنْ لَمْ يَشْكُرِ النَّاسَ لَمْ يَشْكُرِ اللَّهَ.

“Siapa yang tidak bersyukur kepada manusia maka ia tidak dianggap bersyukur kepada Allah”.¹⁰²

Bentuk bersyukur kepada orang lain yang paling utama adalah kepada orangtua. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Luqmān/31: 14,

وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ وَفِصَالَةٌ فِي عَامَيْنِ أَنْ اشْكُرْ لِي
وَلِوَالِدِكَ ۖ إِلَى الْمَصِيرِ ۝

Dan Kami perintahkan kepada manusia (agar berbuat baik) kepada kedua orang tuanya. Ibunya telah mengandungnya dalam keadaan lemah yang bertambah-tambah, dan menyapihnya dalam usia dua tahun. Bersyukurlah kepada-Ku dan kepada kedua orang tuamu. Hanya kepada Aku kembalimu.

Menurut al-Burūsawī, perintah bersyukur kepada kedua orangtua dalam ayat di atas, adalah karena kedua orangtua sudah merawat kita sejak kecil. Allah menggandengkan perintah bersyukur kepada-Nya dan kepada kedua orangtua, karena Allah adalah penyebab hakiki eksistensi kita dan orangtua adalah penyebab majazi eksistensi kita di dunia.¹⁰³ Allah adalah penyebab pertama, karena Dia menciptakan sesuatu dari ketiadaan, sedangkan orangtua adalah penyebab kedua yang menghadirkan manusia ke dunia. Dengan demikian, kita dinilai tidak bersyukur kepada Allah sampai kita bersyukur pula kepada orangtua.¹⁰⁴ Di antara bentuk bersyukur kepada orangtua adalah dengan memperlakukan mereka dengan baik, menyelesaikan janji-janji mereka setelah kematian mereka, dan mendoakan mereka setiap selesai shalat

¹⁰⁰ Robert A. Emmons dan Joanna Hill, *Words of Gratitude for Mind, Body, and Soul*, Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2001 M, hal. 17, 23, 77.

¹⁰¹ Muḥammad Quraish Shihab, *Wawasan al-Quran*..., hal. 310.

¹⁰² Muḥammad bin ‘Isā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 1955, *Bāb Mā Jā ‘a fī as-Syukr li Man Aḥsana Ilayka*..., jilid 3, hal. 506.

¹⁰³ Ismā‘il Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān* ..., jilid 7, hal. 80.

¹⁰⁴ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Imāniyyah*..., jilid 14, hal. 57.

lima waktu.

Setelah bersyukur kepada orangtua, maka dianjurkan pula menunjukkan syukur kepada orang lain, lebih-lebih kepada orang yang telah berjasa kepada kita. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu ‘Umar, Rasulullah bersabda,

مَنْ صَنَعَ إِلَيْكُمْ مَعْرُوفًا فَكَافِيئُوهُ، فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا مَا تُكَافِيئُونَهُ فَادْعُوا لَهُ حَتَّى تَرَوْا أَنَّكُمْ قَدْ كَفَأْتُمُوهُ.

*Siapa yang telah berbuat kebaikan padamu, maka balaslah kebajikannya secara setimpal. Jika kalian tidak mendapatkan cara untuk membalas kebajikannya, maka doakanlah ia, sehingga engkau dinilai sebagai orang yang telah membalas kebajikannya.*¹⁰⁵

Dari hadits di atas, cara bersyukur kepada orang lain adalah dengan membalas kebajikannya setimpal dengan kebaikan yang diberikan. Jika tidak bisa, minimal dengan mendoakannya.

Di dalam al-Quran, manfaat bersyukur dinyatakan sebagai berikut:

- 1) melanggengkan nikmat (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 144 dan Ibrāhīm/14: 7)
- 2) menolak bencana dan azab (Sūrah an-Nisā’/4: 147)
- 3) penyelamat terhadap perkara yang mencelakakan (Sūrah al-Qamar/54: 34-35)

B. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Emosional (EQ)

1. Kasih Sayang

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah kasih sayang dalam berinteraksi, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Adam (Sūrah al-A‘rāf/7: 23), doa Nabi Nūḥ (Sūrah Hūd/: 47), doa Nabi Mūsā (Sūrah al-A‘rāf/7: 151), yang semuanya meminta rahmat (kasih sayang) Allah setelah terjatuh dalam kesalahan. Terhadap orang-orang yang berbuat kesalahan, lalu berdoa memohon ampun, maka Allah menetapkan (memberikan) kasih sayang kepada mereka (Sūrah al-An‘ām/6: 54).

وَإِذَا جَاءَكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِنَا فَقُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ إِنَّهُ مَنْ عَمِلَ مِنْكُمْ سُوءًا بِجَهَالَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنْ بَعْدِهِ وَأَصْلَحَ فَإِنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥٤﴾

Dan apabila orang-orang yang beriman kepada ayat-ayat Kami datang kepadamu, maka katakanlah, “Salamun ‘alaikum (selamat sejahtera untuk kamu).” Tuhanmu telah menetapkan sifat kasih sayang pada diri-Nya, (yaitu) barang-siapa berbuat kejahatan di antara kamu karena kebodohan, kemudian

¹⁰⁵ Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 1672, *Kitāb az-Zakah Bāb ‘Athiyah Man Sa’ala Billāh Azza wa Jalla...*, jilid 1, hal. 390.

dia bertobat setelah itu dan memperbaiki diri, maka Dia Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Islam adalah agama kasih sayang, di mana Allah dan para Rasul-Nya juga penuh kasih sayang. Allah memperkenalkan diri-Nya pertama kali kepada hamba-Nya dengan sifat Raḥmān dan Raḥīm (Sūrah al-Fātihah/1: 1 dan 3).

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh Bukhārī dan Muslim, yang bersumber dari Abū Hurayrah, dinyatakan bahwa Rasulullah bersabda,

إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ كِتَابًا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ الْخَلْقَ: إِنَّ رَحْمَتِي سَبَقَتْ غَضَبِي، فَهُوَ مَكْتُوبٌ عِنْدَهُ فَوْقَ الْعَرْشِ.

Sesungguhnya Allah menulis sebuah ketetapan sebelum menciptakan makhluk, yang isinya: 'Sesungguhnya kasih sayang-Ku mendahului murka-Ku'. Ketetapan tersebut tertulis di sisi-Nya di atas Arsy.¹⁰⁶

Rasulullah adalah figur yang membawa kasih sayang kepada seluruh makhluk (Sūrah al-Anbiyā'/21: 107). Kasih sayang Rasulullah berlaku untuk orang beriman, orang munafik, dan orang kafir. Menurut Qādhī 'Iyādh, kasih sayang Rasulullah kepada orang beriman berupa hidayah, kepada orang munafik berupa keamanan dari pembunuhan, dan kepada orang kafir berupa penangguhan azab.¹⁰⁷ Menurut as-Sya'rawī, di antara bentuk kasih sayang Rasulullah kepada non-Muslim adalah membela mereka saat tertindas dan mengembalikan hak-hak mereka yang hilang.¹⁰⁸

Dalam banyak hadits, ditemukan bahwa Rasulullah adalah orang penuh kasih sayang, baik kepada kawan maupun lawan, besar maupun kecil, lelaki maupun wanita, hidup maupun mati, dalam keadaan damai maupun perang, bahkan kepada hewan dan tumbuhan. Kasih sayang beliau juga tampak pada hari Akhirat, yakni dengan pemberian syafā'at.

Salah satu contoh bentuk kasih sayang Rasulullah kepada bayi dan ibunya, adalah sebagaimana riwayat yang bersumber dari Anas bin Mālik, bahwa Rasulullah pernah bersabda,

إِنِّي لَأَدْخُلُ الصَّلَاةَ أُرِيدُ إِطَالَتَهَا فَأَسْمَعُ بُكَاءَ الصَّبِيِّ، فَأُحَقِّفُ مِنْ شِدَّةِ وَجْدِ أُمِّهِ بِهِ.

Sungguh aku ingin memanjangkan shalatku, namun saat kudengar ada tangisan bayi, maka aku persingkat shalatku, karena aku tahu betapa sedihnya

¹⁰⁶ Muḥammad Ismā'il bin al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 7554, *Kitāb at-Tawhīd Bāb Qawl Allah Ta'ālā...*, hal. 1867. Lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2751, *Kitāb at-Tawbah Bāb Fī Sa'at Raḥmatillāh Ta'ālā wa Annahā Taghlib Ghadabah...*, hal. 1192.

¹⁰⁷ Qādhī 'Iyādh, *as-Syifā bi Ta'rīf Huqūq al-Mushthafā...*, hal. 19.

¹⁰⁸ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rawī, *Khawāthir Imāniyyah...*, jilid, 13, hal. 304.

hati ibunya mendengar tangisan bayinya.¹⁰⁹

Contoh lain dari kasih sayang Rasulullah adalah meminta kepada Allah agar Allah tidak membinasakan umatnya sebagaimana umat-umat terdahulu. Hal ini sebagaimana digambarkan dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Abdullāh bin ‘Amr,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَلَا قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي إِبْرَاهِيمَ : رَبِّ إِنَّهُنَّ أَضْلَلْنَ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي [إبراهيم: ٣٦] الْآيَةَ، وَقَالَ عَيْسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ : إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ [المائدة: ١٧٨]، فَرَفَعَ يَدَيْهِ وَقَالَ: اللَّهُمَّ أُمَّتِي أُمَّتِي، وَبَكَى، فَقَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: يَا جِبْرِيلُ اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ، وَرَبُّكَ أَعْلَمُ، فَسَلُهُ مَا يُبْكِيكَ؟ فَأَتَاهُ جِبْرِيلُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فَسَأَلَهُ فَأَخْبَرَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَا قَالَ، وَهُوَ أَعْلَمُ، فَقَالَ اللَّهُ: يَا جِبْرِيلُ، اذْهَبْ إِلَى مُحَمَّدٍ، فَقُلْ: إِنَّا سُرْرَضِيكَ فِي أُمَّتِكَ وَلَا نَسُوْءُكَ.

*Suatu kali Nabi membaca ayat yang menceritakan doa Nabi Ibrāhīm: ‘Tuhanku, sesungguhnya berhala-berhala itu sudah menyesatkan banyak manusia, maka barangsiapa yang mengikutiku maka ia termasuk golonganku’ – Sūrah Ibrāhīm/14: 36. Nabi ‘Isā juga berdoa, ‘Jika Engkau mengazab mereka, maka sesungguhnya mereka adalah para hamba-Mua jua. Jika Engkau mengampuni mereka, maka sesungguhnya Engkau Mahaperkasa lagi Mahabijaksana – Sūrah al-Mā’idah/5: 118. Lalu Nabi mengangkat tangannya dan berdoa, ‘Ya Allah, umatku, umatku’, sambil menangis. Lalu Allah berkata kepada Jibril, ‘Wahai Jibril, datangilah Muhammad. Tanyakan kepadanya mengapa engkau menangis, dan tentu Tuhanmu lebih tahu. Maka, Jibril mendatangi Nabi, lalu bertanya kepadanya (mengapa menangis). Lalu Rasulullah memberitahu kepada Jibril alasan mengapa menangis, padahal Dia (Allah) lebih tahu. Maka Allah berfirman, ‘Wahai Jibril, datangilah Muhammad dan katakan, ‘Kami akan membuatmu ridha dalam masalah umatmu dan kami tidak akan menyakitimu’.*¹¹⁰

Dari hadits di atas, terlihat bahwa Rasulullah memiliki kemampuan

¹⁰⁹ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shāḥiḥ Muslim*, nomor 470, *Kitāb as-Shalāh Bāb Amr al-A’immah bi Takhfiḥ as-Shalāt fī Tamām...*, hal. 196.

¹¹⁰ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shāḥiḥ Muslim*, nomor 202, *Kitāb al-Īmān Bāb Du’ā’ an-Nabiyy li Ummatihi wa Bukā’ihī Syafaqat ‘Alayhim...*, hal. 107.

mempelajari doa-doa para nabi sebelumnya dan kejadian yang menyertainya. Dalam hadits di atas, tampak bahwa Rasulullah adalah orang yang penuh kasih,¹¹¹ di mana beliau berdoa sungguh-sungguh kepada Allah agar tidak mengazab umatnya sebagaimana umat-umat terdahulu diazab. Selain itu, hadits di atas mengindikasikan tingginya kedudukan Rasulullah di sisi Allah, sehingga Allah menjanjikan kepadanya akan meridhainya dalam persoalan umatnya dan tidak akan menyakitinya.

Contoh lain dari kasih sayang Rasulullah adalah kepeduliannya kepada orang-orang miskin. Hal ini sebagaimana diindikasikan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abu Sa'īd al-Khudrī bahwa Rasulullah pernah berdoa,

اللَّهُمَّ أَحْيِنِي مِسْكِينًا وَأَمِتْنِي مِسْكِينًا وَاحْشُرْنِي فِي زُمْرَةِ الْمَسَاكِينِ.

‘Ya Allah, hidupkan aku sebagai orang miskin, matikan aku sebagai orang miskin, dan bangkitkan aku bersama golongan orang miskin’.¹¹²

Meskipun Rasulullah berdoa seperti itu, namun perlu dipahami bahwa doa tersebut bukan menganjurkan kaum Muslim untuk hidup melarat, sebab terdapat anjuran dari Rasulullah agar umatnya memohon perlindungan dari kemelaratan.¹¹³ Begitu pula, perlu dipahami bahwa orang miskin belum tentu buruk dalam pandangan Allah, sebab dalam beberapa hadits shahih dinyatakan bahwa orang miskin adalah penghuni terbanyak surga dan mendahului orang kaya masuk surga dengan jarak 500 tahun.¹¹⁴ Rasulullah adalah orang yang sangat mengerti kondisi psikologis orang-orang miskin di sekitarnya, karena

¹¹¹ Hadits di atas juga menguatkan makna Sūrah at-Taubah/9: 128, ‘Sungguh, telah datang kepadamu seorang rasul dari kaummu sendiri, berat terasa olehnya penderitaan yang kamu alami, (dia) sangat menginginkan (keimanan dan keselamatan) bagimu, penyantun dan penyayang terhadap orang-orang yang beriman’.

¹¹² Hadits ini diperselisihkan kualitasnya oleh para ulama. Namun, al-Hākim menilainya sebagai hadits shahih. Lihat Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Hākim, *al-Mustadrak ‘ala as-Shaḥīḥayn*, nomor 7911, *Kitāb ar-Riqāq...*, jilid 4, hal. 358. Lihat pula Muḥammad bin Yazīd bin Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, nomor 4126, *Kitāb az-Zuhd Bāb Mujālasat al-Fuqarā’...*, hal. 641. Redaksi hadits di atas berasal dari Ibnu Mājah. Menurut as-Sakhāwī, hadits di atas juga diriwayatkan oleh at-Thabrānī dari jalur ‘Ubādah bin as-Shāmit. Para periwayat (*rijāl*) hadits tersebut terpercaya (*mawsūqūn*). Dengan adanya hadits ini dengan sanad *mawsūq* dan jalur lainnya, maka tidak bijaksana menilai hadits ini sebagai hadits *mawdhū’* (palsu), bahkan hadits ini derajatnya *ḥasan (li ḡayrih)*, lebih-lebih di dalamnya ada Abu Qatādah (sebagai perawi terpercaya). Lihat Muḥammad bin ‘Abdurrahmān as-Sakhāwī, *al-Maqāshid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādīth al-Musyṭahirah ‘ala al-Asīnah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2003 M/1424 H, hal. 109.

¹¹³ Lihat Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijjānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 1544, *Kitāb as-Shalah Bāb fī al-Isti‘ādzah...*, jilid 1, hal. 357. Lihat pula Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, nomor 681, *Bāb Da‘awāt an-Nabiyy*, Kairo: Dār as-Salām, 2018 M/1439 H, cet. 4, hal. 180.

¹¹⁴ Lihat Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shaḥīḥ al-Bukhārī*, nomor 5196, *Kitāb an-Nikāh Bāb...*, hal. 1325; Muḥammad bin ‘Isā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2354, *Bāb Mā Jā’a Anna Fuqarā’ al-Muhājirīn Yadkhulūn al-Jannah Qabla Aḡniyā’ihim...*, hal. 173.

merekalah kelompok pertama yang berjuang bersama Rasulullah di awal-awal dakwah Islam. Dengan berdoa seperti itu, Rasulullah ingin memasukkan kegembiraan kepada orang-orang miskin dan menganjurkan umatnya agar memiliki kepedulian kepada orang-orang miskin.

Kasih sayang beliau juga tampak pada hari Akhirat, yakni dengan pemberian *syafā'at* kepada umatnya. Setiap Nabi memiliki doa mustajab dan digunakan saat masih hidup, namun Rasulullah tidak menggunakannya di dunia. Beliau menggunakannya di akhirat dalam bentuk *syafā'at*, sebagai bentuk kasih sayang untuk umatnya.¹¹⁵ Inilah bentuk kasih sayang paling puncak, yang diberikan pada saat-saat genting di hari akhirat.

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa salah satu indikator kecerdasan profetik adalah memiliki sifat kasih sayang, baik kepada sesama manusia (besar-kecil, tua-muda, lelaki-perempuan, beriman-kafir) maupun kepada lingkungan.

2. Tawakal

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah tawakal (*tawakkul*), sebagaimana diindikasikan dari doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Mumtahānah/60: 4,

قَدْ كَانَتْ لَكُمْ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ فِي إِبْرَاهِيمَ وَالَّذِينَ مَعَهُ إِذْ قَالُوا لِقَوْمِهِمْ إِنَّا بُرْعَاءُ
مِنْكُمْ وَمِمَّا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ كَفَرْنَا بِكُمْ وَبَدَا بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ
وَالْبُغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَحَدَهُ إِلَّا قَوْلَ إِبْرَاهِيمَ لِأَبِيهِ لَأَسْتَغْفِرَنَّ لَكَ وَمَا
أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ رَبَّنَا عَلَيْنِكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنبَأْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ﴿٤﴾

Sungguh, telah ada suri teladan yang baik bagimu pada Ibrāhīm dan orang-orang yang bersama dengannya, ketika mereka berkata kepada kaumnya, "Sesungguhnya kami berlepas diri dari kamu dan dari apa yang kamu sembah selain Allah, kami mengingkari (kekafiran)mu dan telah nyata antara kami dan kamu ada permusuhan dan kebencian untuk selama-lamanya sampai kamu beriman kepada Allah saja," kecuali perkataan Ibrāhīm kepada ayahnya, "Sungguh, aku akan memohonkan ampunan bagimu, namun aku sama sekali tidak dapat menolak (siksaan) Allah terhadapmu." (Ibrāhīm berkata), "Ya Tuhan kami, hanya kepada Engkau kami bertawakal dan hanya kepada Engkau kami bertobat dan hanya kepada Engkaulah kami kembali.

Menurut as-Syawkānī, doa Nabi Ibrāhīm tersebut merupakan bagian dari rangkaian doa-doa yang perlu diteladani, yang merupakan bentuk pengajaran

¹¹⁵ Lihat Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 6304-6305, *Kitāb ad-Da'awāt Bāb li Kulli Nabīyy Da'wah Mustajābah...*, hal. 1573.

agar diucapkan oleh orang beriman, tawakal (menyerahkan urusan kepada Allah), bertobat, dan kembali kepada Allah.¹¹⁶ Menurut Shihab, rangkaian doa Nabi Ibrāhīm tersebut dapat diteladani, kecuali permohonan ampun untuk orangtuanya setelah terbukti ia bersikeras menolak ajaran Ilahi. Di sisi lain, doa tawakal yang disampaikan Nabi Ibrāhīm boleh jadi sebagai ucapan yang diajarkan Allah kepada umat Nabi Muḥammad, yang merupakan tuntunan lain yang digabung dengan tuntunan untuk meneladani Nabi Ibrāhīm.¹¹⁷

Berdasarkan doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Mumtaḥanah/60: 4, Ibnu ‘Asyūr berpandangan bahwa tawakal kepada Allah adalah dengan memintanya agar mendapatkan keselamatan terhadap kebaikan amal dan usaha sang hamba, dan keselamatan terbesar adalah dalam urusan agama, tegaknya kehidupan, dan terhindar dari keburukan.¹¹⁸

Selain Nabi Ibrāhīm, al-Quran menyatakan pula bahwa tawakal adalah akhlak para Rasul lainnya, semisal Nabi Nūḥ (Sūrah Yūnus/10: 71), Nabi Hūd (Sūrah Hūd/11: 54-56), Nabi Syu‘aib (Sūrah Hūd/11: 88), dan Nabi Mūsā (Sūrah Yūnus/10: 84-86).

Dari rangkaian doa tawakal para nabi, dapat disimpulkan bahwa lahirnya sikap tawakal tersebut dilatarbelakangi oleh tekanan-tekanan yang didapatkan para nabi saat menghadapi kaumnya dalam berdakwah. Setelah berupaya dengan sekuat tenaga menghadapi tekanan-tekanan tersebut, barulah para nabi bertawakal kepada Allah.

Dalam beberapa ayat al-Quran, ditemukan anjuran untuk tawakal kepada Allah (misalnya Sūrah Hūd/11: 123, Ibrāhīm/14: 11, al-Furqān/25: 58), di mana tawakal adalah syarat keimanan (Sūrah al-Mā‘idah/5: 23), dan dinilai sebagai salah satu karakteristik orang beriman (Sūrah al-Anfāl/8: 2). Manfaat tawakal adalah mendapat kecintaan dari Allah (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 159), dan jaminan dari Allah atas teraturnya urusan (Sūrah at-Thalāq/65: 3).

Bukhārī dan Muslim meriwayatkan hadits yang menerangkan tentang tujuh puluh ribu orang di antara umat Muslim yang masuk surga tanpa hisab. Disebutkan ciri-ciri mereka bahwa ‘mereka adalah orang-orang yang tidak pernah mita dijampi, tidak menebak nasib dengan perantaraan burung, tidak mengobati luka dengan besi yang dipanaskan, namun mereka hanya bertawakal kepada Tuhan mereka’.¹¹⁹

Perintah bertawakal kepada Allah terulang dalam bentuk tunggal (*tawakkal*) sebanyak sembilan kali (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 159, an-Nisā’/4: 81,

¹¹⁶ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faḥ al-Qadīr*..., hal. 1483.

¹¹⁷ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 13, hal. 592-593.

¹¹⁸ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 28, hal. 147.

¹¹⁹ Muḥammad Ismā‘il bin al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5752, *Kitāb at-Thibb Bāb Mā Lam Yarqī*..., hal. 1456; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 220, *Kitāb al-Īmān Bāb ad-Dalīl ‘alā Dukhūl Thawā’if min al-Muslimīn al-Jannah bi Ghayr Ḥisāb wa Lā Adzāb*..., hal. 112.

al-Anfāl/8: 61, Hūd/11: 23, al-Furqān/25: 58, as-Syu‘arā’/26: 217, an-Naml/27: 79, al-Aḥzāb/33: 3 dan 48), dan dalam bentuk jamak (*tawakkalū*) sebanyak dua kali (Sūrah al-Mā’idah/5: 23 dan Yūnus/10: 84).

Contoh ayat yang menggunakan bentuk tunggal terdapat dalam Sūrah al-Anfal/8: 6,

﴿ وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾^(٦١)

Tetapi jika mereka condong kepada perdamaian, maka terimalah dan bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Dia Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Contoh ayat yang menggunakan bentuk jamak terdapat dalam Sūrah al-Mā’idah/: 23,

قَالَ رَجُلَانِ مِنَ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمَا ادْخُلُوا عَلَيْهِمُ الْبَابَ فَإِذَا دَخَلْتُمُوهُ فَانْتُكِمْ غُلَبُونَ^{١٢٠} وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ^(١٢١)

Berkatalah dua orang laki-laki di antara mereka yang bertakwa, yang telah diberi nikmat oleh Allah, “Serbulah mereka melalui pintu gerbang (negeri) itu. Jika kamu memasukinya niscaya kamu akan menang. Dan bertawakallah kamu hanya kepada Allah, jika kamu orang-orang beriman.

Dari semua ayat tersebut, dapat dikatakan bahwa perintah bertawakal didahului oleh perintah melakukan sesuatu, baru kemudian bertawakal. Hal ini diperkuat pula oleh sebuah peristiwa seorang Sahabat yang menemui Rasulullah, sambil bertanya apakah dia perlu mengikat untanya dahulu baru bertawakal atau membiarkan untanya terlepas baru bertawakal. Kemudian Rasulullah meluruskan cara pandanginya tentang tawakal, dengan berkata, ‘Ikatlah dulu (untamu) baru kemudian bertawakal’.¹²⁰

Secara etimologis, tawakal adalah menampakkan kelemahan dan bersandar kepada pihak lain.¹²¹ Secara terminologis, tawakal adalah lurusnya hati dalam menyandarkan urusan kepada Allah dalam hal meraih kemaslahatan dan menolak keburukan, baik dalam perkara dunia maupun akhirat.¹²²

Dalam *Madārij as-Sālikīn*, Ibnu Qayyim menyebutkan cukup banyak pendapat para ulama tentang tawakal.¹²³ Namun, untuk kepentingan efisiensi, hanya beberapa pendapat yang relevan akan disebutkan di sini.

Imām Aḥmad berpendapat bahwa tawakal adalah amalan hati,

¹²⁰ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2517, *Bāb...*, hal. 285.

¹²¹ Muḥammad bin Abi Bakar ar-Rāzī, *Mukhtār as-Shiḥāh*, Beirut: Dār al-Fikr, 1421 H/2001 M, hal. 299.

¹²² Ibnu Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997 M/1418 H, hal. 530.

¹²³ Secara lengkap dapat dilihat pada Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij as-Sālikīn*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, jilid 2, hal. 96-98.

maksudnya tawakal bukan amalan lisan atau anggota tubuh lainnya, bukan pula bagian dari ilmu dan pemikiran.

Sahl at-Tustarī berpendapat bahwa tawakal adalah memasrahkan diri kepada Allah dengan apa yang dikehendaki-Nya.

Yahyā bin Mu‘ādz berpendapat bahwa seseorang dinilai bertawakal saat ia ridha terhadap Allah sebagai wakilnya.

Menurut ‘Alī ad-Daqāq, tawakal memiliki tiga tingkatan, yakni tawakal, kemudian *taslīm*, kemudian *tafwīdh*. Seorang *mutawakkil* (yang mewakilkan urusan) menjadi tenang dengan janji pihak yang dijadikan wakil. Seorang *musallim* (yang menyerahkan urusan) mencukupkan diri dengan pengetahuan (keahlian) pihak yang disertai urusan. Seorang *mufawwidh* (yang menyerahkan urusan secara penuh) ridha dengan keputusan pihak yang disertai urusan. Jadi, tawakal adalah permulaan, *taslīm* adalah pertengahan, dan *tafwīdh* adalah akhir. Tawakal adalah sifat para nabi, *taslīm* adalah sifat Nabi Ibrāhīm, dan *tafwīdh* adalah sifat Nabi Muḥammad. Dapat juga dikatakan bahwa tawakal adalah sifat orang awam, *taslīm* adalah sifat para wali, dan *tafwīdh* adalah sifat orang-orang yang sangat istimewa (*khāshah al-khāshah*).

Setelah menyebutkan beberapa pandangan para ulama tentang tawakal, Ibnu Qayyim berpendapat bahwa makna tawakal adalah percaya pada wakilnya. Seringkali orang percaya pada wakilnya, tapi masih memberikan saran dan mengajukan keinginan padanya. Jika ia sudah menyerahkan urusannya pada wakilnya, maka saran dan keinginan tersebut sudah lenyap dari pikirannya, dan ia ridha dengan apa yang dilakukan wakilnya.¹²⁴

Menurut Ibnu ‘Abī ad-Dunyā, tawakal memiliki tiga tingkatan. *Pertama*, tidak mengeluh (*tark as-syikāyah*). Ini adalah tingkatan sabar. *Kedua*, ridha, yaitu tenangnya hati terhadap apa yang sudah dibagikan Allah (*sukūn al-qalb bi mā qasamallāhu lahu*). Ini adalah tingkatan yang lebih tinggi dari tingkatan pertama. *Ketiga*, cinta (*mahabbah*), yaitu cinta terhadap apa yang Allah perbuat kepadanya. Tingkat pertama bagi para zahid, tingkat kedua bagi para *shiddiq*, dan tingkat ketiga bagi para Rasul.¹²⁵ Buah dari tawakal adalah ridha terhadap ketentuan Allah.¹²⁶

Dengan tawakal berarti seseorang menyandarkan (mewakilkan) urusannya kepada pihak lain, dan pihak lain tersebut bertindak sebagai orang yang mewakilkan. Dengan demikian, tawakal kepada Allah adalah menjadikan Allah sebagai wakil, dengan menyerahkan urusan kepada-Nya.

Dalam beberapa ayat, ditemukan bahwa Allah adalah al-Wakil (misalnya Sūrah an-Nisā’/4: 81 dan al-An‘ām/6: 102). Menurut al-Ghazālī, al-Wakīl adalah yang dijadikan wakil terhadap suatu urusan (*al-mawkūl ilayh al-umūr*).

¹²⁴ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij as-Sālikīn...*, jilid 2, hal. 98.

¹²⁵ Abū Bakar bin ‘Abī ad-Dunyā, *Kitāb at-Tawakkul ‘alā Allah*, Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, 1987 H/1407 H, hal. 84.

¹²⁶ Ibnu Rajab al-Ḥanbalī, *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam...*, hal. 537.

Pihak yang dijadikan wakil terbagi dua jenis: (1) yang dijadikan wakil untuk sebagian urusan, dan (2) yang dijadikan wakil untuk semua urusan. Yang pertama kurang dapat diandalkan, sedangkan yang kedua adalah Allah. Ini juga yang disebut sebagai Wakil Mutlak, yang menjalankan urusan dan menyelesaikannya.¹²⁷

Menurut Shihab, menjadikan Allah sebagai Wakil artinya seseorang meyakini bahwa hanya Allah yang mewujudkan segala sesuatu terjadi di alam raya, sebagaimana dia menyelaraskan kehendak dan tindakannya sejalan dengan kehendak dan ketentuan Allah. Dengan begitu, ia dituntut untuk berusaha, dan secara bersamaan ia berserah diri kepada Allah, lalu melakukan kewajibannya, kemudian menunggu hasilnya sebagaimana kehendak dan ketetapan Allah.¹²⁸

Menurut ‘Awdah, jika seseorang merasakan bahwa Allah adalah al-Wakil, maka ia akan menyerahkan segala urusannya kepada Allah, merasa cukup (menerima) ketentuan-Nya, berpegang pada kemurahan-Nya, dan mencari sebab (upaya) untuk menuntaskan urusannya sambil bertawakal kepada Allah.¹²⁹

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa tawakal adalah menyelesaikan suatu urusan secara maksimal, lalu menyerahkan hasil akhir urusannya kepada Allah, dengan hati ridha apapun hasilnya.

Dalam al-Quran, ditemukan beberapa efek positif dari tawakal kepada Allah.

Pertama, tawakal melahirkan ketenangan. Orang yang bertawakal kepada Allah, dengan menyerahkan urusan kepada-Nya, akan berefek pada ketenangan dalam jiwa. Ketenangan inilah yang dirasakan Nabi Mūsā saat dikejar-kejar oleh aparat Firaun. Pengikut Nabi Mūsā cemas sambil berkata, ‘Sesungguhnya kita akan tersusul’. Maka, Nabi Mūsā menjawab kecemasan mereka dengan penuh ketenangan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 62,

قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ ﴿٦٢﴾

Dia (Mūsā) menjawab, “Sekali-kali tidak akan (tersusul); sesungguhnya Tuhanku bersamaku, Dia akan memberi petunjuk kepadaku.”

Dengan ketenangan tersebut, Allah memberinya jalan keluar, dengan memerintahkan Nabi Mūsā untuk memukul lautan dengan tongkatnya agar lautan terbelah. Akhirnya Nabi Mūsā dan kaumnya selamat, sedangkan musuh-musuhnya binasa.¹³⁰

¹²⁷ Abū Hāmid al-Ghazālī, *al-Maqshid al-Asnā...*, hal. 176-177.

¹²⁸ Muḥammad Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Quran*, Bandung: Mizan, cet. 2, 2001 M/1422 H, hal. 126.

¹²⁹ Salmān al-‘Awdah, *Ma‘a Allah*, Riyādh: al-Islām al-Yawm, 1434 H, cet. 8, hal. 216.

¹³⁰ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr...*, hal. 1058.

Ketenangan ini pula yang dirasakan oleh Nabi Ibrāhīm saat dilemparkan ke dalam kobaran api. At-Thabarī menyatakan sebuah riwayat, saat Nabi Ibrāhīm akan dimasukkan ke dalam kobaran api, maka bumi, langit, gunung, malaikat berkata, ‘Wahai Tuhan kami, Ibrāhīm akan dibakar karena-Mu’. Allah menjawab, ‘Aku lebih tahu. Jika ia minta bantuan, maka bantulah dia’. Ibrāhīm mendongakkan kepalanya ke arah langit, lalu berdoa, ‘Ya Allah, Engkau adalah al-Wahid (Sendiri) di langit, dan aku sendiri pula di bumi. Tidak satupun di bumi yang menyembah-Mu selain aku. *Hasbiyallāh wa ni‘mal wakīl* – Cukupilah Allah sebagai penolongku saat ini’. Lalu Ibrāhīm dilemparkan ke dalam api.¹³¹ Api menjadi dingin dan selamatlah Ibrāhīm, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 69,

قُلْنَا يَنَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ ﴿٦٩﴾

Kami (Allah) berfirman, “Wahai api, jadilah kamu dingin, dan penyelamat bagi Ibrāhīm”

Dalam riwayat lain, Nabi Ibrāhīm tidak meminta bantuan kepada manusia, bahkan kepada malaikat. Saat Nabi Ibrāhīm akan dimasukkan api, Jibril mendatangi Ibrāhīm sambil berkata, ‘Apakah ada keperluan yang perlu engkau sampaikan?’ Ibrāhīm menjawab, ‘Adapun kepadamu, aku tidak perlu keperluan (bantuan)’.¹³²

Ketenangan itu pula yang dirasakan oleh Rasulullah saat berada di Gua Tsur, padahal saat itu Abū Bakar menguatirkan keselamatannya. Rasulullah berkata kepadanya, ‘Jangan engkau bersedih, Allah bersama kita’. Sūrah at-Tawbah/9: 40, menyatakan hal ini,

... إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَاحِبِهِ لَا تَحْزَنْ إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا فَأَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾

... saaat ketika keduanya berada dalam gua, ketika itu dia berkata kepada sahabatnya, “Jangan engkau bersedih, sesungguhnya Allah bersama kita.” Maka Allah menurunkan ketenangan kepadanya (Muhammad) dan membantu dengan bala tentara (malaikat-malaikat) yang tidak terlihat olehmu, dan Dia menjadikan seruan orang-orang kafir itu rendah. Dan firman Allah itulah yang tinggi. Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Ketenangan (*sakīnah*) itu diturunkan Allah kepada Rasulullah melalui hatinya, juga untuk menguatkan hati Abū Bakar untuk tetap istiqamah dan agar

¹³¹ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 8, hal. 469.

¹³² Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 8, hal. 471.

hilang kesedihannya.¹³³ Dalam riwayat Bukhārī, dinyatakan bahwa Rasulullah juga berkata kepada Abū Bakar, ‘Wahai Abū Bakar, bagaimana pendapatmu tentang keadaan dua orang, sementara Allah adalah pihak ketiga yang berada di tengah keduanya?’¹³⁴

Menurut al-Baqlī, Rasulullah menyebut Allah dengan nama *ulūhiyyah* (*Allah ma‘anā*), sementara Nabi Mūsā menyebut Allah dengan nama *rubūbiyyah* (*inna ma‘iya rabbī*). Oleh karena itu, umat Rasulullah terhindar dari syirk, sedangkan umat Nabi Mūsā diuji dengan menyembah *al-‘ijl* (patung anak sapi yang terbuat dari emas).¹³⁵

Ketenangan itu pula yang dirasakan oleh Hājar dan Ismā‘il saat ia ditinggal di lembah yang gersang. Saat Nabi Ibrāhīm akan pergi meninggalkannya, Hājar berkata, ‘Apakah Allah yang menyuruhmu melakukan hal ini?’ Ibrāhīm menjawab, ‘Ya, benar’. Hājar lalu berkata, ‘Jika memang demikian, tentu Dia (Allah) tidak akan menelantarkan kami’.¹³⁶

Kedua, lahirnya kekuatan moral dan spiritual. Dengan kekuatan ini, perkara besar menjadi ringan. Kekuatan ini dicontohkan oleh Nabi Nūḥ dalam menghadapi penentangan kaumnya, dengan ucapannya yang gagah berani, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūnus/10: 71-72,

﴿وَأْتَلِّ عَلَيْهِمْ نَبَأَ نُوحٍ إِذْ قَالَ لِقَوْمِهِ يَتَقَوْمٌ إِن كَانَ كَبُرَ عَلَيْكُمْ مَقَامِي وَتَذْكِيرِي بِآيَاتِ اللَّهِ فَعَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْتُ فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُنْ أَمْرُكُمْ عَلَيْكُمْ غَمَةً ثُمَّ اقْضُوا إِلَيَّ وَلَا تُنظِرُونِ ﴿٧١﴾ فَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِّنْ أَجْرٍ إِن أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ﴿٧٢﴾﴾

Dan bacakanlah kepada mereka berita penting (tentang) Nūḥ ketika (dia) berkata kepada kaumnya, “Wahai kaumku! Jika terasa berat bagimu aku tinggal (bersamamu) dan peringatanku dengan ayat-ayat Allah, maka kepada Allah aku bertawakal. Karena itu bulatkanlah keputusanmu dan kumpulkanlah sekutu-sekutumu (untuk membinasakanku), dan janganlah keputusanmu itu dirahasiakan. Kemudian bertindaklah terhadap diriku, dan janganlah kamu tunda lagi. Maka jika kamu berpaling (dari peringatanku), aku tidak meminta imbalan sedikit pun darimu. Imbalanku tidak lain hanyalah dari Allah, dan

¹³³ Ruzbahan al-Baqlī, *‘Arā’is al-Bayān...*, jilid 2, hal. 18.

¹³⁴ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 4663, *Kitāb at-Tafsīr Bāb Ma‘nā Nāshirunā, as-Sakīnah Fā‘ilah min as-Sukūn...*, hal. 1150; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2381, *Kitāb Fadhā‘il as-Shahābah Bāb min Fadhā‘il Abī Bakr...*, hal. 1049.

¹³⁵ Ruzbahan al-Baqlī, *‘Arā’is al-Bayān...*, jilid 2, hal. 19.

¹³⁶ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 3364, *Kitāb Aḥādits al-Anbiyā’ Bāb Yazaffūn: an-Naslān fī al-Masyi...*, hal. 827.

aku diperintah agar aku termasuk golongan orang-orang Muslim (berserah diri).”

Menurut Quthb, ayat di atas adalah sebuah tantangan yang disampaikan Nabi Nūḥ secara terang-terangan, yang tidak mungkin diucapkan kecuali oleh orang yang memiliki kekuatan dan kepercayaan penuh, sehingga berani menantang musuh-musuhnya sendirian, dengan ucapan-ucapan yang dapat membangkitkan musuh untuk menyerangnya. Kekuatan apakah gerangan yang membuat Nabi Nūḥ berani? Itulah kekuatan iman.¹³⁷ Dari sini, terlihat bagaimana kekuatan moral dan spiritual Nabi Nūḥ, setelah ia menyatakan bertawakal kepada Allah.

Kekuatan moral dan spiritual seperti ini terlihat pula pada Nabi Hūd dalam menghadapi kaumnya, ‘Ād. Kaum ‘Ād adalah kaum yang berperadaban tinggi, di mana al-Quran menggambarkan mereka sebagai penduduk yang memiliki bangunan-bangunan tinggi, yang tidak pernah dimiliki oleh bangsa-bangsa lain (Sūrah al-Fajr/89: 6-7). Nabi Hūd mendakwahi mereka ke jalan Allah, namun mereka menolaknya. Bahkan, mereka mengatakan Nabi Hūd sebagai orang gila. Intinya, kaum ‘Ād bersikap kasar, kufur, semena-mena, dan melampaui batas. Mereka berkata,

قَالُوا يَهُودُ مَا جِئْتَنَا بِبَيِّنَةٍ وَمَا نَحْنُ بِتَارِكِي آلِهَتِنَا عَنْ قَوْلِكَ وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ﴿٥٣﴾ إِنْ نَقُولُ إِلَّا اعْتَرْنَاكَ بِبَعْضِ آلِهَتِنَا بِسُوءٍ ... ﴿٥٤﴾

Mereka (kaum ‘Ād) berkata, “Wahai Hūd! Engkau tidak mendatangkan suatu bukti yang nyata kepada kami, dan kami tidak akan meninggalkan sesembahan kami karena perkataanmu dan kami tidak akan mempercayaimu, kami hanya mengatakan bahwa sebagian sesembahan kami telah menimpakan penyakit gila atas dirimu...” (Sūrah Hūd/11: 53-54)

Nabi Hūd tidak terprovokasi dengan ucapan mereka. Dengan penuh kemantapan, Nabi Hūd menghadapi mereka dengan gagah berani,

... قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَاشْهَدُوا إِنِّي بَرِيءٌ مِّمَّا تَشْرِكُونَ ﴿٥٥﴾ مِنْ دُونِهِ فَكَيْدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنظِرُونَ ﴿٥٦﴾ إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿٥٧﴾ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقَدْ أَبْغَضْتُكُمْ مَا أُرْسَلْتُ بِهِ إِلَيْكُمْ وَيَسْتَخْلِفُ رَبِّي قَوْمًا غَيْرَكُمْ وَلَا تَضُرُّونَهُ شَيْئًا إِنَّ رَبِّي عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ ﴿٥٨﴾

Dia (Hūd) menjawab, “Sesungguhnya aku bersaksi kepada Allah dan saksikanlah bahwa aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan dengan yang lain, sebab itu jalankanlah semua tipu dayamu terhadapku dan

¹³⁷ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān ...*, jilid 3, hal. 1811.

jangan kamu tunda lagi. Sesungguhnya aku bertawakal kepada Allah Tuhanku dan Tuhanmu. Tidak satu pun makhluk bergerak yang bernyawa melainkan Dialah yang memegang ubun-ubunnya (menguasainya). Sungguh, Tuhanku di jalan yang lurus (adil). Maka jika kamu berpaling, maka sungguh, aku telah menyampaikan kepadamu apa yang menjadi tugasku sebagai rasul kepadamu. Dan Tuhanku akan mengganti kamu dengan kaum yang lain, sedang kamu tidak dapat mendatangkan mudharat kepada-Nya sedikit pun. Sesungguhnya Tuhanku Maha Pemelihara segala sesuatu.” (Sūrah Hūd/11: 54-57)

Jawaban Nabi Hūd di atas merupakan bukti nyata bahwa dia hanyalah hamba Allah, sedangkan kaumnya berada dalam kebodohan, karena menyembah selain Allah. Nabi Hūd bertawakal kepada Allah dan percaya dengan pertolongan Allah, dan tidak peduli dengan makhluk manapun.¹³⁸

Ketiga, tawakal melahirkan ridha. Orang yang bertawakal meyakini bahwa apa yang dilakukan Allah adalah lebih baik baginya dari apa yang dilakukannya sendiri, sehingga ia menjadi ridha. Selain itu, ia merasa cukup karena berada dalam tanggungan dan jaminan Allah. Dalam Sūrah at-Thalāq/65: 3 dinyatakan,

... وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ وَإِنَّ اللَّهَ بَلِغٌ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ

قَدْرًا ﴿٣﴾

Dan barangsiapa bertawakal kepada Allah, niscaya Allah akan mencukupkan (keperluan)nya. Sesungguhnya Allah melaksanakan urusan-Nya. Sungguh, Allah telah mengadakan ketentuan bagi setiap sesuatu.

Menurut Ibn al-Qayyim, ridha adalah buah tawakal. Siapa yang benar-benar bertawakal, pasti dia ridha dengan apa yang dilakukan oleh wakilnya (yakni Allah).¹³⁹

Keempat, tawakal melahirkan sikap optimis. Hal ini ditunjukkan oleh sikap Nabi Ya‘qūb bahwa ia akan berjumpa dengan Yūsuf yang telah lama berpisah dengannya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 83,

... عَسَى اللَّهُ أَنْ يَأْتِيَنِي بِهِمْ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿٨٣﴾

... “Mudah-mudahan Allah mendatangkan mereka semuanya kepadaku. Sungguh, Dialah Yang Maha Mengetahui, Mahabijaksana.”

Optimisme Nabi Ya‘qūb dapat terlihat dengan penggunaan nama Allah *al-‘Alīm* dan *al-Hakīm* dalam doanya tersebut. Ini mengindikasikan bahwa Nabi Ya‘qūb percaya kepada Allah dan yakin bahwa di balik musibah yang menyimpannya terdapat hikmah dan rahasia dari Allah, sehingga hatinya menjadi tenang. Sikap optimisme ini sudah ditunjukkan sejak awal, di mana beliau

¹³⁸ Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’*..., hal. 91.

¹³⁹ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Madārij as-Sālikīn*..., jilid 2, hal. 104.

berkata, ‘Maka sesungguhnya Allah sebaik-baik pemelihara dan Dia paling kasih di antara yang mengasih’ (Sūrah Yūsuf/12: 64).

Menurut at-Thabāthabā’ī, apa yang diucapkan Nabi Ya‘qūb merupakan sebuah harapan atas kesabarannya selama ini, di mana ia memiliki keyakinan bahwa Nabi Yūsuf masih hidup.¹⁴⁰ Dengan optimisme tersebut, Nabi Ya‘qūb meminta anak-anaknya yang lain untuk mencari berita tentang Yūsuf dan saudaranya (Bunyāmin) di Mesir, tanpa putus asa, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 87,

يَبْنَئِ أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ وَلَا تَأْيَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِنَّهُ لَا يَأْسُ
مِنْ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمَ الْكَافِرُونَ ﴿٨٧﴾

“Wahai anak-anakku! Pergilah kamu, carilah (berita) tentang Yūsuf dan saudaranya dan jangan kamu berputus asa dari rahmat Allah. Sesungguhnya yang berputus asa dari rahmat Allah, hanyalah orang-orang yang kafir.”

Menurut as-Sya‘rāwī, Nabi Ya‘qūb meminta anak-anaknya untuk menggunakan seluruh kekuatan indranya sebaik mungkin untuk mencari berita tentang Yūsuf dan saudaranya, sehingga memperoleh berita yang valid.¹⁴¹

Lawan dari sikap optimistik adalah pesimistik, yang ditunjukkan dengan sikap putus asa. Oleh karena itu, Nabi Ya‘qūb berpesan kepada anak-anaknya agar tidak berputus asa dalam mencari berita¹⁴² tentang Yūsuf dan Bunyāmin, karena hanya orang-orang kafir yang berputus asa dari rahmat Allah. Menurut Shihab, ayat tersebut mengindikasikan bahwa sikap putus asa identik dengan kekufuran. Sebaliknya, semakin mantap keimanan seseorang, semakin besar pula harapannya.¹⁴³

3. Memilih Kawan Seperjuangan

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah memiliki kawan seperjuangan yang satu visi. Hal ini sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Mūsā pada Sūrah Thāhā/20: 29-34,

وَأَجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِّنْ أَهْلِي ﴿٢٩﴾ هَرُونَ أَخِي ﴿٣٠﴾ أَشَدُّ بِهِ زُرِّي ﴿٣١﴾ وَأَشْرِكُهُ فِي
أَمْرِي ﴿٣٢﴾ كَيْ نُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ﴿٣٣﴾ وَنَذْكُرَكَ كَثِيرًا ﴿٣٤﴾

¹⁴⁰ Muḥammad Ḥusayn at-Thabāthabā’ī, *al-Mīzān fī at-Tafsīr...*, jilid 11, hal. 234.

¹⁴¹ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Imāniyyah...*, jilid 10, hal. 127.

¹⁴² Ada dua kata dalam al-Quran yang maknanya saling berdekatan, namun berbeda penggunaan, yakni *taḥassus* dan *tajassus*, yang keduanya bermakna mencari berita atau informasi. *Taḥassus* dibolehkan, karena untuk kebaikan. Sedangkan *tajassus* dilarang, karena untuk keburukan, misalnya dalam Sūrah al-Ḥujurāt/49: 12. Lihat Wahbah az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Munīr...*, jilid 7, hal. 51.

¹⁴³ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, hal. jilid 6, 164.

Dan jadikanlah utukku seorang pembantu dari keluargaku, (yaitu) Hārūn, saudaraku. Teguhkanlah kekuatanku dengan (adanya) dia. Jadikanlah dia teman dalam urusanku, agar kami banyak bertasbih kepada-Mu, dan banyak mengingat-Mu.

Dalam ayat di atas, Nabi Mūsā memohon kepada Allah agar diberikan seorang *wazīr* dari kalangan terdekat, yang dapat meneguhkan kekuatan, dapat diandalkan dalam menghadapi urusan penting, dan dapat menyemangati untuk bertasbih dan mengingat kepada Allah. Menurut al-Baghawī, *wazīr* adalah orang yang menolong, membantu, dan ikut memikul sebagian tugas. Dalam doa tersebut, Nabi Mūsā memilih Nabi Hārūn sebagai *wazīr*-nya, seorang yang usianya lebih tua empat tahun, fasih bicarannya, dan berpenampilan bagus, dan berkulit putih.¹⁴⁴ Nabi Mūsā memilih Hārūn sebagai *wazīr*-nya karena ia tahu bahwa Hārūn adalah orang yang fasih bicarannya, teguh hatinya, dan tenang temperamennya. Sementara Nabi Mūsā sangat emosional, mudah tersinggung, dan cepat naik pitam.¹⁴⁵

Dalam doa Nabi Mūsā di atas, terdapat frasa *azrī*, yang berasal dari *al-azr*, yang secara bahasa artinya tulang punggung. Fungsi tulang punggung adalah menopang anggota tubuh. Dengan demikian *al-azr* dalam firman Allah di atas adalah perumpamaan dari keadaan seorang penolong yang memberi kekuatan dan dukungan kepada orang yang ditolongnya.¹⁴⁶

Menurut al-Burūsawī, doa Nabi Mūsā dalam Sūrah Thāhā tersebut merupakan isyarat bahwa bersahabat dengan orang-orang terpilih merupakan sesuatu yang dianjurkan bagi para nabi, apalagi yang bukan para nabi. Dengan demikian, sebaiknya seseorang tidak merasa berkuasa (dominan) terhadap pikirannya dan menjadi tertipu dengan kekuatannya sendiri. Sebaliknya, ia dianjurkan mencintai sahabatnya sama seperti mencintai dirinya sendiri dan saling bermitra dalam urusan yang sejalan.¹⁴⁷ Selain dengan Hārūn, Nabi Mūsā juga memiliki sahabat-muda yang menemaninya mencari Khidr untuk menimba ilmu darinya (Sūrah al-Kahf/18: 60).¹⁴⁸

Selain Hārūn, Khidr, dan Yūsyā' yang secara langsung menemani Nabi Mūsā, al-Quran juga menyatakan bahwa terdapat orang lain yang tidak secara langsung mengawal visi Nabi Mūsā sejak awal. Mereka adalah para wanita tangguh yang ikut membantu Nabi Mūsā, yakni ibunya (Sūrah al-Qashash/28: 7), saudarinya (Sūrah al-Qashash/28: 12-13), Āsiyah – istri Firaun (al-

¹⁴⁴ Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl...*, hal. 817.

¹⁴⁵ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān...*, jilid 4, hal. 2333.

¹⁴⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān...*, jilid 6, vol. 11, hal. 130.

¹⁴⁷ Ismā'il Ḥaqqī al-Burūsawī, *Rūh al-Bayān...*, jilid 5, hal. 384.

¹⁴⁸ Mayoritas mufassir menyebut sahabat-muda (*fatā*) Nabi Mūsā tersebut adalah Yūsyā' bin Nūn. Lihat misalnya Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl...*, hal. 783 dan Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 3, hal. 119.

Qashash/28: 9), dan istrinya (al-Qashash/28: 26).¹⁴⁹

Memiliki kawan seperjuangan yang satu visi juga dilakukan oleh Nabi Sulaimān sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Naml/27: 40,¹⁵⁰ Nabi ‘Isā sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 52,¹⁵¹ dan Nabi Muḥammad sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah at-Tawbah/9: 40.

Dalam sebuah hadits yang diriwayatkan oleh at-Tirmidzī, yang bersumber dari Abū Sa‘īd al-Khūdri, bahwa Rasulullah bersabda,

مَا مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا وَلَهُ وَزِيرَانِ مِنَ أَهْلِ الْأَرْضِ وَوَزِيرَانِ مِنَ أَهْلِ السَّمَاءِ، فَأَمَّا وَزِيرَاتِي
مِنَ أَهْلِ السَّمَاءِ فَجِبْرِيْلُ وَمِيكَائِيْلُ، وَأَمَّا وَزِيرَاتِي مِنَ الْأَرْضِ فَأَبُو بَكْرٍ
وَعُمَرُ.

*‘Setiap Nabi memiliki dua wazīr dari kalangan penduduk langit dan dua wazīr dari kalangan penghuni bumi. Dan, dua wazīrku dari kalangan penghuni langit adalah Jibril dan Mikail, dan dua wazīrku dari kalangan penghuni bumi adalah Abū Bakar dan ‘Umar’.*¹⁵²

Pentingnya kawan seperjuangan diindikasikan pula dalam Sūrah Yasin/36: 13-14,

وَأَضْرَبَ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ ﴿١٣﴾ إِذْ أَرْسَلْنَا إِلَيْهِمُ اثْنَيْنِ
فَكَذَّبُوهُمَا فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَيْكُمْ مُّرْسَلُونَ ﴿١٤﴾

Dan buatlah suatu perumpamaan bagi mereka, yaitu penduduk suatu negeri, ketika utusan-utusan datang kepada mereka, (yaitu) ketika Kami mengutus kepada mereka dua orang utusan, lalu mereka mendustakan keduanya, kemudian Kami kuatkan dengan (utusan) yang ketiga, maka ketiga (utusan itu) berkata, “Sungguh, kami adalah orang-orang yang diutus kepadamu.”

Menurut as-Sya‘rāwī, diutusnya utusan ketiga adalah untuk menguatkan kebenaran yang dibawa oleh dua utusan sebelumnya, bukan untuk menguatkan kedua utusan tersebut, karena al-Quran tidak menyatakan dengan redaksi *fa*

¹⁴⁹ Hal ini menjadi catatan penting bahwa sejak dulu peran perempuan sangat besar dalam memuluskan perjuangan para kaum lelaki.

¹⁵⁰ Menurut Ibnu Katsīr, mayoritas mufassir menyatakan bahwa sahabat Nabi Sulaimān tersebut bernama Āshif Barkhiyā, yang mengetahui nama Allah yang agung (*ism Allah al-A‘zham*), yang jika dipakai berdoa dan meminta maka akan dikabulkan dan diberi. Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 464.

¹⁵¹ Al-Quran menyebutnya dengan sebutan *hawārī*. Menurut al-Baghawī, *hawārī* adalah sebutan khusus bagi seseorang yang bertugas membantu suatu urusan. *Hawārī* inilah yang berfungsi sebagai *nāshir* atau *wazīr* bagi Nabi ‘Isā, yang berjumlah 12 orang lelaki. Lihat Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 209.

¹⁵² Muḥammad bin ‘Isā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3680, *Bāb Manāqib Abī Bakr as-Shiddiq...*, jilid 6, hal. 56.

'*azaznā humā* (Kami kuatkan keduanya). Hal ini berbeda dengan Kisah Nabi Mūsā yang meminta Allah untuk mengirim Hārūn untuk membantunya.¹⁵³

Menurut al-Marāghī, saling bahu-membahu dalam aktivitas dakwah dapat mempermudah dalam mencapai tujuan dibanding bergerak sendirian, di mana para nabi sudah menunjukkan hal demikian.¹⁵⁴

Islam menuntun umatnya untuk memperhatikan kawan pergaulan, agar serius memilih kawan. Banyak orang yang terjerumus dalam perbuatan maksiat karena pengaruh kawan pergaulan. Namun juga tidak sedikit orang yang mendapatkan hidayah dan jalan kebaikan yang disebabkan bergaul dengan kawan-kawan yang shalih. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Mūsā, Rasulullah menjelaskan tentang peran dan dampak seorang kawan,

مَثَلُ الْجَلِيسِ الصَّالِحِ وَالسُّوءِ كَحَامِلِ الْمِسْكِ وَنَافِخِ الْكَيْرِ، فَحَامِلُ الْمِسْكِ إِمَّا أَنْ يُحْذِيكَ، وَإِمَّا أَنْ تَبْتَاعَ مِنْهُ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ مِنْهُ رِيحًا طَيِّبَةً، وَنَافِخِ الْكَيْرِ إِمَّا أَنْ يُحْرِقَ ثِيَابَكَ، وَإِمَّا أَنْ تَجِدَ رِيحًا خَبِيثَةً.

*“Perumpamaan kawan yang baik dan kawan yang buruk ibarat seorang penjual minyak wangi dan seorang pandai besi. Penjual minyak wangi mungkin akan memberimu minyak wangi, atau engkau bisa membeli minyak wangi darinya, dan walaupun tidak, engkau tetap mendapatkan bau harum darinya. Sedangkan pandai besi, bisa jadi (percikan apinya) mengenai pakaianmu, dan walaupun tidak, engkau tetap mendapatkan bau asapnya yang tak sedap”.*¹⁵⁵

Menurut an-Nawawī, hadis di atas memuat ilustrasi kawan yang shalih dengan seorang penjual minyak wangi, dan kawan yang buruk dengan seorang pandai besi. Hadits ini menunjukkan tentang keutamaan bergaul dengan kawan shalih dan orang-orang baik yang memiliki akhlak yang mulia, bersikap hati-hati dalam urusan agama (*wara'*), seorang berilmu, dan memiliki adab yang mulia. Sekaligus juga terdapat larangan bergaul dengan orang yang buruk, orang-orang sesat, dan orang-orang yang mempunyai sikap tercela lainnya.¹⁵⁶

Dalam hadits di atas, Rasulullah menganalogikan kawan yang baik seperti penjual minyak wangi dan kawan yang buruk seperti pandai besi. memberikan contoh perbedaan perkawanan antara penjual minyak wangi

¹⁵³ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 15, hal. 43-44.

¹⁵⁴ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 6, hal. 90.

¹⁵⁵ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5534, *Kitāb ad-Dzabā‘ih wa as-Shayd Bāb al-Misk...*, hal. 1407; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2628, *Kitāb al-Birr wa as-Shilah Bāb Istihbāb Mujālasat as-Shāliḥīn wa Mujānabah Qurānā’ as-Sū’...*, hal. 1146.

¹⁵⁶ Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj*, ... hal. 1561-1562.

dengan seorang pandai besi. Kedua jenis kawan tersebut membawa dampak tersendiri. Kawan yang baik berdampak baik, kawan yang buruk berdampak buruk.

Berdasarkan hadits di atas, dapat dipahami bahwa perkawanan yang baik menimbulkan tiga kemungkinan. Kemungkinan pertama, penjual minyak wangi memberi minyak wangi secara cuma-cuma, meskipun hanya satu kali olesan atau semprotan. Ini mengindikasikan bahwa perkawanan yang baik akan membawa manfaat, berupa kemurahan hati dan keteladanan sikap. Kemungkinan kedua, jika penjual minyak wangi tidak menghadiahkan minyak wanginya, maka minyak wangi tersebut dapat dibeli oleh orang yang berminat. Dengan membeli minyak wangi tersebut, maka pembeli sudah memberikan manfaat kepada penjual minyak wangi. Ini mengindikasikan bahwa perkawanan yang baik menciptakan sikap saling mendukung, selama dalam kebaikan. Kemungkinan ketiga, walaupun penjual minyak wangi tidak memberikan minyak wanginya dan minyak wangi tersebut tidak dibeli, maka harumnya minyak wangi tersebut dapat dirasakan dan tercium. Ini mengindikasikan bahwa perkawanan yang baik dapat mengharumkan nama dan meninggikan kredibilitas.

Sebaliknya, perkawanan yang buruk dianalogikan dengan peniup api. Berdasarkan hadits di atas, dapat dipahami bahwa perkawanan yang buruk menimbulkan dua efek buruk. Efek pertama, terbakarnya pakaian. Walaupun selamat dari terbakar, paling tidak terpercik apinya. Setidaknya, pakaian memiliki dua fungsi utama, yakni fungsi preventif dan estetis.¹⁵⁷ Fungsi preventif adalah untuk penutup aurat dan perlindungan dari panas dan dingin. Sedangkan fungsi estetis adalah memperindah penampilan. Dengan terperciknya pakaian dari api, mengindikasikan bahwa perkawanan yang buruk dapat merusak keindahan akhlak. Efek kedua, tercium bau tak sedap akibat pembakaran api. Ini mengindikasikan bahwa perkawanan yang buruk dapat merusak citra, nama baik, dan kredibilitas.

Manusia adalah makhluk sosial yang hidup berkelompok. Manusia butuh lingkungan dan pergaulan. Mustahil manusia hidup sendirian. Manusia juga makhluk pembelajar: belajar dari apa yang dilihat, didengar, dan dirasakan dari lingkungan. Sebagai konsekuensinya, manusia mudah melakukan peniruan. Peniruan dalam perkawanan sangat besar pengaruhnya terhadap pengembangan karakter. Dengan kata lain, manusia tidak akan jauh dari perilaku kawannya.

Begitu besar pengaruh perkawanan, hingga Rasulullah berpesan agar berhati-hati memilih kawan. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

¹⁵⁷ Dua fungsi ini diisyaratkan dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 22 dan 26.

الرَّجُلُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُجَالِلُ.

'Seseorang dinilai berdasarkan agama kawan dekatnya. Oleh karena itu, kalian perlu memperhatikan dengan siapa berkawan'.¹⁵⁸

Dalam hadits di atas, jelas bahwa perkawanan berpengaruh terhadap agama. Pengertian agama bukan hanya dipahami sebatas agama sebagai keyakinan, namun juga dapat diperluas pengertiannya sebagai gaya hidup, pemikiran, kebiasaan, dan jejaring lingkungan.

Dalam perkawanan yang baik terjadi pertukaran ilmu dan pengalaman. Selain itu, efek perkawanan bukan hanya sebatas di dunia, namun juga berdampak pada kesuksesan atau kecelakaan di akhirat. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah az-Zukhruf/43: 67,

الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ ﴿٦٧﴾

Teman-teman karib pada hari itu saling bermusuhan satu sama lain, kecuali mereka yang bertakwa.

Ayat di atas secara jelas menyatakan bahwa nanti pada hari Kiamat, hanya kawan yang bertakwa yang saling memberikan manfaat. Tentang ayat di atas, 'Alī bin Abī Thālib menceritakan bahwa pada zaman dahulu ada dua orang baik saling berkawan dan dua orang buruk saling berkawan. Ketika salah satu orang baik wafat, ia berkata, 'Ya Allah, sesungguhnya si Fulan dulu selalu mengajakku untuk taat kepada-Mu dan Rasul-Mu. Dia juga mengajakku untuk melakukan kebaikan dan mencegahku dari melakukan keburukan. Ia juga mengabarkan padaku bahwa suatu saat aku akan berjumpa dengan-Mu. Oleh karena itu, jangan Kau sesatkan kawanku itu sepeninggalku. Berilah hidayah kepadanya sebagaimana Engkau telah memberi hidayah kepadaku. Muliakan ia sebagaimana Engkau telah muliakan aku'. Saat kawannya yang satu lagi wafat, keduanya dipertemukan. Lalu mereka saling memuji, sambil berkata, 'Begitu nikmatnya hasil perkawanan yang kita bina'. Sebaliknya, ketika orang yang buruk wafat, ia berkata, 'Ya Allah, sesungguhnya si Fulan dulu selalu membuatku jauh dari-Mu dan Rasul-Mu. Dialah yang mengajakku berbuat keburukan dan menjauhkanku dari kebaikan. Dia berkata kepadaku bahwa aku tidak akan berjumpa dengan-Mu. Betapa jeleknya perkawanan yang kami bina'.¹⁵⁹

Al-Quran juga menggambarkan bahwa salah dalam memilih kawan seperjuangan akan berakibat tragis, sebagaimana perkawanan antara 'Uqbah bin Abī Mu'ith dan Umayyah bin Khalaf. Perkawanan antara keduanya lahir karena ikatan bisnis. Pada saat itu, 'Uqbah bin Abī Mu'ith adalah seorang

¹⁵⁸ Sulaimān bin al-Asy'ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 4833, *Kitāb al-Adab Bāb Man Yu'mar an Yujālis...*, jilid 2, hal. 449. Lihat pula Muḥammad bin 'Isā at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, nomor 2378, *Bāb...*, jilid 4, hal. 187.

¹⁵⁹ Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl...*, hal. 1172.

pebisnis ulung. Bersama mitra bisnisnya yang lain, ia membangun jejaring bisnisnya sampai negara Syam dan Yaman. Pada musim panas mereka berbisnis ke Syam. Pada musim dingin, mereka berbisnis ke Yaman. Begitu kuat jejaring bisnis mereka, hingga al-Quran menggambarannya dalam Sūrah Quraisy/106: 1-2, *‘Dengan sebab ikatan (bisnis) orang-orang Quraisy, yaitu kebiasaan mereka melakukan perjalanan (bisnis) pada musim dingin dan musim panas’*.

Setiap pulang dari perjalanan bisnisnya, ‘Uqbah selalu membuat resepsi di kediamannya. Tentang kebiasaannya ini, al-Baghawī menceritakan peristiwa menarik.

Suatu kali, sepulang dari perjalanan bisnisnya, ‘Uqbah mengundang orang banyak dalam jamuan resepsinya. Rasulullah termasuk yang diundang dalam resepsi tersebut. Saat Rasulullah hadir dalam resepsi tersebut dan d’Īsājikan hidangan, beliau berkata kepada ‘Uqbah, ‘Aku tidak mencicipi hidanganmu, kecuali engkau bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan aku adalah utusan-Nya’. Lalu ‘Uqbah berkata, ‘Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah dan Muḥammad adalah utusan-Nya’. Akhirnya, Rasulullah bersedia mencicipi hidangan tersebut.

Umayyah bin Khalaf – rekan bisnis ‘Uqbah – mendengar kejadian ini. Lalu ia mendatangi Uqbah sambil berkata, ‘Wahai Uqbah, engkau sudah tidak waras rupanya’. ‘Uqbah berkelelit, ‘Tidak, demi Allah, aku masih waras. Masalahnya begini: ada seorang tamu yang hadir dalam perhelatanku ini dan ia tidak mau mencicipi makananku sebelum aku bersaksi di hadapannya. Aku malu kalau sampai pulang ia tidak mencicipi makananku. Oleh karena itu, aku ucapkan kesaksianku dan ia pun mencicipi makananku’.

Rupanya Umayyah tidak puas dengan jawaban ‘Uqbah. Lalu ia berkata, ‘Aku tidak terima alasanmu. Aku tidak mau lagi menjadi rekan bisnismu, kecuali engkau ludahi wajahnya di hadapan tetamu undangan’.

Sebagai seorang pebisnis, tentu ancaman Umayyah membuat ‘Uqbah takut kehilangan relasi, yang pada akhirnya akan mengurangi keuntungan bisnisnya. Akhirnya, ‘Uqbah mendatangi Rasulullah. Ia pun melakukan apa yang disarankan Umayyah. Di tengah orang banyak, ‘Uqbah meludahi wajah Rasulullah. Menerima perlakuan seperti itu, Rasulullah berkata kepada Uqbah, ‘Nanti saat engkau keluar Makkah, aku tidak akan berjumpa denganmu kecuali aku akan mengangkat kepalamu dengan pedang’. Dalam riwayat ad-Dhaḥāk, ludah ‘Uqbah memantul kembali ke wajahnya dan membakar pipinya. Bekas luka bakar itu tidak hilang sampai mati.

Apa yang dikatakan Rasulullah benar-benar terjadi. Ketika terjadi perang Badar, ‘Uqbah mati terbunuh dalam keadaan lehernya terpenggal. Begitu pula dengan Umayyah, yang mati terbunuh di tangan Rasulullah sendiri pada

perang Uhud.¹⁶⁰

Begitulah akhir tragis akibat salah memilih kawan seperjuangan. Tentang hal ini, Allah berfirman dalam Sūrah al-Furqān/25: 27-29,

وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلِيَّتَنِي أَن تَحَدَّثَ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا ﴿٢٧﴾ يَوِيلَاتِي لِيَّتَنِي لَمْ أَتَّخِذْ فُلَانًا حَلِيلًا ﴿٢٨﴾ لَقَدْ أَضَلَّنِي عَنِ الذِّكْرِ بَعْدَ إِذْ جَاءَنِي ۗ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِلْإِنْسَانِ خَذُولًا ﴿٢٩﴾

Dan (ingatlah) pada hari (ketika) orang-orang zalim menggigit dua jarinya, (menyesali perbuatannya) seraya berkata, “Duhai, sekiranya (dulu) aku mengambil jalan bersama Rasul. Duhai, celakanya aku, sekiranya (dulu) aku tidak menjadikan si fulan itu sebagai teman akrab. Sungguh, dia telah menyesatkan aku dari peringatan (al-Quran) ketika (al-Quran) itu telah datang kepadaku. Dan setan memang pengkhianat manusia.”

Menurut al-Ghazālī, secara garis besar ada lima panduan dalam mencari kawan seperjuangan: (1) berakal sehat, (2) baik akhlaknya, (3) tidak fasik, (4) bukan pelaku bid’ah, dan (5) tidak serakah terhadap dunia,¹⁶¹ yang secara ringkas dapat dijelaskan sebagai berikut.

Kawan yang berakal sehat tandanya mampu memahami persoalan sebagaimana mustinya, baik dari dirinya sendiri, atau diberi pemahaman dan diajari. Selain berakal sehat, perlu pula kawan yang berakhlak baik. Bisa jadi kawan yang berakal sehat mampu memahami segala sesuatu dengan baik, namun saat dikuasai oleh marah, syahwat, kebakhilan, atau kepengecutan, ia menjadi tunduk dengan hawa nafsunya, sehingga ia bertolak belakang dengan apa yang seharusnya ia lakukan.

Orang fasik tidak layak dijadikan kawan, karena tidak ada faidah berkawan dengannya, karena orang yang takut kepada Allah tidak mungkin terus menerus melakukan kefasikan. Kawan seperti ini tidak dapat dipercaya dan dapat berubah sesuai kepentingannya. Beberapa ayat dalam al-Quran (semisal Sūrah al-Kahf/18: 78, Thāhā/20: 16, an-Najm:/53 29) menjadi peringatan akan bahaya berkawan dengan orang fasik.

Berkawan dengan pelaku bid’ah juga berbahaya, karena keburukannya bisa menular. Berkawan dengan orang yang serakah terhadap dunia juga menjadi racun yang mematikan, karena akan memicu untuk berlaku serakah juga.

Jika tidak mendapatkan kawan seperjuangan yang baik, maka berkawan dengan diri sendiri lebih baik, sebagaimana perkataan Abū Dzarr, ‘Sendiri lebih baik daripada berkawan dengan orang buruk, namun tentu saja berkawan

¹⁶⁰ Husayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 925.

¹⁶¹ Abū Hāmid al-Ghazālī, *Ihyā’ ‘Ulūmiddīn...*, jilid 2, hal. 307-311.

dengan orang shalih lebih baik daripada sendirian’.

Menurut ‘Abdullāh bin ‘Alawī al-Ḥaddād, berkawan dengan orang-orang baik dan hadir dalam majelis mereka akan menumbuhkan benih kebaikan sehingga memotivasi untuk melakukan kebaikan. Begitupula, berkawan dengan orang-orang buruk akan menyuburkan hati dengan keburukan sehingga senang melakukan keburukan.¹⁶²

Ibnu ‘Athā’illāh as-Sakandarī dalam *Hikam* menyatakan,

لَا تَصْحَبْ مَنْ لَا يُنْهَضُكَ حَالُهُ وَلَا يَدُلُّكَ عَلَى اللَّهِ مَقَالُهُ.

Janganlah berkawan dengan orang yang keadaannya tidak membuatmu bangkit dan ucapannya tidak menuntunmu menuju Allah.

Mengomentari ungkapan as-Sakandarī di atas, Ibnu ‘Ajībah menyatakan bahwa orang yang keadaannya membuat bangkit adalah orang yang jika kita berada dalam kelalaian, dengan Eli-hatnya membuat kita bangkit mengingat Allah. Saat dikuasai oleh dunia, dengan melihatnya bangkitlah semangat untuk bersikap zuhud. Saat sibuk dalam maksiat, dengan melihatnya bangkitlah kita untuk segera bertobat. Orang yang ucapannya menuntun kepada Allah adalah orang yang ucapannya bernafaskan Allah, bicaranya sepenuh hati, dan ucapannya sesuai dengan perbuatannya. Orang-orang seperti inilah yang layak dijadikan kawan seperjuangan.¹⁶³ Orang yang keadaannya tidak membangkitkan semangat dan ucapannya tidak menuntun kepada Allah, pada dasarnya adalah orang yang tidak memiliki semangat yang tinggi, sehingga bahayanya adalah bahwa tabiat buruk seperti ini dapat menular.¹⁶⁴ Dengan demikian, ada orang yang membawa pengaruh terhadap pengembangan jiwa, dan adapula orang yang keadaan dan ucapannya dapat merusak jiwa, sehingga mengantarkan pada kesengsaraan.¹⁶⁵

4. Mencetak Generasi Berkualitas

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah mencetak generasi atau kader yang berkualitas, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 100 dan doa Nabi Zakariyyā dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 38 dan Maryam/19: 3-6. Penantian Nabi Ibrāhīm dan Nabi Zakariyyā untuk memiliki keturunan membutuhkan waktu yang panjang. Keduanya senantiasa berdoa agar diberikan keturunan yang shalih.

¹⁶² ‘Abdullāh bin ‘Alawī al-Ḥaddād, *Risālat al-Mu‘āwanah*, Beirut: Dār al-Ḥawī, 2007 M/428 H, cet. 3, hal. 135.

¹⁶³ Aḥmad bin Muḥammad ‘Ajībah al-Ḥasanī, *Īqāzh al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam*, Kairo: Maktabah as-Syurūq ad-Dawliyah, 2012 M/1433 H, cet. 2, hal. 111.

¹⁶⁴ ‘Abdul Majīd as-Syarnūbī, *Syarḥ Ḥikam al-Imām Ibn ‘Athā’illah as-Sakandarī*, Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 2018 M/1438 H, cet. 16, hal. 108.

¹⁶⁵ Muḥammad Ḥayat as-Sindī al-Madanī, *Syarḥ al-Ḥikam al-‘Athā’iyyah*, Beirut: Maktabah Dār al-Ma‘ārif, 1431 H/2010 M, hal. 37.

Dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 100-101, Nabi Ibrāhīm memohon kepada Allah,

رَبِّ هَبْ لِي مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿١٠٠﴾ فَبَشَّرْنَاهُ بِغُلَامٍ حَلِيمٍ ﴿١٠١﴾

“Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang yang saleh”. Maka Kami beri kabar gembira kepadanya dengan (kelahiran) seorang anak yang sangat sabar (Ismā‘īl).

Dalam ayat di atas, Nabi Ibrāhīm berdoa kepada Allah agar diberikan anak yang shalih, lalu Allah memberinya kabar gembira akan lahirnya seorang anak yang sangat sabar.¹⁶⁶ Salah satu bukti keshalihan putra Nabi Ibrāhīm adalah ketaatannya yang luar biasa kepada ayahnya tersebut. Dialah Ismā‘īl, putra Ibrāhīm yang kemudian diangkat sebagai Nabi dan Rasul. Gambaran ketaatan Nabi Ismā‘īl kepada ayahnya diabadikan dalam al-Quran, ‘Maka ketika anak itu sampai (pada umur) sanggup berusaha bersamanya, (Ibrāhīm) berkata, “Wahai anakku, sesungguhnya aku bermimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka pikirkanlah bagaimana pendapatmu” Dia (Ismā‘īl) menjawab, “Wahai ayahku, lakukanlah apa yang diperintahkan (Allah) kepadamu, in sya’a Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang sabar.” (Sūrah as-Shāffāt/37: 102).¹⁶⁷

Menurut Hijāzī, tujuan Nabi Ibrāhīm berdoa meminta keturunan yang shalih adalah agar sang anak dapat membantunya dalam ketaatan dan dakwah, yang dapat menghiburnya di saat kesepian, dan akhirnya Allah mengabulkan doanya.¹⁶⁸

Selain Nabi Ibrāhīm yang memohon keturunan yang shalih, Nabi Zakariyyā juga memiliki permohonan yang sama. Dalam al-Quran dinyatakan bahwa Nabi Zakariyyā berdoa meminta keturunan dengan tiga ungkapan: (1) ‘Tuhanku, jangan biarkan aku hidup seorang sendiri’ sebagaimana dalam Sūrah al-Anbiyā’/21: 89, (2) ‘Tuhanku, berikan aku keturunan yang baik’, sebagaimana dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 38, dan (3) ‘Tuhanku, tulangku telah lemah dan rambutku sudah memutih’, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 4.

Dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 38, digambarkan asal keinginan Nabi

¹⁶⁶ Al-Quran menyifati Ismā‘īl dengan sebutan *halīm*, yang menandakan bahwa sifat tersebut disandang oleh orang dewasa, bukan anak kecil. Sebutan tersebut menandakan pula bahwa sang anak (Ismā‘īl) akan hidup sampai besar. Kabar gembira yang diberikan Allah kepada Nabi Ibrāhīm adalah melalui Jibril. Lihat al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān*, jilid 8, vol. 15, hal. 66.

¹⁶⁷ Dalam ayat tersebut, pertanyaan Nabi Ibrāhīm kepada Nabi Ismā‘īl bukanlah pertanyaan untuk bermusyawarah, tapi untuk melihat kesungguhan Nabi Ismā‘īl apakah ia akan bersabar terhadap perintah Allah. Lihat Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 10, hal. 556.

¹⁶⁸ Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *at-Tafsīr al-Wādhīh*, Beirut: Dār al-Jayl, 1993 M/1423 H, cet. 10, jilid 3, hal. 214.

Zakariyyā untuk berdoa meminta keturunan dipicu saat ia memasuki mihrab Maryam dan mendapati bahwa Maryam diberikan rizki oleh Allah. Dari mihrab tersebut, Nabi berdoa agar Allah memberinya keturunan yang baik. Menurut al-Jāwī, Nabi Zakariyyā terinspirasi dengan Hannah, ibunda Maryam yang sudah renta dan mandul, namun diberikan keturunan, yakni Maryam.¹⁶⁹ Seperti diketahui, bahwa istri Nabi Zakariyyā juga sudah renta dan mandul.

Sebelum menyampaikan doanya, Nabi Zakariyyā menyampaikan kepada Allah beberapa hal, yang menunjukkan bahwa ia patut disayangi dan dikasihani. *Pertama*, beliau menyatakan kelemahannya, di mana tulang-tulangnya sudah lemah, dan kelemahan kerangka badan itu mengakibatkan pula kelemahan yang menyeluruh dalam seluruh tubuhnya, dan kepalanya sudah ditumbuhi uban. *Kedua*, bahwa selama ini beliau tidak pernah dikecewakan dalam berdoa kepada Allah. Dalam kondisi lemah saat ini, tentu lebih cepat doanya terkabul. *Ketiga*, bila doanya dikabulkan maka dampaknya akan membawa manfaat dan perbaikan dalam urusan agama dan umat manusia.¹⁷⁰

Dalam Sūrah Maryam/19: 3, dinyatakan bahwa Nabi Zakariyyā berdoa dengan suara samar/lirih (*nida'ān khafīyyān*), yang mengindikasikan betapa ia menginginkan doanya terkabul untuk mendapatkan keturunan. Selain berdoa dengan suara lirih, Nabi Zakariyyā juga berdoa dengan mengadukan kelemahan kondisi fisiknya, dan kondisi istrinya yang mandul (Sūrah Maryam/19: 4-5). Dalam Sūrah Maryam/19: 5, Nabi Zakariyyā memohon dianugerahkan seorang *wali*, yang berarti penolong, yang menolong dakwahnya. Nabi Zakariyyā tidak secara tegas meminta *walad* (anak), karena hal tersebut adalah hal yang jauh dari kenyataan disebabkan istrinya mandul.¹⁷¹

Tujuan Nabi Zakariyyā berdoa untuk mendapatkan keturunan bukanlah untuk kepentingan dunia, melainkan untuk menampakkan eksistensi agamanya, menghidupkan (melanjutkan) misi kenabiannya, dan melipatgandakan pahalanya. Semua tujuan ini adalah perantara yang baik (*wasilah hasanah*) untuk mendapatkan keturunan.¹⁷² Zakariyyā kuatir jika nilai-nilai agama yang telah beliau terima, baik dalam bentuk wahyu-wahyu Ilahi maupun pesan-pesan Nabi Ya'qūb sebelumnya, akan hilang karena tidak adanya penerus.¹⁷³

Kemudian dalam Sūrah Maryam/19: 6, Nabi Zakariyyā memohon

¹⁶⁹ Muḥammad bin 'Umar Nawawī al-Bantanī al-Jāwī, *Marāh Labīd...*, jilid 1, hal. 124. Lihat pula Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā'*..., hal. 465.

¹⁷⁰ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 6, hal. 29-30.

¹⁷¹ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Wasīth*, Damaskus: Dār al-Fikr, 2006 M/1427 H, jilid 2, hal. 1461.

¹⁷² Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān ...*, jilid 6, vol. 11, hal. 54-55.

¹⁷³ Muḥammad Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi...*, hal. 107.

kepada Allah agar diberikan keturunan yang dapat mewarisi beliau sendiri dan mewarisi sebagian keluarga Nabi Ya‘qūb serta menjadikannya sebagai seorang yang taat dan diridai oleh-Nya. Menurut as-Sya‘rāwī, inilah doa yang meminta agar terjadi proses pewarisan kenabian, manhaj, dan nilai-nilai kebaikan, yang semua itu adalah permohonan terhadap misi yang besar.¹⁷⁴

Allah mengabulkan doa Nabi Zakariyyā, dengan memberi kabar gembira melalui malaikat Jibril, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 7.¹⁷⁵ Menurut al-Qurthubī, kabar gembira yang Allah berikan kepada Zakariyyā (dalam Sūrah Maryam/19:7) mengandung tiga hal: (1) pengabulan doanya merupakan bentuk karamah dari Allah, (2) pemberian Allah kepadanya berupa lahirnya seorang anak merupakan bentuk kekuasaan Allah, dan (3) Allah sendiri yang memberi nama anak yang lahir (dengan nama Yahyā).¹⁷⁶

Dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 40, Zakariyyā merasa heran dengan kabar gembira tersebut, sehingga Zakariyyā menyatakan,

قَالَ رَبِّ اِنِّي يَكُوْنُ لِي غُلْمٌ وَّ قَدْ بَلَغَتْنِي الْكِبَرُ وَاْمْرَاتِي عَاْقِرٌ ۗ قَالَ كَذٰلِكَ اللّٰهُ يَفْعَلُ
مَا يَشَاءُ ﴿٤٠﴾

Dia (Zakariyyā) berkata, “Ya Tuhanku, bagaimana aku bisa mendapat anak sedang aku sudah sangat tua dan istriku pun mandul?” Dia (Allah) berfirman, “Demikianlah, Allah berbuat apa yang Dia kehendaki.”

Menurut as-Sya‘rāwī, dalam ayat di atas terkandung isyarat bahwa usia tua bukan berarti seseorang tidak punya kemampuan memiliki keturunan. Ayat di atas juga mengandung adab kenabian yang bernilai tinggi, di mana Nabi Zakariyyā ikut menyatakan bahwa ia sudah tua. Andai Nabi Zakariyyā hanya mengatakan ‘*dan istriku mandul*’, tentu hal itu tidak disukai oleh istrinya. Selain itu, Nabi Zakariyyā menyatakan dengan dengan *balaghanī al-kibaru* (usia tua sudah menghampiriku), bukan dengan ungkapan *balaghtu al-kibaru* (aku sudah mencapai usia tua). Setelah itu, Nabi Zakariyyā baru menyatakan ‘*dan istriku pun mandul*’. Semua ungkapan tersebut mengisyaratkan adanya kekuasaan Allah terhadap sesuatu yang tampaknya mustahil. Oleh karena itu, ayat tersebut ditutup dengan kalimat, ‘*Demikianlah, Allah berbuat apa yang*

¹⁷⁴ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Du‘ā’ al-Anbiyā’ wa as-Shālihīn...*, hal. 31.

¹⁷⁵ Dalam al-Quran, kata *busyrā* (kabar gembira) untuk umat terdahulu berkaitan dengan kemunculan anak, misal dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 45 (kabar gembira untuk Maryam akan kelahiran Nabi ‘Īsā), Sūrah as-Shāffāt: 101 (kabar gembira untuk Nabi Ibrāhīm akan kelahiran Nabi Isma‘īl), Sūrah Hūd/11: 71 (kabar gembira untuk Sārah, istri Nabi Ibrāhīm, akan kelahiran Nabi Ishāq), Sūrah Yusuf/12: 19 (kabar gembira untuk pengembara yang mendapatkan Nabi Yūsuf dari dalam sumur tua), dan Sūrah Maryam/19: 7 (kabar gembira untuk Nabi Zakariyyā akan kelahiran Nabi Yahyā). Namun, yang menarik adalah, untuk umat Muḥammad, *busyrā* tersebut adalah Rasulullah sendiri (Surah as-Shaff/61: 6)

¹⁷⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān...*, jilid 6, vol. 11, hal. 56.

Dia kehendaki.¹⁷⁷

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan pentingnya mencetak generasi yang berkualitas. Ada beberapa hal menarik yang dapat dijadikan inspirasi. *Pertama*, mendidik dengan keteladanan, yakni dengan memberikan contoh nyata, semisal membiasakan anak didik dalam ibadah serta perbuatan baik. Nabi Ibrāhīm mencontohkan dengan mengajak Ismā‘il kecil untuk membangun Ka‘bah dan dicontohkan kepadanya berbagai macam beribadah dan amal shalih. *Kedua*, menciptakan lingkungan Islami. Sesungguhnya lingkungan berperan besar dalam membentuk kepribadian seseorang. Ini dicontohkan Nabi Ibrāhīm dengan menempatkan isterinya, yakni Hajar, yang sedang mengandung anak pertamanya di lapangan yang tandus dan berpenghuni jauh dari kemaksiatan dan ini dimaksudkan agar keluarganya dapat menjalankan keimanan dengan benar sebagaimana difirmankan: “*Ya Tuhan kami, sesungguhnya aku telah menempatkan sebahagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati. Ya Tuhan kami (yang demikian itu) agar mereka mendirikan shalat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan beri rezekilah mereka dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur*” (Sūrah Ibrāhīm/24: 37). *Ketiga*, berdoa untuk kebaikan anak. Doa orang tua sangat besar pengaruhnya bagi keberhasilan keturunannya dalam menjalani kehidupan dunia, bahkan hingga akhirat. Inilah yang membawa Nabi Ibrāhīm sangat sungguh-sungguh berdoa kepada Allah seperti diabadikan dalam al-Quran berbunyi: “*Ya Tuhanku, anugerahkanlah kepadaku (seorang anak) yang termasuk orang-orang yang shalih*” (Sūrah as-Shāffāt: 100). Hal ini dikuatkan pula oleh Sūrah al-Furqān/25: 74, bahwa salah satu permohonan hamba-hamba Allah terpilih (*Ibād ar-Rahmān*) adalah memohon diberikan keturunan yang sesuai harapan,

وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ

إِمَامًا

Dan orang-orang yang berkata, “Ya Tuhan kami, anugerahkanlah kepada kami pasangan kami dan keturunan kami sebagai penyenang hati (kami), dan jadikanlah kami pemimpin bagi orang-orang yang bertakwa.”

Keinginan untuk memiliki anak dan keturunan adalah suatu hal yang bersifat naluriah, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah Yūsuf/12: 21 dan al-Qashash/28: 9. Meskipun nikmat keturunan adalah nikmat yang besar, namun hal itu bisa mendatangkan ujian bagi orangtua dan keluarga, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anfal/8: 28. Allah juga menyebut keturunan sebagai perhiasan dunia, sebagaimana dinyatakan dalam surat al-Kahf/18: 46.

¹⁷⁷ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Du‘ā’ al-Anbiyā’ wa as-Shālihīn...*, hal. 34.

Menurut al-Qurthubī, harta dan anak disebut perhiasan kehidupan dunia karena dalam harta terkandung kemegahan dan manfaat (*jamalān wa naf‘ān*), sedangkan dalam anak terkandung kekuatan dan tameng (*quwwatān wa daf‘ān*).¹⁷⁸ Namun, segala sesuatu yang berkaitan dengan perhiasan dunia akan cepat memudar, dan setiap yang cepat memudar tercela dalam pandangan akal.¹⁷⁹ Oleh karena itu, ayat di atas masih berlanjut, bahwa di atas nikmat harta dan anak, ada nikmat lain yang lebih besar, yaitu *al-bāqiyāt as-shālihāt*,¹⁸⁰ yang lebih baik manfaatnya di sisi Allah dan lebih diharapkan. Menurut as-Shābūnī, yang namanya kebahagiaan bukanlah semata mendapatkan keturunan dan anak belaka, namun kebahagiaan sejati adalah manakala mereka menjadi orang yang shalih dan bertakwa.¹⁸¹

5. Cinta Tanah Air

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah cinta tanah air, sebagaimana diindikasikan dari doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Baqarah/2: 126,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَارْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ قَالَ وَمَنْ كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَضْطَرُّهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ ﴿١٢٦﴾

Dan (ingatlah) ketika Ibrāhīm berdoa, “Ya Tuhanku, jadikanlah (negeri Mekah) ini negeri yang aman dan berilah rezeki berupa buah-buahan kepada penduduknya, yaitu di antara mereka yang beriman kepada Allah dan hari kemudian,” Dia (Allah) berfirman, “Dan kepada orang yang kafir akan Aku beri kesenangan sementara, kemudian akan Aku paksa dia ke dalam azab neraka dan itulah seburuk-buruk tempat kembali.”

Doa Ibrāhīm di atas memiliki kemiripan dengan doanya yang berada dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 35. Hanya saja, pada surat al-Baqarah/2: 126 kata *balad* dinyatakan dalam kalimat *nakirah*, yakni ‘*baladān*’, sedangkan pada Sūrah Ibrāhīm/14: 35 kata *balad* dinyatakan dalam kalimat *ma‘rifah*, yakni ‘*al-balad*’. Menurut al-Isfahānī, kata *balad* adalah bentuk tunggal dari kata *bilad*

¹⁷⁸ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān*..., jilid 5, vol. 10, hal. 269.

¹⁷⁹ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 6, vol. 8, hal. 271.

¹⁸⁰ *Al-Bāqiyāt as-shālihāt* dimaknai sebagai ucapan-ucapan yang baik berupa zikir tasbih, tahmid, tahlil, takbir. Menurut at-Thabarī, *al-bāqiyāt as-shālihāt* adalah segala amal kebajikan, karena yang demikian itu kekal balasannya bagi pelakunya nanti di akhirat. Hal ini sebagaimana diriwayatkan oleh ‘Alī bin Abī Thalḥah yang bersumber dari Ibnu ‘Abbās. Lihat Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān*..., jilid 8, hal. 81. Pandangan at-Thabarī diikuti pula oleh al-Baghawī. Lihat Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., hal. 811.

¹⁸¹ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm*..., jilid 3, vol. 7, hal. 72.

atau *buldan*, yang bermakna suatu tempat yang dikelilingi oleh perbatasan dan digunakan penduduk untuk berkumpul dan tinggal di dalamnya.¹⁸²

Meskipun dua doa Nabi Ibrāhīm di atas memiliki kemiripan, namun dua doa tersebut diucapkan dalam waktu yang berbeda. Menurut Ibnu Katsīr, doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Baqarah/2: 126 diucapkan Nabi Ibrāhīm sebelum ia merenovasi Ka‘bah, sedangkan doa dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 35 diucapkan Nabi Ibrāhīm setelah ia merenovasi Ka‘bah dan keluarganya sudah menetap di Makkah, dan setelah kelahiran Nabi Ishāq, di mana saat itu Nabi Ibrāhīm sudah berusia senja sebagaimana ditunjukkan oleh Sūrah Ibrāhīm/14: 39.¹⁸³

Menurut al-Biqā‘ī, doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 35 diucapkan Nabi Ibrāhīm ketika Makkah sudah dihuni banyak manusia, sehingga menjadi sebuah kota. Sementara doa yang terdapat dalam Sūrah al-Baqarah: 126 diucapkan Nabi Ibrāhīm saat menitipkan istri dan anaknya di lembah Bakkah, di mana saat itu Makkah masih sepi dari penduduknya, lalu Ibrāhīm berdoa agar Allah menjadikan tempat itu sebagai sebuah negeri dan menjadikan tempat tersebut aman, yaitu tentramnya jiwa dan hilangnya kesulitan.¹⁸⁴ Senada dengan al-Biqā‘ī, as-Sya‘rāwī mengatakan pula bahwa Nabi Ibrāhīm meminta dua hal dari Allah, yakni memohon agar Makkah menjadi sebuah negeri (*balad*) dan menjadikannya aman.¹⁸⁵ Masih menurut as-Sya‘rāwī, keamanan yang dimaksud pada Sūrah al-Baqarah/2: 126 bersifat umum, sedangkan pada Sūrah Ibrāhīm/14: 35 bersifat khusus.¹⁸⁶

Menurut Shihab, doa Nabi Ibrāhīm agar Makkah menjadi kota yang aman merupakan doa untuk menjadikan keamanan yang ada di sana berkesinambungan hingga akhir masa atau menjadikan penduduk dan pengunjungnya mampu untuk menjadikannya aman dan tenteram.¹⁸⁷ Masih menurut Shihab, keamanan yang diminta Nabi Ibrāhīm bukanlah *amn takwīnī*, yakni keamanan yang terjadi terus menerus tanpa peran manusia. Yang diminta Nabi Ibrāhīm adalah *amn tasyrī‘ī*, yakni agar Allah menetapkan hukum keagamaan yang mewajibkan orang mewujudkan, memelihara, dan menjaga keamanannya.¹⁸⁸

Menurut as-Shābūnī, setelah nikmat iman, nikmat aman merupakan salah satu nikmat terbesar untuk mendapatkan kebahagiaan hidup, karena tidak mungkin ada kebahagiaan jika hidup dalam ketakutan, sebagaimana

¹⁸² Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 70.

¹⁸³ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 1, hal. 231.

¹⁸⁴ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 4, hal. 190.

¹⁸⁵ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 1, hal. 465.

¹⁸⁶ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 10, hal. 411.

¹⁸⁷ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 1, hal. 385.

¹⁸⁸ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 6, hal. 386. Pandangan Shihab ini didasarkan pada pandangan at-Thabāthabā‘ī dan as-Sya‘rāwī. Lihat Muḥammad Ḥusayn at-Thabāthabā‘ī, *al-Mīzān fī at-Tafsīr...*, jilid 12 hal. 67 dan Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 10, hal. 411.

diisyaratkan dalam Sūrah Quraisy/106: 3-4. Sebagian ulama ditanya, ‘Mana yang lebih baik, kemananan atau kesehatan?’ Mereka menjawab, ‘Keamanan lebih baik dari kesehatan’. Buktinya adalah, jika seekor sapi sakit pada kakinya, maka dalam beberapa hari akan sembuh dan dapat merumput kembali. Tapi, jika sapi itu diletakkan pada suatu tempat yang dekat binatang buas (misal: serigala), maka sapi itu tidak akan meronta-ronta, tidak tenang, dan tidak mau makan, hingga akhirnya mati karena ketakutan. Dengan demikian, rasa takut efeknya lebih mengerikan dibanding sakit yang ada di badan.¹⁸⁹

Doa Nabi Ibrāhīm meminta keamanan negeri dan berlimpahnya rizki bagi penduduk Makkah adalah bentuk cintanya terhadap Makkah. Oleh karena itu, menjaga keamanan negeri adalah bagian dari cinta tanah air, karena dengan adanya keamanan maka masyarakat akan tenang dalam beribadah, mencari penghidupan, dan beraktivitas.

Isyarat cinta tanah air dalam doa Nabi Ibrāhīm diperkuat oleh beberapa ayat lain dalam al-Quran. Cinta tanah air diindikasikan pula dalam Sūrah an-Nisā’/4: 66,

وَلَوْ أَنَّا كَتَبْنَا عَلَيْهِمْ أَنْ اقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ اخْرَجُوا مِنْ دِيَارِكُمْ مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلٌ
مِّنْهُمْ وَلَوْ أَنَّهُمْ فَعَلُوا مَا يُوعَظُونَ بِهِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ وَأَشَدَّ تَثْبِيثًا ﴿٦٦﴾

Dan sekalipun telah Kami perintahkan kepada mereka, “Bunuhlah dirimu atau keluarlah kamu dari kampung halamanmu,” ternyata mereka tidak akan melakukannya, kecuali sebagian kecil dari mereka. Dan sekiranya mereka benar-benar melaksanakan perintah yang diberikan, niscaya itu lebih baik bagi mereka dan lebih menguatkan (iman mereka).

Menurut az-Zuhaylī, firman Allah yang artinya ‘keluarlah kamu dari kampung halamanmu’ menjadi isyarat yang jelas tentang keterikatan jiwa manusia dengan tanah air di mana cinta tanah air tertanam dalam jiwanya, sehingga sulit untuk berhijrah dari tanah air. Hal demikian karena Allah menjadikan keluar dari kampung halaman dan negeri sebanding dengan bunuh diri. Dua hal ini, yakni keluar dari kampung halaman dan bunuh diri, merupakan perkara yang sama beratnya. Pada umumnya manusia enggan berpisah dari kampung halamannya meskipun mereka menghadapi kesulitan, kepenatan, dan kesempitan. Meskipun di dalam ayat lain (Sūrah an-Nisā’/4: 97-99) terdapat pula anjuran untuk berhijrah dari kampung halaman jika ada alasan yang dibenarkan, namun tetaplah menjadi keharusan bagi yang tinggal di negeri asing agar agar kembali ke kampung halamannya setelah selesai dari

¹⁸⁹ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm...*, jilid 2, vol. 6, hal. 38-39.

pekerjaannya di negeri asing tersebut.¹⁹⁰

Cinta tanah air juga diindikasikan dalam Sūrah al-Qashash/28: 85,

إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ قُلْ رَبِّيَ أَعْلَمُ مَنْ جَاءَ بِالْهُدَىٰ وَمَنْ هُوَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴿٨٥﴾

Sesungguhnya (Allah) yang mewajibkan engkau (Muhammad) untuk (melaksanakan hukum-hukum) al-Quran, benar-benar akan mengembalikanmu ke tempat kembali. Katakanlah (Muhammad), “Tuhanku mengetahui orang yang membawa petunjuk dan orang yang berada dalam kesesatan yang nyata.”

Kata *ma‘ād* dalam ayat di atas ditafsirkan oleh para mufassir dengan beragam tafsiran. Namun, menurut ar-Rāzī, yang lebih dekat tafsirnya adalah bahwa kata *ma‘ād* merujuk pada Makkah, karena secara lahiriah Rasulullah tinggal di dalamnya, lalu pergi (hijrah) berpisah darinya, kemudian kembali lagi. Oleh karena itu, sangat layak jika *ma‘ād* dimaknai sebagai kota Makkah.¹⁹¹ Menurut al-Burūsawī, ayat tersebut mengindikasikan bahwa cinta tanah air merupakan bagian dari iman. Hal ini lantaran Rasulullah seringkali menyebut-nyebut ‘tanah air, tanah air’, kemudian Allah mewujudkan permohonannya (dengan kembali ke Makkah). ‘Umar berkata, ‘Jika bukan karena cinta tanah air, niscaya akan rusak negeri yang jelek (gersang), maka dengan sebab cinta tanah air, negeri-negeri menjadi berkembang’.¹⁹²

Cinta tanah air diindikasikan pula dalam Sūrah at-Tawbah/9: 122,

﴿ وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾

Dan tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu semuanya pergi (ke medan perang). Mengapa sebagian dari setiap golongan di antara mereka tidak pergi untuk memperdalam pengetahuan agama mereka dan untuk memberi peringatan kepada kaumnya apabila mereka telah kembali, agar mereka dapat menjaga dirinya.

Menurut Hījāzī, ayat di atas mengisyaratkan bahwa belajar ilmu adalah suatu kewajiban bagi umat secara keseluruhan, kewajiban yang tidak mengurangi kewajiban jihad, dan mempertahankan tanah air juga merupakan kewajiban yang suci. Sebabnya, tanah air membutuhkan orang yang berjuang dengan pedang (senjata) dan juga dengan argumentasi dan dalil. Selain itu,

¹⁹⁰ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Wasīth*..., jilid 1, hal. 342-343. Lihat pula Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jilid 3, hal. 151.

¹⁹¹ Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Mafātiḥ al-Ghayb*..., jilid 13, vol. 25, hal. 19.

¹⁹² Ismā‘il Haqqī al-Burūsawī, *Rūḥ al-Bayān* ..., jilid 6, hal. 470-471.

memperkuat moralitas jiwa, menanamkan cinta nasionalisme dan rela berkorban, mencetak generasi yang berwawasan ‘cinta tanah air sebagian dari iman’, serta mempertahankannya (tanah air) merupakan kewajiban yang suci. Inilah pondasi bangunan umat dan pilar kemerdekaan umat.¹⁹³

Dalam beberapa hadits ditemukan pula isyarat akan cinta tanah air. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Abdullāh bin ‘Adī bin Hamrā’,

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واقفًا على الحزورة، فقال: وَاللَّهِ إِنَّكَ لَحَيْرٌ أَرْضِ اللَّهِ وَأَحَبُّ أَرْضِ اللَّهِ إِلَى اللَّهِ، وَلَوْلَا أَنِّي أُخْرِجْتُ مِنْكَ مَا خَرَجْتُ.

*‘Aku melihat Rasulullah berdiri di Hazwarah (perbatasan Makkah) sambil berkata, ‘Demi Allah, sesungguhnya engkau adalah sebaik-baik bumi Allah dan bumi yang paling dicintai Allah. Andaikan aku tidak terusir Darimu, pastilah aku tidak keluar Darimu’.*¹⁹⁴

Menurut al-Mubārakfūrī, hadits di atas menjadi dalil bahwa orang beriman tidak semestinya keluar dari kota Makkah, kecuali karena terusir, baik secara hakikat (sebenarnya) atau secara hukum, yakni ada kepentingan agama atau duniawi.¹⁹⁵

Ibnu ‘Abbās meriwayatkan bahwa Rasulullah berkata tentang Makkah, مَا أَطْيَبَكَ مِنْ بَلَدٍ وَأَحَبَّكَ إِلَيَّ، وَلَوْلَا أَنَّ قَوْمِي أُخْرِجُونِي مِنْكَ مَا سَكَنْتُ غَيْرَكَ. *‘Alangkah baiknya kau sebagai negeri (kota) dan betapa cintanya diriku kepadamu. Seandainya kaumku tidak mengusirku darimu (Makkah), niscaya aku tidak akan tinggal kecuali di kotamu’.*¹⁹⁶

Anas bin Mālik meriwayatkan bagaimana sikap Rasulullah terhadap Madinah,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَدِمَ مِنْ سَفَرٍ، فَتَنَظَرَ إِلَى جُدْرَاتِ الْمَدِينَةِ أَوْضَعَ رَاحِلَتَهُ، وَإِنْ كَانَ عَلَى دَابَّةٍ حَرَّكَهَا مِنْ حُبِّهَا.

*Nabi ketika kembali dari suatu perjalanan dan melihat pagar-pagar Madinah, maka beliau mempercepat laju kenDāraannya. Jika beliau menaiki unta maka beliau memacunya (untuk mempercepat sampai) lantaran kecintaan beliau terhadap Madinah.*¹⁹⁷

¹⁹³ Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *Tafsīr al-Wādhīh...*, jilid 2, hal. 30.

¹⁹⁴ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3925, *Bāb fī Fadhl Makkah...*, jilid 6, hal. 207-208.

¹⁹⁵ Muḥammad ‘Abdurrahmān al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadzī*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th, jilid 10, hal. 426.

¹⁹⁶ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3926, *Bāb fī Fadhl Makkah...*, jilid 6, hal. 208.

¹⁹⁷ Muḥammad Ismā‘il bin al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 1886, *Kitāb Fadḥā’il al-Madīnah Bāb...*, hal. 454; Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3441,

Menurut al-Asqalānī, hadits di atas menjadi dalil atas keutamaan kota Madinah dan disyariatkannya cinta tanah air dan rindu padanya.¹⁹⁸

Dari paparan di atas, dapat ditarik beberapa kesimpulan. *Pertama*, cinta tanah air telah tertanam dalam diri Nabi Ibrāhīm, dengan doanya agar negeri Makkah diberikan keamanan, kesejahteraan, bahkan keimanan agar tidak menyembah berhala. Ini artinya bahwa al-Qur'an sudah berbicara nasionalisme sejak lama, yaitu sejak zaman Nabi Ibrāhīm. *Kedua*, Islam menjunjung tinggi nasionalisme demi kepentingan umat dan kesejahteraan mereka, bukan untuk memecah-belah mereka. *Ketiga*, nasionalisme sama sekali tidak bertentangan dengan ajaran Islam, bahkan sudah inklusif di dalam al-Quran dan praktik Nabi Muḥammad. *Keempat*, seorang Muslim yang baik pasti mencintai tanah airnya, karena cinta tanah air bukan hanya bersifat naluriah namun juga bagian dari ajaran agama.

C. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Intelektual (IQ)

1. Mengembangkan Wawasan Keilmuan

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah mengembangkan wawasan keilmuan, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Nūḥ (Hūd/11: 45-47), Nabi Ibrāhīm (Sūrah al-Baqarah/2: 128 dan 260), Nabi Mūsā (Sūrah al-Baqarah/2: 67), dan Nabi Muḥammad (Sūrah Thāhā/20: 114).

Dalam Sūrah Hūd/11: 45-47, dinyatakan bahwa Nabi Nūḥ pernah bertanya kepada Allah untuk meminta kejelasan tentang status anaknya,

وَتَادَى نُوحٌ رَبَّهُ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ابْنِي مِنْ أَهْلِي وَإِنَّ وَعْدَكَ الْحَقُّ وَأَنْتَ أَحْكَمُ الْحَكَمِينَ ﴿٤٥﴾
 قَالَ يُنُوحُ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُ عَمَلٌ غَيْرُ صَالِحٍ فَلَا تَسْأَلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنِّي أَعِظُكَ
 أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٤٦﴾ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْأَلَكَ مَا لَيْسَ لِي بِهِ عِلْمٌ وَإِلَّا تَغْفِرْ
 لِي وَتَرْحَمْنِي أَكُنْ مِنَ الْخَسِرِينَ ﴿٤٧﴾

Dan Nūḥ memohon kepada Tuhannya sambil berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya anakku adalah termasuk keluargaku, dan janji-Mu itu pasti benar. Engkau adalah hakim yang paling adil.” Dia (Allah) berfirman, “Wahai Nūḥ! Sesungguhnya dia bukanlah termasuk keluargamu, karena perbuatannya sungguh tidak baik, sebab itu jangan engkau memohon kepada-Ku sesuatu yang tidak engkau ketahui (hakikatnya). Aku menasihatiimu agar (engkau) tidak termasuk orang yang bodoh.” Dia (Nūḥ) berkata, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku berlindung kepada-Mu untuk memohon kepada-Mu sesuatu yang aku tidak mengetahui (hakikatnya). Kalau Engkau tidak

Abwāb ad-Da‘awāt Bāb..., jilid 5, hal. 439.

¹⁹⁸ Ibnu Ḥajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Shaḥīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379 H, jilid 3, hal. 621.

mengampuniku, dan (tidak) menaruh belas kasihan kepadaku, niscaya aku termasuk orang yang rugi”.

Dari ayat di atas terlihat bahwa Allah menegur Nabi Nūḥ agar tidak bertanya tentang sesuatu yang tidak diketahui hakikatnya dan menasihatinya agar tidak menjadi orang jahil. Mendapat jawaban yang demikian dari Allah, Nabi Nūḥ memohon perlindungan kepada Allah agar tidak lagi menanyakan sesuatu perkara yang tidak ia ketahui hakikatnya.

Menurut Hījāzī, Nabi Nūḥ bertanya seperti itu karena ia melihat anaknya memisahkan diri dari kaumnya sehingga diduga bahwa anaknya telah beriman dan juga didorong oleh naluri rasa sayang orangtua kepada anak. Ternyata, ijthad (pemikiran) Nabi Nūḥ tersebut keliru. Oleh karena itu, Allah menegur Nabi Nūḥ, lantaran Nūḥ adalah seorang Nabi. Bagi orang biasa, tindakan (bertanya) tersebut adalah suatu kewajaran, namun bagi orang yang kualitasnya dekat dengan Allah, maka itu adalah suatu kesalahan (*ḥasanat al-abrār sayyi’at al-muqarrabīn*).¹⁹⁹ Para nabi tidak *ma’shūm* dari ijthad seperti ini, karena di situ ada keperluan para nabi untuk melakukan hal itu dan juga sebagai bentuk pengajaran dan penyempurnaan Allah kepada mereka.²⁰⁰

Menurut Hamka, merupakan suatu hal yang manusiawi jika Nabi Nūḥ berdoa kepada Allah seperti itu, karena hati seorang ayah tidak akan tega melihat anaknya sendiri tenggelam dalam gulungan ombak besar meskipun sang anak kurang shalih. Nabi Nūḥ tidak termasuk melampau ilmu Allah, namun semata-mata hendak menambah ilmunya juga, sehingga ia pun insaf akan kekurangan pengalamannya (pengetahuannya).²⁰¹

Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 128, dinyatakan bahwa setelah Nabi Ibrāhīm meninggikan fondasi Ka’bah, ia memohon kepada Allah agar ditunjukkan panduan dan tatacara ibadah haji (*manāsik*).

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذُرِّيَّتَنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا
إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ

‘Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang yang berserah diri kepada-Mu, dan anak cucu kami (juga) umat yang berserah diri kepada-Mu dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan ibadah (haji) kami, dan terimalah tobat kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Penerima tobat, Maha Penyayang’.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, kata *arinā* (أَرِنَا) dalam doa Nabi Ibrāhīm tersebut makna asalnya adalah ‘penglihatan melalui mata’ (*ar-ru’yat al-bashariyyah*), namun digunakan pula secara metaforis dalam pengertian ‘ilmu’, maksudnya ilmu yang mendatangkan keyakinan yang serupa dengan penglihatan melalui

¹⁹⁹ Muḥammad Maḥmūd Hījāzī, *at-Tafsīr al-Wādhīh...*, jilid 2, hal. 126.

²⁰⁰ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 4, hal. 320.

²⁰¹ Hamka, *Tafsīr al-Azhar...*, jilid 4, hal. 562,

mata.²⁰²

Nabi Ibrāhīm juga pernah meminta kepada Allah untuk diperlihatkan bagaimana cara Allah menghidupkan yang mati, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 260,

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَىٰ كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٦﴾

Dan (ingatlah) ketika Ibrāhīm berkata, “Ya Tuhanku, perlihatkanlah kepadaku bagaimana Engkau menghidupkan orang mati.” Allah berfirman, “Belum percayakah engkau?” Dia (Ibrāhīm) menjawab, “Aku percaya, tetapi agar hatiku tenang (mantap).” Dia (Allah) berfirman, “Kalau begitu ambillah empat ekor burung, lalu cincanglah olehmu kemudian letakkan di atas masing-masing bukit satu bagian, kemudian panggillah mereka, niscaya mereka datang kepadamu dengan segera.” Ketahuilah bahwa Allah Mahaperkasa, Mahabijaksana.

Nabi Ibrāhīm adalah orang senang mencari tahu hakikat sesuatu. Ketika Allah berfirman kepadanya bahwa Allah akan menghidupkan yang mati dan mengumpulkannya pada hari Kiamat, untuk diberi ganjaran kebaikan atas kebajikannya dan ganjaran keburukan atas keburukannya, maka Nabi Ibrāhīm ingin melihat bagaimana proses kembalinya yang mati menjadi hidup. Oleh karena itu, Nabi Ibrāhīm meminta kepada Allah untuk ditunjukkan prosesnya, agar hatinya menjadi tenang. Setelah itu, Allah memerintahkan Nabi Ibrāhīm untuk mengambil empat ekor burung untuk disembelih. Nabi Ibrāhīm menyembelih burung tersebut, lalu memisahkan bagian-bagian tubuh burung tersebut untuk diletakkan di gunung-gunung. Setelah itu, Nabi Ibrāhīm memanggil burung-burung yang sudah disembelih dan dipotong-potong tersebut. Lalu datanglah burung-burung tersebut dalam keadaan sehat, seakan-akan tak pernah mati sebelumnya. Saat itu, barulah Nabi Ibrāhīm melihat bagaimana proses kembalinya yang mati menjadi hidup.²⁰³

Menurut as-Syawkānī, permintaan Nabi Ibrāhīm dalam doa di atas adalah dalam bentuk melihat langsung dengan penglihatan mata, bukan penglihatan kalbu. Nabi Ibrāhīm bertanya seperti itu agar bisa menyaksikan sesuatu yang mati menjadi hidup kembali agar mendapatkan ketenangan hati dengan bersatunya dalil penglihatan (*dalīl ‘iyān*) dan dalil iman.²⁰⁴ Atau, dengan kata lain, dari *‘ilm al-yaqīn* menuju *‘ayn al-yaqīn*.²⁰⁵ Dengan cara

²⁰² Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 1, hal. 721.

²⁰³ Lihat Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jilid 2, hal. 42.

²⁰⁴ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*..., hal. 180.

²⁰⁵ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 2, vol. 2, hal. 26.

seperti itu, Nabi Ibrāhīm menjadi mantap dan kokoh pengetahuannya, bukan hanya sebatas ilmu *nazharī* (wacana pemikiran) namun juga ilmu *musyāhadah* (penyaksian).²⁰⁶

Menurut Bahjat, eksperimen yang dilakukan Nabi Ibrāhīm terhadap empat ekor burung tersebut merupakan suatu bentuk akan kehausan ilmu yang ada pada dirinya, rasa cinta yang tinggi terhadap Allah, di samping beliau ingin melihat kebesaran Allah saat menciptakan makhluk-Nya.²⁰⁷ Hikmah dipilihnya burung – bukan hewan lainnya – sebagai media eksperimen adalah lantaran burung adalah hewan yang lebih banyak memiliki keistimewaan, mudah didapatkan untuk dijadikan uji-coba, dan keberadaannya banyak berkeliraran di tengah-tengah manusia, sehingga pesan dakwah lebih mudah tersampaikan.²⁰⁸

Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 67, dinyatakan bahwa Nabi Mūsā berdoa memohon perlindungan kepada Allah dari menjadi orang-orang yang *jahil*,

وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُؤًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾

Dan (ingatlah) ketika Mūsā berkata kepada kaumnya, “Allah memerintahkan kamu agar menyembelih seekor sapi betina.” Mereka bertanya, “Apakah engkau akan menjadikan kami sebagai ejekan?” Dia (Mūsā) menjawab, “Aku berlindung kepada Allah agar tidak termasuk orang-orang yang bodoh.”

Doa tersebut diucapkan Nabi Mūsā lantaran kaumnya memperlakukan perintah Allah untuk menyembelih sapi betina dan menganggap perintah tersebut sebagai sebuah ejekan. Menurut al-Baydhāwī, melecehkan perintah Allah adalah sebuah kebodohan dan kedunguan. Oleh karena itu, Nabi Mūsā membalas respons kaumnya dengan menyatakan berlindung kepada Allah menjadi orang *jahil* seperti mereka.²⁰⁹ Ucapan Nabi Mūsā tersebut merupakan ejekan halus (*al-istihzā’ ‘alā thariq al-kināyah*) kepada mereka.²¹⁰

Dalam Sūrah Thāhā/20: 114, dinyatakan bahwa Nabi Muḥammad diperintahkan berdoa agar ditambahkan ilmu,

فَتَعَلَى اللَّهِ الْمَلِكُ الْحَقُّ وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ وَقُل رَّبِّ زِدْنِي عِلْمًا ﴿١١٤﴾

Maka Maha Tinggi Allah Raja Yang sebenar-benarnya, dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca al-Quran sebelum disempurnakan mewahyukannya

²⁰⁶ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 3, hal. 38-39.

²⁰⁷ Aḥmad Bahjat, *Anbiyā’ Allah*..., hal. 95.

²⁰⁸ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr*..., jilid 2, hal. 44.

²⁰⁹ ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*..., jilid 1, hal. 109.

²¹⁰ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī*..., jilid 1, vol. 1, hal. 286.

kepadamu, dan katakanlah, 'Wahai Tuhanku, tambahkanlah kepadaku ilmu pengetahuan'.

Doa tersebut berawal dari petunjuk Allah agar Nabi Muḥammad tidak tergesa-gesa membaca al-Quran sebelum selesai diwahyukan kepadanya, sehingga lebih baik minta ditambahkan ilmu daripada tergesa-gesa. Menurut al-Alūsī, daripada tergesa-gesa lebih baik memohon ditambahkan ilmu apa saja atau ditambahkan pemahaman terhadap al-Quran, karena di bawah setiap huruf al-Quran terdapat rahasia, kode, dan ilmu yang banyak. Yang demikian ini, yakni memohon ditambahkan ilmu, lebih mendatangkan manfaat. Pada sisi lain, ayat tersebut menunjukkan keutamaan ilmu karena Rasulullah diperintahkan untuk meminta penambahan ilmu.²¹¹

Menurut as-Sya'rāwī, doa Rasulullah tersebut merupakan petunjuk kepada manusia agar terus menambah ilmu, yakni ilmu yang mencakup perkembangan zaman dan tempat.²¹²

Dari doa para nabi di atas, dapatlah disimpulkan perlunya mengembangkan wawasan keilmuan. Lebih-lebih, dalam al-Quran, ilmu merupakan keistimewaan yang menjadikan manusia lebih unggul dibanding makhluk lainnya. Keistimewaan inilah yang dijadikan perantara untuk menjalankan fungsi kekhalifahan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 31-32. Dengan ayat tersebut, manusia memiliki potensi untuk meraih ilmu dan mengembangkannya dengan seizin Allah.

Upaya mengembangkan wawasan keilmuan dapat pula ditemukan pada kisah Nabi Mūsā belajar kepada Khidr. Nabi Mūsā bertekad melakukan perjalanan yang melelahkan, walaupun harus menempuh perjalanan bertahun-tahun, demi bertemu dengan Khidr (Sūrah al-Kahf/18: 60).

Setelah bertemu Khidr, Nabi Mūsā bertanya apakah ia boleh ikut bersama Khidr dalam rangka mencari ilmu, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Kahf/18: 66,

قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا ﴿٦٦﴾

Mūsā berkata kepadanya, "Bolehkah aku mengikutimu agar engkau mengajarkan kepadaku (ilmu yang benar) yang telah diajarkan kepadamu (untuk menjadi) petunjuk?"

Dengan ayat tersebut, Allah menginformasikan bahwa Nabi Mūsā melakukan perjalanan menuju seorang alim (Khidr) untuk belajar. Nabi Mūsā ingin menambah wawasan keilmuannya di samping ilmu yang telah dimilikinya. Ketika sudah bertemu, maka Nabi Mūsā berjalan bersama orang alim tersebut, sebagaimana berjalannya seorang santri kepada gurunya. Dari sini, cukup dikatakan bahwa derajat ilmu dan orang alim sangat tinggi dan mulia. Sebab, seorang Nabiyullah dan Kalīmullāh rela melakukan perjalanan dengan

²¹¹ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī*..., jilid 6, vol. 8, hal. 577.

²¹² Muḥammad Mutawallī as-Sya'rāwī, *Khawāthir Imāniyyah*..., jilid 11, hal. 734.

menanggung kepayahan agar dapat belajar kepada orang alim tersebut.²¹³ Dari sisi kedudukan, Nabi Mūsā lebih utama dibanding Khidr, karena Mūsā adalah seorang Nabi dan Rasul, yang Allah berikan Taurat, yang Allah mendengarkan suaranya, dan termasuk Ulul Azmi. Sedangkan Khidr diperselisihkan kenabiannya.²¹⁴

Dalam riwayat Bukhārī, disebutkan asal-muasal Mūsā melakukan perjalanan bersama Khidr untuk mencari ilmu. Ubay bin Ka‘ab berkata bahwa ia mendengar Rasulullah bersabda, ‘Suatu ketika, Nabi Mūsā berkhotbah di depan Bani Israil, lalu ia ditanya, ‘Siapa manusia yang paling berilmu?’ Mūsā menjawab, ‘Aku’. Kemudian Allah menegur Nabi Mūsā karena tidak menyatakan yang paling tahu adalah Allah. Allah kemudian mewahyukan kepadanya, ‘Sungguh, Aku memiliki seorang hamba-Ku yang berada di pertemuan antara dua lautan, dan lebih berilmu darimu’. Nabi Mūsā bertanya, ‘Ya Rabb, bagaimana caranya agar aku bisa bertemu dengannya?’ Allah berfirman kepada Mūsā, ‘Bawalah seekor ikan yang kamu masukkan ke dalam suatu tempat, di mana ikan itu menghilang maka di situlah hamba-Ku itu berada!’. Kemudian Nabi Mūsā pergi bersama seorang pelayan (ada yang mengatakannya sebagai muridnya) bernama Yūsya‘ bin Nūn. Keduanya membawa ikan itu hingga keduanya tiba di sebuah batu besar. Mereka membaringkan tubuhnya sejenak lalu tertidur. Tiba-tiba ikan itu menghilang dari tempat tersebut. Ikan itu melompat mengambil jalannya ke laut. Mūsā dan pelayannya merasa aneh dengan kejadian tersebut’.²¹⁵

Dalam al-Quran, perjalanan Mūsā bersama Khidr direkam dalam Sūrah al-Kahf/18: 60-82. Saat Mūsā bertemu Khidr, dan meminta izin untuk menyertai perjalanan bersamanya, Khidr mempersyaratkan kepada Mūsā agar bersabar dan tidak bertanya tentang apa yang dilakukan Khidr terhadap peristiwa yang ditemui dalam perjalanan, dan Mūsā menyanggupi syarat tersebut (Sūrah al-Kahf/18: 67-70).

Lalu keduanya memulai perjalanan. Selama perjalanan, keduanya mendapatkan tiga peristiwa dan Mūsā tercengang dengan tindakan yang dilakukan Khidr terhadap peristiwa tersebut. *Pertama*, saat keduanya menaiki perahu, lalu Khidr melubangi perahu tersebut. *Kedua*, saat keduanya bertemu dengan seorang anak remaja, lalu Khidir membunuh remaja tersebut. Melihat

²¹³ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Miftāḥ Dār as-Sa‘ādah*, Jeddah: Dār Ibn ‘Affān, 1996 M/1416 H, jilid 1, hal. 236-237.

²¹⁴ Musthafā Muslim, *Mabāhīts fī at-Tafsīr al-Mawdhū‘ī*, Damaskus: Dār al-Qalam, 2013 M/1434, cet. 8, hal. 271. Tentang diskursus siapa Khidr dan apakah ia seorang Nabi atau orang biasa (yang shalih), lihat Ibnu Hajar al-Asqalānī, *az-Zahr an-Nadhīr fī Hāl al-Khadhīr*, Kuwait: Maktabah Ahl al-Ātsār, 2004 M/1425 H.

²¹⁵ Lihat kisah selengkapnya dalam Muḥammad Ismā‘il bin al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 4725, *Kitāb at-Tafsīr Bāb Wa Idz Qāla Mūsā li Fatāhu Lā Abrahū Ḥattā Ablughā Majma‘ al-Baḥrain aw Amdhiya Ḥuqubān: Zamānān wa Jam‘uhu Ahqāb...*, hal. 1173.

dua peristiwa tersebut, Mūsā keberatan dengan tindakan Khidr dan menanyakan alasan tindakan Khidr. Namun, Khidr mengingatkan Mūsā bahwa ia tidak akan bisa bersabar melihat tindakannya, sebagaimana sudah dinyatakan sedari awal. Mūsā menyadari kekeliruannya. Khidr kembali menegaskan agar Musa tidak bertanya lagi jika menemui peristiwa berikutnya. Jika Mūsā masih bertanya pada kali ketiga, maka Khidr tidak memberi kesempatan lagi kepada Mūsā untuk ikut menemaninya dalam perjalanan. *Ketiga*, saat keduanya sampai di suatu perkampungan, dan minta dijamu, tapi penduduknya keberatan untuk menjamu.²¹⁶ Di perkampungan itu, keduanya melihat satu dinding rumah yang hampir roboh, lalu Khidir menegakkan dinding itu. Mūsā bertanya kepada Khidr, mengapa ia tidak mengambil upah atas pekerjaan menegakkan dinding tersebut. Kali ini, Khidr tidak dapat lagi menerima ‘pelanggaran’ Mūsā. Dengan pertanyaan ketiga dari Mūsā tersebut, Khidr menyatakan bahwa sudah saatnya ia berpisah dengan Mūsā, dan ia akan menjelaskan alasan tindakan-tindakan yang dilakukannya, yang tidak dipahami oleh Mūsā.

Selanjutnya, dalam Sūrah al-Kahf/18: 79-82, dinyatakan alasan Khidhr melakukan tindakan-tindakan tersebut. *Pertama*, perahu yang dilubangi Khidr adalah milik orang-orang miskin yang bekerja di laut, sementara di tengah mereka ada penguasa zalim yang akan merampas setiap perahu. Oleh karena itu, Khidr melubangi perahu tersebut agar tidak dirampas oleh penguasa tersebut. *Kedua*, remaja yang dibunuh Khidr merupakan seorang remaja yang kurang baik akhlaknya,²¹⁷ sedangkan orangtuanya termasuk orang beriman. Khidr kuatir bahwa remaja tersebut akan menjerumuskan kedua orangtua ke dalam kesesatan dan kekafiran. Dengan dibunuhnya remaja tersebut, mudah-mudahan akan lahir dengan anak lain yang lebih baik akhlaknya dan lebih peduli kepada orangtuanya. *Ketiga*, dinding yang hampir rubuh merupakan milik dua anak yatim yang belum dewasa, yang di bawah dinding tersebut tersimpan harta untuk hidup mereka, yang berasal dari orangtua mereka yang shalih. Khidr menegakkan dinding tersebut agar harta tersebut tetap tersimpan aman dari pencurian, hingga kedua anak yatim tersebut dapat menikmati harta tersebut saat keduanya mencapai usia dewasa.

Menurut Ibnu ‘Athiyyah, ilmu Khidr adalah ilmu makrifat terhadap perkara-perkara batin yang diwahyukan kepadanya, yang tidak menyangkut

²¹⁶ Menurut Ibnu ‘Asyūr, kebiasaan menjamu makanan bagi para musafir merupakan syariat pada masa lalu, sehingga dibolehkan bagi musafir untuk minta dijamu oleh penduduk setempat. Adapun saran Mūsā kepada Khidr untuk mengambil upah atas tindakannya menegakkan dinding yang hampir rubuh di suatu perkampungan merupakan tindakan sepadan karena penduduk kampung tersebut tidak berkenan memberikan jamuan makan. Lihat Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 16, hal. 7.

²¹⁷ Menurut riwayat Ubay bin Ka‘ab, remaja tersebut memiliki tabiat yang mengarah kepada kekafiran. Lihat Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3150, *Bāb wa Min Sūrah al-Kahf...*, jilid 5, hal. 217.

aspek hukum lahiriah suatu perbuatan. Sedangkan ilmu Nabi Mūsā adalah ilmu hukum lahiriah dan fatwa yang berkaitan dengan perkataan dan perbuatan manusia.²¹⁸

Menurut Nasaruddin Umar, sebagian ulama menilai bahwa Nabi Mūsā merupakan representasi dari ilmu *hushūlī* dan Khidhr sebagai representasi dari ilmu *hudhūrī*. Ilmu *hushūlī* adalah ilmu yang memisahkan subjek ilmu pengetahuan (*‘ālim*) dengan objek ilmu pengetahuan (*ma‘lūm*). Dalam perspektif *hushūlī*, kehebatan seseorang dinilai dari kemampuannya dalam menguasai objek-objek di luar dirinya. Kelompok *hushūlī* cenderung antroposentris, karena cenderung menafikan objek di luar diri manusia dalam mengatur dirinya. Semakin ahli seseorang menemukan suatu karya, maka semakin tinggi penilaian terhadapnya. Dalam memandang Tuhan, *hushūlī* menggunakan pendekatan transenden, di mana Tuhan itu jauh, sehingga perlu upaya ekstra untuk mendekatkan diri pada-Nya. Tipikal *hushūlī* umumnya adalah para filosof, fukaha, dan teolog. Sedangkan ilmu *hudhūrī* adalah ilmu yang tidak memisahkan antara subjek dan objek. Sebagai subjek, manusia sudah dilengkapi dengan alat kecerdasan internal yang memungkinkan dirinya mengakses sisi terdalam dari dirinya sendiri. Kelompok ini berkeyakinan bahwa segala sesuatu dapat diketahui lewat kemampuan pendalaman batin. Dalam memandang Tuhan, *hudhūrī* menggunakan pendekatan immanen, bahwa Tuhan itu sangat dekat. Tipikal *hudhūrī* adalah para sufi.²¹⁹ Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa ilmu *hudhūrī* adalah *divine knowledge* atau ilmu *ladunnī*, yaitu ilmu yang bersumber dari pancaran ilmu Tuhan yang dimasukkan ke dalam hati.

Berdasarkan Sūrah al-Kahf/18: 66, secara mengagumkan ar-Rāzī menyimpulkan 12 (dua belas) adab dalam mencari ilmu, yang diadaptasi sebagai berikut.

Pertama, menyatakan diri untuk mengikuti (belajar) kepada guru, di mana Mūsā berkata kepada Khidr *hal attabi ‘uka* – bolehkah aku mengikutimu?

Kedua, bersikap rendah hati (tawadhu’) kepada guru dengan meminta izin untuk belajar.

Ketiga, menyatakan diri sebagai murid yang tidak tahu ilmu dan tidak ada apa-apanya dibanding guru. Hal ini tercermin dari perkataan Mūsā *‘alā ‘an tu‘allimani*.

Keempat, meminta diberikan sebagian ilmu, sebagaimana tercermin dalam kalimat *mimmā ‘ulimta*, di mana frasa *min* menunjukkan sebagian (*shīghat min li at-tab‘īdh*). Ini menunjukkan sikap rendah hati murid bahwa ia hanya minta diajari sebagian ilmu saja, tidak bermaksud untuk menyamai ilmu gurunya. Hal ini seumpama orang miskin yang mengemis kepada orang kaya

²¹⁸ ‘Abdul Haqq bin Ghālib bin ‘Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz...*, jilid 3, hal. 529.

²¹⁹ Lihat Nasaruddin Umar, *Tasawuf Modern...*, hal. 152-153.

agar memberi sebagian hartanya, tidak seluruhnya.

Kelima, mengakui bahwa semua ilmu berasal dari Allah. Hal ini tercermin dari penggalan ayat *mimmā ‘ulimta*.

Keenam, murid meminta petunjuk dan bimbingan dari guru agar tidak terperosok dalam kehancuran dan kesesatan. Hal ini tercermin dari penggalan ayat *rusydā*.

Ketujuh, meminta guru agar memperlakukannya seperti Allah sudah memperlakukannya dengan nikmat ilmu yang diberikan kepadanya. Hal ini tercermin dari penggalan ayat *tu ‘allimani mimmā ‘ulimta*.

Kedelapan, menyerahkan diri kepada guru sejak awal belajar dan tidak menentanginya atau membantahnya. Hal ini tercermin dari penggalan ayat *hal attabi ‘uka*.

Kesembilan, dengan belajar kepada guru, berarti murid mengikutinya tanpa syarat. Hal ini tercermin dari penggalan ayat *hal attabi ‘uka*.

Kesepuluh, mencari ilmu tanpa melihat status sosial diri sendiri. Khidr sejak awal tahu bahwa yang datang kepadanya adalah seorang nabi Bani Israil, seorang yang diajak bicara oleh Allah tanpa perantara dan seorang yang diberikan Taurat.

Kesebelas, berkhidmat terlebih dahulu kepada guru baru mencari ilmu. Hal ini tercermin dari penggalan ayat *hal attabi ‘uka alā ‘an tu ‘allimani*.

Keduabelas, mencari ilmu dengan niat yang benar, bukan untuk tujuan mendapatkan harta dan pangkat keduniaan.²²⁰

Di antara bentuk mengembangkan wawasan keilmuan adalah dengan bertanya kepada ahlinya. Dalam Sūrah an-Nahl/16: 43 dinyatakan,

... فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ﴿٤٣﴾

... Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui.

Menurut al-Qusyairī, makna *ahl adz-dzikh* dalam ayat di atas adalah para ulama. Jika masyarakat memiliki permasalahan dalam perkara hukum yang membutuhkan fatwa tentangnya, maka rujukannya adalah para ahli fikih (*fuqahā*). Sementara, jika berkaitan dengan perkara *sulūk* untuk mendekati Allah, maka rujukannya adalah para ahli makrifat (*al-‘ārifin billāh*).²²¹ Menurut Ibnu ‘Ajībah, untuk perkara yang menyangkut hati, rahasia tauhid, dan lintasan hati, maka rujukan yang tepat adalah para ahli makrifat. Sebab, mereka memiliki magnet spiritual (*dzawq*) dan penyingkapan ruhani (*kasyaf*), sehingga mampu menjawab pertanyaan yang diajukan, karena mereka memandang sesuatu dengan cahaya Allah.²²²

²²⁰ Lihat secara lengkap dalam Fakhrud-dīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 11, vol. 21, hal. 128-129.

²²¹ ‘Abdul Karīm bin Ḥawāzin al-Qusyayrī, *Lathā’if al-Isyārah*..., jilid 2, hal. 158.

²²² Ibnu ‘Ajībah, *al-Baḥr al-Madīd*..., jilid 4, hal, 27.

Bertanya ada dua jenis. *Pertama*, bertanya dalam rangka mencari penjelasan dari para ahli. Bertanya seperti ini dianjurkan syariat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Nahl/16: 43. Dalam beberapa ayat al-Quran juga dinyatakan aktivitas para Sahabat yang bertanya kepada Rasulullah, semisal tentang hilal (Sūrah al-Baqarah/2: 189), haid (al-Baqarah/2: 222), rampasan perang (Sūrah al-Anfāl/8: 1), dan sebagainya. *Kedua*, bertanya yang mengakibatkan kesusahan (*takalluf*). Bertanya seperti ini tidak dianjurkan syariat. Rasulullah mengajarkan para Sahabat agar tidak terlibat dalam perkara-perkara yang di luar batas kewajaran. Bahkan, Rasulullah mengingatkan bahwa bersikap di luar batas kewajaran akan menimbulkan kecelakaan/kesusahan. Dalam sebuah riwayat yang bersumber dari Ibnu Mas‘ūd, Rasulullah bersabda sampai tiga kali, ‘Celakalah *al-mutanatthi ‘ūn*’.²²³ Menurut an-Nawawī, *al-mutanatthi ‘ūn* adalah orang yang berlebih-lebihan dan melampaui batas, baik dalam ucapan maupun perbuatan (*al-muta‘ammiqūn al-ghālūn al-mujāwizūn al-ḥudūd fī aqwālihim wa af‘ālihim*).²²⁴

Dalam pembukaan *Sunan*-nya, ad-Dārimī mengumpulkan ucapan para Sahabat tentang persoalan bertanya di luar batas kewajaran, di antaranya:

- a. Ibnu ‘Umar berkata, ‘Jangan bertanya sesuatu yang belum terjadi, karena aku pernah mendengar ‘Umar bin Khattab melaknat orang yang bertanya tentang sesuatu yang belum terjadi’.
- b. Zaid bin Tsābit jika ditanya suatu persoalan, maka ia akan balik bertanya, ‘Apakah persoalan yang ditanya sudah terjadi?’ Jika yang bertanya berkata sudah terjadi, maka ia menjawab sesuai yang ia tahu dan lihat. Jika yang bertanya berkata bahwa persoalan tersebut belum terjadi, maka Zaid menjawab, ‘Tinggalkan bertanya seperti itu, sampai persoalan yang ditanyakan memang terjadi’.
- c. Ibnu ‘Abbās berkata, ‘Tidak ada suatu kaum yang lebih baik dibanding para Sahabat Rasulullah, karena mereka tidak bertanya kecuali sesuatu yang bermanfaat untuk mereka’.
- d. ‘Umair bin Ishāq berkata, ‘Sungguh aku dapatkan para Sahabat Rasulullah adalah orang yang paling mudah perilakunya dan paling sedikit sikap ekstremnya’.²²⁵

Dalam *al-Muwāfaqāt*, as-Syāhibī menyebutkan contoh-contoh pertanyaan yang di luar batas kewajaran, di antaranya:

- a. Bertanya yang tidak ada manfaatnya dalam urusan agama, semisal

²²³ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2670, *Kitāb al-‘Ilm Bāb Halaka al-Mutanatthi ‘ūn* ..., hal. 1162.

²²⁴ Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* ..., hal. 1580.

²²⁵ ‘Abdullāh bin ‘Abdurrahmān ad-Dārimī, *Sunan ad-Dārimī*, nomor 121-129, *Kitāb al-Muqaddimah Bāb Karāhiyat al-Futyā*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018 M/1439 H, cet. 3, jilid 1, hal. 37-38.

- pertanyaan ‘Abdullāh bin Hudzāfah yang menanyakan siapa bapaknya.²²⁶
- b. Bertanya sesuatu yang sudah dinyatakan secara jelas di awal, seperti pertanyaan Bani Israil tentang ciri-ciri sapi yang akan disembelih, padahal Allah sudah memerintahkan untuk menyembelih sapi saja tanpa menjelaskan lebih rinci (Sūrah al-Baqarah/2: 67).
 - c. Bertanya sesuatu sampai berlebihan (*takalluf*) dan mendetail (*ta‘ammuq*), sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah Shad/38: 86.
 - d. Bertanya tentang perkara *mutasyābihāt*, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 7). Di antara contohnya adalah ketika Imām Mālik ditanya tentang makna *istiwā’*, maka Imām Mālik menjawab, ‘Soal *istiwā’* adalah perkara yang sudah dimaklumi, tentang bagaimana adalah tidak diketahui, dan bertanya tentangnya adalah bid‘ah’.
 - e. Bertanya untuk tujuan memenangi perdebatan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 203 dan Sūrah az-Zukhruf/43: 58.²²⁷

Termasuk pula bentuk upaya mengembangkan wawasan keilmuan adalah dengan belajar bahasa asing, untuk digunakan dalam kepentingan yang bermanfaat. Hal ini sebagaimana dilakukan Rasulullah kepada Zayd bin Tsābit untuk belajar bahasa Suryani. Zayd bin Tsābit bercerita,

أَمَرَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَتَعَلَّمَ لَهُ كَلِمَاتٍ مِنْ كِتَابِ يَهُودَ، قَالَ:
 إِنِّي وَاللَّهِ مَا آمَنْتُ بِيَهُودَ عَلَى كِتَابِي، قَالَ: فَمَا مَرَّ بِِي نِصْفُ شَهْرٍ حَتَّى تَعَلَّمْتُهُ لَهُ،
 قَالَ: فَلَمَّا تَعَلَّمْتُهُ كَانَ إِذَا كَتَبَ إِلَى يَهُودَ كَتَبْتُ إِلَيْهِمْ، وَإِذَا كَتَبُوا إِلَيْهِ قَرَأْتُ لَهُ
 كِتَابَهُمْ.

Rasulullah memerintahkanku untuk kepentingan beliau agar aku mempelajari kalimat (bahasa) dari surat orang Yahudi. Beliau bersabda, ‘Demi Allah, sesungguhnya aku tidak mempercayai orang Yahudi untuk menulis suratku’. Aku (Zaid) berkata, ‘Setengah bulan berlalu hingga aku dapat menguasai bahasa tersebut untuk kepentingan beliau. Setelah aku menguasainya, maka saat beliau ingin berkirin surat kepada orang-orang Yahudi, aku yang menulisnya untuk mereka. Jika mereka berkirin surat kepada beliau, maka

²²⁶ Suatu kali Rasulullah ditanya banyak pertanyaan yang beliau tidak berkenan. Ketika pertanyaan semakin banyak, beliau marah, sampai berkata, ‘Tanyalah sesuka kalian’. Seseorang bertanya, ‘Siapa bapakku?’ Beliau menjawab, ‘Bapakmu Hudzāfah’. Yang lainnya ikut bertanya pula, ‘Siapa bapakku, wahai Rasulullah?’ Beliau menjawab, ‘Bapakmu Salim *maulā* Syaibah’. Ketika ‘Umar melihat wajah Rasulullah yang kurang berkenan, ia berkata, ‘Wahai Rasulullah, sesungguhnya kami bertobat kepada Allah’. Lihat Muḥammad Ismā‘il bin al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 92, *Kitāb al-‘Ilm Bāb al-Ghadhab fī al-Maw‘izhah wa at-Ta‘līm Idzā Ra‘a Mā Yakrah...*, hal. 36

²²⁷ Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnathī as-Syāthibī (Abū Ishāq as-Syāthibī), *al-Muwāfaqāt fī Ushūl as-Syarī‘ah...*, hal. 913-914.

aku yang membacakan surat mereka untuk beliau.²²⁸

Dari hadits di atas, terlihat perlunya mempelajari bahasa asing untuk mendukung aktivitas. Apa yang disampaikan Rasulullah sangat relevan, karena saat ini beberapa bahasa asing menjadi kunci transfer ilmu pengetahuan, pergaulan antar bangsa, dan keamanan berinteraksi.

Dalam al-Quran, bersungguh-sungguh mengembangkan wawasan keilmuan dapat mengantarkan seseorang pada derajat *ar-rāsikhūn fī al-‘ilm*, yang merupakan ciri ulul albab. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 7,

... وَالرَّسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو

الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

Dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata, “Kami beriman kepadanya (al-Quran), semuanya dari sisi Tuhan kami.” Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali ulul albab.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, makna *ar-rāsikhūn fī al-‘ilm* adalah orang-orang yang sudah mantap ilmunya tentang Kitābullāh, mengetahui kandungannya, konsisten dalam memahami dalil-dalil hingga membawa mereka kepada yang dimaksud Allah, di mana perkara yang samar tidak menyebar (menimpa) mereka. Dalam perkataan orang Arab, *ar-rusūkh* artinya kokoh dan mantap pada suatu tempat (*ats-tsabāt wa at-tamakkun fī al-makān*). Lalu kata tersebut dipinjam (dipakai) dengan makna ‘kesempurnaan akal dan ilmu di mana tak akan tersesat oleh kesamaran, tidak pula ditimpa banyak kekeliruan’. Dengan ayat di atas, Allah menguatkan akan keutamaan *ar-rāsikhūn fī al-‘ilm*, karena di antara keistimewaan mereka adalah mampu memahami perkara-perkara yang samar.²²⁹

Islam memberi penghargaan terhadap orang yang berilmu, di mana Allah memberikan derajat (keistimewaan) di tengah masyarakat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mujādilah/58: 11,

... يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ... ﴿١١﴾

Allah akan mengangkat (derajat) orang-orang yang beriman di antaramu dan orang-orang yang diberi ilmu beberapa derajat...

Menurut as-Syawkānī, ayat tersebut menegaskan bahwa Allah memberikan derajat yang tinggi kepada orang berilmu berupa kemuliaan di dunia dan ganjaran kebaikan di akhirat. Dalam maknanya yang lebih luas lagi, Allah akan meninggikan derajat orang beriman dibanding orang yang tidak

²²⁸ Muḥammad bin ‘Isā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2715, *Bāb Mā Jā’a fī Ta‘līm as-Suryāniyyah...*, hal. 439.

²²⁹ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 3, hal. 164-165.

beriman, dan meninggikan derajat orang berilmu di atas orang beriman. Jika keduanya terhimpun dalam diri seseorang, yakni iman dan ilmu, maka Allah akan meninggikan derajatnya lewat imannya, kemudian meninggikan derajatnya lewatnya ilmunya.²³⁰

Bukan hanya itu, malaikat pun ikut memuliakan pihak-pihak yang terlibat dalam proses pendalaman ilmu. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Shafwān bin ‘Assāl, Rasulullah bersabda,

أَنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِمَا يَفْعَلُ.

Sesungguhnya malaikat meletakkan sayapnya bagi pencari ilmu, sebagai bentuk ridha (dukungan) terhadap apa yang mereka lakukan.²³¹

Menurut al-Khithabī, ada tiga makna dari ungkapan ‘malaikat meletakkan sayapnya’, yakni (1) malaikat benar mem-bentangkan sayapnya, (2) sikap tawadhu’ malaikat sebagai bentuk penghormatan kepada pencari ilmu, dan (3) turunnya malaikat dari langit menuju majlis ilmu.²³² Atau, menurut az-Zabīdī, bisa juga maknanya adalah malaikat mendoakan para pencari ilmu, membantunya untuk mencapai tujuannya dalam mencari ilmu, dan menjaganya dari tipu daya dan keburukan musuh-musuhnya.²³³

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa inti doa para nabi di atas menekankan perlunya mengembangkan wawasan keilmuan, sehingga terhindar dari *jahl* (kejahilan). Kejahilan adalah lawan dari ilmu. Menurut al-Isfahānī, makna *jahl* berkisar pada tiga hal: (1) kosongnya jiwa dari ilmu (*khuluww an-naḥs min al-‘ilm*), ini adalah pengertian asalnya, (2) meyakini sesuatu dengan cara yang tidak semestinya (*‘tiqād as-syay’i bi khilāf mā huwa ‘alayh*), dan (3) melakukan sesuatu dengan cara yang tidak semestinya dilakukan (*fi ‘l as-syay’i bi khilāf mā ḥaqqahu ‘an yuf‘al*).²³⁴

2. Kecakapan Memecahkan Masalah

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah kecakapan memecahkan masalah, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Nūḥ dan Nabi Syu‘aib.

Dalam Sūrah as-Syu‘arā’/26: 117-118, Nabi Nūḥ meminta kepada Allah agar diberikan keputusan antara dirinya dan kaumnya,

قَالَ رَبِّ إِنَّ قَوْمِي كَذَّبُونِ ﴿١١٧﴾ فَافْتَحْ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ فَتْحًا وَنَجِّنِي وَمَنْ مَعِيَ مِنْ

²³⁰ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faḥ al-Qadīr...*, hal. 1469.

²³¹ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 3535, *Bāb fī Fadhl at-Tawbah wa al-Istighfār wa Mā Dzukira min Rahmat Allah bi ‘Ibādih...*, hal. 506.

²³² Ibnu Qudāmah al-Maqdisī, *Mukhtashar Minhāj al-Qāshidīn*, Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005 M/1425 H, hal. 14.

²³³ Muḥammad bin Muḥammad az-Zabīdī, *Ithāf as-Sādat al-Muttaqīn bi Syarḥ Ihyā’ ‘Ulūmiddīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2020 M/1442 H, cet. 7, jilid 1, hal. 144.

²³⁴ Rāghib al-Isfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān...*, hal. 113.

Dia (Nūh) berkata, “Ya Tuhanku, sungguh kaumku telah mendustakan aku, maka berilah keputusan antara aku dengan mereka, dan selamatkanlah aku dan mereka yang beriman bersamaku.”

Nabi Nūh tinggal bersama kaumnya dalam waktu yang lama. Siang-malam Nabi Nūh berdakwah kepada mereka, baik secara sembunyi maupun terang-terangan. Berulang-ulang Nabi Nūh mengajak mereka kepada kebaikan, namun yang didapatkan adalah intimidasi dan pengingkaran dari kaumnya.²³⁵ Oleh karena itu, Nabi Nūh berdoa kepada Allah agar diberikan keputusan yang dapat membukakan jalan keluar atas kesempatan yang dihadapinya.²³⁶

Menurut az-Zuḥaylī, Nabi Nūh berdoa seperti itu bukan bertujuan mengabarkan kepada Allah bahwa dia didustakan – karena Allah lebih tahu perkara nyata dan ghaib, bukan pula karena Nabi Nūh disakiti kaumnya, namun ia berdoa untuk kepentingan agama, lantaran kaumnya mendustakan wahyu-Nya dan kerasulan-Nya yang diberikan kepadanya.²³⁷

Dalam Sūrah al-A‘rāf/7: 89, Nabi Syu‘aib juga meminta kepada Allah agar diberikan keputusan terbaik antara dirinya dan kaumnya,

... رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ ﴿٨٩﴾

... “Wahai Tuhan kami, berilah keputusan antara kami dan kaum kami dengan hak (adil). Engkaulah pemberi keputusan terbaik.”

Dari rangkaian ayat-ayat sebelumnya, dapat dipahami bahwa Nabi Syu‘aib sudah berusaha semaksimal mungkin berdakwah kepada kaumnya, dan beliau terancam terusir dari kampungnya. Nabi Syu‘aib pasrah, ia menyandarkan urusannya kepada Allah. Dengan kepasrahannya itu, Nabi Syu‘aib berdoa kepada Allah agar diberikan keputusan yang terbaik antara dirinya dan kaumnya.

Menurut Hamka, doa Nabi Nūh agar diberikan keputusan terbaik, mengindikasikan bahwa Nabi Nūh sudah mengalami jalan buntu. Nabi Nūh tak lagi memiliki kekuatan dan kekuasaan, karena tampuk kekuasaan sudah dipegang oleh para pembesar (*al-malā’*) yang berniat mengusirnya dari kampungnya. Nabi Nūh menyerahkan keputusan terbaik kepada Allah.²³⁸

Menurut as-Sa‘dī, terbukanya jalan keluar dari Allah ada dua jenis. *Pertama*, dengan ilmu dan petunjuk. Dengan ilmu, menjadi jelas antara yang benar dan salah. Dengan petunjuk, menjadi jelas siapa yang berada di jalan yang lurus dan siapa yang menyimpang. *Kedua*, dengan balasan-baik dan

²³⁵ Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 3, hal. 436.

²³⁶ Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā‘ī, *Nazhm ad-Durar...*, jilid 5, hal. 376.

²³⁷ Wahbah az-Zuḥaylī, *at-Tafsīr al-Munīr...*, jilid 10, hal. 205.

²³⁸ Hamka, *Tafsīr al-Azhar...*, jilid 3, hal. 482.

hukuman. Balasan-baik untuk orang shalih, berupa keselamatan dan kemuliaan. Sedangkan hukuman berlaku untuk orang zalim.²³⁹

Dari latarbelakang doa Nabi Nūḥ dan Nabi Syu‘aib terlihat bahwa doa-doa tersebut disampaikan karena adanya resistensi yang kuat dari masyarakat atas dakwah Nabi Nūḥ dan Nabi Syu‘aib, sehingga keduanya meminta keputusan terbaik kepada Allah.

3. Kecakapan Berkomunikasi

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah kecakapan berkomunikasi, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Mūsā pada Sūrah Thāhā/20: 25-28,

قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۖ وَيَسِّرْ لِي أَمْرِي ۖ وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّنْ لِّسَانِي ۖ
يَعْقَهُوا قَوْلِي ۖ

Dia (Mūsā) berkata, ‘Ya Tuhanku, lapangkanlah dadaku, dan mudahkanlah untukku urusanku, dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, agar mereka mengerti perkataanku’.

Dalam doa tersebut, Nabi Mūsā meminta tiga hal: kelapangan dada, kemudahan urusan, dan kelancaran lisan dalam berkomunikasi agar dapat dipahami. Tiga hal yang diminta Nabi Mūsā ini adalah lantaran ia mendapatkan tugas berat, yakni mendatangi Firaun. Oleh karena itu, dengan merendahkan dirinya di hadapan Allah dan menampakkan kelemahan dan kekurangannya, Nabi Mūsā memohon agar dilapangkan dadanya, diluaskan hatinya, dan dimudahkan urusannya. Kalimat *untukku* (لِي) dalam permohonan kelapangan dada dan kemudahan urusan menunjukkan adanya kesungguhan meminta kelapangan dan kemudahan. Adapun permintaan Nabi Mūsā agar dilepaskan kekakuan pada lisannya, hanyalah menyangkut kekakuan yang menghalangi pemahaman. Maksudnya, jika kekakuan pada lisan terlepas, maka orang lain akan memahami perkataan Nabi Mūsā.²⁴⁰

Dalam doanya tersebut, Nabi Mūsā berulang kali menekankan bahwa permintaannya adalah untuk kepentingannya sendiri. Menurut Shihab, hal itu dimaksudkan agar tidak timbul kesan bahwa beliau berdoa untuk kepentingan Allah yang telah memberinya tugas. Selain itu pula, sebagai bentuk kelemahan dan kebutu-hannya kepada Allah.²⁴¹

Menurut an-Naysābūrī, sebab Nabi Mūsā meminta kelapangan dada, bukan kelapangan hati, karena kelapangan dada akan membawa pada kelapangan hati, tidak sebaliknya. Selain itu, kelapangan dada adalah

²³⁹ ‘Abdurrahmān bin Nashr as-Sa‘dī, *Taysīr al-Karīm ar-Rahmān...*, hal. 324.

²⁴⁰ Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ajīb al-Ḥasanī, *al-Baḥr al-Madīd...*, jilid 4, hal. 271-272.

²⁴¹ Muḥammad Quraish Shihab, *Secercah Cahaya Ilahi...*, hal. 105.

permulaan terjadinya kelapangan hati.²⁴²

Menurut Ibnu Katsīr, permintaan Nabi Mūsā agar diberi kelapangan dada dalam mengemban risalah, yang merupakan sebuah tugas berat, lantaran ia diutus kepada raja besar di atas bumi, yakni Firaun, seorang raja yang paling refresif, pembangkang, banyak pengikutnya, dan tak mengenal siapa Tuhannya, bahkan ia sendiri mengaku Tuhan bagi rakyatnya. Di kerajaannya pula Nabi Mūsā pernah tinggal dan dibesarkan oleh sang raja. Kemudian terjadilah peristiwa di mana Nabi Mūsā membunuh seseorang yang merupakan bagian dari Firaun, maka takutlah Nabi Mūsā untuk dibunuh pula, sehingga ia melarikan diri dari mereka. Hingga saat Nabi Mūsā diperintahkan kembali ke negerinya, diutus untuk memberi peringatan dan berdakwah kepada mereka, maka Nabi Mūsā perlu meminta kelapangan dada dan kelancaran urusan. Maksudnya, ‘Ya Allah, kalau bukan Engkau yang menjadi penolongku, pembelaku, dan sandaranku, maka tak akan kuat aku mengemban tugas berat ini’.²⁴³

Menurut al-Marāghī, kelapangan dada yang diminta Nabi Mūsā adalah agar ia diberikan sikap mental yang kuat, sehingga tidak merasa takut dan gentar kepada siapapun, saat ia menyampaikan Risalah-Nya.²⁴⁴

Menurut Hamka, Nabi Mūsā memerlukan kekuatan batin dalam menghadapi Firaun, karena ia sadar bahwa tugas yang dijalannya sangat berat. Oleh karena itu, yang pertama diminta kepada Allah adalah kelapangan dada, karena dada yang sempit membuat jalan menjadi buntu. Nabi Mūsā sadar bahwa selama ini dadanya kurang lapang, di mana suatu waktu ia pernah meninju seseorang hingga mengakibatkan kematiannya. Kalau dada telah terbuka lapang, segala pintu pun jadi lapang jika dimasuki.²⁴⁵

Setelah meminta kelapangan dada, Nabi Mūsā meminta kemudahan urusan. Menurut Sayyid Quthb, kemudahan dari Allah untuk hamba-Nya merupakan sebuah jaminan akan kesuksesan, sebab kekuatan yang dimiliki manusia terbatas dan ilmu yang dimilikinya sedikit, sementara jalan begitu panjang dan arahnya tidak diketahui.²⁴⁶

Setelah meminta kelapangan dada dan kemudahan urusan, Nabi Mūsā meminta kefasihan lidah. Menurut Hamka, kefasihan lidah dan perkataan yang mudah dipahami merupakan suatu hal yang berpengaruh, lebih-lebih bagi seorang utusan Allah. Sangatlah payah berurusan dengan orang yang tidak mengerti apa yang diucapkan. Martabat seseorang dapat terangkat lantaran kepandaianya memilih kata-kata yang akan diucapkan, sehingga lancar dan

²⁴² Ḥasan bin Muḥammad an-Naysābūrī, *Tafsīr Gharā'ib al-Qurān wa Raghā'ib al-Furqān*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996 M/1416 H, jilid 4, hal. 535.

²⁴³ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 3, hal. 189.

²⁴⁴ Aḥmad Mushthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., jilid 6, hal. 89.

²⁴⁵ Hamka, *Tafsīr al-Azhar*..., jilid 5, hal. 550.

²⁴⁶ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān* ..., jilid 4, vol. 16, hal. 2333.

masuk ke dalam pikiran. Nabi Mūsā sangat menyadari kelemahannya dalam berbicara, sehingga ia pun meminta kepada Allah agar mengangkat Hārūn, sebagai *wazīr*-nya, yang lebih pandai dalam berbicara.²⁴⁷

Kecakapan lisan atau kecakapan berkomunikasi diindikasikan pula dalam Surah al-Qashash//28: 34,

وَإِخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ
يُكَذِّبُونِ ﴿٣٤﴾

Dan saudaraku Hārūn, dia lebih fasih lidahnya daripada aku, maka utuslah dia bersamaku sebagai pembantuku untuk membenarkan (perkataan)ku; sungguh, aku takut mereka akan mendustakanku.

Menurut as-Sya‘rāwī, Nabi Mūsā meminta agar diutus Hārūn yang dengan kefasihan bicarannya dapat menguatkannya, menampakkan argumentasinya, dan menghilangkan kesamaran argumentasinya. Hal itu lantaran Nabi Mūsā berat dalam berkomunikasi, tidak mudah keluar perkataannya (*tsaqīl an-nuthq lā yanthaliq lisānahu*).²⁴⁸

Menurut al-Marāghī, Nabi Mūsā berdoa seperti itu lantaran ia telah membunuh orangnya Firaun dan takut akan ditanya alasan membunuh, karena Nabi Mūsā sadar akan kelemahan lisannya dalam berkomunikasi. Oleh karena itu, ia meminta kepada Allah agar Hārūn diangkat sebagai pembantunya, yang lebih fasih berbicara dan menjelaskan, untuk menyatakan alasan, menjawab kesalahpahaman, dan mendebat orang-orang yang keras kepala.²⁴⁹

Menurut Shihab, Nabi Mūsā menyadari dirinya adalah orang yang sangat tegas sehingga kuatir amarahnya memuncak sehingga tidak dapat mengemukakan penjelasan sebaik mungkin, berbeda dengan Hārūn yang dikenal sangat tenang dan berbudi bahasa yang sangat baik. Hārūn yang diharapkan oleh Mūsā dapat menjelaskan dalil-dalil yang disampaikan kepada Firaun dan rezimnya sehingga melalui penjelasan itu mereka dapat percaya dengan kebenaran alasan Mūsā.²⁵⁰ Shihab tidak sependapat dengan pandangan yang menyatakan bahwa kekakuan lisan Nabi Mūsā disebabkan oleh peristiwa di masa kecilnya, di mana ia disodorkan kurma dan bara api, namun ia mengambil bara api dan memasukkannya ke dalam mulutnya, sehingga sejak itu lidahnya tidak lurus, kaku bagaikan terbelenggu. Menurutnya, kekakuan lisan Mūsā diartikan sebagai *kekurangfasihan berbahasa*. Hal ini dimungkinkan karena Mūsā dibesarkan dalam istana Firaun yang menggunakan bahasa

²⁴⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 5, hal. 552. Bahkan Nabi Mūsā diejek oleh Firaun sebagai ‘orang yang tidak jelas perkataannya’ sebagai bentuk kelemahannya dalam berkomunikasi. Lihat al-Quran, Sūrah az-Zukhruf/43: 52.

²⁴⁸ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 13, hal. 275.

²⁴⁹ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsir al-Marāghī...*, jilid 7, hal. 169.

²⁵⁰ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbāh...*, jilid 8, hal. 591-592.

Mesir Kuno. Inilah yang menjadikan Mūsā tidak sefasih Nabi Hārūn dalam berbahasa Ibrani, yakni bahasa Bani Israil, di mana beliau diutus juga kepada mereka. Oleh karena itu, Nabi Mūsā memohon kepada Allah agar melepaskan kekakuan lidah dan memperlancarnya berkomunikasi dalam bahasa Ibrani, agar Bani Israil mema-hami secara baik dan mendalam maksud beliau.²⁵¹

Mirip dengan pandangan Shihab, Hijāzī berpandangan bahwa saat Mūsā tinggal di Madyan selama 20 tahun, maka berubahlah lisannya dan lupa dengan dialek Mesir. Oleh karena itu, Mūsā meminta agar Hārūn dapat bersamanya menjadi penerjemah baginya dan membantunya memberi pemahaman kepada masyarakat. Pada satu sisi, lisan Hārūn terbiasa dengan dialek Mesir karena sudah lama bergaul dengan warga Mesir, dan pada sisi lain Hārūn dapat berbahasa Ibrani, karena ia serorang Bani Israil. Dengan demikian, dimungkinkan Hārūn dapat saling memberi pemahaman, baik bagi Mūsā maupun orang Mesir.²⁵² Lain lagi menurut pandangan Freud, yang menyimpulkan bahwa Mūsā bukan berkebangsaan Israil. Menurutnya, gambaran bahwa Mūsā sebagai orang yang ‘lambat dalam berbicara’ menjadi fakta bahwa selama ini Mūsā berbicara dalam bahasa lain dan tidak dapat berkomunikasi dengan rakyat Neo-Mesir Semit tanpa bantuan seorang penerjemah. Dengan demikian kami menyimpulkan bahwa Mūsā berkebangsaan Mesir.²⁵³

Menurut an-Naysābūrī, kemampuan berbicara (berkomunikasi) sangat penting dan merupakan anugrah yang besar, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah ar-Rahman/55: 3-4. Ketika terjadi perbandingan keunggulan antara Adam dan Malaikat, maka keunggulan tersebut terletak pada kemampuan berbicara. Nabi Mūsā meminta dilepaskan kekakuan pada lisannya, agar ucapannya dapat dipahami. Dari kata ‘*uqdah* yang dinyatakan secara *nakirah*, maka yang diminta Nabi Mūsā adalah lepasnya *sebagian* kekakuan lisannya, bukan meminta kefasihan secara sempurna seluruhnya, sebab kefasihan sempurna hanya milik Nabi Muhammad saw.²⁵⁴

Menurut as-Syawkānī, kata *al-Bayān* dalam Sūrah ar-Rahmān/55: 4 merupakan isyarat terhadap kecakapan berkomunikasi (*takhātub*).²⁵⁵ Selain, kata *al-bayān*, kata yang mengisyaratkan komunikasi adalah *al-qawl*. Menurut Ibnu ‘Asyūr, *al-qawl* adalah perkataan yang berasal dari mulut yang menggambarkan apa yang ada dalam jiwa.²⁵⁶

²⁵¹ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 7, hal.579-580.

²⁵² Muḥammad Maḥmūd Hijāzī, *at-Tafsīr al-Wādhīh*..., jilid 2, hal. 485.

²⁵³ Sigmund Freud, *Musa dalam Pandangan Psikoanalisis*, diterjemahkan oleh Alifa Hanifati Irlinda dari judul *Moses and Monotheism*, Yogyakarta: Forum, 2017, hal. 38.

²⁵⁴ Ḥasan bin Muḥammad an-Naysābūrī, *Tafsīr Gharā’ib al-Qurān wa Raghā’ib al-Furqān*..., jilid 4, hal. 536-538.

²⁵⁵ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr*..., hal. 1433.

²⁵⁶ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 22, hal. 122.

Dengan menelusuri penggunaan kata *qawl* dalam al-Quran, maka ditemukan beberapa panduan berkomunikasi, sebagai berikut.

a. Disampaikan secara santun/lembut (*qawl layyin*)

Kesantunan atau kelembutan dalam bertutur kata diindikasikan dalam Sūrah Thāhā/20: 44. Hal ini sebagaimana yang diperintahkan Allah kepada Mūsā dan Hārūn untuk bertutur kata yang santun ketika menghadapi Firaun,

فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهٗ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى ﴿٤٤﴾

Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya (Firaun) dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan dia sadar atau takut.

Firaun adalah orang yang durhaka dan represif, namun Allah memerintahkan Mūsā dan Hārūn untuk bersikap santun kepadanya dengan tutur kata yang lembut. Ini merupakan petunjuk rabbani bagi seluruh ulama dan da'i agar bersikap santun dalam menggunakan ungkapan (*uslūb*) dakwah sambil tetap mengajak kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran dan tidak bersikap kasar dalam ucapan, karena yang demikian dapat membuat hati manusia lari (menjauh) dari mendengar nasihat.²⁵⁷

Menurut Ibnu 'Asyūr, kata *layyin* asalnya merujuk kepada gerakan tubuh, yakni gemulainya tubuh dalam bergerak. Lawan dari *layyin* adalah *khusyūnah*, yakni kekasaran. Lalu, kata *layyin* dipakai untuk menunjukkan kemudahan dalam berinteraksi dan memaafkan (*suhūlat al-mu'āmalah wa as-shafh*). Dapat dikatakan bahwa *qawl layyin* adalah ucapan yang bermakna anjuran, dorongan, dan ajakan yang disertai contoh, di mana si pembicara berusaha meyakinkan pihak lain bahwa apa yang disampaikan adalah rasional dan sesuai dengan kebenaran, dengan tidak merendahkan lawan bicara.²⁵⁸

Menurut Thabathaba'i, *qawlān layyinān* dalam ayat tersebut bermakna larangan kepada Mūsā dan Hārūn untuk berkata kasar dan keras kepada Firaun, di mana tutur kata yang santun merupakan salah satu etika yang wajib dipenuhi dalam berdakwah.²⁵⁹

Menurut Sayyid Quthb, *qawl layyin* adalah ucapan yang tidak akan membuat orang bangga dengan dosanya dan tidak membuat kesombongan para tiran menjadi semakin menggelora. Ucapan lembut dapat membangkitkan (menghidupkan) hati sehingga menjadi sadar dan takut akan dampak dari perilaku tirannya.²⁶⁰

Menurut ar-Rāzī, perintah Allah kepada Mūsā untuk berkata santun kepada Firaun didasari dua alasan: (1) Mūsā dibesarkan oleh Firaun, sehingga perlulah Mūsā bertutur santun kepada Firaun sebagai bentuk menghargai

²⁵⁷ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān* ..., jilid 2, vol. 7, hal. 133.

²⁵⁸ Muḥammad Thāhir bin 'Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr* ..., jilid 16, hal. 225.

²⁵⁹ Muḥammad Husayn at-Thabāthabā'ī, *al-Mīzān fī at-Tafsīr* ..., jilid 14, hal. 153.

²⁶⁰ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān* ..., jilid 4, vol. 16, hal. 2336.

jasanya (*ri'āyat al-ḥuqūq*). Ini juga menjadi pelajaran penting dalam hal menghargai jasa kedua orangtua, (2) biasanya penguasa yang zalim akan bertambah zalim dan angkuh jika dinasihati dengan cara kasar.²⁶¹

Diriwayatkan bahwa ada seseorang yang membaca Sūrah Thāhā/20: 44 di hadapan Yaḥyā bin Mu'adz, sehingga ia menangis. Yaḥyā lalu berkata, 'Tuhanku, beginilah kelembutan-Mu terhadap orang yang berkata, 'Aku adalah Tuhan'. Bagaimana jadinya kelembutan-Mu kepada orang yang berkata, 'Engkau adalah Tuhan?'. Inilah kelembutan-Mu kepada orang yang berkata, 'Aku adalah Tuhanmu yang Tinggi', lalu bagaimana kelembutan-Mu kepada orang yang berucap, 'Mahasuci Tuhanku yang Maha Tinggi'.²⁶²

Kesantunan dalam bertutur kata juga diindikasikan dalam perkataan Nabi Syu'aib ketika ia mengingatkan kaumnya agar bertakwa (Sūrah as-Syu'arā'/26: 177). Menurut Ibnu 'Athiyyah, ucapan Nabi Syu'aib *alā tattaqun* (أَلَا تَتَّقُونَ) – *mengapa kalian tidak bertakwa?*, adalah sebuah ungkapan yang lembut dan halus, sebagaimana halnya ucapan Nabi Mūsā kepada Firaun '*hal laka ilā an tazakkā*' (هَلْ لَكَ إِلَهٌ إِلَّا أَن تَزَكَّى) - *adakah keinginanmu untuk membersihkan diri (dari kesesatan)?*²⁶³

Menurut az-Zuḥaylī, perlunya penggunaan ungkapan hikmah dalam mendebat dan berdiskusi dengan para pembesar yang zalim, semisal Firaun yang tiran, adalah dalam rangka menghindarkan diri dari penyiksaan, memperlihatkan kelembutan, dan menampakkan kebenaran. Oleh karena itu, Nabi Mūsā menjawab secara bijak kepada Firaun saat ia menyatakan bahwa Allah lebih tahu siapa orang yang mendapatkan petunjuk-Nya, siapa yang berhak mendapatkan ganjaran akhirat, dan menyatakan bahwa orang-orang zalim tidak akan sukses di akhirat, lantaran kesyirikan, kekufuran, dan maksiat kepada Allah.²⁶⁴

Menurut Shihab, Sūrah Thāhā/20: 44 menjadi penting untuk dijadikan panduan sikap bijaksana dalam berdakwah, yang antara lain ditandai dengan ucapan-ucapan yang tidak menyakitkan hati sasaran dakwah. Seorang raja yang durhaka, yakni Firaun, masih perlu pula dihadapi dengan lemah lembut. Pada dasarnya dakwah adalah ajakan lemah-lembut, yang merupakan upaya menyampaikan *hidāyah*. Kata *hidāyah* yang terdiri dari huruf-huruf *ha*, *dal* dan *ya* maknanya antara lain adalah menyampaikan dengan lemah lembut, guna menunjukkan simpati. Jika seorang juru dakwah akan mengkritik, maka sampaikanlah dengan tepat, pada waktu dan tempatnya serta susunan kata-

²⁶¹ Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 11, vol. 22, hal. 51.

²⁶² Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl*..., hal. 819.

²⁶³ 'Abdul Ḥaqq bin Ghālib bin 'Athiyyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz*, Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001 M/1422 H, jilid 4, hal. 242.

²⁶⁴ Wahbah az-Zuḥaylī, *at-Tafsīr al-Munīr*..., jilid 10, hal. 469. Lihat pula Sūrah al-Qashash/28: 37.

katanya, yakni tidak memaki atau memojokkan.²⁶⁵

b. Mengandung fakta kebenaran (*qawl haqq*)

Ungkapan *qawl haqq* ditemukan dalam Sūrah al-An‘ām/6: 73,

وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عِلْمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ ﴿٧٣﴾

Dialah yang menciptakan langit dan bumi dengan hak (benar), ketika Dia berkata, “Jadilah!” Maka jadilah sesuatu itu. Firman-Nya adalah benar, dan milik-Nyalah segala kekuasaan pada waktu sangkakala ditiup. Dia mengetahui yang gaib dan yang nyata. Dialah Yang Mahabijaksana, Mahateliti.

Menurut Rāghib al-Isfahānī, makna *al-ḥaqq* adalah selaras dan sesuai (*al-muthābaqah wa al-muwāfaqah*). Di antara sekian makna *al-ḥaqq* adalah menyangkut perbuatan dan ucapan yang berdasarkan kenyataan (fakta) yang sesuai dengan kadar dan waktunya, misalnya dalam firman Allah *ḥaqq al-qawlu minnī la ‘amla ‘anna jahannama min al-jinnat wa an-nās ajma ‘īn* – telah ditetapkan perkataan (ketetapan) dari-Ku, bahwa ‘Pasti akan Aku penuhi neraka Jahanam dengan jin dan manusia bersama-sama’ (Sūrah as-Sajdah/32: 13).²⁶⁶

Menurut al-Baghawī, makna *qawluhu al-ḥaqq* dalam Sūrah al-An‘ām/6: 73 adalah *as-shidq al-wāqi ‘lā maḥālata, yurīd anna mā wa ‘adahu ḥaqq*, yakni ‘pasti sesuai dengan kenyataan, di mana apa yang dijanjikan-Nya pasti benar’.²⁶⁷

Menurut Ibnu ‘Asyūr, makna *qawluhu al-ḥaqq* adalah bahwa perkataan Allah benar lagi sempurna, sementara ucapan dari selain Allah meskipun mengandung kebenaran namun bisa mengandung kesalahan. Benarnya ucapan Allah karena bersumber dari wahyu atau dari nikmat-Nya berupa akal dan ketepatan.²⁶⁸

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa kecakapan berkomunikasi yang baik ditandai dengan ucapan yang cocok dan selaras dengan fakta.

c. Tepat sasaran, proporsional, dan bermanfaat (*qawl sadīd*)

Kalimat *qawl sadīd* ditemukan dalam al-Quran sebanyak dua kali, yakni dalam Sūrah an-Nisā’/4: 9 dan Sūrah al-Aḥzāb/33: 70.

Dalam Sūrah an-Nisā’/4: 9 dinyatakan,

وَلِيُخَشِ الَّذِينَ لَوْ تَرَكُوا مِنْ خَلْفِهِمْ ذُرِّيَّةً ضِعْفًا خَافُوا عَلَيْهِمْ فَلْيَتَّقُوا اللَّهَ وَلْيَقُولُوا

²⁶⁵ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 8, hal. 594-595.

²⁶⁶ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qurān*..., hal. 140.

²⁶⁷ Husayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl*..., hal. 427.

²⁶⁸ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 7, hal. 308.

Dan hendaklah takut (kepada Allah) orang-orang yang sekiranya mereka meninggalkan keturunan yang lemah di belakang mereka yang mereka khawatir terhadap (kesejahteraan)nya. Oleh sebab itu, hendaklah mereka bertakwa kepada Allah, dan hendaklah mereka berbicara dengan tutur kata yang benar.

Jika dirunut ayat-ayat sebelumnya, maka konteks ayat di atas adalah tentang pembagian warisan dan pembuatan wasiat, agar tidak meninggalkan generasi yang lemah sesudah wafatnya pemilik harta. Dalam ayat tersebut terdapat perintah untuk berbicara dengan tutur kata yang tepat.

Sementara pada Sūrah al-Aḥzāb/33: 70 dinyatakan,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾

Wahai orang-orang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan ucapkanlah perkataan yang benar.

Menurut Ibnu ‘Asyūr, *sadīd* artinya sesuai dengan ketepatan (*yuwāfiq as-sadād*), sedangkan *sadād* artinya tepat dan benar. Dari kata ini muncul ungkapan *tasdīd as-sahm nahw ar-ramyah* (ketepatan anak panah saat dilesatkan). Makna *qawl as-sadīd* juga mencakup ketepatan ucapan yang seharusnya, baik, dan bermanfaat (*sadīd al-aqwāl al-wājibah wa al-aqwāl as-shālihah an-nāfi‘ah*).²⁶⁹

Menurut al-Marāghī, *qawl as-sadīd* adalah ucapan yang jujur yang dimaksudkan agar sampai pada kebenaran (*al-qawl as-shidq al-ladzī yurād bihi al-wushūl ilā al-ḥaqq*).²⁷⁰

Menurut as-Shābūnī, *qawl as-sadīd* adalah ucapan yang lurus, yang isinya baik dan informatif, yang mencakup segala macam kebaikan (*qawlān mustaqīmān fīhi khairun wa rasyadun ya ‘ummu jamī‘a anwā‘ al-khayrāt*).²⁷¹

Menurut Shihab, *sadīd* artinya bukan hanya benar, namun mencakup pula tepat sasaran. Pesan ayat tersebut berlaku umum, sehingga pesan-pesan agama pun, jika bukan pada tempatnya, tidak diperkenankan untuk disampaikan.²⁷²

Menurut Quthb, melalui Sūrah al-Aḥzāb/33: 70, al-Quran mengarahkan orang beriman agar berkata secara *sadīd*, yakni benar, jelas, terperinci, tepat sasaran. Allah akan menjaga para *musaddid* (yang bertindak tepat) dengan menjaga langkah-langkah mereka dan memperbaiki amal-amal mereka, sebagai balasan atas ketepatan bertindak. Allah juga akan mengampuni orang-orang yang membiasakan berucap dengan kalimat yang baik dan beramal

²⁶⁹ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 22, hal. 122.

²⁷⁰ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., jilid 8, hal. 36.

²⁷¹ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān*..., jilid 3, vol. 10, hal. 212.

²⁷² Muḥammad Qurasih Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*..., jilid 2, hal. 426-427.

shalih.²⁷³

Secara gamblang, al-Quran memberikan ganjaran bagi orang yang berkomunikasi secara *sadīd*, yakni perbaikan kualitas amal, pengampunan dosa, dan kesuksesan. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Aḥzāb/33: 70-71,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ﴿٧٠﴾ يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ
وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴿٧١﴾

Wahai orang-orang beriman, bertakwalah kamu kepada Allah dan ucapkanlah perkataan yang benar, niscaya Allah akan memperbaiki amal-amalmu dan mengampuni dosa-dosamu. Dan barang siapa menaati Allah dan Rasul-Nya, maka sungguh dia menang dengan kemenangan yang agung.

Berdasarkan uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa komunikasi yang efektif adalah komunikasi yang tepat sasaran, proporsional, dan bermanfaat.

d. Disesuaikan dengan kepantasan dan kebiasaan yang berlaku (*qawl ma'rūf*)

Dalam al-Quran, kata *ma'rūf* disebutkan sebanyak 38 kali. Konteks ayatnya terkait dengan masalah tebusan bagi korban yang terkena pembunuhan setelah melalui proses pemaafan, terkait wasiat, terkait cerai (*thalāq*) nafkah, mahar, iddah, cara pergaulan suami-istri, terkait model dan pendekatan dakwah, terkait cara pengelolaan harta anak yatim, terkait pembicaraan atau ucapan, dan terkait dengan ketaatan kepada Allah dan Rasul-Nya. Istilah *ma'rūf* yang disebutkan dalam beberapa konteks di atas, seluruhnya terkait dengan kebaikan yang sudah dikenal secara baik oleh masyarakat yang tinggal di suatu tempat.²⁷⁴ Menurut al-Isfahānī, istilah *ma'rūf* berarti menyangkut segala bentuk perbuatan yang dinilai baik oleh akal dan syariat (*ism li kulli fi'l yu'raf bi al-'aql aw as-syar'i husnuh*).²⁷⁵ Dengan demikian, *ma'rūf* adalah kebaikan yang bersifat lokal, yang diakui dan dipraktikkan oleh suatu masyarakat tertentu.

Sementara, kata *qawl ma'rūf* terulang sebanyak lima kali, yaitu pada Sūrah al-Baqarah/2: 235 dan 263, Sūrah an-Nisā'/4: 5 dan 8, dan al-Aḥzāb/33: 32.

Dalam Surah-surah al-Baqarah/2: 235, konteks ayatnya tentang pinangan kepada wanita yang dilakukan secara *ta'rīdh* (ungkapan halus),

²⁷³ Sayyid Quthb, *Fī Zhilāl al-Qurān* ..., jilid 5, hal. 2884.

²⁷⁴ Muchlis M. Hanafi (ed.), *Tafsir al-Quran Tematik: Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*, Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, 2012 M/1433 H, cet. 2, hal. 269-270.

²⁷⁵ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān*..., hal. 371.

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُمْ بِهِ، مِنْ خِطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْتَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ
 عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُوعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا
 مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ
 مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ، وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٣٩﴾

Dan tidak ada dosa bagimu meminang perempuan-perempuan itu dengan sindiran atau kamu sembunyikan (keinginanmu) dalam hati. Allah mengetahui bahwa kamu akan menyebut-nyebut kepada mereka. Tetapi janganlah kamu membuat perjanjian (untuk menikah) dengan mereka secara rahasia, kecuali sekedar mengucapkan kata-kata yang baik. Dan janganlah kamu menetapkan akad nikah, sebelum habis masa idahnya. Ketahuilah bahwa Allah mengetahui apa yang ada dalam hatimu, maka takutlah kepada-Nya. Dan ketahuilah bahwa Allah Maha Pengampun, Maha Penyantun.

Ayat di atas berbicara tentang bolehnya seorang lelaki meminang perempuan yang masih dalam masa *'iddah*, di mana pinangan tersebut dilakukan dengan sindiran dan tidak dilakukan secara terang-terangan. Menurut Ibnu 'Asyūr, ucapan *ta'riḏh* (sindiran) tersebut dilakukan secara *ma'rūf*, di mana ucapan tersebut diizinkan (disesuaikan atau pantas) didengar.²⁷⁶

Menurut as-Shābūnī, *ta'riḏh* adalah suatu isyarat yang dinyatakan tidak secara terbuka atau terang-terangan, namun dapat dipahami maksudnya oleh lawan bicara.²⁷⁷ Dengan demikian, *ta'riḏh* dalam ayat di atas dinilai sebagai sebuah *qawl ma'rūf*, yang merupakan ucapan halus yang dapat dipahami oleh yang mendengarnya.

At-Thabarī memberikan beberapa contoh ungkapan halus yang dapat dipakai untuk meminang wanita, di mana ungkapan tersebut merupakan bentuk dari *qawl ma'rūf*. Di antaranya adalah ungkapan: 'Sungguh aku suka dengan wanita yang cirinya begini-begitu', 'Sesungguhnya, aku tidak ingin menikah, kecuali denganmu', 'Sungguh aku mendambakan wanita shalihah', 'Sungguh aku berharap Allah akan memberiku istri', 'Bagiku engkau cantik dan baik utukku'. Semua ungkapan tersebut disampaikan secara halus.²⁷⁸

Pada Sūrah al-Baqarah/2: 263, konteks ayatnya adalah tentang tentang sedekah, di mana perkataan yang *ma'rūf* itu lebih baik daripada pemberian sedekah yang diiringi dengan tindakan yang menyakitkan bagi penerimanya.

²⁷⁶ Muḥammad Thāhir bin 'Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 2, hal. 454.

²⁷⁷ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *Rawā'i 'al-Bayān*, Kairo: Dār as-Salām, 2019 H/1440 H, jilid 1, hal. 302.

²⁷⁸ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi' al-Bayān*..., jilid 2, hal. 464-465.

﴿ قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ يَتْبَعُهَا أَذَى ۗ وَاللَّهُ غَنِيٌّ حَلِيمٌ ﴾

Perkataan yang baik dan pemberian maaf lebih baik daripada sedekah yang diiringi tindakan yang menyakiti. Allah Mahakaya, Maha Penyantun.

Menurut Hamka, *qawl ma'rūf* dalam ayat di atas adalah kata-kata yang patut dan sopan, kata-kata yang mengobatkan hati. Bagi orang yang sedang kesusahan, bukan hanya bantuan harta yang dibutuhkan, mulut manis pun dapat membuat hatinya puas, walaupun ia tidak mendapat bantuan.²⁷⁹

Pada Sūrah an-Nisā'/4: 5, konteks adalah tentang pengelolaan harta yang baik,

وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَمًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٥﴾

Dan janganlah kamu serahkan kepada orang yang belum sempurna akalnya, harta (mereka yang ada dalam kekuasaan) kamu yang dijadikan Allah sebagai pokok kehidupan. Berilah mereka belanja dan pakaian (dari hasil harta itu) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Ayat di atas berbicara tentang tugas seorang wali (pemelihara) harta anak yatim, di mana ia tidak boleh membiarkan harta anak yatim tersebut dikelola sendiri, mengingat umurnya yang belum dewasa. Tugas utama seorang wali adalah mengelola harta tersebut, untuk memenuhi keperluan si anak yang belum dewasa. Selama dalam pengelolaan tersebut, hendaknya wali berkomunikasi dengan si anak dengan ucapan-ucapan yang *ma'rūf*, semisal 'Harta ini milikmu. Aku hanya menjaga saja. Saat kau besar, kelak harta ini dikelola olehmu'.²⁸⁰

Pada Sūrah an-Nisā'/4: 8, konteks ayatnya adalah tentang kehadiran kerabat dan orang miskin saat pembagian warisan, di mana kepada mereka diberikan sekedarnya dari pembagian harta tersebut sambil mengucapkan tutur kata yang *ma'rūf*.

وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَارْزُقُوهُمْ مِنْهُ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٨﴾

Dan apabila sewaktu pembagian itu hadir beberapa kerabat, anak-anak yatim dan orang-orang miskin, maka berilah mereka dari harta itu (sekedarnya) dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang baik.

Menurut al-Marāghī, tujuan dari pemberian kepada kerabat, anak yatim, dan orang miskin yang hadir saat pembagian harta warisan adalah sebagai

²⁷⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar...*, jilid 1, hal. 530-531.

²⁸⁰ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsir al-Marāghī...*, jilid 2, hal. 156.

bentuk kasih sayang, karena bisa jadi ada rasa dengki dalam jiwa mereka terhadap harta yang sedang dibagikan. Pembagian tersebut, meskipun sedikit, dapat dinilai sebagai bentuk menyambung silaturahmi dan bersyukur atas nikmat harta warisan.²⁸¹ Dalam situasi seperti ini, pemberian tersebut yang diiringi dengan ucapan-ucapan yang baik (*qawl ma'rūf*), menjadi berkesan.

Pada Sūrah al-Aḥzāb/33: 32, konteks ayatnya adalah tentang perintah kepada para istri Nabi untuk bertutur kata yang *ma'rūf* dalam berinteraksi,

يٰۤاَيُّهَا النِّسَاءُ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَاءِ ۚ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي
فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا ﴿٣٢﴾

Wahai istri-istri Nabi! Kamu tidak seperti perempuan-perempuan yang lain, jika kamu bertakwa. Maka janganlah kamu tunduk (melemah lembutkan suara) dalam berbicara sehingga bangkit nafsu orang yang ada penyakit dalam hatinya, dan ucapkanlah perkataan yang baik.

Menurut Shihab, frasa *takhda'na* dalam ayat di atas terambil dari kata *khudu'* yang berarti tunduk. Secara kodrat, wanita memiliki suara lemah lembut. Atas dasar itu, larangan dalam ayat di atas harus dipahami dalam arti membuat-buat suara lebih lembut lagi melebihi kodrat dan kebiasaannya berbicara, sehingga terkesan manja dan menimbulkan hal yang kurang direstui agama. Frasa *ma'rūf* dapat dipahami sebagai sesuatu yang dikenal oleh kebiasaan masyarakat. Ucapan yang *ma'rūf* meliputi cara pengucapan, kalimat-kalimat yang diucapkan, serta gaya pembicaraan. Dengan demikian, *qawl ma'rūf* di sini adalah ucapan yang menuntut suara, gerak gerik yang sopan, dan kalimat-kalimat yang diucapkan baik, benar, dan sesuai sasaran, tidak menyinggung perasaan dan mengundang rangsangan.²⁸²

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa berkomunikasi dengan *qawl ma'rūf* adalah berkomunikasi dengan cara yang disesuaikan dengan kepantasan dan kebiasaan yang berlaku, di mana isi komunikasi disampaikan secara halus, dan dapat dimengerti oleh lawan bicara.

e. Mudah dipahami (*qawl maysūr*)

Istilah *qawl maysūr* hanya disebut satu kali dalam al-Quran, yakni dalam Surat al-Isrā'/17: 28,

وَأَمَّا تُعْرَضْنَ عَنْهُمْ فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ رَبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُلْ لَهُمْ قَوْلًا مَّيْسُورًا ﴿٢٨﴾

Dan jika engkau berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang engkau harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang lemah lembut.

Ayat di atas turun berkaitan dengan suatu kaum yang meminta sesuatu

²⁸¹ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 2, hal. 160.

²⁸² Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh*, jilid 10, hal. 463-464..

kepada Rasulullah, namun beliau tidak mengabulkan permintaan tersebut. Alasannya karena beliau tahu mereka sering menggunakan harta untuk hal-hal yang tidak bermanfaat. Dengan demikian, berpalingnya Rasulullah (tidak mengabulkan permintaan mereka) semata-mata karena berharap pahala, sehingga beliau tidak mendukung kebiasaan buruknya dalam menghambur-hamburkan harta. Karena Rasulullah tidak memberikan apa yang mereka minta, maka Rasulullah diperintahkan untuk berkata secara *maysūr*.²⁸³

Menurut al-Isfahānī, *yasīr* atau *maysūr* artinya mudah (*as-sahl*).²⁸⁴ Jika dikaitkan dengan ucapan, maka *qawl maysūr* adalah ucapan yang tidak menyinggung perasaan orang lain dan ucapan yang melahirkan optimisme.²⁸⁵

f. Pesannya tersampaikan dan membekas dalam jiwa (*qawl balīgh*)

Dalam al-Quran, *qawl balīgh* disebutkan sekali, yakni dalam Sūrah an-Nisā’/4: 62-63,

فَكَيْفَ إِذَا أَصَابْتَهُمْ مُصِيبَةٌ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ ثُمَّ جَاءُوكَ يَحْلِفُونَ بِاللَّهِ إِنْ أَرَدْنَا إِلَّا
إِحْسَانًا وَتَوْفِيقًا ﴿٦٢﴾ أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ
لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا ﴿٦٣﴾

Maka bagaimana halnya apabila (kelak) musibah menimpa mereka (orang munafik) disebabkan perbuatan tangannya sendiri, kemudian mereka datang kepadamu (Muhammad) sambil bersumpah, “Demi Allah, kami sekali-kali tidak menghendaki selain kebaikan dan kedamaian.” Mereka itu adalah orang-orang yang (sesungguhnya) Allah mengetahui apa yang ada di dalam hatinya. Karena itu berpalinglah kamu dari mereka, dan berilah mereka nasihat, dan katakanlah kepada mereka perkataan yang membekas pada jiwanya.

Ayat di atas bercerita tentang kaum munafik yang busuk hatinya, dan Rasulullah diperintahkan untuk berpaling dari mereka sambil tetap berucap dengan kata-kata yang mengena (*balīgh*).

Menurut al-Isfahānī, kata-kata yang *balīgh* adalah kata-kata yang mengandung tiga unsur: tepat penggunaan bahasanya, maknanya sesuai dengan yang dikehendaki, dan isinya adalah kebenaran.²⁸⁶ Menurut az-Zamakhsyarī, *qawl balīgh* adalah ucapan yang sampai pesannya dan membekas dalam diri lawan bicara.²⁸⁷

²⁸³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurṭhubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān...*, jilid 5, vol. 10, hal. 162.

²⁸⁴ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qurān...*, hal. 613.

²⁸⁵ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 7, hal. 74.

²⁸⁶ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāz al-Qurān...*, hal. 71.

²⁸⁷ Maḥmūd bin ‘Umar az-Zamakhsyarī, *al-Kassāf...*, jilid 1, hal. 516.

Menurut Shihab, suatu ucapan dapat disebut *balīgh* jika dipenuhi beberapa kriteria: (a) tertampungnya seluruh pesan dalam kalimat yang disampaikan, (b) kalimatnya tidak bertele-tele tapi tidak pula singkat sehingga mengaburkan pesan, atau dengan kata lain kalimat tersebut tidak berlebih juga tidak berkurang, (c) pilihan kosakatanya tidak dirasakan asing bagi lawan bicara, mudah dicerna, dan tidak berat terdengar, (d) kesesuaian kandungan dan gaya bahasa dengan sikap lawan bicara, dan (e) kesesuaian tata bahasa.²⁸⁸

g. Isi dan caranya penyampaiannya mencerminkan kemuliaan (*qawl karīm*)

Dalam al-Quran, istilah *qawl karīm* disebutkan satu kali, yakni dalam Sūrah al-Isrā’/17: 23,

﴿ وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾

Dan Tuhanmu telah memerintahkan agar kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah berbuat baik kepada ibu bapak. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berusia lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah engkau mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah engkau membentak keduanya, dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang baik.

Ayat di atas berisi tuntunan akhlak kepada Allah dan orangtua. Akhlak kepada Allah adalah dengan menyembahnya tanpa berbuat syirik. Akhlak kepada orangtua adalah dengan berbuat baik kepada orangtua. Di antara akhlak kepada orangtua, lebih-lebih di saat mereka sudah berusia lanjut, adalah berinteraksi dengan mereka dengan baik. Bentuk interaksi tersebut adalah tidak berucap yang mengecewakan mereka dan tidak membentak mereka, dan yang lebih penting adalah berucap dengan perkataan yang mulia.

Menurut al-Isfahānī, kata *al-karam* jika disandangkan kepada Allah, maka itu adalah sesuatu yang menunjukkan akan kebaikan-Nya dan anugerah-Nya yang tampak. Jika disandangkan kepada manusia, maka itu adalah akhlak dan perbuatan baik yang tampak darinya. Seseorang tidak dapat disebut *karīm* (mulia) jika tidak tampak akhlak dan perbuatan baiknya. Jika disandangkan dengan perkataan, maka itu bermakna suatu perkataan yang membuat lawan bicara tetap terhormat, atau perkataan yang membawa manfaat bagi lawan bicara tanpa bermaksud melecehkan.²⁸⁹

Menurut ar-Rāzī, perkataan yang *karīm* adalah perkataan yang disertai dengan pemuliaan dan penghormatan. Menurut ‘Athā’, berkata *karīm* kepada orangtua adalah dengan tidak meninggikan suara, apalagi disertai dengan mata

²⁸⁸ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 2, hal. 596.

²⁸⁹ Rāghib al-Isfahānī, *Mu‘jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 479.

yang membelalak (melotot).²⁹⁰

Menurut az-Zuhaylī, perkataan yang *karīm* adalah ucapan yang lembut dan baik disertai dengan sikap sopan santun, hormat, ramah, dan tata krama. Di antara bentuk perkataan yang *karīm* terhadap orangtua adalah memanggilnya dengan panggilan yang penuh sayang, tidak memanggil namanya langsung, tidak meninggikan suara di hadapannya, dan tidak memandangnya dengan pandangan yang menghinakan, sebagaimana yang dikatakan Umar bin Khattab saat menafsirkan ayat tersebut.²⁹¹

Dari paparan di atas, nyatalah bahwa kecakapan berkomunikasi yang dilakukan secara beradab adalah satu bentuk kecerdasan profetik. Bahkan, ciri orang yang beriman kepada Allah dan hari Akhirat diukur dengan kemampuannya mengucapkan tutur kata yang baik, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits.²⁹²

D. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Ketangguhan/ Adversitas (AQ)

1. Bersabar

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah bersabar menghadapi ujian. Doa yang mengindikasikan kesabaran adalah doa Nabi Ya‘qūb, Nabi Yūsuf, dan Nabi Ayyūb *shalawātullāh wa salāmuhu ‘alayhim*.

a. Kesabaran Nabi Ya‘qūb

Kesabaran Nabi Ya‘qūb diindikasikan dalam Sūrah Yūsuf/12: 18,

وَجَاءُوا عَلَىٰ قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ ۚ قَالَ بَلْ سَوَّلَتْ لَكُمْ ۤأَنفُسُكُمْ ۖ أَمْرًا فَوَصَّرُوهٖ جَمِيلًا
وَاللَّهُ الْمُسْتَعَانُ عَلَىٰ مَا تَصِفُونَ ﴿١٨﴾

Dan mereka datang membawa baju gamisnya (yang berlumuran) darah palsu. Dia (Ya‘qūb) berkata, “Sebenarnya hanya dirimu sendirilah yang memandang baik urusan yang buruk itu; maka hanya bersabar itulah yang terbaik (bagiku). Dan kepada Allah saja memohon pertolongan-Nya terhadap apa yang kamu ceritakan.”

Dalam ayat di atas, Nabi Ya‘qūb bersabar atas kedustaan yang dibuat anak-anaknya ketika mereka datang membawa darah palsu, sebagai pembenaran bahwa Yūsuf dimakan serigala.

²⁹⁰ Fakhruddīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 10, vol. 20, hal. 152.

²⁹¹ Wahbah az-Zuhaylī, *at-Tafsīr al-Munīr*..., jilid 8, hal. 59.

²⁹² Muḥammad bin Ismā‘īl al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 6018, *Kitāb al-Adab Bāb Man Kāna Yu‘minu bi Allah wa al-Yawm al-Ākhīr fa Lā Yu’dzi Jārah*..., hal. 1509; Muslim bin al-Hajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 47, *Kitāb al-Imān Bāb al-Hatssu ‘Alā Ikrām al-Jār wa ad-Dhayf wa Luzūm as-Shumt Illa ‘an al-Khayr*..., hal. 41; Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 5154, *Kitāb al-Adab Bāb fī Ḥaqq al-Jiwār*..., hal.515; Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2500, *Bāb*..., hal. 274.

Nabi Ya‘qūb diuji dengan kehilangan anak (Sūrah Yūsuf/12: 18) dan penglihatan (Sūrah Yūsuf/12: 84). Dalam dua ayat tersebut, terselip kata *shabr* dan *kazhīm*, yang mengindikasikan betapa beratnya Nabi Ya‘qūb menghadapi ujian tersebut.

Dalam Sūrah Yūsuf/12: 84, dinyatakan bahwa Nabi Ya‘qūb kehilangan penglihatannya karena banyak bersedih. Kalimat ‘*kedua matanya menjadi putih*’, maksudnya matanya terkena cairan putih (katarak). Cairan putih ini mencegah masuknya cahaya matahari ke dalam kornea mata. Ilmu pengetahuan modern membuktikan bahwa kesedihan atau kegembiraan yang berlebihan dapat meningkatkan sekresi hormon adrenalin, sehingga kadar gula dalam darah menjadi naik. Inilah yang menimbulkan penyakit katarak.²⁹³

Nabi Ya‘qūb hanya bisa mengadukan penderitaan dan kesedihannya kepada Allah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 86. Menurut Fatoohi, Nabi Ya‘qūb tidak mengadu kepada Allah tentang kekuatirannya terhadap Nabi Yūsuf, karena ia tahu bahwa Allah telah memberkatinya dengan nikmat yang agung. Nabi Ya‘qūb mengadu kepada Allah karena kesedihannya menanggung beban rindu akibat lama tak berjumpa dengan Nabi Yūsuf.²⁹⁴ Menurut Ibnu ‘Asyūr, keluhan Nabi Ya‘qūb bukanlah untuk mengeluhkan keadaan diri sendiri sehingga semakin menambah kesedihan, namun sebuah pengaduan kepada Allah sehingga dapat mengurangi penderitaan. Dengan demikian, pengaduan seperti ini adalah sebuah doa yang bernilai ibadah.²⁹⁵

Menurut al-Qurthubī, dalam kasus tertentu, dibolehkan menyatakan penderitaan atau penyakit, sepanjang tidak mengekspresikan jenuh dan marah. Hal seperti ini dibolehkan, karena tidak mengurangi nilai keridhaan dan tidak menafikan qadha’. Pandangan al-Qurthubī ini berdasarkan Sūrah al-Kahf/18: 62.²⁹⁶

b. Kesabaran Nabi Yūsuf

Nabi Yūsuf diuji dengan berbagai macam ujian, di antaranya dimasukkan ke dalam sumur tua oleh saudara-saudaranya, dijadikan budak, digoda majikan-perempuannya, dan dimasukkan ke dalam penjara. Ujian terberat Nabi Yūsuf adalah saat digoda majikan-perempuannya.

Kesabaran Nabi Yūsuf diindikasikan dalam Sūrah Yūsuf/12: 23,

وَرَأَوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَنْ نَفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الْأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللَّهِ إِنَّهُ
رِيقِي أَحْسَنَ مَشْوَايَ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣﴾

Dan perempuan yang dia (Yūsuf) tinggal di rumahnya menggoda dirinya. Dan

²⁹³ Nadiyah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Quran...*, hal. 133.

²⁹⁴ Louay Fatoohi, *The Prophet Joseph in the Quran, the Bible, and History...*, hal. 165.

²⁹⁵ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 13, hal. 44.

²⁹⁶ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān...*, jilid 6, hal. 11.

dia menutup pintu-pintu, lalu berkata, “Marilah mendekat kepadaku.” Yūsuf berkata, “Aku berlindung kepada Allah, sungguh, tuanku telah memperlakukan aku dengan baik.” Sesungguhnya orang yang zalim itu tidak akan beruntung.

Menurut al-Sya‘rāwī, ucapan Nabi Yūsuf memohon perlindungan kepada Allah (مَعَاذَ اللَّهِ) menandakan bahwa masalah yang dihadapinya saat itu sangat berat, di mana tidak ada tempat berlindung kecuali Allah dan tidak ada seorangpun yang dapat menghindarinya kecuali orang yang dijaga oleh Allah. Ucapan Nabi Yūsuf tersebut mengandung dua makna: (1) bahwa ia tidak setuju dengan ajakan majikan-wanitanya, (2) bahwa selama ini ia selalu ditolong Allah, yaitu diselamatkan dari tipu-daya saudara-saudaranya, diselamatkan dari sumur tua, diberikan tempat bernaung di Mesir, dan diberikan ilmu dan hikmah di saat dewasa. Dengan segala kemurahan Allah tersebut, apakah kini ia akan membalasnya dengan maksiat? Tentu tidak.²⁹⁷

Godaan majikan-wanitanya masih berlanjut di lain waktu. Kali ini, godaan tersebut disertai ancaman masuk penjara jika Nabi Yūsuf tidak mau menuruti keinginannya. Menyikapi hal tersebut, Nabi Yūsuf memilih untuk bersabar dengan memilih masuk penjara, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Yūsuf/12: 32-33,

قَالَتْ فَذَلِكُنَّ الَّذِي لُمْتُنَنِي فِيهِ وَلَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِهِ فَاسْتَعْصَمَ وَلَئِن لَّمْ يَفْعَلْ مَا أَمَرُهُ
لَيَسْجَنَنَّ وَلَيَكُونًا مِنَ الضَّعِيفِينَ ﴿٣٢﴾ قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا
تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾

Dia (istri Al-‘Azīz) berkata, “Itulah orangnya yang menyebabkan kamu mencela aku karena (aku tertarik) kepadanya, dan sungguh, aku telah menggoda untuk menundukkan dirinya tetapi dia menolak. Jika dia tidak melakukan apa yang aku perintahkan kepadanya, niscaya dia akan dipenjarakan, dan dia akan menjadi orang yang hina.” Yūsuf berkata, “Wahai Tuhanku! Penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka. Jika aku tidak Engkau hindarkan dari tipu daya mereka, niscaya aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentu aku termasuk orang yang bodoh.”

Dalam ayat di atas, lagi-lagi Nabi Yūsuf menunjukkan kesabarannya dengan berkata kepada Allah bahwa ia lebih memilih masuk penjara daripada mengikuti ajakan tersebut.

Menurut as-Sya‘rāwī, dalam kondisi seperti itu, Nabi Yūsuf menyebut nama Allah dengan nama *rubūbiyyah*, yakni *rabbi*, sebagai bentuk pengakuan akan kemurahan Allah padanya, karena selama ini Allah telah menjaganya,

²⁹⁷ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah*..., jilid 10, hal. 50-51.

sehingga ia tidak melupakan Allah dalam kondisi seperti itu. Nabi Yūsuf sadar bahwa ia adalah manusia biasa, dan jika bukan karena Allah memalingkan godaan tersebut darinya, pastilah ia akan menuruti ajakan tersebut dan ia menjadi orang jahil.²⁹⁸

c. Kesabaran Nabi Ayyūb

Kesabaran Nabi Ayyūb diindikasikan dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 83 dan Sūrah Shad/38: 41.

Dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 83, Nabi Ayyūb berdoa bahwa ia ditimpa penyakit,

﴿وَإِيُّوبَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّحِيمِينَ﴾^{٤١}

Dan (ingatlah kisah) Ayyūb, ketika dia berdoa kepada Tuhannya, “(Ya Tuhanku), sungguh, aku telah ditimpa penyakit, padahal Engkau Tuhan Yang Maha Penyayang dari semua yang penyayang.”

Dalam Sūrah Shad/38: 41, Nabi Ayyūb berdoa bahwa ia ditimpa penderitaan dan bencana,

﴿وَأذْكَرٌ عَبْدَنَا أَيُّوبُ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ﴾^{٤١}

Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyūb ketika dia menyeru Tuhannya, “Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan bencana.”

Nabi Ayyūb diuji dengan suatu penyakit. Al-Quran tidak menyebutkan sebab diujinya Nabi Ayyūb. Beberapa mufassir, semisal az-Zamakhsharī, Ibnu ‘Athiyah, dan al-Qurthubī, menyebutkan kisah yang menjadi sebab diujinya Ayyūb. Namun, narasi Kisahnya dinyatakan dengan kalimat *dzukira*, *qilā*, *ruwiya*, yang mengindikasikan bahwa narasi tersebut mengandung kelemahan. Di antara narasi tersebut disebutkan (*dzukira*) bahwa ada orang yang minta tolong kepada Nabi Ayyūb, namun ia tidak mau menolongnya. Juga dikatakan (*qilā*) bahwa Nabi Ayyūb menjadi takjub dengan banyak hartanya. Juga diriwayatkan (*ruwiya*) bahwa Nabi Ayyūb memasuki istana kerajaan dan ia melihat kemunggaran namun tidak mencegahnya.²⁹⁹

Nabi Ayyūb diuji dengan penyakit dalam waktu belasan tahun. Selama itu, istrinya merawatnya. Suatu kali istrinya berkata, ‘Andai engkau berdoa kepada Allah agar mengangkat penyakitmu ini’. Nabi Ayyūb berkata, ‘Berapa lama kita sudah hidup dalam kemakmuran?’ Istrinya menjawab, ‘Sudah 80 tahun’. Lalu Nabi Ayyūb berkata, ‘Aku malu berdoa kepada Allah, karena lamanya ujian ini belum seberapa dibanding lamanya kita hidup dalam

²⁹⁸ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 10, hal. 67.

²⁹⁹ Lihat Mahmūd bin ‘Umar az-Zamaksyarī, *al-Kassayf...*, jilid 4, hal. 94; ‘Abdul Ḥaqq bin Ghālīb bin ‘Athiyah al-Andalusī, *al-Muḥarrar al-Wajīz...*, jilid 4, hal. 507; Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān...*, jilid 8, vol. 15, hal. 136.

kemakmuran'.³⁰⁰

Menurut al-Qardhāwī, dengan kesabarannya menghadapi ujian, Allah memuliakan Ayyūb dengan beberapa kemuliaan, (1) Allah mengabarkan Kisah Nabi Ayyūb dalam Sūrah Shad/38: 41 dengan redaksi *wadzkur* (وَأَذْكُرْ), yang bermakna *ingatlah*. Redaksi ini bermakna pengabdian (*takhlīd*) penyebutan kisahnya untuk generasi sesudahnya agar dijadikan teladan, (2) Allah menyebut Nabi Ayyūb dengan sebutan 'abdanā (عَبْدَنَا), yang bermakna *hamba Kami (Allah)*, yang menunjukkan pengistimewaan dan kedekatan, di mana redaksi tersebut tanpa diselingi *lam tamlīk* menjadi 'abdan lanā (عَبْدًا لَنَا), (3) Allah mengabulkan doa Nabi Ayyūb, dengan mengembalikan kesehatannya, keluarganya, dan hartanya, (4) Allah memberinya solusi terhadap sumpahnya terhadap istrinya, (5) Allah menyebutnya sebagai *shābirān* (صَابِرًا), yang bermakna penyabar, (6) Allah menyebutnya sebagai *ni'mal 'abdu* (نِعْمَ الْعَبْدُ), yang merupakan predikat istimewa yang dihubungkan dengan kehambaan, (6) Allah menyebutnya sebagai *awwāb* (أَوَّابٌ), yang bermakna selalu kembali kepada Allah.³⁰¹

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa kesabaran bukan hanya menyangkut ujian kesulitan, namun juga bersabar menghadapi ujian kemaksiatan, sebagaimana yang dialami oleh Nabi Yūsuf.

Dapat disimpulkan pula bahwa ujian Nabi Ya'qūb, Nabi Yūsuf, dan Nabi Ayyūb berupa penderitaan yang dialami sendiri dan perlakuan buruk dari orang lain.

Dapat disimpulkan pula bahwa ketiga Nabi tersebut memiliki respons sabar yang baik terhadap ujian tersebut.

Respons Nabi Ya'qūb ketika kehilangan anak dan penglihatan adalah dengan mengadukan penderitaannya kepada Allah (Sūrah Yūsuf/12: 18 dan Sūrah Yūsuf/12: 86). Respons Nabi Ya'qūb terhadap keburukan anak-anaknya adalah dengan memohonkan ampun kepada Allah untuk mereka (Sūrah Yūsuf/12: 98).³⁰²

Respons Nabi Yūsuf ketika digoda majikan-perempuannya adalah dengan menghindari godaan tersebut dengan mohon perlindungan kepada Allah dan tidak ingin mengkhianati kebaikan suaminya yang selama ini berbuat baik kepada Yūsuf (Sūrah Yūsuf/12: 23). Begitupula ketika Nabi Yūsuf diancam masuk penjara jika tidak menuruti kemauan majikan-

³⁰⁰ Maḥmūd bin 'Umar az-Zamakṣyarī, *al-Kassayāf*..., jilid 3, hal. 128.

³⁰¹ Yūsuf al-Qardhāwī, *as-Shabr fī al-Qurān*, Kairo: Maktabah Wahbah, 1989 M/1410 H, cet. 3, hal. 64-65. Nabi Sulaimān juga disebut *awwāb*, lihat Sūrah Shad/38: 30.

³⁰² Menurut al-Baghawī, mayoritas mufassir menyatakan bahwa permohonan ampun itu dilakukan Nabi Ya'qūb pada malam Jumat waktu sahur. Nabi Ya'qūb berdoa, 'Ya Allah, ampunilah aku atas keluhanku saat kehilangan Yūsuf dan sedikitnya sabarku menanggung musibah tersebut, dan ampunilah anak-anakku atas perlakuan buruk mereka kepada Yūsuf'. Lalu Allah mewahyukan kepadanya bahwa Allah mengampuni dirinya dan anak-anaknya. Lihat Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl*..., hal. 662.

perempuannya, maka Nabi Yūsuf memilih masuk penjara daripada menuruti kemauan tersebut (Sūrah Yūsuf/12: 33). Respons Nabi Yūsuf terhadap keburukan saudara-saudaranya adalah dengan memaafkannya dan mendoakan mereka agar mendapat ampunan Allah (Sūrah Yūsuf/12: 92).

Respons Nabi Ayyūb ketika ditimpa penyakit adalah dengan mengadukan penderitaaannya kepada Allah dan menisbatkan penyakit itu berasal dari syetan, sebagai bentuk adab yang baik kepada Allah. Respons Nabi Ayyūb terhadap keburukan istrinya adalah dengan memukulnya dengan seikat rumput, sehingga ia tidak dianggap melanggar sumpahnya (Sūrah Shad/38: 44).³⁰³

Menurut al-Isfahānī, sabar (*as-shabr*) adalah pengendalian diri sebagaimana yang dikehendaki oleh akal dan agama atau keduanya. *As-shabr* adalah istilah umum, yang kadangkala bisa tergantikan oleh istilah lain sesuai konteksnya. Jika berkaitan dengan respons terhadap musibah, maka disebut *as-shabr* (sabar), tidak dengan istilah lain. Lawan katanya adalah *al-jaza'* (kegelisahan/keluhan). Jika berkaitan dengan menghadapi peperangan, maka disebut *as-syajā'ah* (keberanian), sebagai lawan dari kata *al-jubn* (penakut). Jika berkaitan dengan respons terhadap sesuatu yang membosankan, maka disebut *raḥb as-shadr* (lapang dada), sebagai lawan dari kata *ad-dhajar* (merasa tidak nyaman). Jika berkaitan dengan pengendalian ucapan, maka disebut *kitmān* (menyembunyikan pembicaraan), sebagai lawan dari kata *al-madzl* (tidak berhenti berbicara). Semua pengertian tersebut disebut Allah dengan istilah *as-shabr* (sabar).³⁰⁴

Dalam al-Quran, kata sabar dan derivasinya terulang sekitar 100 kali. Dengan menelusuri ayat-ayat tentang sabar dalam al-Quran, ditemukan jenis-jenis kesabaran, sebagai berikut.

- a. Sabar terhadap ujian dunia, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 155-157, yaitu ujian berupa sedikit ketakutan, kelaparan, kekurangan harta, kekurangan jiwa, dan kekurangan buah-buahan.
- b. Sabar terhadap kesenangan dunia, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Anbiyā'/21: 35 dan al-Fajr/89: 15. Sabar menghadapi kesenangan lebih berat daripada sabar menghadapi kesulitan.³⁰⁵ Oleh karena itu, Allah

³⁰³ Al-Quran tidak menyatakan secara jelas apa yang melatarbelakangi Nabi Ayyūb bersumpah untuk memukul istrinya. Sebagian mufassir hanya menyebutkan sebabnya dengan redaksi *qīlā*, yang menunjukkan bahwa sebabnya (kisahnya) tersebut perlu diuji kebenarannya. Bisā jadi Nabi Ayyūb marah kepada istrinya lantaran istrinya melakukan sesuatu yang tidak sesuai keinginan Nabi Ayyūb di saat ia sakit, sehingga Nabi Ayyūb bersumpah memukul istrinya 100 kali ketika sembuh. Lihat Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 4, hal. 52.

³⁰⁴ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 306-307. Lihat pula Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulūmiddīn...*, jilid 4, hal. 109.

³⁰⁵ Menurut al-Ghazālī, sabar menghadapi kesenangan itu lebih berat karena ada peluang untuk menikmatinya... seperti orang yang lapar lebih mampu bersabar di saat

- mengingatkan untuk berhati-hati menghadapi ujian kesenangan dunia, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 14, al-Munāfiqūn/63: 9, dan at-Thaghābun/64: 15.
- c. Sabar terhadap kesulitan sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 177, yaitu sabar menghadapi kefakiran, sakit, dan peperangan.
 - d. Sabar menuruti keinginan diri. Di antara bentuk sabar ini adalah sabar menuruti kemarahan (Sūrah an-Naḥl/16: 126), sabar menghadapi keberlimpahan material orang lain (Sūrah Thāhā/20: 131), dan sabar menuruti dorongan syahwat seksual (Sūrah an-Nūr/24: 33).
 - e. Sabar terhadap ketaatan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 65 dan Thāhā/20: 132. Sabar dalam dua ayat ini dinyatakan dengan redaksi *isthabir* (اصطبر) bukan *ishbir* (اصبر) sebagaimana biasanya, yang menandakan bahwa sabar dalam ketaatan memerlukan kesabaran tambahan yang lebih kuat.
 - f. Sabar menghadapi penolakan dalam berdakwah, sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-An‘ām/6: 34, Ibrāhīm/14: 12, dan Luqmān/31: 17. Bentuk sabar ini adalah sabarnya Nabi Nūḥ dalam mendakwahi kaumnya (Sūrah Nūḥ/71: 5-7), sabarnya Nabi Hūd (Sūrah Hūd/11: 53), dan sabarnya Nabi Muḥammad (Sūrah Fusshilat/41: 1-5 dan al-Muzammil/73: 10).
 - g. Sabar dalam interaksi dengan sesama. Di antara bentuk sabar ini adalah sabar dalam hubungan suami-istri (Sūrah an-Nisā’/4: 19) dan sabarnya murid terhadap guru saat mencari ilmu (Sūrah al-Kahf/18: 65-76).

Imam as-Syafi‘ī pernah ditanya, mana yang lebih utama: bersabar diuji (*al-miḥnah*) atau mendapatkan kemantapan/ kesuksesan (*at-tamkīn*)? Imam as-Syafi‘ī berpandangan bahwa kesuksesan (*at-tamkīn*) adalah derajat para nabi. Kesuksesan lahir setelah ada ujian. Ketika diuji, perlu bersabar, dan ketika bersabar muncullah kesuksesan. Hal itulah yang terjadi pada Nabi Ibrāhīm, Mūsā, Ayyūb, Sulaimān, dan Yūsuf. Setelah melewati ujian yang panjang dan mereka bersabar, akhirnya Allah memberi mereka kesuksesan (*at-tamkīn*).³⁰⁶

Banyak ayat al-Quran yang menyatakan buah atau manfaat kesabaran, di antaranya sebagai berikut.

- a. mendapat kebersamaan Allah,³⁰⁷ berupa pertolongan, perlindungan, dan

ketiadaan makanan dibanding saat ada makanan yang lezat di hadapannya dan ia berkuasa untuk menikmatinya. Oleh karena itu, ujian kesenangan lebih berat dalam menghadapinya. Lihat Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn...*, jilid 4, hal. 115.

³⁰⁶ Lihat Abū Hāmid al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn...*, jilid 1, hal. 215.

³⁰⁷ Kebersamaan (*al-ma‘iyyah*) maknanya adalah berkumpul dan bersahabat. Jika disandarkan kepada Allah, maka itu bermakna kebersamaan zat (*ma‘iyyat adz-dzat*) dan kebersamaan sifat (*ma‘iyyat as-shifat*), artinya ‘Allah bersamamu dengan Zat-Nya atau Allah bersamamu dengan sifat-Nya’. Namun, menurut pandangan para ulama, kebersamaan dengan zat Allah bukanlah kebersamaan yang dimaksud. Yang dimaksud adalah kebersamaan Allah kepada hamba-Nya dengan sifat-Nya yang sesuai, semisal ilmu-Nya, penjagaan-Nya, pertolongan-Nya, dan sebagainya. Dalam al-Quran, kebersamaan Allah kepada hamba-Nya

- penjagaan (Sūrah al-Baqarah/2: 153 dan 249, al-Anfal/8: 46, 65-66)
- b. mendapat penjagaan dari Allah terhadap tipu-daya musuh (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 120)
 - c. mendapat kabar baik (Sūrah al-Baqarah/2: 155)
 - d. mendapat kemenangan dari Allah berupa penambahan pasukan dari kalangan malaikat (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 125) dan penguasaan wilayah (Sūrah al-A‘rāf/7: 137)
 - e. mendapat kecintaan dari Allah (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 146)³⁰⁸
 - f. mendapat pujian sebagai orang yang tegar (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 186, Luqmān/31: 17, as-Syūrā/42: 43)
 - g. masuk surga dengan sambutan istimewa dari malaikat (Sūrah ar-Ra‘d/13: 23-34, al-Furqān/25: 75, al-Insān/76: 12)
 - h. mendapat balasan lebih baik dari yang dilakukan (Sūrah an-Nahl/16: 96)
 - i. mendapat anugerah kepemimpinan (Sūrah as-Sajdah/32: 24)³⁰⁹
 - j. mendapat ganjaran pahala tanpa batas (Sūrah az-Zumar/39: 10)³¹⁰

Berdasarkan paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa bersabar bukan hanya berkaitan dengan kesulitan, namun juga kesenangan, ketaatan, dan hubungan antar sesama. Selain itu, sabar membuahkan manfaat untuk kepentingan dunia, agama, dan akhirat.

2. Berpikir Positif

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah berpikir positif, sebagaimana diindikasikan dari doa Nabi Nūḥ dalam Sūrah al-Mu‘minūn/23: 29, doa

terbagi menjadi dua: kebersamaan umum (*al-ma‘iyyat al-‘āmmah*) dan kebersamaan khusus (*al-ma‘iyyat al-khāsshah*). Kebersamaan umum berlaku kepada seluruh makhluk, yakni kebersamaan ilmu-Nya, pemberian rizki-Nya, pengaturan-Nya, dan sebagainya yang sesuai dengan kehendak Allah dan mendatangkan maslahat bagi makhluk-Nya. Sedangkan kebersamaan khusus berlaku untuk orang beriman yang *shiddiq* berupa pertolongan-Nya, penguatan-Nya, perlindungan-Nya, kasih sayang-Nya, ‘inayah-Nya, ma‘ūnah-Nya, pemberian ganjaran-Nya, kenaikan derajat dari-Nya, penghapusan kesalahan bagi makhluk, dan lain sebagainya yang sesuai dengan keadaan hamba-Nya yang beriman. Lihat ‘Abdussatār Fathullah Sa‘īd, *al-Madkhal Ilā af-Tafsīr al-Mawdhū‘ī...*, hal. 131-132.

³⁰⁸ Menurut al-Khāzin, ‘kecintaan Allah’ dalam ayat tersebut berupa pemberian kemuliaan untuk sang hamba, pemberian pahala baginya, dan memasukkannya ke dalam surga bersama para wali-Nya dan orang-orang terpilih. Lihat ‘Alī bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Baghdādī (al-Khāzin), *Lubāb at-Ta‘wīl fī Ma‘ānī at-Tanzīl*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004 M/1425 H, jilid 1, hal. 306.

³⁰⁹ Menurut an-Nasafī, ayat tersebut mengandung dalil bahwa buah kesabaran adalah anugerah kepemimpinan publik (*wa fīhi dalīl ann as-shabr tsamratuhu imāmat an-nās*). Lihat ‘Abdullāh bin Aḥmad an-Nasafī, *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā‘iq at-Ta‘wīl...*, jilid 3, hal. 11.

³¹⁰ Menurut ar-Rāzī, ‘ganjaran pahala tanpa batas’ dalam ayat tersebut mengandung tiga pengertian: (1) pahala tersebut mengalir selamanya, (2) pahala tersebut memiliki manfaat yang sempurna, dan (3) pahala bagi orang yang tertimpa musibah tidak dapat ditakar dengan alat takar (timbangan). Lihat Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb...*, jilid 13, vol. 26, hal. 221.

Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah Ibrāhīm/14:39, doa Nabi Mūsā dalam Sūrah al-Qashash/28:16, dan doa Nabi Zakariyyā dalam Sūrah Maryam/19:4.

Jika diperhatikan dengan seksama, maka doa-doa Nabi Nūḥ penuh dengan nuansa kegentingan, bahkan kemarahan (semisal doanya dalam Sūrah al-Qamar/54: 10 dan Sūrah Nūḥ/71: 24, 26, dan 28). Hal ini dapat dimaklumi karena Nabi Nūḥ adalah seorang nabi yang paling panjang umurnya, sehingga paling lama berdakwah dan paling banyak mendapatkan ujian dan intimidasi dari kaumnya. Kaumnya melecehkan Nabi Nūḥ dengan tiga macam tuduhan. Nabi Nūḥ dituduh sebagai orang sesat (Sūrah Nūḥ/71: 7), orang hina, begitu juga pengikutnya yang beriman (Sūrah Hūd/11: 27 dan as-Syu'arā'/26: 111), dan dianggap mencari imbalan dan popularitas di balik dakwahnya (Sūrah al-Mu'minūn/23: 24).³¹¹

Akibat berbagai macam penentangan dari kaumnya, sekali waktu Nabi Nūḥ mencurahkan isi hatinya kepada Allah dengan menyatakan bahwa dirinya merasa dikalahkan oleh kekuatan kaumnya (Sūrah al-Qamar/54: 10). Hal ini adalah suatu hal yang lumrah dan manusiawi. Di tengah penentangan kaumnya yang makin menghebat, Nabi Nūḥ tetap berpikir positif bahwa Allah akan menolongnya dan memberi jalan keluar.

Saat Allah memerintahkan Nabi Nūḥ untuk membuat bahtera, Nabi Nūḥ tetap optimis. Padahal, untuk membuat bahtera besar, yang dapat bertahan dari gelombang besar, membutuhkan waktu yang lama. Nabi Nūḥ perlu menanam pohonnya terlebih dahulu, menunggunya besar sampai berusia 100 tahun. Setelah itu, Nabi Nūḥ memotong-motong pohon tersebut dan merancanginya menjadi sebuah bahtera selama 100 tahun pula.³¹²

Saat Nabi Nūḥ mulai membuat bahtera, maka kaumnya melecehkannya kembali (Sūrah Hūd/11: 38). Nabi Nūḥ menjadi sasaran ejekan, sebab bahtera itu di buat di tengah padang pasir, dihinakan dan tidak dipercayai bahwa Allah akan sanggup memperlayarkan bahtera itu.³¹³ Mereka mengejek Nabi Nūḥ dengan berbagai ungkapan, 'Wahai Nūḥ, kemarin engkau mendakwahkan risalah Allah, sekarang rupanya engkau menjadi tukang kayu'. Ada juga yang mengejeknya, 'Kalau memang engkau benar dengan dakwahmu, niscaya Tuhanmu tidak akan menyuruhmu melakukan pekerjaan yang sulit seperti ini'. Ada juga yang mengejeknya, 'Besar sekali bahteranya, tapi sayang dibuat di tempat yang jauh dari air (lautan)'. Ada juga yang mengejeknya, 'Di sini tidak

³¹¹ Nabi Nūḥ menjawab tuduhan pertama dengan menyatakan bahwa ia bukanlah orang sesat, melainkan ia adalah utusan Allah yang memberi nasihat (Sūrah al-A'rāf/7: 61-62). Tuduhan kedua dijawab dengan menyatakan bahwa pengikutnya yang beriman akan bertemu dengan Tuhan, sementara kaumnya adalah orang yang tidak mengerti (Sūrah Hūd/11: 29-30). Tuduhan ketiga dijawab dengan menyatakan bahwa dakwahnya murni karena Allah, imbalannya dari Allah, dan ia tidak mencari imbalan dari kaumnya (Sūrah Hūd/11: 29).

³¹² Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā'*..., hal. 72.

³¹³ Hamka, *Tafsir al-Azhar*..., jilid 4, hal. 554.

ada air, bagaimana mungkin bisa memindahkan bahtera ini menuju sungai yang besar, apalagi menuju lautan'.³¹⁴

Ejekan-ejekan tersebut secara lahiriah masuk akal, karena mustahil bahtera besar berjalan di atas gurun tandus. Namun, Nabi Nūḥ tetap optimis, bahwa Allah punya rencana lain, dan yakin suatu saat rencananya akan benar-benar terjadi, karena dia melakukannya bukan atas kehendak sendiri. Nūḥ yakin bahwa apa yang dilakukannya tidak akan dapat diganggu, sebab mata dan wahyu Allah menjadi pendorong untuk menyelesaikan pekerjaan pembuatan bahtera tersebut.³¹⁵

Menurut Elfiky, Nabi Nūḥ memiliki keyakinan yang kuat kepada Allah, bahwa semua yang terjadi memiliki hikmah tersendiri. Dengan keyakinan tersebut, timbullah kepercayaan bahwa Allah akan menjaganya dan memberinya jalan kemenangan.³¹⁶

Hingga sampailah saatnya Nabi Nūḥ berdoa agar ditempatkan di tempat yang diberkahi, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mu'minūn/23: 29,

وَقُلْ رَبِّ أَنْزِلْنِي مُنْزَلًا مُّبْرَكًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْمُنْزِلِينَ ﴿٢٩﴾

Dan ucapkanlah, "Ya Tuhanku, tempatkanlah aku pada tempat yang diberkahi, dan Engkau adalah sebaik-baik pemberi tempat."

Dengan doa di atas, Nabi Nūḥ memohon kepada Allah agar dipilihkan tempat perhentian yang baik, yang danugerahi berkat, sehingga di tempat yang baru itu kelak dapat dibangun masyarakat yang baru, masyarakat yang menyandarkan hidupnya kepada iman dan kepercayaan kepada Allah, karena tidak ada yang ahli memilih tempat kecuali Allah.³¹⁷ Dari doa tersebut terlihat bahwa Nabi Nūḥ berpikir positif bahwa Allah akan memberinya kesudahan yang baik dari segala beban dakwahnya selama ini.

Doa Nabi Ibrāhīm juga mengindikasikan berpikir positif saat menghadapi masalah ketiadaan keturunan, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 39,

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي وَهَبَ لِي عَلَى الْكِبَرِ إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ ﴿٣٩﴾

Segala puji bagi Allah yang telah menganugerahkan kepadaku di hari tua(ku) Ismā'il dan Ishāq. Sungguh, Tuhanku benar-benar Maha Mendengar (memperkenankan) doa.

Doa Nabi Ibrāhīm di atas merupakan bentuk syukurnya atas karunia Allah berupa anak, yakni Ismā'il dan Ishāq. Nabi Ibrāhīm bersyukur bahwa

³¹⁴ Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātīḥ al-Ghayb*..., jilid 9, vol. 17, hal. 179.

³¹⁵ Hamka, *Tafsir al-Azhar*..., jilid 6, hal. 187.

³¹⁶ Ibrāhīm Elfiky, *Rahasia Kekuatan Pribadi*, diterjemahkan oleh Aisyah dari judul 7 *Secrets of Personal Power*, Jakarta: Zaman, 2014 M, hal. 79-81.

³¹⁷ Hamka, *Tafsir al-Azhar*..., jilid 6, hal. 188.

doanya yang dipanjatkan sejak lama-dahulu³¹⁸ akhirnya terkabul. Oleh karena itu, Nabi Ibrāhīm melanjutkan doanya dengan kalimat, ‘Sesungguhnya Allah Maha Mendengar (mengabulkan) doa’.

Berpikir positif juga terlihat dalam doa Nabi Mūsā saat ia keluar dari Mesir menuju Madyan, sebagaimana diindikasikan dalam Sūrah al-Qashash/28: 21-24,

فَخَرَجَ مِنْهَا خَائِفًا يَتَرَقَّبُ ۗ قَالَ رَبِّ نَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٢١﴾ وَلَمَّا تَوَجَّهَ تَلْقَاءَ مَدْيَنَ قَالَ عَسَىٰ رَبِّي أَن يَهْدِيَنِي سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿٢٢﴾ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ ۗ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدِرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾

Maka keluarlah dia (Mūsā) dari kota itu dengan rasa takut, waspada (kalau ada yang menyusul atau menangkapnya), dia berdoa, “Ya Tuhanku, selamatkanlah aku dari orang-orang yang zalim itu.” Dan ketika dia menuju ke arah negeri Madyan dia berdoa lagi, “Mudah-mudahan Tuhanku memimpin aku ke jalan yang benar.” Dan ketika dia sampai di sumber air negeri Madyan, dia menjumpai di sana sekumpulan orang yang sedang memberi minum (ternaknya), dan dia menjumpai di belakang orang banyak itu, dua orang perempuan sedang menghambat (ternaknya). Dia (Mūsā) berkata, “Apakah maksudmu (dengan berbuat begitu)?” Kedua (perempuan) itu menjawab, “Kami tidak dapat memberi minum (ternak kami), sebelum penggembala-penggembala itu memulangkan (ternaknya), sedang ayah kami adalah orang tua yang telah lanjut usianya.” Maka dia (Mūsā) memberi minum (ternak) kedua perempuan itu, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa, “Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan (makanan) yang Engkau turunkan kepadaku.”

Dalam ayat di atas, Nabi Mūsā keluar dari Mesir menuju Madyan dalam keadaan ketakutan, lantaran adanya ancaman hukuman pembunuhan dari aparat Firaun atas tindakannya membunuh orang Qibthi tempo hari (Sūrah al-Qashash/28: 15). Nabi Mūsā mendapatkan informasi ancaman tersebut dari orang Mesir pula, yang digambarkan al-Quran sebagai seorang lelaki yang berasal dari ujung kota - *rajulun min aqshā al-madīnah* (Sūrah al-Qashash/28: 20).³¹⁹

³¹⁸ Doa tersebut dinyatakan dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 100, ‘Ya Allah, anugerahkan kepadaku seorang anak yang termasuk orang-orang shalih’.

³¹⁹ Al-Quran tidak mengungkap identitas lelaki tersebut. Menurut Bahjat, lelaki tersebut adalah orang yang memiliki kedudukannya penting (*dzawi al-ahimmiyah*) di Mesir,

Dari Mesir, Nabi Mūsā pergi menuju Madyan melalui jalan yang tidak biasa. Ini pertamakali Mūsā mengarungi gurun pasir sendirian. Sepanjang perjalanan Nabi Mūsā merasa ketakutan, jangan-jangan aparat Firaun terus mengejar dan menangkapnya.³²⁰

Dalam Sūrah al-Qashash/28: 21-22, terlihat bahwa sepanjang perjalanan Nabi Mūsā berdoa agar diselamatkan dari kezaliman aparat Firaun dan berharap dengan optimis agar jalan yang dilaluinya sampai menuju tempat yang diinginkan. Menurut Ibnu ‘Abbās, Nabi Mūsā tidak punya pengetahuan tentang jalan yang ditempuh menuju Madyan, namun ia tetap berpikir positif kepada Allah. Oleh karena itulah ia berkata, ‘Mudah-mudahan Tuhanku akan menunjukan kepadaku jalan yang tepat’.³²¹

Sesampainya di sumber mata air Madyan, Nabi Mūsā mendapatkan sekelompok penggembala yang mengambil air untuk keperluan minum ternaknya, sementara di belakang para penggembala ada dua orang perempuan yang menunggu sampai mereka selesai mengambil air. Nabi Mūsā bertanya kepada kedua wanita tersebut, dan dijawab bahwa mereka baru dapat mengambil air setelah para penggembala selesai mengambil air. Hal itu dilakukan karena ayah kedua perempuan tersebut sudah lanjut usia,³²² sehingga tidak dapat mengambil air, seperti yang dilakukan kaum lelaki lainnya.

Menurut Ibnu Katsīr, setelah para penggembala meminumkan ternaknya, mereka menutup sumber mata air tersebut dengan batu besar. Kedua perempuan tersebut hanya dapat mengambil air sisa-sisa penggembala yang sudah pulang. Nabi Mūsā kemudian membantu dua perempuan tersebut,

sehingga dengan kedudukannya itu ia dapat mengetahui informasi adanya persongkolan untuk membunuh Mūsā. Lihat Aḥmad Bahjat, *Anbiyā’ Allah...*, hal. 198. Al-Quran hanya menyebut lelaki tersebut datang bergegas dari *ujung kota*, yang menandakan bahwa tempat tinggal para pembesar kerajaan berada di ujung kota sebelah utara, sedangkan rakyat Mesir berada di selatan, dan di ujung paling selatan adalah tempat tinggal orang-orang Ibrani. Dengan demikian, lelaki yang datang bergegas dari ujung kota adalah pembesar kerajaan yang dekat dengan Firaun, yang tentunya ikut mendengar segala percakapan dalam persidangan untuk memutuskan kasus Mūsā. Lihat Amanullah Halim (penyadur), *Musa versus Firaun...*, hal. 68.

³²⁰ Aḥmad Bahjat, *Anbiyā’ Allah...*, hal. 199.

³²¹ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān...*, jilid 9, hal. 611. Lihat pula Muḥammad al-Amīn al-Harārī, *Tafsīr Ḥadā’iq ar-Rawḥ wa ar-Rayḥān...*, jilid 21, hal. 144.

³²² Eksistensi lelaki tua tersebut diperselisihkan oleh para ulama. Mayoritas ulama berpandangan bahwa ia adalah Nabi Syu’aib, ayah kedua perempuan tersebut. Ini adalah pandangan yang paling populer. Di antara yang berpandangan demikian adalah Ḥasan al-Bashrī dan Mālik bin Anas. Pandangan lain juga menguatkan bahwa Nabi Syu’aib berumur panjang setelah kaumnya binasa, hingga sampai waktu ia berjumpa Mūsā dan mengawinkan putrinya kepadanya. Pandangan lain menyatakan bahwa lelaki tersebut memang bernama Syu’aib, seorang pemilik mata air Madyan, namun ia bukanlah nabi. Pandangan sebaliknya menyatakan bahwa lelaki tua tersebut adalah keponakan Syu’aib, atau lelaki beriman dari kaum Syu’aib, atau lelaki bernama Yatsrun, sebagaimana disebut dalam kitab-kitab Ahli Kitab. Lihat Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’...*, hal. 263-264.

dengan mengangkat batu besar tersebut, lalu memberi minum ternak dua perempuan tersebut. Setelah selesai, ditutupnya kembali mata air dengan batu besar tersebut seperti semula. Batu besar tersebut hanya dapat diangkat oleh sepuluh orang, sementara Nabi Mūsā mengangkatnya sendiri.³²³

Setelah selesai membantu dua perempuan tersebut, Nabi Mūsā berteduh di bawah pohon sambil berdoa agar diberikan kebaikan dari Allah (Sūrah al-Qashash/28: 24). Menurut Ibnu ‘Abbās, Nabi Mūsā berjalan meninggalkan negeri Mesir di malam hari menuju ke negeri Madyan. Beliau tidak membawa bekal makanan, kecuali hanya sedikit sayuran dan dedaunan pohon. Nabi Mūsā berangkat tanpa alas kaki. Ketika sampai di negeri Madyan, kedua telapak kakinya melepuh, lalu beliau duduk istirahat di bawah naungan sebuah pohon. Perut Nabi Mūsā benar-benar merasakan lapar yang sangat.³²⁴ Dalam Sūrah al-Qashash/28: 24, digambarkan bahwa sambil berteduh, Nabi Mūsā berdoa,

فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ ﴿٢٤﴾

Maka Musa memberi minum ternak itu untuk (menolong) keduanya, kemudian dia kembali ke tempat yang teduh lalu berdoa, ‘Ya Tuhanku, sesungguhnya aku sangat memerlukan sesuatu kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku’.

Menurut at-Thabarī - dengan merujuk kepada beberapa pendapat - kebaikan yang diminta Nabi Mūsā dalam doanya adalah makanan yang dapat dikonsumsi.³²⁵

Menurut as-Sakandarī, doa Nabi Mūsā di atas memuat tiga inspirasi, (1) orang beriman hendaknya meminta kepada Tuhannya, baik permintaan besar maupun kecil, (2) Nabi Mūsā berdoa dengan menggunakan redaksi *rubūbiyyah*, karena sesuai dengan kondisinya saat itu, di mana *rabb* adalah zat yang telah memelihara dengan kebaikan-Nya dan mencukupi rizki dengan karunia-Nya, (3) Nabi Mūsā berucap, ‘aku membutuhkan kebaikan yang Engkau turunkan kepadaku’, tidak dengan ucapan, ‘aku membutuhkan kebaikan’ (*innī ilā al-khayr faqīr*). Ucapan kedua tidak mengandung arti bahwa Allah telah menurunkan rizki padanya. Sementara, ucapan pertama menunjukkan bahwa Nabi Mūsā percaya kepada Allah bahwa Dia tidak akan melupakannya. Dengan ucapannya itu, seakan-akan Nabi Mūsā berkata,

³²³ Ibnu Katsīr, *Qashash al-Anbiyā’*..., hal. 292.

³²⁴ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 3, hal. 489.

³²⁵ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān*..., jilid 9, hal. 618-620. Diriwayatkan bahwa saat Nabi Mūsā memasuki rumah Nabi Syu‘aib, makanan sudah terhidang. Syu‘aib berkata, ‘Silakan makan, wahai anak muda’. Mūsā menolak, sambil berucap, ‘Aku berlindung kepada Allah’. Syu‘aib bertanya mengapa mengucap seperti itu. Mūsā menjawab, ‘Kami adalah ahlul bait yang tidak akan menjual agama kami dengan emas dan juga tidak akan mengambil balasan dari perbuatan baik’. Syu‘aib berkata, ‘Sudah menjadi kebiasaanku dan kebiasaan leluhurku menjamu tamu dengan makanan’. Lalu Mūsā menikmati makanan tersebut. Lihat Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantani al-Jāwī, *Marāh Labīd*..., jilid 2, hal. 194.

‘Tuhanku, aku mengetahui bahwa Engkau tidak akan mengabaikan urusanku dan urusan makhluk-Mu yang lain. Engkau-lah yang telah menurunkan rizkiku. Oleh karena itu, tunjukkan padaku apa yang Engkau akan turunkan untukku dengan cara yang Engkau kehendaki yang dipenuhi dengan kebaikan-Mu dan diiringi dengan anugrah-Mu’.³²⁶

Doa Nabi Mūsā di atas mengandung dua hal, yakni permintaan sekaligus pengakuan bahwa Allah menurunkan rizki tanpa menyebutkan waktu, sebab, dan jalannya, agar sang hamba benar-benar merasa butuh dan terdesak. Sejalan dengan pandangan as-Sakandarī, dapat dikatakan bahwa dengan doa-doa yang disertai dengan pikiran positif, akhirnya Nabi Mūsā mendapatkan jawaban atas doa-doanya, di mana Allah mempertemukannya dengan ayah kedua perempuan tersebut, yang memberinya jaminan keamanan dari ketakutannya selama ini. Bukan hanya itu, Nabi Mūsā mendapatkan pekerjaan dari ayah tersebut, dan setelah bekerja sepuluh tahun akhirnya Nabi Mūsā dinikahkan dengan salah satu putrinya (Sūrah al-Qashash/28: 25-28).

Menurut al-Harari, dalam perspektif *isyārī*, larinya Nabi Mūsā dari Mesir (Firaun) menuju Madyan (Syu‘aib) merupakan isyarat bagi pencari *al-haqq* (kebenaran hakiki atau Allah) agar melakukan perjalanan meninggalkan posisi *nafs al-ammārah bi as-sū’* menuju alam qalbu, dan berlari dari teman yang buruk seperti Firaun menuju teman yang baik seperti Syu‘aib.³²⁷

Berpikir positif juga dilakukan oleh Nabi Zakariyyā, yang memiliki masalah yang sama dengan Nabi Ibrāhīm, yakni ketiadaan keturunan dalam waktu lama. Nabi Zakariyyā tak henti-hentinya berdoa agar diberi keturunan yang shalih. Beliau yakin bahwa doanya akan terkabul suatu saat. Keyakinan ini yang membuatnya tetap berpikir positif, meskipun sudah berusia lanjut, sebagaimana diindikasikan dalam doanya pada Sūrah Maryam/19: 4,

قَالَ رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْبًا وَلَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا ۝٤

Dia (Zakariyyā) berkata, “Ya Tuhanku, sungguh tulangku telah lemah dan kepalaku telah dipenuhi uban, dan aku belum pernah kecewa dalam berdoa kepada-Mu, ya Tuhanku.

Dalam ayat di atas jelas terlihat sikap optimistik Nabi Zakariyyā saat ia menyatakan bahwa selama ini belum pernah kecewa dalam berdoa. Menurut as-Sya‘rāwī, selama ini Nabi Zakariyyā selalu dikabulkan doanya dan beliau yakin kali ini pun Allah akan mengabulkan doanya, karena esensi doa yang diminta adalah bentuk ketaatan kepada Allah, yakni agar berlanjut misi dakwah sesudahnya.³²⁸ Oleh karena itu, meskipun usianya sudah lanjut,

³²⁶ Ibnu ‘Athā’illah as-Sakandarī, *at-Tanwīr fī Isqāth at-Tadbīr*, Kairo: al-Maktabah al-Azhariyah li at-Turāts, 2007 M, hal. 102.

³²⁷ Muḥammad al-Amīn al-Hararī, *Tafsir Ḥadā’iq ar-Rawḥ wa ar-Rayḥān...*, jilid 21, hal. 155.

³²⁸ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 11, hal. 475.

rambutnya beruban, dan tubuhnya sudah lemah, Nabi Zakariyyā tetap optimis dalam berdoa.

Optimisme Nabi Zakariyyā membuahkan hasil. Allah mengabulkan doanya, dengan memberinya kabar gembira tentang akan lahirnya seorang anak, yang bernama Yahyā (Sūrah Maryam/19: 7), yang suatu saat diangkat Allah menjadi seorang nabi.

Berdasarkan doa Nabi Nūḥ, Nabi Ibrāhīm, dan Nabi Zakariyyā di atas dapat dikatakan bahwa pikiran positif dapat melahirkan optimisme dalam menghadapi persoalan hidup. Sikap optimistik sangat dianjurkan oleh Rasulullah, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah,

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُعْجِبُهُ الْفَأْلُ الْحَسَنُ وَيَكْرَهُ الطَّيْرَةَ.

*Bahwa Nabi sangat mencintai sikap optimistik dan membenci sikap pesimistik.*³²⁹

Di antara indikasi optimis adalah lahirnya pikiran positif yang memunculkan ucapan-ucapan yang baik. Ucapan-ucapan yang baik dapat menentramkan jiwa dan menggembirakan orang lain yang mendengarnya. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah dan Anas, bahwa Rasulullah bersabda,

لَا طَيْرَةَ وَخَيْرُهَا الْفَأْلُ قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْفَأْلُ؟ قَالَ: الْكَلِمَةُ الصَّالِحَةُ يَسْمَعُهَا أَحَدُكُمْ.

*‘Tidak ada kesialan (thiyarah), namun yang terbaik adalah al-fa’lu’. Para sahabat bertanya, ‘Apa itu al-fa’lu, wahai Rasulullah?’ Beliau menjawab, ‘Yaitu ucapan-ucapan baik yang terdengar oleh kalian’.*³³⁰

Berdasarkan hadits di atas, dapat dipahami bahwa Rasulullah mempromosikan sikap optimistik, sebagai bentuk persangkaan baik kepada Allah. Sedangkan sikap pesimistik merupakan cermin dari persangkaan buruk kepada Allah tanpa alasan yang jelas. Oleh karena itu, orang beriman dianjurkan berprasangka baik kepada Allah dalam setiap keadaan. Demikian pandangan al-Hulaymi.³³¹

Menurut an-Nawawī, frasa *al-fa’lu* digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang menyenangkan (*as-surūr*). Oleh karena itu, Rasulullah sangat

³²⁹ Muḥammad bin Yazīd bin Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, nomor 3536, *Kitāb at-Thibb Bāb Man Kāna Yu’jibuhu al-Fa’l wa Yakrahu at-Thiyarah...*, hal. 546.

³³⁰ Muḥammad bin Ismā’il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5755-5756, *Kitāb at-Thibb Bāb al-Fa’l...*, hal. 1457. Lihat pula Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2224, *Kitāb at-Thibb Bāb at-Thiyarah wa al-Fa’l wa Mā Fīhi Yakun as-Syū’...*, hal. 987.

³³¹ Ibnu Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Shahīḥ al-Bukhārī*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009 M, jilid 3, hal. 90.

menyukai bersikap optimistik karena di saat manusia berada dalam kelemahan, ia mengharapkan datangnya kemurahan dari Allah, sehingga hal itu membuatnya berada dalam kebaikan. Sementara, sikap pesimistik akan mengakibatkan putus harapan, sehingga timbul prasangka buruk terhadap ujian yang datang padanya.³³²

Dari paparan di atas, dapat dikatakan bahwa berpikir positif akan melahirkan optimisme dan keyakinan akan kesuksesan dalam meraih cita-cita. Tidak ada yang mustahil, jika Allah sudah berkehendak.

E. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Fisik (PQ)

1. Mendirikan Shalat

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah mendirikan shalat, sebagaimana diindikasikan dari doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah Ibrāhīm/14:40,

رَبِّ اجْعَلْنِي مُقِيمَ الصَّلَاةِ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَاءِ ﴿٤٠﴾

Wahai Tuhanku, jadikanlah aku dan anak cucuku orang yang tetap melaksanakan salat, ya Tuhan kami, perkenankanlah doaku.

Menurut as-Syawkānī, dalam doa tersebut Ibrāhīm mengkhususkan shalat, bukan ibadah lainnya, karena shalat banyak memiliki nilai lebih dalam hal keutamaannya. Oleh karena itu, Nabi Ibrāhīm perlu mengulang-ngulang doa tersebut, sebagaimana dalam ayat sebelumnya (Sūrah Ibrāhīm/14: 37). Nabi Ibrāhīm juga meminta agar *sebagian* keturunannya termasuk yang mendirikan shalat, karena ia tahu bahwa tidak semua keturunannya akan mendirikan shalat sebagaimana mustinya.³³³

Pesan untuk mendirikan shalat ini kelak dilanjutkan oleh Nabi Ismā‘il kepada keluarganya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 54-55, *‘Dan ceritakanlah kisah Ismā‘il di dalam Kitāb (al-Quran). Dia benar-benar seorang yang benar janjinya, seorang rasul dan nabi. Dan dia menyuruh keluarganya untuk (melaksanakan) salat dan (menunaikan) zakat, dan dia seorang yang diridhai di sisi Tuhannya’*. Ini menandakan bahwa keteladanan seorang ayah berbuah keshalihan generasi berikutnya.

Selain kepada Nabi Ibrāhīm dan Ismā‘il, ternyata ditemukan bahwa kewajiban mendirikan shalat juga berlaku kepada para nabi lainnya dan orang-orang beriman dalam segala zaman.

Nabi Adam dan keturunannya, Nabi Nūh, serta Nabi Ibrāhīm mendapat perintah shalat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 58,

أُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ مِنْ ذُرِّيَّةِ آدَمَ وَمِمَّنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ وَمِنْ ذُرِّيَّةِ إِبْرَاهِيمَ

³³² Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shaḥīḥ Muslim bin al-Hajjāj...*, hal. 1388.

³³³ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faṭḥ al-Qadīr...*, hal. 750.

وَإِسْرَائِيلَ وَمَنْ هَدَيْنَا وَاجْتَبَيْنَا إِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُ الرَّحْمَنِ خَرُّوا سُجَّدًا وَبُكِيًّا ﴿٥٨﴾

Mereka itulah orang yang telah diberi nikmat oleh Allah, yaitu dari (golongan) para nabi dari keturunan Adam, dan dari orang yang Kami bawa (dalam kapal) bersama Nūh, dan dari keturunan Ibrāhīm dan Israil (Yakub) dan dari orang yang telah Kami beri petunjuk dan telah Kami pilih. Apabila dibacakan ayat-ayat Allah Yang Maha Pengasih kepada mereka, maka mereka tunduk sujud dan menangis.

Kepada Nabi Mūsā, saat ia berada di bukit Sinai, Allah memerintahkannya untuk mendirikan shalat, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Thāhā/20: 14,

إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي ﴿١٤﴾

Sungguh, Aku ini Allah, tidak ada tuhan selain Aku, maka sembahlah Aku dan laksanakanlah salat untuk mengingat Aku.

Nabi Zakariyyā juga digambarkan sebagai orang yang menjaga shalat, di mana saat ia mendirikan shalat, malaikat mengabarkannya dengan kelahiran Yahyā. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 39,

فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَىٰ مُصَدِّقًا

بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ ﴿٣٩﴾

Kemudian para malaikat memanggilnya, ketika dia berdiri melaksanakan salat di mihrab, “Allah menyampaikan kabar gembira kepadamu dengan (kelahiran) Yahyā, yang membenarkan sebuah kalimat (Firman) Dari Allah, panutan, berkemampuan menahan diri (dari hawa nafsu) dan seorang nabi di antara orang-orang shalih.”

Nabi ‘Isā juga menerima perintah shalat. Ketika bayi, Nabi ‘Isā sudah menyatakan kepada kaumnya bahwa dirinya adalah hamba Allah dan diperintkan mendirikan shalat. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 30-31,

قَالَ إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَنِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا ﴿٣٠﴾ وَجَعَلَنِي مُبْرَكًا أَيْنَ مَا كُنْتُ

وَأَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا ﴿٣١﴾

Dia (‘Isā) berkata, “Sesungguhnya aku hamba Allah, Dia memberiku Kitāb (Injil) dan Dia menjadikan aku seorang nabi. Dan Dia menjadikan aku seorang yang diberkahi di mana saja aku berada, dan Dia memerintahkan kepadaku (melaksanakan) shalat dan (menunaikan) zakat selama aku hidup”.

Bukan hanya Nabi ‘Isā, Maryam yang merupakan ibunya, juga diperintahkan untuk mendirikan shalat. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Āli ‘Imrān/3: 43,

يَمْرِيْمُ اقْنُتِي لِرَبِّكِ وَاسْجُدِي وَارْكَعِي مَعَ الرُّكَّعِيْنَ ﴿١٣﴾

‘Wahai Maryam, taatilah Tuhanmu, sujud dan rukuklah bersama orang-orang yang rukuk’.

Kepada Bani Isrā’il, Allah juga memerintahkan shalat. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mā’idah/5: 12,

وَلَقَدْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا وَقَالَ اللَّهُ إِنِّي مَعَكُمْ لَئِنْ أَقَمْتُمُ الصَّلَاةَ وَآتَيْتُمُ الزَّكَاةَ وَآمَنْتُمْ بِرُسُلِي وَعَزَّرْتُمُوهُمْ وَأَقْرَضْتُمُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَلَأُدْخِلَنَّكُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ فَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ﴿١٢﴾

Dan sungguh, Allah telah mengambil perjanjian dari Bani Israil dan Kami telah mengangkat dua belas orang pemimpin di antara mereka. Dan Allah berfirman, “Aku bersamamu.” Sungguh, jika kamu melaksanakan salat dan menunaikan zakat serta beriman kepada rasul-rasul-Ku dan kamu bantu mereka dan kamu pinjamkan kepada Allah pinjaman yang baik, pasti akan Aku hapus kesalahan-kesalahanmu, dan pasti akan Aku masukkan ke dalam surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai. Tetapi barangsiapa kafir di antaramu setelah itu, maka sesungguhnya dia telah tersesat dari jalan yang lurus.”

Kepada Luqmān, Allah juga memerintahkannya untuk berpesan kepada anak-anaknya untuk menjaga shalat. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Luqmān/31: 17,

يٰۤاِبْنٰى اَقِمِ الصَّلَاةَ وَاْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَاَنْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلٰى مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُوْرِ ﴿١٧﴾

‘Wahai anakku, dirikanlah salat dan suruhlah (manusia) berbuat yang ma’rūf dan cegahlah (mereka) dari yang mungkar dan bersabarlah terhadap apa yang menimpamu, sesungguhnya yang demikian itu termasuk perkara yang penting’.

Seperti para nabi dan generasi sebelumnya, Rasulullah pun diperintahkan untuk menegaskan pentingnya shalat kepada umatnya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 31,

قُلْ لِعِبَادِيَ الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا يٰقِيْمُوا الصَّلَاةَ وَيُنْفِقُوْا مِمَّا رَزَقْنٰهُمْ سِرًّا وَعَلٰنِيَةً مِّنْ قَبْلِ اَنْ يَّاتِيَّ يَوْمٌ لَا يَبْعُ فِيْهِ وَلَا خِلْلٌ ﴿٣١﴾

Katakanlah (Muhammad) kepada hamba-hamba-Ku yang telah beriman, "Hendaklah mereka melaksanakan salat, menginfakkan sebagian rezeki yang Kami berikan secara sembunyi atau terang-terangan sebelum datang hari, ketika tidak ada lagi jual beli dan persahabatan."

Sebegitu pentingnya shalat, Rasulullah masih mengingatkan umatnya agar memperhatikan shalat, saat beliau menjelang wafat.³³⁴

Pelaksanaan shalat pada umat-umat terdahulu tidak seperti shalat lima waktu pada umat Islam. Sebagian ulama – sebagaimana dinyatakan oleh al-Jāwī – menyatakan bahwa para nabi terdahulu melaksanakan shalat sesuai dengan waktu yang diperintahkan. *Shalat Shubuh* pertamakali dilakukan oleh Nabi Ādam. Setelah keluar dari surga, beliau melihat kegelapan malam di bumi sehingga menjadi ketakutan. Ketika cahaya fajar mulai tampak, beliau melaksanakan shalat dua rakaat. Rakaat pertama sebagai bentuk syukur atas keselamatan dari kegelapan dan malam, dan rakaat kedua sebagai bentuk syukur atas datangnya cahaya di pagi hari. *Shalat Zuhur* pertamakali dilakukan oleh Nabi Ibrāhīm ketika beliau diperintahkan Allah swt untuk menyembelih Ismā‘īl, yang kemudian diganti Allah menjadi seekor domba. Peristiwa tersebut terjadi ketika tergelincirnya matahari. Lalu beliau menjalankan shalat empat rakaat. Rakaat pertama sebagai bentuk syukur beliau atas pengganti putranya, Ismā‘īl. Rakaat kedua sebagai bentuk syukur atas hilangnya kesedihan karena putranya. Rakaat ketiga karena mengharap ridha Allah. Rakaat keempat karena mendapatkan kenikmatan berupa domba dari surga yang asalnya milik Habil bin Ādam. *Shalat Ashar* pertamakali dilakukan oleh Nabi Yūnus ketika beliau dikeluarkan oleh Allah dari perut ikan paus. Pada saat itu beliau terjebak dalam empat macam kegelapan, yaitu kegelapan isi perut ikan, kegelapan air laut, kegelapan malam, dan kegelapan dalam perut ikan paus. Berhubung keluarnya beliau dari perut ikan paus pada waktu Ashar, maka beliau melakukan shalat empat rakaat sebagai bentuk syukur atas keselamatan beliau dari empat macam kegelapan tersebut. *Shalat Maghrib* pertamakali dilakukan oleh Nabi ‘Īsā ketika beliau keluar dari kaumnya pada saat terbenamnya matahari. Kemudian beliau melakukan shalat tiga rakaat sebagai ekspresi meniadakan ketuhanan selain Allah, menghilangkan tuduhan zina dari kaumnya terhadap ibunya, dan menetapkan bahwa ketuhanan hanyalah milik Allah. *Shalat Isya* pertamakali dilakukan oleh Nabi Mūsā saat beliau tersesat dalam perjalanan dari Madyan. Pada saat itu beliau ditimpa empat macam kesedihan, yaitu kesedihan atas istrinya, kesedihan atas saudaranya, Nabi Hārūn, kesedihan atas putra-putranya, dan kesedihan atas kekuasaan rezim Firaun. Maka Allah menyelamatkan beliau sesuai janji-Nya yang bertepatan pada waktu Isya, sehingga beliau menjalankan shalat empat

³³⁴ Muḥammad bin Yazīd bin Mājāh, *Sunan Ibn Mājāh*, nomor 2697, *Kitāb al-Washāyā Bāb Hal Awshā Rasulullāh...*, hal. 413.

rakaat sebagai bentuk syukur atas hilangnya empat macam kesedihan tersebut.³³⁵

Berdasarkan pandangan sebagian ulama di atas, dapat dikatakan bahwa shalat pada masa nabi-nabi terdahulu merupakan ekspresi syukur kepada Allah, kemudian semuanya disatukan menjadi shalat lima waktu, yang dikenal oleh umat Islam saat ini.

Dalam al-Quran, kata shalat memiliki makna beragam, sebagai berikut.

Pertama, bermakna shalat lima waktu. Makna ini terambil dari Sūrah Hūd/11: 114,

وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِّنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهَبْنَ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرِي
لِلَّذَكِرِينَ ﴿١١٤﴾

Dan laksanakanlah salat pada kedua ujung siang (pagi dan petang) dan pada bagian permulaan malam. Perbuatan-perbuatan baik itu menghapus kesalahan-kesalahan. Itulah peringatan bagi orang-orang yang selalu mengingat (Allah).

Terjadi perbedaan pandangan di kalangan ulama yang dimaksud ‘dua ujung siang’ (*tharafayn an-nahar*) dan ‘permulaan malam’ (*zulafan min al-layl*) dalam ayat di atas. Namun, perbedaan tersebut hanya seputar pada penempatan waktu shalat saja. Menurut Mujāhid, yang dimaksud *tharafayn an-nahar* adalah shalat Shubuh, Zuhur, dan Ashar, sedangkan yang dimaksud *zulafan min al-layl* adalah shalat Maghrib dan Isya. Sementara menurut Muqātil, shalat fajar (Shubuh) adalah *tharaf* (satu ujung siang) dan shalat Ashar dan Maghrib adalah *tharaf* (satu ujung siang pula), sementara makna *zulafan min al-layl* adalah shalat Isya.³³⁶

Kedua, bermakna ampunan dan rahmat. Makna ini terambil dari Sūrah al-Baqarah/2: 157,

أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٧﴾

Mereka itulah yang memperoleh shalawat dan rahmat dari Tuhannya, dan mereka itulah orang-orang yang mendapat petunjuk.

Menurut al-Baydhāwī, dalam ayat di atas yang dimaksud *shalawāt* dari Allah adalah penyucian dan ampunan. Disebutkan dalam bentuk jamak (yakni *shalawāt*), untuk menunjukkan banyak dan beragamnya ampunan tersebut.³³⁷

Ketiga, bermakna permohonan ampun. Makna ini terambil dari Sūrah at-

³³⁵ Muḥammad bin ‘Umar Nawawī al-Bantanī al-Jāwī, *Sullam al-Munājah Syarḥ Safīnat as-Shalāh*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005 M/1425 H, hal. 87-89.

³³⁶ Lihat Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma ‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 633. Makna yang sama juga dapat ditemukan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 3, al-Ḥajj/22: 35, al-Mā‘idah/5: 55.

³³⁷ ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl...*, jilid 1, hal. 152. Makna yang sama juga dapat ditemukan dalam Sūrah al-Aḥzāb/33: 43 dan 56.

Tawbah/9: 99,

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ۗ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَّهُمْ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩٩﴾

Dan di antara orang-orang Arab Badui itu ada yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, dan memandang apa yang diinfakkannya (di jalan Allah) sebagai jalan mendekatkan kepada Allah dan sebagai jalan untuk (memperoleh) doa Rasul. Ketahuilah, sesungguhnya infak itu suatu jalan bagi mereka untuk mendekatkan diri (kepada Allah). Kelak Allah akan memasukkan mereka ke dalam rahmat (surga)-Nya; sesungguhnya Allah Maha Pengampun, Maha Penyayang.

Menurut al-Baydhāwī, makna *shalawāt ar-rasūl* dalam ayat di atas adalah permohonan ampun dari Rasulullah, karena beliau berdoa dan memohon ampun bagi pemberi sedekah. Oleh karena itu, disunnahkan bagi penerima sedekah untuk mendoakan pemberi sedekah.³³⁸

Keempat, bermakna doa. Makna ini terambil dari Sūrah at-Tawbah/9: 103,

خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ ۗ إِنَّ صَلَوَاتَكَ سَكَنٌ لَّهُمْ ۗ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿١٠٣﴾

Ambillah zakat dari harta mereka, guna membersihkan dan menyucikan mereka, dan berdoalah untuk mereka. Sesungguhnya doamu itu (menumbuhkan) ketenteraman jiwa bagi mereka. Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Menurut at-Thabarī, kalimat *wa shalli ‘alayhim* maknanya adalah ‘doakan mereka agar diampuni dosa-dosanya, karena doa kalian memberi ketenangan bagi mereka, di mana Allah memaafkan mereka dan menerima tobat mereka’.³³⁹

Kelima, bermakna bacaan (*qirā’at*). Makna ini terambil dari Sūrah al-Isrā’/17: 110,

... وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا ﴿١١٠﴾

... Dan janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam salat dan janganlah (pula) merendharkannya dan usahakan jalan tengah di antara kedua itu.

Ayat di atas turun ketika Rasulullah berada di Makkah, di mana beliau shalat bersama para Sahabat sambil mengeraskan bacaan al-Quran, lalu orang-

³³⁸ ‘Abdullāh bin ‘Umar al-Baydhāwī, *Anwār at-Tanzīl*..., jilid 2, hal. 75.

³³⁹ Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi’ al-Bayān*..., jilid 5, hal. 966.

orang musyrik mencaci-maki saat mendengar bacaan tersebut.³⁴⁰ Menurut al-Baghawī, dengan bacaan tersebut orang-orang musyrik menjadi mendengar lalu mencaci maki bacaan al-Quran. Namun, jangan pula bacaan tersebut terlalu rendah sehingga para Sahabat tidak dapat mendengarnya.³⁴¹

Keenam, bermakna shalat berjamaah. Makna ini terambil dari Sūrah al-Mā'idah/5: 58,

وَإِذَا نَادَيْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ اتَّخَذُوهَا هُزُوءًا وَلَعِبًا ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ ﴿٥٨﴾

Dan apabila kamu menyeru (mereka) untuk (melaksanakan) salat, mereka menjadikannya bahan ejekan dan permainan. Yang demikian itu adalah karena mereka orang-orang yang tidak mengerti.

Latar belakang ayat di atas adalah ketika penyeru Rasulullah menyerukan panggilan untuk shalat, lalu kaum Muslim bangkit untuk memenuhi panggilan tersebut. Melihat hal demikian, kaum Yahudi mengejek dan menertawakan kaum Muslim. Maka Allah menurunkan ayat di atas.³⁴²

Ketujuh, bermakna shalat Jumat. Makna ini terambil dari Sūrah al-Jumu'ah/62: 9,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ
ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٩﴾

Wahai orang-orang beriman, apabila telah diseru untuk melaksanakan salat pada hari Jumat, maka segeralah kamu mengingat Allah dan tinggalkanlah jual beli. Yang demikian itu lebih baik bagimu jika kamu mengetahui.

Menurut al-Qurthubī, disebut Jumat karena pada hari itu Allah mengumpulkan (menyempurnakan) penciptaan Adam. Juga dimaknai bahwa Allah telah selesai menciptakan segala sesuatu sehingga terkumpul seluruh makhluk. Juga dimaknai sebagai berkumpulnya orang-orang untuk melaksanakan shalat Jumat.³⁴³ Pada masa Arab awal, hari Jumat disebut 'Arubah, dan yang menamainya dengan Jumat adalah Ka'ab bin Lu'ay.³⁴⁴

Kedelapan, bermakna shalat Id. Makna ini terambil dari Sūrah al-A'lā/87: 14-15,

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿١٥﴾

Sungguh beruntung orang yang menyucikan diri (dengan beriman), dan mengingat nama Tuhannya, lalu dia salat.

³⁴⁰ Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl...*, hal. 228.

³⁴¹ Ḥusayn bin Mas'ūd al-Baghawī, *Ma'ālim at-Tanzīl...*, hal. 762.

³⁴² Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl...*, hal. 153.

³⁴³ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān...*, jilid 9, vol. 18, hal. 64.

³⁴⁴ Ibn al-'Arabī, *Aḥkām al-Qurān...*, jilid 4, hal. 180.

Nāfi‘ meriwayatkan bahwa ketika Ibnu ‘Umar akan shalat Shubuh pada hari Raya Id, dia berkata, ‘Wahai Nāfi‘, apakah engkau sudah mengeluarkan sedekah?’ Aku menjawab, ‘Ya, sudah’. Maka Ibnu ‘Umar menuju tempat shalat. Andaikan aku jawab, ‘Belum’, tentu Ibnu ‘Umar akan berkata, ‘Sekarang keluarkanlah’. Sesungguhnya peristiwa ini terjadi terkait dengan ayat ‘*qad aflaha man tazakkā wa zakarasma rabbihi fa shallā*’. Pandangan Nāfi‘ ini diambil oleh Abū al-‘Āliyah dan Ibn Sīrīn.³⁴⁵ Dengan demikian, ayat di atas turun berkaitan dengan zakat fitrah dan shalat Id.

Kesembilan dan kesepuluh, bermakna shalat qashar (dalam perjalanan) dan shalat khauf dalam peperangan. Makna ini terambil dari Sūrah an-Nisā’/4: 101-102.

Kesebelas, bermakna shalat jenazah. Makna ini terambil dari Sūrah at-Tawbah/9: 84,

وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰ أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِ ۗ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ ﴿٨٤﴾

Dan janganlah engkau (Muhammad) melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik), selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya. Sesungguhnya mereka ingkar kepada Allah dan Rasul-Nya dan mereka mati dalam keadaan fasik.

Ayat di atas turun berkaitan dengan kematian ‘Abdullāh bin Ubay, seorang tokoh kaum munafik. Ketika ‘Abdullāh bin Ubay wafat, anaknya mendatangi Rasulullah, untuk meminta bajunya sebagai pembungkus (kafan) jenazah ayahnya. Lalu Rasulullah memberikan bajunya. Setelah itu, ia juga meminta Rasulullah agar berkenan menshalati jenazah ayahnya. Di saat Rasulullah bersiap-siap untuk menshalati jenazah ‘Abdullāh bin Ubay, ‘Umar berdiri dan menarik baju Rasulullah sambil berkata, ‘Bukankah Allah telah melarangmu untuk menshalati orang munafik?’ Rasulullah menjawab, ‘Aku sudah diberikan pilihan: apakah aku memohon ampun kepada mereka atau tidak memohonkan ampun maka itu sama saja’. Maka, turunlah ayat ‘*janganlah engkau melaksanakan salat untuk seseorang yang mati di antara mereka (orang-orang munafik) selama-lamanya dan janganlah engkau berdiri (mendoakan) di atas kuburnya*’. Akhirnya, Rasulullah tidak jadi menshalati jenazah ‘Abdullāh bin Ubay.³⁴⁶

Keduabelas, bermakna shalat umat-umat terdahulu. Makna ini terambil dari Sūrah Āli ‘Imrān/3: 39 dan 43, al-Mā’idah/5: 12, Yūnus/10: 87, Maryam/19: 30, 31, dan 58, Thāhā/20: 14, Luqmān/31: 17, sebagaimana sudah

³⁴⁵ Lihat Husayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 1401.

³⁴⁶ Lihat ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl...*, hal. 195.

disinggung pada paragraf sebelumnya.

Ketigabelas, bermakna *tempat* ibadah. Makna ini terambil dari Sūrah al-Hajj/22: 40,

...وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾

... Seandainya Allah tidak menolak (keganasan) sebagian manusia dengan sebagian yang lain, tentu telah dirobohkan biara-biara Nasrani, gereja-gereja, rumah-rumah ibadah orang Yahudi dan masjid-masjid, yang di dalamnya banyak disebut nama Allah. Allah pasti akan menolong orang yang menolong (agama)-Nya. Sungguh, Allah Mahakuat, Mahaperkasa.

Dalam ayat di atas, tempat ibadah umat Yahudi disebut dengan *shalawāt*. Rumah ibadah umat Yahudi disebut pula dengan istilah *kanīṣah*, atau dalam bahasa Ibrani disebut *shaluta*.³⁴⁷

Keempatbelas, bermakna shalatnya orang munafik. Makna ini terambil dari Sūrah al-Mā‘ūn/107: 4-5,

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ﴿٤﴾ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ ﴿٥﴾

Maka celakalah orang yang salat, (yaitu) orang-orang yang lalai terhadap shalatnya.

Ayat di atas turun terhadap kaum munafik yang mengharapkan pahala dari shalatnya namun tidak merasa takut dengan hukumannya saat meninggalkan shalat. Ketika mereka shalat bersama Rasulullah, mereka melakukannya dengan riya’, namun jika mereka tidak bersama Rasulullah, mereka tidak melaksanakan shalat.³⁴⁸

Kelimabelas, bermakna Islam. Makna ini terambil dari Sūrah al-Qiyāmah/75: 31,

فَلَا صَدَقَ وَلَا صَلَّى ﴿٣١﴾

Karena dia (dahulu) tidak mau membenarkan (al-Qur'an dan Rasul) dan tidak mau melaksanakan salat.

Ayat di atas bercerita tentang Abū Jahal, yang tidak bertauhid kepada Allah dan tidak mau melakukan shalat. Dengan tidak mau melaksanakan shalat, berarti Abū Jahal tidak berislam. Frasa *wa lā shallā* dapat pula dimaknai dengan *wa lā aslama* (tidak memeluk Islam).

Keenambelas, bermakna shalatnya orang musyrik. Makna ini terambil dari Sūrah al-Anfāl/8: 35,

³⁴⁷ Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr*..., hal. 960.

³⁴⁸ Ibn al-Jawzī, *Zād al-Masīr*..., hal. 1594.

وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ
تَكْفُرُونَ ﴿٣٥﴾

Dan shalat mereka di sekitar Baitullah itu, tidak lain hanyalah siulan dan tepuk tangan. Maka rasakanlah azab disebabkan kekafiranmu itu.

Dalam ayat di atas, shalatnya orang musyrik adalah dengan siulan dan tepuk tangan. Menurut Ibnu ‘Abbās, dahulu masyarakat Quraisy melakukan thawaf di Baytullah dalam keadaan telanjang sambil bersiul dan bertepuk tangan. Menurut Muqātil, dahulu ketika Rasulullah shalat di masjid (Baytullah), maka berdirilah dua orang di sebelah kanannya sambil bersiul, dan dua orang di sebelah kirinya sambil bertepuk tangan, dengan tujuan mengganggu shalat Rasulullah.³⁴⁹

Dalam al-Quran, perintah shalat dinyatakan dengan kalimat *aqim as-shalāh* (dirikanlah shalat), bukan dengan kalimat *shalli* (shalatlah). Menurut Raḥmān, penggunaan kata *iqām as-shalāh* (mendirikan shalat) memiliki beberapa makna penting. *Pertama*, kata tersebut menandakan keikhlasan dalam beribadah, yakni melaksanakan ibadah semata-mata untuk memperoleh keridhaan Allah. Berdiri tegak tidak dapat dilakukan sampai shalat dilakukan dengan penuh keyakinan dan konsentrasi jiwa, hanya untuk Allah semata, terputus dari semua ingatan dan perasaan lain. *Kedua*, kata itu menunjuk pada tujuan utama shalat, yakni mengingat Allah (*dzikrullāh*) dengan penuh rasa takut dan berserah diri. Jika seseorang tidak mengingat Allah saat shalat, berarti shalatnya sia-sia. *Ketiga*, shalat harus dikerjakan tanpa ada satupun yang berubah, dalam hal tatacara dan melengkapi segala rukun shalat. *Keempat*, shalat harus dikerjakan tepat pada waktunya, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Isrā’/17: 78, ‘*Dirikanlah shalat sejak matahari tergelincir sampai gelapnya malam dan (laksanakan pula shalat) Subuh. Sungguh, shalat subuh itu disaksikan (oleh malaikat)*’. *Kelima*, setia dengan shalat, jangan pernah tinggalkan shalat. Dalam Sūrah al-Ma‘ārij/70: 23 dinyatakan bahwa orang beriman adalah ‘*mereka yang tetap setia melakukan shalatnya*’. *Keenam*, kerjakan shalat secara berjamaah.³⁵⁰

Pengabaian terhadap shalat berdampak pada kehancuran, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Maryam/19: 59, ‘*Kemudian datanglah setelah mereka pengganti (generasi) yang mengabaikan shalat dan mengikuti keinginannya, maka mereka kelak akan tersesat*’. Para mufassir memaknai frasa ‘*mengabaikan shalat*’ dengan beragam makna, yakni menunda pelaksanaan shalat, mengingkari kewajiban shalat, dan tidak melakukan shalat sebagaimana

³⁴⁹ Lihat Ḥusayn bin Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim at-Tanzīl...*, hal. 525.

³⁵⁰ Afzalur Raḥmān, *Tuhan Perlu Disembah: Eksplorasi Makna dan Manfaat Shalat Bagi Hamba*, diterjemahkan oleh Hasmiyah Rauf dari judul *Prayer: Its Significance and Benefits*, Jakarta: Serambi, 2002 M/1423 H, hal. 26-27.

mestinya. Menurut as-Syawkānī, secara lahiriah maknanya adalah siapa yang menunda pelaksanaan shalat atau meninggalkan salah satu syarat atau rukun shalat maka dianggap mengabaikan shalat. Termasuk pula pengertian mengabaikan shalat adalah meninggalkan satu kali shalat (tanpa sebab).³⁵¹

Menurut al-Asqalānī, orang yang meninggalkan shalat (tanpa sebab yang jelas), maka ia sudah mencelakakan seluruh kaum Muslim. Sebabnya adalah bahwa setiap *mushallī* (orang yang shalat) waktu duduk *tasyahhud* pasti membaca, *as-salāmu ‘alaynā wa ‘alā ‘ibād Allah as-shālihīn* – salam sejahtera bagi diri kami dan bagi para hamba Allah yang shalih. Oleh karena itu, orang yang meninggalkan shalat dianggap kurang ber-khidmat kepada Allah, kepada sesama, bahkan kepada dirinya sendiri. Dengan demikian, betapa besar musibah akibat meninggalkan shalat.³⁵²

Sebaliknya, Allah memuji orang-orang yang menjaga shalatnya, sebagaimana dalam Sūrah al-An‘ām/6: 92, al-Mu‘minūn/23: 9, dan al-Ma‘ārij/70: 34. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Abdullāh bin ‘Amr, Rasulullah bersabda,

مَنْ حَافِظَ عَلَيْهَا كَانَتْ لَهُ نُورًا وَبُرْهَانًا وَنَجَاةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ لَمْ يُحَافِظْ عَلَيْهَا لَمْ تَكُنْ لَهُ نُورًا وَلَا بُرْهَانًا وَنَجَاةً، وَحُشِرَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ فِرْعَوْنَ وَهَامَانَ وَقَارُونَ وَأَبِي بَنِي خَلْفٍ.

*Siapa yang menjaganya (yakni shalat), maka shalatnya akan menjadi cahaya, bukti, dan penyelamat pada hari Kiamat. Siapa yang tidak menjaganya, maka shalatnya akan menjadi cahaya, bukti, dan penyelamat, dan pada hari Kiamat akan dikumpulkan bersama Firaun, Hamān, Qārun, dan Ubay bin Khalaf.*³⁵³

Menurut al-Ghazālī, agar dinilai sebagai orang yang menjaga shalat, maka perlu memperhatikan tiga hal, yakni (1) menjaga kesucian lahir dan batin, (2) menjaga sunnah-sunnah shalat dan amal-amal lahiriahnya, dan (3) menjaga ruh shalat.³⁵⁴ Penjelasan al-Ghazālī dapat diringkas sebagai berikut.

Pertama, menjaga kesucian lahir dan batin berkaitan dengan penyempurnaan wudhu, memperhatikan kesucian badan, pakaian, dan air yang dipakai untuk berwudhu. Kesucian pakaian dan badan adalah kulit luar, sedangkan kesucian hati adalah kulit dalam (*lubb al-bāthin*), atau kesucian

³⁵¹ Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Faḥ al-Qadīr...*, hal. 893.

³⁵² ‘Abdurrahmān bin Muḥammad bin al-Ḥusayn bin ‘Umar (Bā‘alawī), *Bughyat al-Mustarsyidīn*, Beirut: Dār al-Kutub Ilmiyah, 2009 M, cet. 3, hal. 57.

³⁵³ ‘Abdullāh bin ‘Abdurrahmān ad-Dārimī, *Sunan ad-Dārimī*, nomor 2721, *Kitāb ar-Riqāq Bāb fī al-Muhāfazhah ‘alā as-Shalāt...*, jilid 2, hal. 240

³⁵⁴ Uraian lengkap lihat Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Kitāb al-Arba‘īn fī Ushūl ad-Dīn*, Jeddah: Dār al-Minhāj, 2006 M/1426 H, hal. 59-64.

batin. Penyucian hati dari akhlak tercela merupakan bentuk penyucian yang terpenting. Meskipun demikian, penyucian lahiriah (kesucian badan dan pakaian) ikut berpengaruh dalam membuat hati menjadi terang. Ketika berwudhu secara sempurna dan merasakan kebersihan lahiriah, maka akan terasa kelapangan dan kejernihan hati yang belum dirasakan sebelumnya. Hal ini disebabkan adanya korelasi rahasia antara alam nyata (*'ālam as-syahādah*) dan alam nirtampak (*'ālam al-malakūt*), di mana badan adalah alam nyata dan hati adalah alam nirtampak.

Kedua, menjaga sunnah-sunnah shalat, amal lahiriahnya, zikir dan tasbihnya. Sebab, pada setiap amalan ini berpengaruh terhadap hati, yang pengaruhnya lebih dahsyat dibanding pengaruh bersuci. Berdiri dan duduk seperti badan. Ruku' dan sujud seperti kepala, tangan, dan kaki. Zikir dan tasbih dalam shalat adalah alat perasa, laksana dua pasang mata, dua pasang telinga, dan lainnya. Dengan mengetahui makna zikir dan tasbih dalam shalat, maka itu dapat menghadirkan hati saat membacanya, sehingga menjadi kekuatan mendengar, melihat, membau, dan merasa.

Ketiga, menjaga ruh shalat, yakni ikhlas dan hadirnya hati dalam keseluruhan gerak shalat. Dalam hal ini, yang dikehendaki adalah tunduknya hati, bukan badan. Dengan demikian, saat mengucapkan takbir *Allāhu Akbar*, maka tidak boleh ada sesuatu yang lebih besar dalam hati. Saat mengucapkan *wajjahtu wajhiya*, maka wajah tunduk menghadap Allah dengan sepenuh hati. Saat mengucapkan *alḥamdu lillāh*, maka hati tunduk penuh dengan rasa syukur atas nikmat-Nya, bergembira, dan puasa dengannya. Saat mengucapkan *iyyāka nasta'īn*, maka hati tunduk dengan merasakan kelemahan dan ketidakberdayaan dan merasakan bahwa diri sendiri dan orang lain tidak memiliki kekuasaan apapun terhadap segala sesuatu.

Menurut Iqbal, shalat – yang dilakukan secara individual atau berjamaah – merupakan sebuah ekspresi kerinduan batin manusia dalam merespons kesunyian alam semesta. Shalat adalah proses penemuan-diri yang unik, di mana ketika ego yang melakukan pencarian menegaskan dirinya sendiri saat penyangkalan-diri, lalu kemudian menemukan nilai dirinya dan membenaran terhadap dirinya sebagai faktor dinamis dalam kehidupan alam semesta.³⁵⁵

Menurut Nasr, shalat adalah media pembaharuan jiwa (*rejuvenation for the soul*), benteng dari perilaku buruk, dan tempat berlindung bagi orang beriman dari badai kehidupan di dunia. Shalat memiliki banyak tingkatan makna, dari yang paling eksoterik (lahiriah) hingga yang paling esoterik (batiniyah) yang hanya diketahui dan dialami oleh orang arif dan wali Allah.³⁵⁶

Shalat dengan gerakan-gerakannya merupakan simbol bersatunya

³⁵⁵ Muḥammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, California: Stanford University Press, 2013, hal. 74.

³⁵⁶ Seyyed Ḥossein Nasr, *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperCollins Publishers, 2002 M, hal. 132.

manusia, Allah, dan makhluk lainnya. Postur berdiri (*qiyām*) melambangkan manusia, karena orientasi utama manusia adalah berdiri tegak. Postur membungkuk (*ruku'*) melambangkan hewan, seperti yang dapat diamati pada hewan berkaki empat. Postur sujud melambangkan tetumbuhan dan mineral yang terhubung ke tanah. Dahi adalah simbol intelek (kecerdasan) manusia, yang menyebabkan manusia angkuh. Dengan meletakkan dahi ketika sujud, maka itu melambangkan pelepasan kecerdasan di hadapan Allah.³⁵⁷

Penelitian tentang efek shalat banyak dilakukan oleh para ilmuwan. Di antaranya oleh Doufesh dan kawan-kawan, yang meneliti tentang pengaruh bacaan dan gerakan shalat (berdiri, ruku', sujud, duduk) terhadap kekuatan gelombang otak dan aktivitas saraf otonom dan hubungan di antara keduanya, dengan menggunakan analisis spektral EEG (*electroencepalography*) dan variabilitas detak jantung (HRV – *heart rate variability*). Penelitian ini menggunakan partisipasi 30 pria Muslim yang sehat. Elektrokardiogram dan EEG mereka sebelum, selama, dan setelah shalat dicatat dengan sistem akuisisi berbasis komputer. Analisis spektral daya dilakukan untuk mengekstraksi komponen kekuatan relatif (RP – *relative power*) dan variabilitas detak jantung (HRV). Saat partisipasi shalat, terjadi peningkatan secara signifikan rerata gelombang kekuatan relatif (RP) pada daerah *occipital* dan *parietal* dalam otak dan pada unit normalisasi frekuensi tinggi (nuHF) variabilitas detak jantung (HRV), yang merupakan indeks parasimpatetik. Sedangkan unit normalisasi frekuensi rendah (nuLF) menurun menurut analisis HRV. Selain itu, gelombang kekuatan relatif menunjukkan korelasi positif yang signifikan di daerah *occipital* dan *parietal* dengan unit normalisasi frekuensi tinggi (nuHF) dan korelasi negative yang signifikan dengan unit normalisasi frekuensi rendah (nuLF/LF). Hasil penelitian menyimpulkan bahwa selama shalat, aktivitas parasimpatetik meningkat dan aktivitas simpatetik menurun. Dengan demikian, praktik shalat dapat meningkatkan relaksasi, mengurangi kecemasan, dan mengurangi risiko kardiovaskular (penyempitan atau penyumbatan pembuluh darah menyebabkan serangan jantung, dada sesak, dan *stroke*).³⁵⁸

Syafii melakukan penelitian tentang mukjizat ilmiah gerakan shalat. Menurutnya, gerakan-gerakan shalat memiliki hubungan dengan hampir seluruh disiplin ilmu duniawi, semisal kedokteran, geometri, gerak, gimnastik, fungsi-fungsi organ tubuh, dan ilmu-ilmu lainnya. Gerakan-gerakan shalat, mulai dari mengangkat tangan ketika takbiratul ihram, posisi tangan saat

³⁵⁷ Mukhtar H. Ali, "Power of Spoken Words", dalam David McPerson (ed.), *Spirituality and the Good Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, hal. 143-144.

³⁵⁸ Hazem Doufesh (et al.), "Effect of Muslim Prayer (Salat) on α Electroencefalography and Its Relationship with Autonomic Nervous System Activity", *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Vol 20, No. 7, Tahun 2014, hal. 558–562.

berdiri, rukuk, sujud, duduk, duduk tasyahhud, dan salam, teraktualisasi ke seluruh dasar ilmiah dari segala disiplin ilmu.³⁵⁹

Menurut İmamoğlu, sebagai sebuah aktivitas fisik, shalat memiliki manfaat luar biasa pada setiap gerakannya.³⁶⁰ Berikut adalah ringkasan dari pandangan İmamoğlu tersebut.

Takbīratul Ihrām. Saat mengangkat tangan ketika takbīratul ihrām, yang disertai niat, maka telapak tangan terbuka hingga sejajar bahu/telinga. Kondisi ini menyebabkan terjadinya perpindahan gerakan tangan dan otot bahu sehingga meningkatkan aliran darah ke batang tubuh. Efek dari gerakan ini membuat tubuh terasa lega dari beban. Selain itu, dengan gerakan otot saat mulai berdiri, lalu mengangkat kedua tangan saat takbīr dan tangan diletakkan di perut, datar bisa memperbesar rongga dada & paru-paru terasa lega dan gerakkan, dan saat itu sinyal otak sedang dalam kondisi paling rileks.

Berdiri. Saat berdiri dalam shalat, berat badan merata sehingga punggung tidak menahan semua ketegangan, dan leher serta bahu dalam kondisi rileks. Efek dari Gerakan berdiri ini tubuh dan pikiran terasa rileks dan seimbang karena berat badan didistribusikan secara merata dengan kedua kaki. Tulang punggung lurus, dan pernapasan alami serta menyegarkan. Kontrol pikiran dan konsentrasi pikiran menjadi lebih mudah karena memfokuskan mata secara mantap pada tempat sujud Sajda. Pada saat berdiri ini, dilakukan aktivitas membaca surah al-Quran, setidaknya tiga ayat. Semakin banyak membaca ayat al-Quran, maka getaran suara dari vokal panjang ā, ī, dan ū merangsang jantung, tiroid, kelenjar pineal, hipofisis, kelenjar adrenal, dan paru-paru, membersihkan dan mengangkat mereka semua. Postur berdiri dalam shalat memastikan aliran darah yang tepat ke bagian bawah bagian tubuh. Hal ini juga bagus dalam memperkuat otot kaki

Ruku'. Saat ruku' (membungkuk), posisi punggung sejajar sedemikian rupa jika ada gelas di bagian belakang, itu tidak akan tumpah. Gerakan membungkuk adalah Latihan yang sangat bermanfaat untuk punggung yang lemah dengan cara rutin meregangkan otot punggung. Posisi ini mampu menggerakkan segmentasi tulang belakang, tulang selangka, dan panggul. Ruku' dengan postur yang benar dapat memperlambat proses penuaan, meningkatkan keseimbangan air dalam tubuh dan memperlancar fungsi ginjal. Ruku' juga dapat mengurangi risiko kompresi saraf sehingga meningkatkan fleksibilitas tulang belakang, dengan meregangkan sepenuhnya otot-otot punggung bawah, paha, dan betis. Ini adalah pose yang efektif untuk menghilangkan perut kembung dan kelebihan lemak. Tulang belakang dibuat

³⁵⁹ Jalal Muḥammad Syafii, *Sehat dan Bugar dengan Kekuatan Gerakan Shalat*, diterjemahkan oleh Ubadillah Saiful Akhyar dari judul *al-I'jāz al-Ḥarakī fī as-Shalāh*, Cikarang: Duha Khazanah, 2008 M/1428 H, hal. 47.

³⁶⁰ Lihat Osmani İmamoğlu, "Benefits of Prayer as a Physical Activity", *International Journal of Science Culture and Sport*, vol. 4 (Special Issue 1), August 2016.

lentur dan saraf tulang belakang diberi nutrisi; sakit punggung dan nyeri lega. Melakukan ruku dengan benar membantu mengontrol sakit punggung dan tulang belakang. Selama ruku, ginjal mengalami semacam pijatan sehingga membantu permasalahan ginjal.

I'tidal. Bangkit dari posisi ruku sambil mengucapkan *sami'allāhu li man ḥamidah rabbanā wa laka al-ḥamd*. Kemudian kembali ke posisi berdiri, di mana lengan berada di samping. Ini adalah postur berdiri tanpa melibatkan penyangga apapun, sehingga seluruh tubuh ada di ujung jari. Efek dari gerakan ini adalah melatih tulang punggung, paha, lutut dan otot kaki, meningkatkan kekuatan dengan pengulangan harian. Orang yang secara teratur shalat dalam postur ini akan bebas dari sakit punggung dan penyakit degeneratif pada persendian, seperti osteoarthritis dari lutut, selama hidupnya. Darah segar dipompa ke bagian atas tubuh sekarang kembali ke rute normalnya. Tubuh kembali dalam keadaan rileks dan seimbang dengan posisi merata.

Sujud. Selama sujud, banyak otot dan persendian yang bisa digerakkan. Seluruh berat badan ditopang pada otot tangan, kaki, dada, perut, punggung, leher dan otot kaki. Kebiasaan menekuk jari kaki saat sujud dapat meningkatkan laju pembakaran lemak dalam tubuh dan menurunkan risiko penyakit jantung. Sujud sangat bermanfaat dalam berfungsinya otak, paru-paru, otot tubuh, persendian dan seluruh tulang belakang. Sujud membantu menjaga kelancaran darah ke daerah otak, dan juga merangsang kelenjar pituitari utama serta kelenjar pineal. Sujud mengurangi kemungkinan terjadinya pendarahan otak dan sakit kepala karena aliran darah yang lancar ke daerah kepala. Saat melakukan sujud, jari-jari kaki mengalami akupresur yang baik untuk kesehatan tubuh yang lebih baik, terutama untuk nyeri tubuh. Fungsi terpenting dalam shalat adalah sujud dimana kita menyentuh tanah dengan dahi kita. Postur ini meningkatkan suplai darah segar ke otak kita. Saat sujud, seluruh tubuh dalam gerakan aktif. Dalam posisi ini, orang yang shalat meletakkan dahinya di tanah sementara tangannya diletakkan di samping. Hal ini membuat sebagian besar otot tubuh, jika tidak semuanya, bergerak aktif. Tangan kemudian direntangkan sedemikian rupa sehingga lengan bawah dan otot lengan menahan beban pada posisi sujud. Ini adalah latihan yang bagus untuk otot-otot tungkai atas. Dari segi fisik, ini lebih baik untuk otot lengan bawah dan atas. Saat sujud, di mana posisi otak (atau kepala) menjadi lebih rendah dari jantung, dan karenanya darah mengalir ke otak dengan kekuatan penuh, sedangkan di semua posisi lain (bahkan saat berbaring) otak berada di atas jantung saat harus bekerja melawan gravitasi untuk mengirim darah ke otak. Dalam posisi sujud, karena suplai darah meningkat, otak menerima lebih banyak nutrisi, yang memiliki efek baik pada memori, penglihatan, pendengaran, konsentrasi, jiwa dan semua kemampuan kognitif lainnya. Orang yang shalat secara teratur mungkin memiliki kemauan yang lebih kuat dan dapat mengatasi kesulitan hidup dengan cara yang jauh lebih baik. Mereka

kurang rentan terhadap sakit kepala, masalah psikologis, dan gangguan fungsi kognitif lainnya. Selain itu, dalam posisi sujud, otot leher mendapatkan latihan terbaik. Otot-otot harus menanggung beban saat dahi menyentuh tanah, sehingga otot leher menjadi lebih kuat. Ketegangan otot-otot leher pada posisi sujud dapat diamati, khususnya gerakan aktif leher dan otot wajah saat kepala diangkat. Dan akan terlihat bahwa mereka berada dalam keadaan yang sangat aktif. Otot serviks yang lebih kuat berarti vertebra serviks akan lebih terlindungi. Kekuatan otot serviks penting, karena kepala bertumpu pada vertebra serviks, didukung oleh otot serviks. Faktanya, kepala melakukan gerakan rotator di atas vertebra serviks. Jika terjadi kecelakaan, pemeriksaan daerah serviks (leher) sangat penting bagi dokter.

Berdasarkan paragraf-paragraf di atas, dapat disimpulkan bahwa selain memiliki manfaat ruhaniah, gerakan shalat mulai dari mengangkat tangan ketika takbiratul ihram hingga menggerakkan kepala ke kanan dan kiri ketika mengucapkan salam, semuanya dapat menjaga kesehatan fisik jika dilakukan dengan benar.

2. Melaksanakan Haji

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah melaksanakan haji, sebagaimana diindikasikan dari doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Baqarah/2: 128,

رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا وَتُبْ عَلَيْنَا
إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ ﴿١٢٨﴾

Ya Tuhan kami, jadikanlah kami orang yang berserah diri kepada-Mu, dan anak cucu kami (juga) umat yang berserah diri kepada-Mu dan tunjukkanlah kepada kami cara-cara melakukan ibadah (haji) kami, dan terimalah tobat kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Penerima tobat, Maha Penyayang.

Dalam ayat di atas, Nabi Ibrāhīm meminta kepada Allah agar ditunjukkan *manāsik* haji. Para mufassir memaknai frasa *manāsik* dengan makna beragam.³⁶¹ Makna yang lebih komprehensif dinyatakan at-Thabarī - dengan mengambil pendapat Qatadah – bahwa *manāsik* yang dimaksud adalah thawaf di Baytullah, sa‘i antara Shafa dan Marwah, bertolak dari Arafah, bertolak dari Jama‘, dan melempar jumrah.³⁶²

Setelah Ibrāhīm selesai membangun Ka‘bah dan diajari tatacara ibadah

³⁶¹ Pada asalnya, secara etimologis kata *nusuk* berarti mencuci (*al-ghasl*), sehingga ada ungkapan *nasaka tsawbahu idzā ghasalahu* – dia me-*nusuk* pakaiannya, yang maknanya mencucinya. Secara syara‘, *nusuk* adalah nama (istilah) terhadap suatu ibadah, sehingga ada ungkapan *rajulun nāsikun idzā kāna ‘ābidān* – seseorang adalah *nasik*, yang maknanya ahli ibadah. Lihat al-Qurthubī, *al-Jāmi‘ li Ahkām al-Qurān...*, jilid 1, vol. 2, hal. 87.

³⁶² Muḥammad bin Jarīr at-Thabarī, *Jāmi‘ al-Bayān...*, jilid 1, hal. 724.

haji, maka Allah memerintahkannya untuk memanggil manusia agar melaksanakan haji, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Ḥajj/22: 27-28,

وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَىٰ كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٢٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِنَ الْبَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِيعُوا أَوَّلِيَّ الْفَقِيرِ ﴿٢٨﴾

Dan serulah manusia untuk mengerjakan haji, niscaya mereka akan datang kepadamu dengan berjalan kaki, atau mengendarai setiap unta yang kurus, mereka datang dari segenap penjuru yang jauh. Agar mereka menyaksikan berbagai manfaat untuk mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada beberapa hari yang telah ditentukan atas rezeki yang diberikan Dia kepada mereka berupa hewan ternak. Maka makanlah sebagian darinya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir.

Al-Azraqī menceritakan bahwa ketika Nabi Ibrāhīm selesai merenovasi Ka'bah, ia berkata, 'Ya Rabb, aku sudah selesai mereknovasinya'. Melalui Jibril, Allah berkata, 'Sekarang, panggil umat manusia agar melaksanakan ibadah haji'. Ibrāhīm berkata, 'Bagaimana mungkin suaraku dapat terdengar?'. Allah berkata, 'Pokoknya, panggil saja. Aku yang akan membuat suaramu terdengar'. Ibrāhīm berkata, 'Apa yang musti aku sampaikan?' Allah berkata, 'Katakan: wahai umat manusia, Allah telah memerintahkanmu untuk berhaji ke Bayt al-Atīq, agar kalian mendapatkan ganjaran surge dan terbebas dari neraka. Oleh karena itu, lakukanlah ibadah haji'. Kemudian Ibrāhīm naik ke atas tempat yang tinggi, ia masukan jari-jari tangannya ke dalam lubang telinganya, menghadap ke segala arah, dan mulai memanggil manusia dengan panggilan yang sudah diperintahkan Allah, di mulai dari arah kanan. Pada saat itu, semua makhluk yang berada di seluruh penjuru bumi dan semua makhluk yang berada di rahim wanita dan sulbi laki-laki, semua spontan menjawab, 'Labbayk allāhumma labbayk'. Barangsiapa yang menjawabnya sekali, maka ia akan pergi haji satu kali. Siapa yang menjawabnya dua kali, maka ia akan berhaji dua kali. Siapa yang menjawabnya lebih dari itu, maka ia akan pergi haji sebanyak jawaban yang ia berikan'.³⁶³

Menurut as-Syinqīthī, ayat di atas menjadi dalil wajibnya haji, sebagaimana menjadi pandangan mayoritas ulama. Meskipun kewajiban tersebut termasuk syariat masa lalu (*syar'u man qablanā*), namun kewajiban tersebut diperkuat pula oleh ayat-ayat lain, yakni Sūrah al-

³⁶³ Lihat Muḥammad bin 'Abdullāh al-Azraqī, *Akhbār Makkah wa Mā Jā'a Fīhā min al-Ātsār*, Beirut: Dār al-Andalus, cet. 3, 1983 M/1403 H, hal. 67-68.

Baqarah/2: 158 dan 196, dan Āli ‘Imrān/3: 97.³⁶⁴ Diriwayatkan bahwa Nabi Adam berhaji sebanyak 40 kali, dari India dengan berjalan kaki. Hampir semua nabi melakukan haji, kecuali Nabi Hūd dan Nabi Shālih, menurut satu pendapat. Rasulullah melaksanakan haji sebelum diangkat menjadi nabi dan sesudahnya. Sebelum menjadi nabi, beliau berhaji tak terhitung jumlahnya, sementara setelah menjadi nabi adalah satu kali, yakni pada Haji Wadā’.³⁶⁵ Dalam pendapat lain, sebelum diwajibkan berhaji, beliau berhaji sebanyak dua kali sebelum hijrah. Adapun setelah hijrah, beliau berhaji satu kali, yakni Haji Wadā’ pada tahun 10 hijrah.³⁶⁶

Menurut Amuli, agar sunnah Nabi Ibrāhīm tetap hidup di antara para nabi, maka mereka membuat perjanjian dengan menyebut bilangan haji. Misal, dalam peristiwa perjanjian Nabi Syu‘aib untuk mempekerjakan Nabi Mūsā, di mana istilah waktu yang digunakan adalah musim haji, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Qashash/28: 27,

قَالَ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمْنِي حَجَجٌ فَإِنْ أَتَمَمْتَ
عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ وَمَا أُرِيدُ أَنْ أَشُقَّ عَلَيْكَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّالِحِينَ ﴿٢٧﴾

Dia (Syu‘aib) berkata, “Sesungguhnya aku bermaksud ingin menikahkan engkau dengan salah seorang dari kedua anak perempuanku ini, dengan ketentuan bahwa engkau bekerja padaku selama delapan tahun dan jika engkau sempurnakan sepuluh tahun maka itu adalah (suatu kebaikan) darimu, dan aku tidak bermaksud memberatkan engkau. Insya Allah engkau akan mendapatiku termasuk orang yang baik.”

Dalam ayat di atas, delapan tahun disebut dengan delapan musim haji. Nabi Syu‘aib tidak mengatakan, ‘Engkau bekerja untukku selama delapan tahun’, tapi beliau berkata, ‘selama delapan musim haji’. Satu kali musim haji berarti satu tahun. Delapan musim haji berarti delapan tahun. Inilah perjanjian paling sederhana dengan menggunakan istilah musim haji.³⁶⁷ *Hijaj* adalah bentuk plural dari *hijjah*, yang bermakna tahun. Dari kata ini pula terambil kata *al-hajj* (musim haji), sebab musim haji terjadi tiap tahun dan musim haji terjadi pada akhir tahun dalam penanggalan Arab.³⁶⁸

Dari Sūrah al-Ḥajj/22: 28 terlihat bahwa perintah untuk melaksanakan haji agar manusia bisa menyaksikan manfaat-manfaat dari ibadah haji,

³⁶⁴ Muḥammad al-Amīn as-Syinqīthī, *Adhwā’ al-Bayān...*, hal. 918.

³⁶⁵ Aḥmad Zaynuddīn bin ‘Abdul ‘Azīz al-Malībārī, *Faṭḥ al-Mu‘īn*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004 M/1424 H, hal. 282.

³⁶⁶ Muḥammad bin ‘Alawī al-Ḥasanī al-Mālikī, *Syarī‘at Allah al-Khālidah*, Beirut: Dār al-Ḥawī, 2019 M/1440 H, hal. 89.

³⁶⁷ Jawād Amuli, *Hikmah dan Makna Haji*, diterjemahkan oleh Najib Husin al-Idrus dari judul *Sahbo-ye Shafo*, Bogor: Penerbit Cahaya, 2003 M/1424 H, hal. 108.

³⁶⁸ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 20, h. 106-107.

لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَةٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَهِيمَةِ الْأَنْعَامِ
فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطِعُوا الْبَاسِ الْفَقِيرَ ۝

Agar mereka menyaksikan berbagai manfaat untuk mereka dan agar mereka menyebut nama Allah pada beberapa hari yang telah ditentukan atas rezeki yang diberikan Dia kepada mereka berupa hewan ternak. Maka makanlah sebagian darinya dan (sebagian lagi) berikanlah untuk dimakan orang-orang yang sengsara dan fakir.

Menurut az-Zamakhsharī, frasa *manāfi* dalam ayat di atas dinyatakan secara *nakirah*, yang mengindikasikan bahwa ibadah haji mengandung manfaat-manfaat khusus, baik manfaat keagamaan maupun keduniaan, yang tidak ditemukan dalam prosesi ibadah lainnya.³⁶⁹

Menurut as-Syinqīthī, frasa *manāfi* adalah bentuk jamak dari *manfa'ah*. Dalam ayat tersebut tidak dijelaskan apa yang dimaksud *manāfi* tersebut. Namun, dalam beberapa ayat al-Quran terdapat penjelasan apa yang dimaksud *manāfi* tersebut, yakni berupa manfaat duniawi dan ukhrawi. Adapun manfaat duniawi adalah seperti keuntungan perdagangan, karena orang yang berhaji keluar sambil membawa harta perdagangan, sehingga pada umumnya mendapatkan keuntungan dari itu. Hal ini diperkuat dengan Sūrah al-Baqarah/2: 198, di mana makna *fadhlan min rabbikum* adalah keuntungan perdagangan di musim haji, sepanjang tidak membuat lalai dari melakukan manasik haji. Termasuk manfaat duniawi adalah menikmati daging hewan ternak yang disembelih. Adapun manfaat ukhrawi adalah penghapusan dosa, sehingga tidak ada lagi yang tersisa, sepanjang melakukan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya selama berhaji.³⁷⁰

Menurut as-Shābūnī, Allah memilih Bayt al-‘Atīq (Baytullah) sebagai tempat melaksanakan haji lantaran sebagai kiblatnya orang yang bertauhid, di mana Bayt al-Ḥaram adalah masjid yang pertama dibangun di bumi sebagaimana Bayt al-Ma‘mūr menjadi kiblatnya penduduk langit. Bayt al-‘Atīq adalah tempat thawafnya penduduk bumi, dan Bayt al-Ma‘mūr adalah tempat thawafnya penduduk langit.³⁷¹

Menurut as-Sāyis, di antara manfaat haji adalah: (1) rangkaian manasik haji adalah penampakan dari rasa takut dan keikhlasan kepada Allah dalam berzikir, berdoa, dan beribadah, (2) semua prosesi manasik haji merupakan isyarat untuk melepaskan diri dari gemerlapnya dunia dan melepaskan diri dari ketergantungan terhadap dunia, (3) haji menggambarkan kasih sayang, kebaikan, keadilan, kesetaraan, karena selama berhaji semua orang punya

³⁶⁹ Maḥmūd bin ‘Umar az-Zamakhsharī, *al-Kassāf...*, jilid 3, hal. 49.

³⁷⁰ Muḥammad al-Amīn as-Syinqīthī, *Adhwā’ al-Bayān...*, hal. 1073.

³⁷¹ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Rawā’i’ al-Bayān...*, jilid 1, hal. 336.

kedudukan sama, tanpa membedakan mana pejabat mana rakyat, mana orang kaya mana orang fakir, (4) bagi penduduk Makkah dan jazirah Arab, maka haji memberikan manfaat untuk mencari penghidupan dan perdagangan, karena di pada musim haji kaum Muslim dari segala penjuru dunia berkumpul dan saling mengenal.³⁷²

Menurut al-Badr, manfaat haji dan faidahnya sangat tidak terbatas. Pelajaran yang dapat diambil dari haji juga tidak berbilang banyaknya. Namun, yang jelas bahwa ibadah haji merupakan suatu arena pendidikan yang berkah (*madrasah mubārah*) dalam rangka menjernihkan jiwa, menyucikan hati, menguatkan keimanan, di balik rahasia prosesi ritualnya. Sehingga, pelajaran-pelajaran tersebut berpengaruh besar terhadap akidah, ibadah, dan akhlak seorang hamba.³⁷³

Menurut as-Sya‘rāwī frasa *manāfi* ‘ dalam ayat di atas bersifat umum dan luas, yang mencakup segala jenis manfaat: material-duniawi atau spiritual-ukhrawi. Oleh karena itu, tidak perlu dibatasi apa yang telah diperluas oleh Allah tersebut. Maka, segala sesuatu yang berhubungan dengan haji, dapat dinilai sebagai *manāfi* ‘. Persiapan untuk berangkat haji, pengaturan nafkah (ongkos berangkat haji), penyediaan transportasi, semuanya memberi manfaat untuk diri sendiri dan orang lain. Termasuk pula dalam pengertian *manāfi* ‘ adalah saat seorang berniat untuk melaksanakan kewajiban haji, lalu ia mempersiapkan dirinya secara material, jiwa, dan raga. Kemudian ia memperbaiki dirinya, berhenti dari berbuat maksiat, memperbaiki hubungan yang retak yang terjadi antara dirinya dengan orang lain. Dengan ini semua, ia menjadi pribadi yang baru yang siap melihat Baytullah dan thawaf di sekelilingnya.³⁷⁴

Menurut Syariati, haji adalah simbol evolusi eksistensial, di mana haji adalah gerakan pulang kepada Allah, gerakan menuju kesempurnaan, kebaikan, keindahan, kekuatan, pengetahuan, nilai, dan fakta.³⁷⁵

3. Memakmurkan Masjid

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah memakmurkan masjid, sebagaimana diindikasikan dari doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah Ibrāhīm/14: 37,

رَبَّنَا إِنِّي أَسْكَنْتُ مِنْ ذُرِّيَّتِي بُوَادٍ غَيْرِ ذِي زَرْعٍ عِنْدَ بَيْتِكَ الْمُحَرَّمِ رَبَّنَا لِيُقِيمُوا الصَّلَاةَ

³⁷² Muḥammad ‘Alī as-Sāyis, *Tafsīr Āyāt al-Aḥkām*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2010 M, jilid 3, hal. 118-119.

³⁷³ ‘Abdurrazāq bin ‘Abdul Muḥsin al-Badr, *Min Madrasat al-Ḥajj*, Madinah: ttp, 2008 M/1428 H, hal. 67.

³⁷⁴ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 12, hal. 226-227.

³⁷⁵ ‘Alī Syariati, *Haji*, diterjemahkan oleh Anas Mahyuddin dari judul *Hajj*, Bandung: Penerbit Pustaka, 2000 M/1420 H, cet.4, hal. 9.

﴿٧٧﴾ فَاجْعَلْ أَفْئِدَةً مِنَ النَّاسِ تَهْوِي إِلَيْهِمْ وَارْزُقْهُمْ مِنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ

Ya Tuhan, sesungguhnya aku telah menempatkan sebagian keturunanku di lembah yang tidak mempunyai tanam-tanaman di dekat rumah Engkau (Baitullah) yang dihormati, ya Tuhan (yang demikian itu) agar mereka melaksanakan salat, maka jadikanlah hati sebagian manusia cenderung kepada mereka dan berilah mereka rezeki dari buah-buahan, mudah-mudahan mereka bersyukur.

Menurut as-Shābūnī, doa Nabi Ibrāhīm di atas adalah agar Allah meramaikan Baytullah dengan orang yang beribadah, i'tikaf, tawaf di dalamnya, dan membuat hati orang beriman terpatri (*tata'allaq*) dengan Baytullah sehingga selamanya dimakmurkan oleh orang-orang shalih.³⁷⁶

Menurut Ibnu 'Abbās, Mujāhid, dan Sa'īd bin Jubair, seandainya Ibrāhīm mengatakan 'hati manusia' (*af'idat an-nās*) maka Baytullah akan dipenuhi oleh Persia, Roma, Yahudi, Nasrani, dan seluruh manusia. Namun, Ibrāhīm mengatakan 'hati sebagian manusia' (*af'idat min an-nās*), yang menandakan bahwa doa itu dikhususkan untuk kaum Muslim agar memiliki kerinduan kepada Baytullah.³⁷⁷

Dengan demikian, ayat di atas mengindikasikan upaya memakmurkan masjid. Dalam a-Quran, kata masjid terulang sebanyak 22 kali dalam bentuk tunggal (*masjid*),³⁷⁸ dan 6 kali dalam bentuk jamak (*masājid*).³⁷⁹ Dari sebaran ayat-ayat tersebut, kata masjid disandarkan dengan nama Allah (*masājid Allah* dan *masājid li Allah*). Kata masjid berasal dari kata *sajada*, yang makna asalnya berarti tunduk dan merendahkan diri (*at-tathāmun wa at-tadzallul*). Secara istilah, bermakna merendahkan diri dan beribadah kepada Allah.³⁸⁰

Mengingat bahwa sujud adalah bagian yang paling mulia dari shalat, lantaran saat itu adalah posisi terdekat seorang hamba kepada Tuhannya, maka disebutlah dengan sebutan *masjid* (tempat sujud), bukan *marka'* (tempat

³⁷⁶ Muḥammad 'Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm...*, jilid 2, vol. 6, hal. 39.

³⁷⁷ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm...*, jilid 2, hal. 693.

³⁷⁸ Sūrah al-Baqarah/2: 144, 149, 150, 191, 196, 218, al-Mā'idah/5: 2, al-A'rāf/7: 29 dan 31, al-Anfāl/8: 34, at-Tawbah/9: 7, 19, 28, 107, 108, al-Isrā'/17: 1 dan 7, al-Kahf/18: 21, al-Ḥajj/22: 25, al-Fath/48: 25 dan 27.

³⁷⁹ Sūrah al-Baqarah/2: 114, 187, at-Tawbah/9: 17 dan 18, al-Ḥajj/22: 40, dan al-Jinn/72: 18.

³⁸⁰ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 251. Menurut al-Isfahānī, pengertian sujud dapat terbagi dalam dua kategori: sujud *ikthiyārī* dan sujud *taskhīrī*. Sujud *ikthiyārī* adalah sujud yang berlaku untuk manusia dan dengan sujud itu manusia berhak mendapatkan ganjaran pahala. Kategori sujud ini diindikasikan oleh, misalnya, Sūrah an-Najm/53:62. Sedangkan sujud *taskhīrī* adalah sujud yang berlaku untuk manusia, hewan, tumbuhan, dan semesta alam. Kategori sujud ini diindikasikan oleh Sūrah ar-Ra'd/13: 15, an-Nahl/16: 49, ar-Raḥmān/55: 6.

ruku'). Kemudian, secara tradisi kata masjid diartikan sebagai tempat untuk melaksanakan shalat lima waktu.³⁸¹ Dari sini, dapat disimpulkan pula bahwa masjid adalah sebuah tempat/bangunan yang di dalamnya ada aktivitas kepatuhan kepada Allah. Hal ini sejalan dengan Sūrah al-Jinn/72: 18,

وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا

Dan sesungguhnya masjid-masjid itu adalah untuk Allah. Maka janganlah kamu menyembah apa pun di dalamnya selain Allah.

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

أَحَبُّ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ مَسَاجِدُهَا، وَأَبْغَضُ الْبِلَادِ إِلَى اللَّهِ أَسْوَاقُهَا.

*Negeri (tempat) yang paling dicintai Allah adalah pada masjid-masjidnya, dan tempat yang paling dimurkai Allah adalah pasar-pasarnya.*³⁸²

Menurut an-Nawawī, maksud sabda Nabi bahwa 'tempat yang paling dicintai Allah adalah masjid' adalah karena masjid merupakan tempat ketaatan, dan didirikan atas dasar ketakwaan. Sedangkan maksud kalimat 'tempat yang paling Allah benci adalah pasar', karena di pasar adalah tempat tipu-menipu, riba, janji-janji palsu, dan mengabaikan Allah, serta hal serupa lainnya. Masjid adalah tempat turunnya rahmat Allah, sedangkan pasar adalah sebaliknya.³⁸³

Menurut Ḥassanī Nūr, masjid disebut sebagai tempat yang dicintai Allah adalah karena di dalamnya terselenggara shalat, terangkatnya tangan ketika berdoa, dibacanya ayat-ayat al-Quran, dan dilunakkannya lisan dengan zikir.³⁸⁴

Menurut Mahmutćehajić, masjid adalah tempat pertemuan dengan Zat Yang Mahaagung, dengan mengungkapkan penyerahan diri kepada-Nya. Penyerahan diri tersebut terbangun bukan hanya berdasar cinta dan pengetahuan tentang Yang Mahaagung, namun juga hubungan dengan dunia secara keseluruhan. Masjid adalah refleksi dari hubungan dengan Tuhan, yang dibangun di atas dasar kepercayaan, sehingga kita bisa menangkap potensi diri yang lebih tinggi.³⁸⁵

Dalam Sūrah at-Tawbah/9: 18, terdapat indikasi siapa yang berhak

³⁸¹ Muḥammad bin 'Abdullāh az-Zarkasyī, *I'lām as-Sājid bi Ahkām al-Masājid*, Kairo: al-Majlis al-A'la li as-Syu'ūn al-Islāmīyah, 1996, cet. 4, hal. 28.

³⁸² Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 671, *Kitāb al-Masājid Bāb Fadhl al-Julūs fī Mushallāhu Ba'da as-Shubḥ wa Fadhl al-Masājid...*, hal. 271.

³⁸³ Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj...*, hal. 472-473

³⁸⁴ Ḥassanī Muḥammad Nūr, *Fiqh al-Masājid*, Kairo: Dār as-Salām, 2017 M/1438 H, hal. 95.

³⁸⁵ Rusmir Mahmutćehajić, *The Mosque: The Heart of Submission*, New York: Fordham University Press, 2006, hal. 77.

memakmurkan masjid,

إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ
يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾

Sesungguhnya yang memakmurkan masjid Allah hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta (tetap) melaksanakan shalat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada apa pun) kecuali kepada Allah. Maka mudah-mudahan mereka termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk.

Menurut as-Shābūnī, frasa *masjid* dalam ayat di atas adalah seluruh masjid, bukan hanya Masjid al-Haram, sebab lafaznya menunjukkan arti umum. Memakmurkan masjid sangat penting, sebab termasuk bagian dari mengagungkan kebesaran Allah.³⁸⁶

Masih menurut as-Shābūnī, ayat di atas menegaskan lima ciri orang yang memakmurkan masjid, yakni (1) beriman kepada Allah dengan sebenar-benarnya iman, (2) percaya dengan adanya perjumpaan dengan hari akhirat, (3) melaksanakan shalat wajib, (4) mengeluarkan zakat kepada yang berhak menerimanya, dan (5) hanya takut kepada Allah.³⁸⁷

Menurut ‘Utsmān, yang dimaksud memakmurkan masjid meliputi segala jenisnya, di antaranya membangunnya, memperbaikinya jika rusak, membersihkannya, membuatnya indah semisal dengan membentangkan permadani, memasang penerangan, menjaganya dari kotoran, dan banyak mendatanginya.³⁸⁸

Berdasarkan beberapa ayat al-Quran dan hadits, ditemukan bahwa upaya memakmurkan masjid dapat ditinjau dari sisi *ḥissiyyah* (fisik), *rūḥiyyah* (spiritual), dan *idāriyyah* (manajemen).

a. Memakmurkan masjid secara fisik (*‘imārat al-ḥissiyyah*)

Memakmurkan masjid secara fisik adalah dengan membangun fisiknya, hingga menjadi bentuk sebuah bangunan, dan termasuk pula pemeliharannya.

1) Membangun masjid

Tindakan membangun masjid dicontohkan secara langsung oleh Rasulullah dalam peristiwa hijrah dari Makkah ke Madinah. Saat tiba di Quba, beliau menambatkan untanya, kemudian mendirikan sebuah masjid. Beliau ikut terjun langsung dalam pembangunannya. Inilah masjid pertama dalam sejarah Islam, yang di dalamnya Rasulullah dan para sahabatnya shalat

³⁸⁶ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Rawā’i ‘al-Bayān...*, jilid 1, hal. 477-478.

³⁸⁷ Muḥammad ‘Alī as-Shābūnī, *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm...*, jilid 1, vol. 4, hal. 20.

³⁸⁸ Muḥammad ‘Abdussattār ‘Utsmān, *Nazhariyyah al-Wazhifiyyah bi al-Amā’ir ad-Dīniyyah*, Iskandariyah: Dār al-Wafa, 2005, hal. 21.

bersama secara terang-terangan. Masjid ini disebut al-Quran sebagai ‘masjid yang dibangun di atas dasar takwa sejak hari pertama didirikan’ (Sūrah at-Tawbah/9: 108).

Keberadaan masjid menjadi penting bagi kaum Muslim, karena dapat menjadi syiar Islam. Oleh karena itu, di dalam beberapa hadits didapatkan anjuran Rasulullah untuk membangun masjid.

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Ustmān bin ‘Affān, bahwa ia mendengar Rasulullah bersabda,

مَنْ بَنَى مَسْجِدًا يَبْتَغِي بِهِ وَجْهَ اللَّهِ بَنَى اللَّهُ لَهُ مِثْلَهُ فِي الْجَنَّةِ.

*Siapa yang membangun masjid karena mengharapkah ridha Allah, maka Allah akan membangun untuknya yang seperti itu di surga.*³⁸⁹

Dalam riwayat lain, yang bersumber dari Anas bin Mālik, Rasulullah juga bersabda,

مَنْ بَنَى لِلَّهِ مَسْجِدًا صَغِيرًا كَانَ أَوْ كَبِيرًا بَنَى اللَّهُ لَهُ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ.

*Siapa yang membangun masjid karena Allah, apakah kecil atau besar, maka Allah akan membangunkan baginyanya sebuah rumah di surga.*³⁹⁰

Ungkapan *lillāh* (karena Allah) dalam hadits di atas, maksudnya adalah bahwa tujuan membangun masjid tersebut adalah untuk meraih pahala dan ridha dari Allah, bukan untuk berbangga diri, mendapatkan pujian, atau tujuan agar dikenang sebagai orang yang telah membangun masjid. Inilah yang dijanjikan oleh Rasulullah “Allah akan menjadikan yang semisal untuknya di surga”. Oleh karena itu, kemegahan masjid bukan yang utama, tetapi niat itulah yang berperan pokok di dalamnya. Masjid yang dibangun oleh Rasulullah sendiri hanya terbuat dari batu dan pelepah kurma. Tetapi masjid tersebut adalah masjid yang paling agung dan paling mulia, karena memang dibangun di atas ketakwaan kepada Allah.

Rasulullah mengingatkan umatnya agar tidak memperhatikan bangunan fisik masjid semata, apalagi untuk ajang pamer (kebanggaan). Yang terpenting adalah bagaimana masjid dapat dimakmurkan dengan baik. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Anas bin Mālik, bahwa Rasulullah bersabda,

لَا تَقُومُ السَّاعَةُ حَتَّى يَتَبَاهَى النَّاسُ فِي الْمَسَاجِدِ.

“Kiamat tidak akan terjadi, hingga manusia bermegah-megahan dalam membangun masjid”.³⁹¹

³⁸⁹ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shaḥīḥ al-Bukhārī*, nomor 450, *Kitāb as-Shalah Bāb Man Banā Masjidan...*, hal. 121.

³⁹⁰ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 319, *Bāb Mā Jā’a fī Fadhl Bunyān al-Masjid...*, hal. 352.

³⁹¹ Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 449, *Kitāb as-Shalāh Bāb fī Binā’ al-Masājid...*, jilid 1, hal. 119.

Hadits di atas tentu harus dipahami bahwa yang dilarang adalah membangun masjid megah namun tidak ada masyarakat yang memakmurkannya. Jika ada masjid dibangun dengan megah, dan masjid tersebut penuh dengan kegiatan dakwah dan sosial, tentu itu tidak dilarang.

Berdasarkan hadits-hadits di atas, nyatalah bahwa membangun masjid memiliki keutamaan besar, di mana ganjarannya adalah sebuah rumah di surga. Tentu saja, rumah di surga berbeda dengan rumah di dunia, dari segi kualitas maupun keindahannya. Membangun masjid dapat pula dilakukan dengan ikut berpartisipasi di dalamnya, misalnya memberikan donasi semampunya, menyediakan bahan-bahan bangunannya, menyediakan karpetnya, dan sebagainya. Termasuk membangun fisik masjid adalah pembangunan sarana utama masjid, semisal mimbar, mihrab, tempat wudhu, tempat azan, dan sarana pendukung lainnya.

2) Membersihkan masjid dari kotoran

Untuk menjaga kesucian masjid, al-Quran memberi arahan dengan membersihkan masjid dari kotoran agar layak dijadikan tempat beribadah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 125,³⁹²

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمْنًا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَإِسْمَاعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah (Ka'bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. Dan jadikanlah maqam Ibrāhīm itu tempat salat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrāhīm dan Ismā'il, "Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, orang yang i'tikaf, orang yang rukuk dan orang yang sujud"

Menurut Mahmutčehajić, perintah Allah untuk membersihkan Baytullah berarti mengembalikannya kepada tujuan aslinya, yakni persaksian terhadap Keesaan Allah sebagai sumber dan tujuan segala eksistensi.³⁹³ Menurut al-Alūsī, perintah tersebut dalam rangka membersihkan Baytullah dari kotoran apa saja, apakah berhala, najis, haid, dan seluruh kotoran.³⁹⁴

Di zaman Rasulullah ada seorang wanita yang bertugas menyapu masjid. Suatu kali, Rasulullah tidak melihat wanita tersebut. Lalu Rasulullah menanyakan keberadaannya, lalu Rasulullah diberitahu bahwa wanita tersebut sudah wafat beberapa waktu yang lalu. Kemudian Rasulullah berkata, 'Mengapa aku tidak diberitahu?' Lalu Rasulullah mendatangi kuburnya, dan melakukan shalat jenazah untuknya.³⁹⁵

³⁹² Juga dinyatakan dalam Sūrah al-Hajj/22: 26.

³⁹³ Rusmir Mahmutčehajić, *The Mosque: The Heart of Submission...*, hal. 58.

³⁹⁴ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī...*, jilid 1, vol. 1, hal. 379.

³⁹⁵ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 458, *Kitāb as-Shalāh Bāb Kanas al-Masjid wa al-Thiqāth al-Khiraq wa al-Qadzā wa al-'Idān...*, hal. 123; lihat pula

3) Mengharumkan masjid

Termasuk memakmurkan masjid secara fisik adalah dengan memberinya wewangian, misalnya dengan *bukhūr* (mengasapi dengan kayu gaharu) atau yang lainnya dengan tujuan mengharumkan ruangan masjid. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Āisyah bahwa,

أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِنَاءِ الْمَسَاجِدِ فِي الدُّورِ وَأَنْ تُنْظَفَ وَتُطَيَّبَ.
*Rasulullah memerintahkan agar masjid-masjid di bangun di pemukiman (kabilah-kabilah), dibersihkan (dari kotoran dan najis) serta diberi wewangian.*³⁹⁶

Di zaman Rasulullah, orang yang bertugas memberikan wewangian masjid adalah Nu‘aim al-Mujammir. Disebut *al-mujammir*, karena tugasnya adalah memberi wewangian. Anjuran mengharumkan masjid bukan hanya khusus untuk masjid Rasulullah, namun juga berlaku untuk masjid-masjid lainnya secara umum.³⁹⁷

b. Memakmurkan masjid secara spiritual (‘imārat ar-rūḥiyyah)

Bentuk memakmurkan masjid secara spiritual adalah sebagai berikut.

1) Mendatangi masjid dengan penampilan terbaik

Sebagai bentuk memuliakan masjid, Allah menganjurkan agar para pengunjungnya untuk memakai pakaian terbaik dan memakai wewangian.

Dalam Sūrah al-A‘rāf:/7: 31 dinyatakan,

﴿يَبْنَیْ آدَمَ خُدُوًا زَیْتَنَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ ...﴾

Wahai anak cucu Adam, pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang yang berlebih-lebihan.

Ayat di atas turun berkaitan dengan kebiasaan masyarakat Jahiliyah yang thawaf di Baytullah dalam keadaan telanjang,³⁹⁸ laki-laki thawaf di siang hari, dan wanita thawaf di malam hari.³⁹⁹ Mereka melepas pakaian mereka dan meletakkannya di belakang masjid, dengan anggapan mereka tidak mau beribadah dengan pakaian yang berlumur dosa dan berharap dosanya terlepas dengan melepaskan pakaian.⁴⁰⁰ Oleh karena itu, ayat di atas turun untuk menolak kebiasaan buruk tersebut.

Menurut Ibnu Katsīr, kata *zīnah* (hiasan) dalam ayat di atas bermakna

Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 956, *Kitāb al-Janā’iz Bāb as-Shalāh ‘alā al-Qabr...*, hal. 385.

³⁹⁶ Sulaimān bin al-Asy‘ats as-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, nomor 455, *Kitāb as-Shalāh Bāb Itikhādz al-Masājid fī ad-Dūr...*, jilid 2, hal. 120.

³⁹⁷ Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī, *Muḥammad al-Insān al-Kāmil...*, hal. 24.

³⁹⁸ Lihat ‘Alī bin Aḥmad al-Wāḥidī, *Asbāb an-Nuzūl...*, hal. 172.

³⁹⁹ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 2, hal. 74.

⁴⁰⁰ Maḥmūd bin ‘Umar az-Zamakṣyarī, *al-Kassāf...*, jilid 2, hal. 96.

pakaian (*al-libās*) yang dapat menutup aurat. Dengan demikian, ayat tersebut menganjurkan untuk memperindah penampilan (*tajammul*) dengan pakaian ketika akan mendatangi masjid untuk shalat, lebih-lebih pada hari Jumat dan Hari Raya. Sebaik-baik pakaian adalah yang berwarna putih. Termasuk dalam pengertian *zīnah* (hiasan) adalah memakai wewangin dan bersiwak.⁴⁰¹

Menurut as-Syawkānī, meskipun ayat di atas turun terhadap sebab khusus (yakni terhadap kebiasaan masyarakat Jahiliyah tempo dulu yang thawaf dalam keadaan telanjang), namun ayat tersebut berlaku untuk seluruh manusia, agar memakai pakaian yang indah saat memasuki masjid untuk shalat atau thawaf. Dengan ayat ini pula, mayoritas ulama menjadikannya sebagai dalil akan wajibnya menutup aurat ketika shalat. Bahkan, menutup aurat adalah wajib dalam setiap keadaan meskipun seseorang dalam keadaan sendirian, sebagaimana ditunjukkan oleh hadits-hadits shahih. Adapun batasan aurat yang wajib ditutup, memang menjadi diskursus menarik dalam kitab-kitab *furū* (fikih).⁴⁰²

Ḥasan bin ‘Alī memiliki kebiasaan memakai pakaian terbaiknya ketika akan shalat. Suatu kali ia ditanya, ‘Wahai putra Rasulullah, mengapa engkau memakai pakaian terbaikmu?’ Ḥasan menjawab, ‘Sesungguhnya Allah Mahaindah yang mencintai keindahan. Oleh karena itu, aku memperindah penampilanku untuk Tuhanku, di mana Dia berfirman, ‘*Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid*’, sehingga aku suka memakai pakaian terbaikku’.⁴⁰³

Menurut as-Sya‘rāwī, perlunya berpakaian yang baik ketika memasuki masjid adalah karena masjid adalah tempat berkumpulnya para hamba Allah. Sebagaimana setiap kantor atau instansi memiliki seragam tertentu, maka begitu pula untuk masjid. Maka pakailah pakaian yang bersih ketika ke masjid, sehingga tidak mengganggu orang yang berada di sekeliling kita. Sebab, setiap orang yang datang ke masjid punya kepentingan yang sama, yakni berjumpa dengan Allah di rumah-Nya.⁴⁰⁴

Sebagian ulama berpandangan bahwa standar pakaian terindah saat beribadah ke masjid berpulang kepada tradisi masyarakat (*bi ḥasabi ‘urf an-nās*) dalam berpakaian di tempat-tempat publik. Hal penting adalah pakaian tersebut tidak di bawah kepantasan (*lā taqshīr*) dan tidak pula berlebihan (*lā isrāf*).⁴⁰⁵

Termasuk memperhatikan penampilan saat mendatangi masjid adalah dengan memakai wewangin. Dalam skala yang paling ringan, Rasulullah mengingatkan umatnya untuk menjauhi masjid sehabis mengkonsumsi

⁴⁰¹ Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm*..., jilid 2, hal. 74.

⁴⁰² Muḥammad bin ‘Alī as-Syawkānī, *Fath al-Qadīr*..., hal. 471.

⁴⁰³ Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī*..., jilid 3, vol. 4, hal. 349.

⁴⁰⁴ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah*..., jilid 7, hal. 67-68.

⁴⁰⁵ Aḥmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī*..., jilid 3, hal. 286.

bawang, sebagaimana diriwayatkan oleh Jābir bin ‘Abdullāh,

مَنْ أَكَلَ الْبَصَلَ وَالثُّومَ وَالْكَرَّاثَ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَسْجِدَنَا، فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ
تَتَأَذَى مِمَّا يَتَأَذَى مِنْهُ بَنُو آدَمَ.

*‘Siapa yang memakan bawang merah, bawang putih, dan bawang kurrats, maka janganlah dia mendekati masjid kami, sebab malaikat menjadi terganggu dengan bau yang dengannya manusia terganggu pula’*⁴⁰⁶

Dari hadits di atas, terbaca bahwa alasan pelarangan makan bawang adalah karena aromanya berpotensi mengganggu malaikat dan orang-orang yang berada dalam masjid.

Menurut an-Nawawī, larangan dalam hadits di atas adalah larangan untuk mendatangi semua masjid, bukan hanya Masjid Nabawi, dalam keadaan sehabis mengkonsumsi bawang. Jadi, hadits ini bukan larangan untuk makan bawang merah atau putih atau sejenisnya. Adapun bawang *baqul* halal dimakan berdasarkan kesepakatan ulama yang diakui. Qādhī ‘Iyādh menyebutkan bahwa di antara ulama zahiriyah menyatakan bahwa memakan bawang hukumnya haram, karena dapat menghalangi shalat berjamaah, sementara bagi mereka shalat berjamaah hukumnya fardhu ‘ayn. Adapun alasan mayoritas ulama yang menghalalkan makan bawang berdasarkan sabda Nabi, di mana beliau mengatakan, *‘Silakan makan, karena aku sedang bermunajat, tidak sebagaimana kalian bermunajat’*. Selain itu, juga berdasarkan sabda Nabi, *‘Wahai sekalian manusia, saya tidak berhak mengharamkan apa yang Allah halalkan...’* Hadits ini juga menjadi dalil bahwa alasan pelarangan tersebut adalah karena masjid adalah tempat malaikat.⁴⁰⁷

Dengan demikian, setiap orang yang akan memasuki masjid dianjurkan untuk memakai pakaian terbaiknya dan menjaga aroma tubuhnya. Dari bau-bauan yang kurang sedap, apakah dari jenis bawang atau aroma lainnya.

2) Shalat berjamaah

Sebelumnya sudah dinyatakan bahwa Rasulullah membangun masjid Quba saat pertamakali sampai di Madinah. Untuk terus menjaga semangat memakmurkan masjid, Rasulullah setiap Sabtu mendatangi masjid Quba. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu ‘Umar, di mana ia berkata,

⁴⁰⁶ Muslim bin al-Hajjaj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 564, *Kitāb al-Masājid Bāb Nahy Min Akl Tsuman aw Bashalan aw Kurratsan aw Nahwahā Mimmā Lahu Rā’ihah Karīhah ‘an Hudhūr al-Masjid Hattā Tadzhab Dzālika ar-Rīh...*, hal. 227.

⁴⁰⁷ Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fi Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Hajjāj...*, hal. 420-421.

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَأْتِي مَسْجِدَ قُبَاءٍ كُلَّ سَبْتٍ، مَاشِيًا وَرَاكِبًا.

*Bahwa Nabi mendatangi Masjid Quba setiap hari Sabtu, baik dengan berjalan kaki atau berkendara.*⁴⁰⁸

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Sa‘īd al-Khudrī, Rasulullah bersabda,

إِذَا رَأَيْتُمُ الرَّجُلَ يَعْتَادُ الْمَسْجِدَ فَاشْهَدُوا لَهُ بِالْإِيمَانِ فَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: إِنَّمَا يَعْمُرُ مَسْجِدَ اللَّهِ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَلَمْ يَخْشَ إِلَّا اللَّهَ فَعَسَىٰ أُولَٰئِكَ أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْمُهْتَدِينَ ﴿١٨﴾

“Jika kamu melihat seseorang membiasakan diri (beribadah) di masjid, maka bersaksilah bahwa ia orang yang beriman, karena Allah Taala berfirman, ‘Sesungguhnya yang memakmurkan masjid Allah hanyalah orang-orang yang beriman kepada Allah dan hari kemudian, serta (tetap) melaksanakan shalat, menunaikan zakat dan tidak takut (kepada apa pun) kecuali kepada Allah’.⁴⁰⁹

3) Membaca al-Quran

Pada masa Rasulullah, ada satu kejadian menarik ketika seorang arab badui memasuki masjid dan kencing di dalam masjid. Secara lengkap Anas bin Mālik menceritakannya sebagai berikut,

بَيْنَمَا نَحْنُ فِي الْمَسْجِدِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، إِذْ جَاءَ أَعْرَابِيٌّ فَقَامَ يَبُولُ فِي الْمَسْجِدِ، فَقَالَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَهْ مَهْ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تُزْرِمُوهُ دَعْوَاهُ، فَتَرَكُوهُ حَتَّى بَالَ، ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ دَعَاهُ، فَقَالَ لَهُ: إِنَّ هَذِهِ الْمَسَاجِدَ لَا تَصْلُحُ لِشَيْءٍ مِنْ هَذَا الْبَوْلِ، وَلَا الْقَذْرِ إِنَّمَا هِيَ لِذِكْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالصَّلَاةِ وَقِرَاءَةِ الْقُرْآنِ، أَوْ كَمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: فَأَمَرَ رَجُلًا مِنَ الْقَوْمِ فَجَاءَ بِدَلْوٍ مِنْ مَاءٍ فَشَتَّهَ عَلَيْهِ.

Suatu kali kami berada di masjid bersama Rasulullah. Tiba-tiba, datanglah

⁴⁰⁸ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 1193, *Kitāb Fadhl as-Shalāh fī Masjid Makkah wa al-Madīnah Bāb Man Atā Masjid Qubā’ Kulla Sabt...*, hal. 288.

⁴⁰⁹ Muḥammad bin ‘Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi‘ al-Kabīr*, nomor 2617, *Bāb Mā Jā’a fī Ḥurmah as-Shalāh...*, jilid 4, hal. 364.

seorang a'rab (arab badui), dia kencing di dalam masjid. Melihat seperti itu, para Sahabat menjadi geram. Rasulullah berkata, 'Jangan kalian hardik., biarkan ia sampai selesai kencing. Setelah orang itu kencing, Rasulullah memanggilnya. Rasulullah berkata kepadanya, 'Sesungguhnya masjid tidak layak untuk dijadikan tempat kencing dan kotoran. Sesungguhnya masjid adalah tempat untuk berzikir kepada Allah, melaksanakan shalat, dan membaca al-Quran'. Lalu Rasulullah memerintahkan seseorang untuk mengambil seember air, kemudian menyiram bekas kencing tersebut.⁴¹⁰

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah bersabda,

مَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَيَتَدَارَسُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ وَعَشِيَّتُهُمُ الرَّحْمَةُ وَحَفَّتْ بِهِمُ الْمَلَائِكَةُ وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ.

Jika suatu kaum berkumpul di salah satu rumah Allah sambil membaca al-Quran dan mempelajarinya di antara mereka, maka ketentraman akan turun kepada mereka, rahmat akan menaungi mereka, malaikat akan mengerumuni mereka, dan Allah menyebut (membanggakan) mereka di hadapan (malaikat) yang ada di sisi-Nya.⁴¹¹

Menurut an-Nawawī, makna *sakīnah* dalam hadits di atas adalah *al-waqār* (ketenangan dan kenyamanan). Hadits ini menjadi dalil keutamaan berkumpul di masjid untuk membaca dan mempelajari al-Quran.⁴¹²

4) Berzikir

Menurut al-Quran, di antara sekian fungsi masjid adalah berzikir dan bertasbih, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah an-Nūr/24: 36,

فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ ﴿٣٦﴾

Di rumah-rumah yang di dalamnya diperintahkan Allah untuk memuliakan dan menyebut nama-Nya, dan bertasbih (menyucikan) nama-Nya pada waktu pagi dan petang.

Dengan berzikir di masjid, hati menjadi tenang. Menurut as-Sya'rawī, salah satu fungsi rumah (*bayt*) adalah memberikan ketenangan. Begitupula, saat berada di Rumah Allah. Namun, ketenangan di rumah sendiri dengan Rumah Allah tentu berbeda. Ketenangan di rumah sendiri adalah ketenangan

⁴¹⁰ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 285, *Kitāb at-Thahārah Bāb Wujūb Ghasl al-Bawl wa Ghayrihi min an-Najāsāt Idzā Ḥashalat fī al-Masjid...*, hal. 133.

⁴¹¹ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2699, *Kitāb adz-Dzīkr wa ad-Du'ā' Bāb Fadhl Tilawah al-Quran wa 'ala adz-Dzīkr...*, hal. 1173.

⁴¹² Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj...*, hal. 1591.

indrawi (*rāhah hissiyah*), seperti ketenangan saat berada di salon atau di dapur yang penuh dengan hidangan makanan. Namun, ketenangan di Rumah Allah adalah ketenangan maknawi (*rāhah ma'nawiyah*). Allah bersifat ghaib, oleh karena itu ketenangan yang diberikan juga bersifat ghaib atau spiritual.⁴¹³

5) I'tikaf

Anjuran i'tikaf berasal dari syariat sebelumnya, yakni perintah Allah kepada Nabi Ibrāhīm dan Ismā'il, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Baqarah/2: 125. Pada ayat lain, yakni Sūrah al-Baqarah/2: 187, juga dinyatakan perintah i'tikaf,

... وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسْجِدِ ...

...*Jangan kamu campuri mereka (istri-istri), ketika kamu sedang i'tikaf dalam masjid...*

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari 'Āisyah juga dinyatakan bahwa Rasulullah rutin melakukan i'tikaf pada bagian akhir Ramadhan, sejak datang di Madinah hingga ajal menjemputnya. Setelah itu, para istrinya juga melakukan i'tikaf.⁴¹⁴

Secara bahasa, i'tikaf artinya tinggal menetap dan membiasakan/merutinkan sesuatu, apakah perkara baik atau buruk (*al-lubtsu wa mulāzamah as-syay'i aw ad-dawāmu 'alayhi khayran kāna aw syarran*). Secara istilah, para fuqaha memberikan definisi yang tidak jauh berbeda. Semuanya sepakat bahwa i'tikaf adalah tinggal di dalam masjid dengan niat untuk melakukan ketaatan kepada Allah, dengan syarat-syarat tertentu, meskipun lamanya hanya sesaat.⁴¹⁵

Selama i'tikaf, dianjurkan untuk menyibukkan diri dengan ketaatan, semisal memperbanyak shalat sunnah, membaca al-Quran, zikir (tahlil, tahmid, istighfar, dan sebagainya), membaca shalawat atas Nabi, merenungi penciptaan alam semesta, mempelajari tafsir al-Quran dan hadits, mempelajari sirah Nabi, kisah para nabi, kisah orang-orang shalih, mendalami suatu ilmu, dan bentuk-bentuk ketaatan lainnya.⁴¹⁶

Di antara tujuan i'tikaf adalah untuk membeningkan hati dengan cara mendekatkan diri kepada Allah dan memutuskan diri dari kesibukan dunia dengan melakukan ibadah, berserah diri kepada Allah terhadap segala persoalan yang dihadapinya, dan mengharapkan kemuliaan dari Allah dengan

⁴¹³ Muḥammad Mutawallī as-Sya'rāwī, *Khawāthir Imāniyyah...*, jilid 12, hal. 580.

⁴¹⁴ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 2026, *Kitāb al-I'tikāf Bāb al-I'tikāf fī al-Asyr al-Awākhir wa al-I'tikāf fī al-Masājid Kullīha...*, hal. 487; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1172-1173, *Kitāb al-I'tikāf Bāb I'tikāf al-Asyr al-Awākhir min Ramadhān...*, hal. 483.

⁴¹⁵ Lihat Wahbah az-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*, Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2004 M/14325 H, cet. 4, jilid 3, hal. 1749-1750.

⁴¹⁶ Wahbah az-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh...*, jilid 3, hal. 1772.

berdiri di depan pintu rahmat-Nya.⁴¹⁷

c. Memakmurkan masjid secara manajemen (*'imārat al-idāriyyah*)

Bentuk memakmurkan masjid secara manajemen adalah menjadi pembina masjid, apakah sebagai pengurus, pengisi kegiatan masjid, atau pemerhati masjid.

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, Rasulullah menyatakan bahwa ada tujuh golongan yang mendapat naungan Allah pada hari Kiamat. Salah satunya adalah golongan yang hatinya terpaut dengan masjid (*rajulun qalbuhu mu'allaq fi al-masājid*).

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ فَقَالَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ أَخْفَى حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالَهُ مَا تُنْفِقُ يَمِينُهُ وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ.

*Dari Abū Hurayrah, dari Nabi saw, beliau bersabda, “Tujuh golongan yang dinaungi Allah di dalam naungannya pada hari dimana tidak ada naungan kecuali naunganNya. Yaitu imam yang adil, pemuda yang tumbuh dalam beribadah kepada Tuhannya, seseorang yang hatinya bergantung dengan masjid, dua orang saling mencintai yang bertemu dan berpisah karena Allah swt., seorang laki-laki yang diminta (digoda) seorang perempuan yang memiliki pangkat dan berparas cantik namun ia berkata “Sungguh aku takut Allah”, seorang laki-laki yang menshadaqahkan hartanya dengan sembunyi-sembunyi sampai tangan kirinya tidak tahu apa yang disedekahkan oleh tangan kanannya dan seseorang yang menyebut/ingat Allah ketika sendiri hingga kedua matanya menangis.*⁴¹⁸

Menurut an-Nawawī, yang dimaksud *hatinya bergantung dengan masjid* adalah menunjukkan sangat cinta kepada masjid dan senantiasa berjamaah di dalam masjid.⁴¹⁹

⁴¹⁷ Wahbah az-Zuhaylī, *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh...*, jilid 3, hal. 1751. Lihat pula Muḥammad bin Juzay al-Kalbī, *al-Qawānin al-Fiqhiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006 M/1427 H, cet. 2, hal. 95.

⁴¹⁸ Muḥammad bin Ismā‘il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 660, *Kitāb al-Adzān Bāb Man Jalasa fī al-Masjid Yantazhir as-Shalāh wa Fadhl al-Masājid...*, hal. 165; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 1031, *Kitāb az-Zakāh Bāb Fadhl Ikhfā’ as-Shadaqah...*, hal. 415-416.

⁴¹⁹ Yahyā bin Syaraf an-Nawawī, *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj...*, hal. 653.

Menurut al-Asqalānī, frasa *hatinya bergantung dengan masjid* merupakan isyarat bahwa hatinya senantiasa berada di masjid walaupun badannya ada di luar, yang menandakan adanya hubungan yang kuat, yakni kecintaan yang sangat kepada masjid.⁴²⁰

Hadits di atas juga dapat dimaknai bahwa orang yang memiliki kepedulian kepada masjid, apakah dengan tenaga, pikiran, dan terlibat dalam kegiatan masjid, maka dianggap ikut memakmurkan masjid.

4. Menghasilkan Karya Bermanfaat

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah menghasilkan karya bermanfaat. Hal ini sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Baqarah/2: 127,

وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ رَبَّنَا تَقَبَّلْ مِنَّا إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ

Dan (ingatlah) ketika Ibrāhīm meninggikan pondasi Baitullah bersama Ismā'il, (seraya berdoa), "Ya Tuhan kami, terimalah (amal) Dari kami. Sungguh, Engkaulah Yang Maha Mendengar, Maha Mengetahui".

Nabi Ibrāhīm adalah orang yang membangun kembali Baytullah, yang bahan dasarnya diambil dari lima gunung - di mana malaikat yang membawakan bebatuan dari lima gunung tersebut - yakni gunung Tursina dan Turzait (keduanya berada di Syam), Judi (yang berada di Jazirah), Lubnan dan Hira (keduanya berada di Tanah Haram). Lima gunung tersebut diambil bebatuannya karena pokok agama Islam dibangun di atas lima pilar.⁴²¹

Tentang doa Nabi Ibrāhīm dalam Sūrah al-Baqarah/2: 127, as-Sya'rawī dengan indah mengomentaryanya. Menurutnya, ayat tersebut menggunakan *fi 'l mudhāri'*, yaitu pada kalimat *yarfa'u*, yang bertujuan untuk menggambarkan bahwa pekerjaan tersebut masih berlangsung sekarang sampai waktu yang akan datang. Lalu, apakah sekarang Ibrāhīm masih *meninggikan (yarfa'u)* fondasi Ka'bah? Atau apakah Ibrāhīm sudah meninggikan dan selesai? Tentu saja, beliau sudah meninggikan fondasi Ka'bah dan selesai pekerjaannya. Namun, dengan ayat tersebut Allah berkeinginan untuk terus menghadirkan peristiwa Ibrāhīm dan Ismā'il saat membangun Ka'bah. Allah ingin agar kita mem-visualisasikan tindakan Ibrāhīm meninggikan fondasi Ka'bah tersebut, di mana saat itu Ibrāhīm tidak memiliki tangga atau fasilitas lainnya, namun ia tidak putus asa dengan keadaan tersebut, sehingga ia berinisiatif untuk memanfaatkan batu sebagai alat bantuannya. Allah menginginkan kita agar tidak

⁴²⁰ Ibnu Hajar al-Asqalānī, *Fath al-Bārī Syarḥ Shaḥīḥ al-Bukhārī...*, jilid 1, hal. 827-828.

⁴²¹ Ini adalah pandangan as-Suhaylī yang dikutip oleh Ibnu Dhiyā'. Lihat Muḥammad bin Aḥmad bin Dhiyā' al-Makkī al-Ḥanafī, *Tārīkh Makkah al-Musyarrāfah wa al-Masjid al-Haram wa al-Madīnah as-Syarīfah wa al-Qabr as-Syarīf*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004 M/1424 H, cet. 2, hal. 38.

lupa dengan amaliah (prestasi) ini, bagaimana Ibrāhīm dan putranya, Ismā‘il, mengumpulkan bebatuan yang ringan untuk diangkut ke tempat bangunan Kabah, lalu Ibrāhīm naik di atas batu tersebut dan Ismā‘il mengantarkannya kepada Ibrāhīm, sampai selesai proses meninggikan fondasi Ka‘bah tersebut.⁴²²

Setelah selesai membangun fondasi Ka‘bah, Nabi Ibrāhīm berdoa kepada Allah agar menerima hasil karyanya. Redaksi yang digunakan adalah *taqabbul*, bukan *qabūl*. Menurut sebagian kaum arif, ada perbedaan antara *taqabbul* dan *qabūl*. *Taqabbul* adalah sebuah ungkapan di mana seseorang menginginkan agar apa yang dilakukannya diterima, karena ia merasa bahwa apa yang dilakukannya kurang sempurna dan memiliki kelemahan.⁴²³

Dalam Sūrah al-Baqarah/2: 125, Allah memerintahkan kaum Muslim untuk menjadikan *maqām* Ibrāhīm sebagai tempat shalat (*mushallā*),

وَإِذْ جَعَلْنَا الْبَيْتَ مَثَابَةً لِّلنَّاسِ وَأَمَّا وَاتَّخِذُوا مِن مَّقَامِ إِبْرَاهِيمَ مُصَلًّى وَعَهِدْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ
وَاسْمِعِيلَ أَن طَهِّرَا بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْعَاكِفِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ ﴿١٢٥﴾

Dan (ingatlah), ketika Kami menjadikan rumah (Ka‘bah) tempat berkumpul dan tempat yang aman bagi manusia. Dan jadikanlah *maqām* Ibrāhīm itu tempat salat. Dan telah Kami perintahkan kepada Ibrāhīm dan Ismā‘il, “Bersihkanlah rumah-Ku untuk orang-orang yang tawaf, orang yang iktikaf, orang yang rukuk dan orang yang sujud”

Ayat di atas dapat dijadikan indikasi untuk mengikuti teladan Nabi Ibrāhīm dan menghidupkan jejak (prestasi) beliau. Menurut as-Sya‘rāwī, dengan menjadikan *maqām* Ibrāhīm sebagai tempat shalat, maka itu semacam pengakuan terhadap eksistensi tempat Ibrāhīm dulu ketika membangun Ka‘bah, di mana posisinya berada di antara orang yang shalat dan Ka‘bah. Hal ini bukan tanpa alasan, karena kisah tentang *maqām* Ibrāhīm memiliki ketersambungan dengan ibadah (haji). Oleh karena itu, Allah menegaskan tentang kedudukan *maqām* Ibrāhīm sebagai penanda (*bayyināt*) yang jelas (Sūrah Āli ‘Imrān/3: 97), sehingga Allah menginginkan kita untuk melihatnya dan memahaminya dengan baik.⁴²⁴

Islam adalah agama karya. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika ditemukan sekitar 600 kata yang bermakna karya. Kata yang mewakilinya adalah kata dasar ‘amal dengan segala derivasinya. Kata ‘amila (berkarya) terdapat kurang lebih 22 kali, ‘amilū terulang sebanyak 73 kali. Kata ‘amal sendiri terulang sebanyak 17 kali. Belum lagi kata a‘mal, ‘amaluka, ‘amaluhu, ‘amaluhum, a‘mālunā, a‘mālukum, ‘āmil, dan lain sebagainya, yang banyak

⁴²² Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 1, hal. 467.

⁴²³ Fakhrudīn ar-Rāzī, *Mafātīh al-Ghayb...*, jilid 2, vol. 4, hal. 53.

⁴²⁴ Muḥammad Mutawallī as-Sya‘rāwī, *Khawāthir Īmāniyyah...*, jilid 1, hal. 461.

tersebar dalam al-Quran. Selain itu, al-Quran menyatakan bahwa setiap selesai dari suatu pekerjaan, maka dilanjutkan dengan kesibukan baru (Sūrah Alam Nasyrāh/94: 7). Dengan memperhatikan ayat-ayat al-Quran tersebut, dapat disimpulkan bahwa Islam adalah agama produktif, yang mendorong umatnya untuk berkarya.

Dalam Sūrah al-An‘ām/6: 135 dan at-Tawbah/9: 105 secara jelas terdapat anjuran untuk menghasilkan karya, di mana Allah memerintahkan manusia agar berkarya sesuai keadaan/posisinya masing-masing dan karya tersebut akan dinilai oleh Allah dan Rasul-Nya serta masyarakat luas. Dalam Sūrah at-Tawbah/9: 105 dinyatakan,

وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ وَالْمُؤْمِنُونَ وَسَتُرَدُّونَ إِلَىٰ عِلْمِ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ
فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١٠٥﴾

*Dan katakanlah, “Bekerjalah kamu, maka Allah akan melihat pekerjaanmu, begitu juga Rasul-Nya dan orang-orang beriman, dan kamu akan dikembalikan kepada (Allah) Yang Mengetahui yang gaib dan yang nyata, lalu diberitakan-Nya kepada kamu apa yang telah kamu kerjakan.”*⁴²⁵

Menurut at-Thabāthabā‘ī, ayat di atas secara lahiriah bersambung dengan ayat sebelumnya yakni tentang mengeluarkan sedekah, namun redaksinya bersifat mutlak, sehingga tidak ada dalil yang mengkhususkannya hanya pada persoalan mengeluarkan sedekah. Oleh karena itu, frasa *i‘malū* pada ayat di atas mencakup setiap amal (karya) manusia, apakah ia orang kafir, munafik, maupun beriman.⁴²⁶

Menurut az-Zuhaylī, berkarya adalah pangkal kebahagiaan dan jalan menuju kenyamanan, ketentraman, kekuatan jiwa.⁴²⁷ Sebagaimana dicontohkan Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā‘il, karya yang dimaksud adalah karya yang bermanfaat untuk masyarakat.

Islam melarang umatnya bersikap pasif, tanpa karya, dan menjadi beban orang lain. Jika tidak dapat berkarya untuk masyarakat, paling tidak berkarya untuk keluarga. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang bersumber dari ‘Abdullāh bin Zubayr, bahwa Rasulullah bersabda,

لَأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ أَحْبَلَهُ ثُمَّ يَأْتِي الْجَبَلَ فَيَأْتِي بِحُزْمَةٍ مِنْ حَطَبٍ عَلَى ظَهْرِهِ
فَيَبِيعُهَا فَيَكْفَى اللَّهُ بِهَا وَجْهَهُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَسْأَلَ النَّاسَ أَعْطَوْهُ أَوْ مَنَعُوهُ.

“Sesungguhnya, seorang di antara kalian membawa tali-talinya dan pergi ke bukit untuk mencari kayu bakar yang diletakkan di punggungnya untuk dijual sehingga ia bisa menutup kebutuhannya, adalah lebih baik Daripada

⁴²⁵ Anjuran yang sama dapat pula ditemukan dalam Sūrah al-An‘ām/6: 135.

⁴²⁶ Muḥammad Ḥusayn at-Thabāthabā‘ī, *al-Mīzān fī at-Tafsīr*..., jilid 9, hal. 392.

⁴²⁷ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Wasīth*..., jilid 1, hal. 914.

meminta-minta kepada orang lain, baik mereka memberi atau tidak".⁴²⁸

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan perlunya menghasilkan karya yang bermanfaat, dengan dilandasi penyerahan diri kepada Allah. Dengan penyerahan diri itu maka karya tersebut dinilai sebagai amal shalih. Oleh karena sesungguhnya Allah pula yang akan menilai amal itu dan memberinya pahala sesuai kadar amal shalih itu sendiri. Dari ayat di atas juga dapat dipahami bahwa Nabi Ibrāhīm dan putranya, Nabi Ismā'īl berdoa kepada Allah setelah selesai mengerjakan amal yang shalih dengan niat dan maksud perbuatan itu semata-mata dilakukan dan dikerjakan karena Allah. Hal ini berarti segala macam doa yang dipanjatkan kepada Allah yang sifat, bentuk dan tujuannya sama dengan yang dilakukan oleh Ibrāhīm dengan putranya, pasti diterima Allah pula dan pasti diberi pahala yang baik oleh-Nya.

Sesungguhnya di antara kandungan pokok al-Quran adalah bertujuan mengingatkan setiap orang agar tidak menjadi golongan yang merugi. Maka untuk upaya ke arah tersebut, al-Quran berpesan agar dalam mengerjakan segala perbuatan dan usaha maka hendaklah sampai titik akhir kemampuan kita. Menjadi manusia yang beriman berarti menjadi manusia yang memiliki idealisme dan bercita-cita tinggi. Islam mendorong para pemeluknya untuk terus melakukan perubahan ke arah kehidupan yang lebih baik dan lebih maju.

Berdasarkan kisah Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'īl di atas terdapat isyarat bahwa dalam Islam diperintahkan untuk berkarya dan memiliki etos kerja, dan memupuk semangat, meningkatkan motivasi kerja, yang semua itu dilandasi oleh semangat beribadah kepada Allah. Dengan demikian kerja tidak hanya sekedar memenuhi kebutuhan duniawi melainkan juga sebagai pengabdian kepada Allah. Sehingga dalam Islam, semangat kerja tidak hanya untuk meraih harta tetapi juga meraih ridha Allah.

Dalam ajaran Islam, etos kerja melahirkan keyakinan yang sangat mendalam bahwa bekerja bukan hanya untuk memuliakan dirinya sendiri, bukan hanya untuk menampakkan kemanusiaannya, melainkan juga sebagai suatu manifestasi dari ibadah dan amal shalih. Seorang muslim yang memiliki etos kerja adalah yang selalu memiliki obsesi dalam berbuat sesuatu yang penuh manfaat dengan landasan sebagai bagian amanah dari Allah.

Menghasilkan karya bermanfaat bukan saja menunjukkan sebagai *fitrah* seorang muslim, melainkan sekaligus dapat meninggikan harkat martabat sebagai hamba Allah yang menjadikan dirinya sebagai sosok yang dapat dipercaya, menampilkan dirinya sebagai manusia yang amanah, menunjukkan sikap pengabdian kepada-Nya. Dan ini adalah tujuan penciptaan manusia, sebagaimana firman Allah: "*Dan tidak Aku menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku*" (Sūrah adz-Dzāriyāt/51: 56).

⁴²⁸ Muḥammad bin Ismā'īl al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 1471, *Kitāb az-Zakāh Bāb al-Isti'fā' 'an al-Mas'alah...*, hal. 358.

F. Doa yang Mengisyaratkan Kecerdasan Naturalistik (NQ)

1. Terapi dengan Air

Islam sangat memperhatikan pengobatan. Menurut Raḥmān, hadits-hadits tentang pengobatan dapat dikelompokkan menjadi tiga kategori: (1) hadits mendorong praktik penyembuhan penyakit dan prinsip kesehatan secara umum, (2) hadits yang berisi diagnosis Rasulullah mengenai masalah penyakit dan kesehatan serta tindakan penyembuhannya, baik secara medis maupun spiritual, dan (3) hadits yang berkaitan dengan ilmu pengobatan Nabi.⁴²⁹

Di antara bentuk kecerdasan profetik adalah terapi (berobat) dengan air, sebagaimana diindikasikan dalam doa Nabi Ayyūb dalam Sūrah Shad/38: 41-42,

وَاذْكُرْ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَيُّ مَسَّنِي الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ وَعَذَابٍ ﴿٤١﴾ أَرْكُضْ بِرَجْلِكَ
هَذَا مُغْتَسَلٌ بَارِدٌ وَشَرَابٌ ﴿٤٢﴾

Dan ingatlah akan hamba Kami Ayyūb ketika dia menyeru Tuhannya, “Sesungguhnya aku diganggu setan dengan penderitaan dan bencana”. Allah berfirman), “Hentakkanlah kakimu; inilah air yang sejuk untuk mandi dan untuk minum.”

Ayat di atas secara jelas menyebut penggunaan air sebagai sarana untuk mandi dan minum. Dalam konteks Nabi Ayyub, maka penggunaan air dapat dipahami sebagai sarana untuk pengobatan. Menurut az-Za‘ārīr, ayat di atas menjadi dalil yang jelas tentang terapi dengan air, di mana ayat tersebut menyebutkan sifat air yang dipakai Nabi Ayyūb untuk mandi adalah air dingin. Ilmu pengetahuan, bahwa air dingin berperan penting sebagai sarana untuk pengobatan.⁴³⁰

Dalam bahasa Arab, air disebut dengan kata *mā’*. Kata *mā’* terulang sebanyak 59 kali dalam al-Quran, baik dalam bentuk definitif (*ma’rifah*) yaitu *al-mā’*, maupun dalam bentuk indefinitif (*nakirah*) yaitu *mā’*. Selain itu, ditemukan pula masing-masing satu kali: *mā’aki* (airmu), *mā’ahā* (airnya), *mā’ukum* (air kalian), dan *mā’ahā* (airnya). Dengan demikian, jumlah keseluruhan menjadi 63 kali, yang tersebar dalam 42 surat.⁴³¹

Secara global, al-Quran menyebut air dalam beberapa konteks. *Pertama*, air sebagai sumber kehidupan (Sūrah al-Anbiyā’/21: 30). *Kedua*, air sebagai sendi kehidupan (Sūrah an-Naḥl/16: 10-11). *Ketiga*, turunnya air dari langit dan suburnya bumi yang sebelumnya tanpa kehidupan merupakan salah satu

⁴²⁹ Fazlur Raḥmān, *Etika Pengobatan Islam*, diterjemahkan oleh Jaziar Radianti dari judul *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*, Bandung: Mizan, 1999 M/1420 H, hal. 57.

⁴³⁰ Ghālib Muḥammad Rajā az-Za‘ārīr, *al-Mā’ fī al-Qurān*, Madinah: Dār az-Zamān, 2010 M/1431 H, cet. 2, hal. 34-35.

⁴³¹ Lihat Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul Bāqī, *al-Mu‘jam al-Mufahras...*, hal. 857.

bukti kebesaran Allah (Sūrah al-Baqarah/2: 164 dan Sūrah ar-Rūm/30: 24). *Keempat*, air disifati sebagai sesuatu yang banyak membawa berkah/manfaat (*mubārah*), sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah Qāf/50: 9. *Kelima*, air berfungsi untuk menyucikan diri (Sūrah al-Mā'idah/5: 6 dan Sūrah al-Anfāl/8: 11). *Keenam*, penghuni surga diberi kenikmatan dengan air, sedangkan penghuni neraka disiksa dengan ketiadaan air (Sūrah al-A'rāf/: 50-51). *Ketujuh*, air menjadi perantara kehancuran orang-orang kafir (Sūrah Hūd/11: 40-44). *Kedelapan*, penyebutan air (hujan yang deras) sebagai buah dari istighfar (Sūrah Nūh/71: 10-12 dan Sūrah Hūd/11: 52).⁴³²

Air adalah rahasia kehidupan, yang merupakan mukjizat Allah di mana Kursi-Nya Dia letakkan di atasnya. Dua makhluk pertama yang diciptakan Allah adalah Kursi dan air. Kenikmatan penghuni surga adalah sungai-sungai. Air adalah senjata Allah yang menjaga para hamba-Nya dari kehancuran. Air adalah sebab yang melahirkan kekuatan suku dan bangsa dalam hal keberlimpahannya. Di antara nikmat Allah yang paling utama dalam dunia pengobatan adalah berkaitan dengan rahasia air.⁴³³

Pemanfaatan air sebagai pengobatan (*hydrotherapy* atau *aquatic therapy*) sudah digunakan ribuan tahun lalu. *Hydrotherapy* merupakan sebuah terapi yang menggunakan air dalam temperatur tertentu (dingin, panas, cair, beku) untuk mengobati luka dan penyakit, yang dalam praktiknya sudah dilakukan sejak abad 5 sebelum Masehi. Kini, *hydrotherapy* sudah menjadi bagian integral dari terapi fisik dan diakui sebagai sebagai sebuah metode saintifik. Efek positif dari *hydrotherapy* berpengaruh terhadap fungsi fisik, energi, tidur, fungsi kognitif, dan meningkatkan kemampuan bekerja dan berpartisipasi dalam kehidupan sehari-hari. Selain itu, *hydrotherapy* dapat mengatasi berbagai kondisi (keluhan), semisal radang sendi (*arthritis*), perut (pencernaan), kesulitan tidur (*sleep disorder*), stress, dan depresi.⁴³⁴

Pemanfaatan air sebagai terapi adalah dengan memanfaatkan kualitas air. Ibnu Qayyim menyatakan bahwa kualitas air dapat dilihat dari 10 indikator: (1) dari warnanya, yaitu bening, (2) dari baunya, yaitu tidak berbau sama sekali, (3) dari rasanya, yaitu tawar, (4) dari beratnya, yaitu ringan, (5) dari

⁴³² Menurut az-Zamakhsharī, perintah Nabi Nūh kepada kaumnya untuk beristighfar dan didahulukannya janji (akan turun hujan) merupakan sesuatu yang menyentuh jiwa mereka dan sesuatu yang disukai manfaatnya saat itu, sehingga dapat mendorong tumbuhnya iman, keberkahan, dan ketaatan. Lihat Maḥmūd bin 'Umar az-Zamakhsharī, *al-Kassayf...*, jilid 4, hal. 604-605.

⁴³³ Hindun Aḥmadūh, "Wa Jā'alnā min al-mā'i kulla syay'in ḥayyin", dalam *Buḥuṣ al-Mu'tamar al-'Ālamī as-Sāmin li al-I'jāz al-'Ilmī fi al-Qurān wa as-Sunnah*, t.tp: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait dan Persatuan Muslim Dunia, t.th, Buku Ke-1, Jilid 2, hal. 61.

⁴³⁴ Ganesh V. Devkate (et al), "Hydrotherapy: A New Trend in Disease Treatment", *International Journal of Science and Research Methodology*, Vol. 5, Issue 2, Tahun 2016, hal. 117-135.

alirannya, yaitu mengalir dengan baik, (6) dari sumbernya, yaitu dari sumber yang jauh, (7) dari terpaannya terhadap matahari dan angin, yaitu tidak tersembunyi di bawah tanah, (8) dari gerakannya, yaitu cepat bergerak, (9) dari kuantitasnya, yaitu banyak sehingga dapat menghilangkan kotoran yang bercampur dengan nya, dan (10) dari muaranya, yaitu diambil dari arah utara sampai selatan, atau dari arah barat sampai timur.⁴³⁵

Menurut Emoto, air dapat merespons kalimat-kalimat yang dikirim kepadanya, sehingga membentuk kristal. Jika air diperlihatkan kalimat-kalimat yang menyenangkan maka ia akan makan menciptakan kristal seperti bunga yang mekrekah. Sebaliknya, jika air diperlihatkan kalimat-kalimat negatif, ia tidak akan membentuk kristal. Air membentuk kristal yang indah terhadap kata-kata bermakna ungkapan terimakasih dalam berbagai bahasa, seperti kata *thank you* (Inggris), *duoxie* (Cina), *merci* (Perancis), *danke* (Jerman), *grazie* (Italia), dan *kamusamunida* (Korea). Emoto yakin bahwa manusia juga dipengaruhi oleh informasi yang diterima, karena 70% tubuh manusia dewasa adalah. Jadi, sebenarnya manusia adalah air.⁴³⁶

Masih menurut Emoto, yang mempengaruhi kualitas air dan kristal yang terbentuk adalah *hado* atau energi gelombang. Energi ini bisa berbentuk positif, bisa pula negatif. Apabila kita mengirimkan *hado* yang baik kepada air dengan mengatakan kata-kata positif, maka air akan mempersembahkan kristal-kristal yang indah. Doa juga mengeluarkan energi yang dapat mengubah kualitas air. Dengan memberikan doa ke air, berarti *hado* terkirim ke air, dan kemudian air menggunakan kekuatannya untuk menjawab doa-doa tersebut.⁴³⁷

Zamhari dalam penelitiannya terhadap ritual majlis zikir di Jawa Timur, menemukan bahwa terdapat kebiasaan di masyarakat untuk meminum air karamah yang telah dibacakan doa oleh *kyai* terpilih (terpercaya) sehingga air tersebut memiliki khasiat untuk digunakan untuk pengobatan dan keperluan lainnya, karena air tersebut sudah menyerap gelombang zikir yang dibaca dalam suatu majelis.⁴³⁸

Wardiani dan Gunawan juga melakukan penelitian terhadap budaya terapi air yang dilakukan masyarakat di Pesantren Suryalaya, Tasikmalaya. Fenomena pemanfaatan air sebagai media dalam pengobatan sudah berlangsung lama dan sudah terbukti secara empiris oleh masyarakat penggunaanya. Terapi air tersebut menggunakan metode *riyādhah* dan

⁴³⁵ Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *at-Thibb an-Nabawī*, Riyādh: Dār as-Salām, 1432 H, hal. 557-558.

⁴³⁶ Masaru Emoto, *The True Power of Water: Hikmah Air dalam Olahjiwa*, Bandung: MQ Publishing, 2006 M/1427, hal. 14-17.

⁴³⁷ Masaru Emoto, *The True Power of Water: Hikmah Air dalam Olahjiwa...*, hal. 113.

⁴³⁸ Arif Zamhari, *Ritual of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr Groups in East Java*, Canberra: ANU E-Press, 2010, hal. 187.

psikoterapi alternatif hasil pengembangan Abah Anom sebagai sebuah ikhtiar untuk mendapatkan kesembuhan bagi masyarakat yang mengeluhkan penyakit fisik dan psikis. Air yang sudah didoakan oleh *mursyīd* di pesantren tersebut diminum untuk pengobatan dan kebaikan dalam beraktivitas.⁴³⁹

Di antara bentuk terapi air yang dianjurkan Rasulullah adalah meminum air zamzam. Air zamzam dapat dimanfaatkan sesuai keinginan yang meminumnya, sebagaimana dinyatakan dalam sebuah hadits yang bersumber dari Ibnu ‘Abbās, bahwa Rasulullah bersabda,

مَاءَ زَمْزَمٍ لِمَا شَرِبَ لَهُ، إِنْ شَرِبْتَهُ تَسْتَشْفِي شَفَاكَ اللَّهُ، وَإِنْ شَرِبْتَهُ مُسْتَعِينًا عَادَكَ اللَّهُ، وَإِنْ شَرِبْتَهُ لِقَطْعِ ظَمِيكَ قَطَعَهُ اللَّهُ، وَكَانَ ابْنُ عَبَّاسٍ إِذَا شَرِبَ مَاءَ زَمْزَمٍ قَالَ: اللَّهُمَّ أَسْأَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ.

“Air Zamzam dapat diminum sesuai dengan niat ketika meminumnya. Jika engkau meminumnya untuk obat, semoga Allah menyembuhkanmu. Jika engkau meminumnya untuk menghilangkan dahaga, semoga Allah menghilangkannya”. Ibnu ‘Abbās jika meminum zamzam, ia sambil berdoa, ‘Ya Allah, aku meminta kepadamu ilmu yang bermanfaat, rizki yang luas, dan obat dari segala penyakit’.⁴⁴⁰

Air zamzam adalah air yang berasal dari sumur zamzam, yang tak akan pernah habis meskipun banyak orang sudah meminumnya. Padahal, sumur zamzam sudah berusia sekitat empat ribuan tahun. Air zamzam adalah air sumur tertua di bumi. Sumur zamzam berada sekitar 21 meter dari Ka‘bah. Menurut hasil riset, sumur zamzam mampu memancarkan air antara 11 hingga 18,5 liter setiap detik. Dengan demikian, minimal dalam satu menit, sumur zamzam mampu memancarkan air sebanyak 3,960 liter (660 x 60). Dari mata air sumur zamzam, ada satu lubang yang menghadap Hajar Aswad dengan panjang 75 cm dan tinggi 30 cm. Dari sini, memancar sebagian besar air itu. Di dalam sumur tersebut, ada juga lubang dari arah Mukabbariyah dengan panjang 70 cm dan tinggi 30 cm. Selain itu, ada juga lubang-lubang yang berasal dari arah bukit Shafa dan Marwa.⁴⁴¹

⁴³⁹ Sri Rijati Wardiani dan Djarlis Gunawan, “Aktualisasi Budaya Terapi Air Sebagai Media Pengobatan oleh Jamaah di Pesantren Suryalaya Pagerageung Tasikmalaya”, *Dharmakarya: Jurnal Aplikasi Ipteks untuk Masyarakat*, Vol. 6, No. 1, Maret 2017, hal. 33-39.

⁴⁴⁰ Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Ḥākim an-Naysābūrī, *al-Mustadrak ‘ala as-Shaḥīḥayn*, nomor 1739, *Kitāb al-Manasik...*, jilid 1, hal. 646.

⁴⁴¹ Muḥammad Ilyās ‘Abdul Ghanī dan ‘Abdul Muḥsin al-Badr, *Keutamaan dan Sejarah Kota Mekkah dan Madinah*, terjemahan Samson Rahman dari judul *Tārīkh Makkah al-Mukarramah Qadīman wa Hadītsan*, Jakarta: Akbar, 2005, hal. 98.

2. Terapi dengan Herbal

Selain berobat dengan air, ditemukan pula indikasi berobat dengan herbal. Berobat dengan herbal diindikasikan dalam Sūrah as-Shāffāt/37: 145-146,

﴿فَنَبَذْنَاهُ بِالْعَرَاءِ وَهُوَ سَقِيمٌ ﴿١٤٥﴾ وَأَنْبَتْنَا عَلَيْهِ شَجَرَةً مِّنْ يَّقْطِينِ ﴿١٤٦﴾﴾

Kemudian Kami lemparkan dia ke daratan yang tandus, sedang dia dalam keadaan sakit. Kemudian untuk dia Kami tumbuhkan sebatang pohon dari jenis labu.

Ayat di atas merupakan rangkaian ayat-ayat sebelumnya, di mana Nabi Yūnus berdoa kepada Allah, memohon ampun kepada Allah saat berada di perut ikan. Lalu Allah memerintahkan ikan tersebut untuk mengeluarkan Nabi Yūnus dari perutnya, sehingga Nabi Yūnus terdampar di daerah tandus dalam kondisi lemah. Dalam kondisi tersebut, Allah menumbuhkan pohon labu di daratan tersebut.

Ibnu Katsīr menyebutkan pendapat dari Ibnu Mas‘ūd, Ibnu ‘Abbās, Mujāhid, ‘Ikrimah, dan lain-lain bahwa yang dimaksud *yaqthīn* dalam ayat tersebut adalah *al-qar’u*, yaitu labu. Di antara karakteristik buah labu adalah cepat pertumbuhannya, rindang dan besar daunnya, lembut buahnya, tidak dihinggapi lalat, enak buahnya untuk dikonsumsi dalam keadaan mentah atau dimasak berkulitnya.⁴⁴² Dengan karakteristik seperti itu, Nabi Yūnus dapat menggunakan daunnya untuk berlindung dari cuaca buruk dan buahnya dapat beliau makan.⁴⁴³

Menurut Ibnu ‘Asyūr, dipilihnya buah labu agar memungkinkan Nabi Yūnus untuk mengkonsumsi air yang mengalir dari batangnya, sehingga tubuhnya menjadi segar, sebagai bentuk kelembutan Allah dalam rangka mendidiknya setelah peristiwa yang menimpanya. Ini merupakan perlakuan Allah terhadap hamba-Nya, yang mengakhiri kesulitan dengan kemudahan.⁴⁴⁴

Berdasarkan ayat tersebut dapat disimpulkan bahwa Nabi Yūnus mengkonsumsi buah labu, untuk mengembalikan kesegaran tubuhnya yang lemah setelah beberapa waktu berada di perut ikan.

Labu memiliki banyak khasiat. Menurut Ibn Qayyim, labu memiliki kandungan air yang lembut dan lembut di perut (pencernaan). Di antara khasiat dan manfaat labu adalah menurunkan panas (demam), menurunkan lendir dahak, jika diminum dapat menghilangkan haus dan menghilangkan pusing (sakit kepala).⁴⁴⁵

Ketika Nabi Yūnus mengkonsumsi buah labu untuk mengembalikan

⁴⁴² Ibnu Katsīr, *Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm...*, jilid 4, hal. 29.

⁴⁴³ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Mishbāh...*, jilid 11, hal. 307.

⁴⁴⁴ Muḥammad Thāhir bin ‘Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr...*, jilid 23, hal. 177-178.

⁴⁴⁵ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *at-Thibb an-Nabawī*, Riyādh: Dārussalām, 1433 H, hal.

kebugaran tubuhnya, dapat dikatakan bahwa beliau berobat dengan herbal. Bahkan, Rasulullah sangat menikmati konsumsi labu, saat ada orang yang mengundangnya dalam jamuan makan, sebagaimana dalam riwayat Anas bin Mālik.⁴⁴⁶

Dalam riwayat lain, ditemukan hadits tentang pemanfaatan herbal yang dianjurkan Rasulullah sebagai pengobatan, di antaranya adalah jintan hitam, siwak, madu, dan zaitun.

Jintan hitam (*ḥabbat as-sawdā'*) merupakan obat untuk segala macam penyakit, selain kematian. Tentang hal ini, 'Āisyah mendengar Rasulullah bersabda,

إِنَّ هَذِهِ الْحَبَّةَ السَّوْدَاءَ شِفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ، إِلَّا مِنَ السَّامِ، قُلْتُ: وَمَا السَّامُ؟ قَالَ: الْمَوْتُ.

'Sesungguhnya dalam *ḥabbat as-sawdā'* (jintan hitam) terdapat obat untuk segala penyakit, kecuali dari *as-sām*'. Aku ('Āisyah) bertanya, 'Apa itu *as-sām*?' Rasulullah berkata, 'Kematian'.⁴⁴⁷

Bersiwak dapat pula dianggap sebagai bentuk pengobatan herbal, karena bermanfaat untuk kesehatan mulut. Menurut sebuah hadits yang bersumber dari 'Āisyah, Rasulullah bersabda,

السَّوَاكُ مَطَهْرَةٌ لِلْفَمِ، مَرْضَاءَةٌ لِلرَّبِّ.

'Siwak adalah pembersih mulut dan pemancing datangnya keridhaan Allah'.⁴⁴⁸

Kebenaran sabda Rasulullah di atas dibuktikan oleh penemuan medis, bahwa siwak memiliki kandungan kimiawi yang bermanfaat untuk kesehatan gigi, mulut, dan gusi. Di antara kandungan siwak adalah *antibacterial acid* yang berfungsi membunuh bakteri, mencegah infeksi, dan menghentikan pendarahan pada gusi. Selain itu, terdapat pula kandungan klorida, potassium, sodium bikarbonat, fluoride, silika, sulfur, vitamin C, trimetilamin, salvadorin, tannin, dan beberapa mineral lainnya, yang berfungsi membersihkan gigi, memutihkan, dan menyehatkan gigi dan gusi. Sementara itu, minyak aroma alami yang dihasilkan siwak dapat menyegarkan mulut dan menghilangkan

⁴⁴⁶ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5379, *Kitāb al-Ath'imah Bāb Man Tatabba'a Hawalay al-Qash'ah Ma'a Shāhibih Idzā Lam Ya'rif Minhu Karāhiyah...*, hal. 1371; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 20141, *Kitāb al-Ath'imah Bāb Jawāz Akl al-Maraq wa Istihbāb Akl al-Yaqthīn...*, hal. 911-912.

⁴⁴⁷ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5687, *Kitāb at-Thibb Bāb al-Ḥabbat as-Sawdā'* ..., hal. 1443.

⁴⁴⁸ Aḥmad bin Syu'aib an-Nasā'ī, *Sunan al-Kubrā*, nomor 4, *Kitāb at-Thaharah Bāb at-Targhīb fī as-Siwāk*, Doha: Wazārah al-Waqf wa as-Syu'ūn al-Islāmīyah Dawlah Qathar, 2012 M/1433 H, hal. 8.

bau tak sedap. Selain itu, terdapat pula kandungan *anti decay agent* (zat anti pembusukan) dan *antigermlal system*, yang bertindak seperti *penicillin* untuk menurunkan jumlah bakteri dalam mulut dan mencegah terjadinya proses pembusukan. Siwak juga merangsang produksi saliva, yang merupakan organik mulut yang melindungi dan membersihkan mulut.⁴⁴⁹

Madu sebagai terapi herbal dapat ditemukan dalam Sūrah an-Nahl/16: 68-69,

وَأَوْحِي رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِّي
مِن كُلِّ الشَّمْرَةِ فَاَسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ
لِلنَّاسِ ﴿٦٩﴾ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٦٩﴾

Dan Tuhanmu mengilhamkan kepada lebah, "Buatlah sarang di gunung-gunung, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia, kemudian makanlah dari segala (macam) buah-buahan lalu tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu)." Dari perut lebah itu keluar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sungguh, pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Allah) bagi orang yang berpikir.

Dari ayat di atas jelas bahwa Allah telah memberi ilham (petunjuk)⁴⁵⁰ kepada lebah melalui instingnya untuk membuat sarang di tempat yang diinginkan agar dapat memproduksi madu dengan beragam warna, yang bermanfaat untuk pengobatan. Dalam ayat tersebut, Allah menyebut madu dengan tiga sifat: (1) sebagai minuman, apakah diminum sendiri atau dicampur dengan minuman lainnya, (2) beragam warnanya, mulai dari merah, putih, kuning, dan lainnya, dan (3) menjadi sebab untuk penyembuhan dari beragam penyakit.⁴⁵¹

Menurut Ibnu ‘Asyūr, kebiasaan lebah membangun rumah (sarang) di tempat-tempat terbaik, yakni di gunung, di pepohonan, dan tempat-tempat

⁴⁴⁹ Lihat Nadiah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Quran...*, hal. 167-168.

⁴⁵⁰ Dibanding jenis hewan lainnya, hewan lebah lebih diistimewakan dengan mendapatkan wahyu, yakni ilham dan petunjuk, karena perilaku lebah lebih mirip dengan manusia, apalagi dengan *ahli suluk*, karena di antara kebiasaannya adalah menjadikan gunung sebagai rumahnya untuk menghindari makhluk dan menyendiri kepada Allah, sebagaimana Nabi pernah ber-*tahannuts* di bukit Hira selama beberapa waktu. Selain itu, *ahli suluk* senang menjaga kebersihan pada tempat, pakaian, dan tempat makan. Begitupula halnya dengan lebah, yang meletakkan madunya pada batu yang bersih atau dedaunan yang bersih, agar tidak tercampur dengan tanah atau debu, juga tidak diduduki oleh sesuatu yang najis, sebagai bentuk menghindari kotoran, sebagaimana manusia juga menghindarinya. Lihat Ahmad bin ‘Umar bin Muḥammad Najmuddīn al-Kubrā, *at-Ta’wīlāt an-Najmiyyah*, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, 2009 M, hal. 44.

⁴⁵¹ Wahbah az-Zuhaylī, *Tafsīr al-Munīr...*, jilid 7, hal. 487-488.

yang dibuat manusia, mengisyaratkan akan keistimewaan lebah dibanding serangga lainnya, di mana lebah memiliki banyak manfaat dan proses pembuatan sarangnya dilakukan dengan cermat. Hal ini berbeda dengan rumah laba-laba, yang dinyatakan al-Quran sebagai selemah-lemahnya rumah, sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Ankabūt/29: 41.⁴⁵²

Dalam sebuah hadits yang bersumber dari Abū Hurayrah, bahwa ada seorang lelaki mendatangi Rasulullah, meminta jalan keluar terhadap persoalan saudaranya yang terkena penyakit perut,

أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَخِي يَشْتَكِي بَطْنَهُ، فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلًا، ثُمَّ أَتَى الثَّانِيَةَ، فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلًا، ثُمَّ أَتَاهُ الثَّالِثَةَ، فَقَالَ: اسْقِهِ عَسَلًا، ثُمَّ أَتَاهُ فَقَالَ: قَدْ فَعَلْتُ، فَقَالَ: صَدَقَ اللَّهُ، وَكَذَبَ بَطْنُ أَخِيكَ، اسْقِهِ عَسَلًا، فَسَقَاهُ فَبَرَأَ.

Seseorang menghadap Nabi, lalu berkata, 'Saudaraku mengeluhkan sakit pada perutnya'. Nabi berkata, 'Minumkan madu padanya'. Tak lama kemudian, orang itu datang lagi kepada Nabi untuk kedua kalinya. Nabi berkata, 'Minumkan madu padanya'. Kemudian orang itu datang lagi untuk yang ketiga kali. Nabi berkata, 'Minumkan madu padanya'. Kemudian orang itu datang lagi (untuk yang keempat kali), lalu ia berkata, 'Sudah aku lakukan (tapi belum juga ada tanda kesembuhan)'. Nabi berkata, 'Allah Mahabener, dan perut saudaramu itu berdusta. Minumkan lagi madu padanya'. Orang itu kembali memberi terap madu, dan akhirnya saudaranya sembuh.⁴⁵³

Dengan datangnya orang tersebut berulang kali dan Rasulullah selalu memberi resep yang sama, maka hal itu menandakan bahwa pengobatan harus memperhatikan takaran (dosis), sesuai dengan keadaan penyakit yang dikeluhkan. Jika dosisnya kurang, maka penyakitnya tidak sembuh total. Jika dosisnya berlebih, maka efeknya dapat menimbulkan penyakit baru.⁴⁵⁴

Selain madu, zaitun dapat juga dimanfaatkan sebagai pengobatan herbal. Dalam sebuah hadits yang bersumber dari 'Umar bin Khatthab, Rasulullah bersabda,

كُلُوا الزَّيْتِ وَأَدَّهِنُوا بِهِ فَإِنَّهُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ.

"Makanlah zaitun dan minyakilah rambut dengannya, karena ia berasal dari

⁴⁵² Muḥammad Thāhir bin 'Asyūr, *at-Tahrīr wa at-Tanwīr*..., jilid 14, hal. 206.

⁴⁵³ Muḥammad bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīḥ al-Bukhārī*, nomor 5684, *Kitāb at-Thibb Bāb ad-Dawā' bi al-'Asal wa Qawl Allah Ta'ālā: Fīhi Syifā' li an-Nās*..., hal. 1442; Muslim bin al-Ḥajjāj, *Shahīḥ Muslim*, nomor 2217, *Kitāb at-Thibb Bāb at-Tadāwī bi Suqy al-'Asal*..., hal. 981.

⁴⁵⁴ Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *at-Thibb an-Nabawī*..., hal. 54.

pohon yang diberkahi"⁴⁵⁵

Berdasarkan indikasi pada ayat-ayat al-Quran yang menyebut *syajarah mubārakah* (pohon yang diberkahi) dan penguatan dari sisi medis, ditemukan keistimewaan dari pohon tersebut, yakni: (1) zaitun adalah pohon yang diberkahi, (2) tempat tumbuh asalnya adalah Thursina dan negara Timur Tengah, dataran Mediterania, dan Syam, (3) minyak zaitun adalah minyak yang paling jernih dibanding minyak yang berasal dari tumbuhan lainnya, (4) zaitun menghasilkan minyak dan pewarna makanan, (5) pohon zaitun memiliki persamaan dan perbedaan dengan tumbuhan lainnya, semisal kurma, anggur, dan delima. Dibanding dengan pohon delima, pohon zaitun memiliki kesamaan dalam segi ukuran (besar) dan sifat daun, namun berbeda dari segi sifat dan bentuk buah. Dibanding dengan pohon anggur, pohon zaitun memiliki kesamaan dari segi bentuk dan pertumbuhan susunan buah namun berbeda dari segi sifat dan bentuk pohonnya. Dibanding dengan pohon kurma, pohon zaitun memiliki kesamaan dari segi susunan buah dan manfaat konsumtif dan pengobatan. Baik zaitun dan kuma, keduanya adalah pohon yang tumbuh tersebar di negeri-negeri Muslim di kawasan Timur Tengah. Namun, keduanya berbeda dari segi bentuk pohon, buah, warna, dan rasa.⁴⁵⁶

Menurut al-Qurthubī, zaitun dimanfaatkan untuk banyak keperluan. Bagi masyarakat Syam dan Maghrib, zaitun merupakan makanan pokok, minyaknya dijadikan sebagai bumbu dapur dan obat oles untuk penyakit kulit dan luka.⁴⁵⁷

Minyak zaitun memiliki kandungan lemak tak jenuh sebesar 82%, vitamin A, E, dan D. Dalam setiap 100 gram minyak zaitun, terdapat 0,9 protein, 11 gram lemak, dan mineral seperti potassium, kalsium, magnesium, fosfor, zat besi, tembaga, dan belerang, 4,5 gram serat, 103 satuan kalori, dan karotin dalam jumlah yang tinggi. Konsumsi minyak zaitun secara rutin dapat menurunkan kadar kolesterol jahat, mencegah penyumbatan pembuluh darah dan jantung koroner, menurunkan tekanan darah tinggi, mengurangi risiko kanker payudara, kanker rahim, kanker usus, meningkatkan kadar insulin sehingga dapat menurunkan kadar gula dalam darah, meningkatkan stamina tubuh, menyembuhkan radang empedu, menutrisi otak, dan meningkatkan kecerdasan dan memori karena mengandung lipoid, meningkatkan kesuburan reproduksi, mengatasi radang sendi, dan banyak lagi manfaatnya.⁴⁵⁸

⁴⁵⁵ Muḥammad bin 'Īsā at-Tirmidzī, *al-Jāmi' al-Kabīr*, nomor 1851, *Bāb Mā Jā'a fī Akl az-Zayt...*, jilid 3, hal. 429.

⁴⁵⁶ Lajnah Dār Thuwaiq, *Zait a-Zaitūn Dawā' li Kull Dā'*, Riyādh: Dār Thuwaiq, 2006 M/1427 H, hal. 31.

⁴⁵⁷ Muḥammad bin Aḥmad al-Qurthubī, *al-Jāmi' li Ahkām al-Qurān...*, jilid 10, vol. 20, hal. 76.

⁴⁵⁸ Nadiyah Thayyarah, *Buku Pintar Sains dalam al-Quran...*, hal.789-794. Manfaat zaitun secara lengkap dapat ditemukan dalam Lajnah Dār Thuwaiq, *Zait a-Zaitun Dawā' li*

Sebagaimana sudah dipaparkan dalam paragraf-paragraf di atas, bahwa kecerdasan profetik berbasis doa para nabi melahirkan manfaat (efek) kesuksesan. Kesuksesan yang dimaksud bukan hanya di dunia, namun juga di akhirat. Berbeda dengan konsep kecerdasan yang diusung oleh Barat, yang hanya memfokuskan pada aspek kognisi dan emosi, kecerdasan profetik berbasis doa para nabi membentangkan fokusnya pada seluruh potensi manusia: fisik, akal, perasaan, hati, kebijaksanaan, dan tindakan nyata.

Dalam al-Quran, kesuksesan dinyatakan dalam istilah *al-falāh*. Menurut al-Isfahānī, *al-falāh* artinya keberuntungan dan mencapai target yang diinginkan (*azh-zhāfir wa idrāk bughyah*). Kesuksesan terbagi dua: kesuksesan duniawi dan kesuksesan ukhrawi. Kesuksesan duniawi adalah keberuntungan dalam mencapai kebahagiaan yang menyebabkan kehidupan duniawi seseorang menjadi baik, yakni berupa kontinuitas dalam kebaikan (*al-baqā'*), kekayaan (*al-ghinā*), dan kemuliaan (*al-'izz*). Sedangkan kesuksesan ukhrawi mencakup empat hal: keabadian tanpa dilanda kemusnahan (*baqā' bilā fanā'*), kekayaan tanpa dihampiri kefakiran (*ghinā bilā faqr*), kemuliaan tanpa diliputi kehinaan (*'izz bilā dzull*), dan pengetahuan tanpa tersusupi kebodohan (*'ilm bilā jahl*). Oleh karena itu, dalam redaksi azan ada ungkapan, 'hayya 'alā *al-falāh*', yang maksudnya mari kita mencapai kesuksesan lewat shalat.⁴⁵⁹

Dalam al-Quran, kata *al-falāh* dengan derivasinya terulang sebanyak 40 kali, yang tersebar dalam beberapa Sūrah.⁴⁶⁰ Dari sebaran tersebut terlihat bagaimana konsep kebahagiaan yang dipromosikan oleh al-Quran, sebagaimana berikut.

Pertama, kebahagiaan hidup dibangun di atas prinsip (1) keimanan yang mantap, (2) komunikasi personal dengan Allah melalui shalat yang khusyu', (3) menghindarkan diri dari tindakan yang tidak berguna, (4) kesediaan membayarkan zakat kepada kaum lemah, sebagai bentuk kepedulian sosial, dan (5) menjaga interaksi seksual dengan pasangan yang sah, (6) menjaga kepercayaan dan pemenuhan janji, dan (7) menjaga shalat dengan memperhatikan kesempurnaannya. Hal ini sebagaimana dinyatakan dalam Sūrah al-Mu'minūn/23: 1-9,

قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ ۝ ١ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ ۝ ٢ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ۝ ٣ وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ ۝ ٤ وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ ۝ ٥ إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ
أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ ۝ ٦ فَمَنِ ابْتَغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ ۝ ٧

Kull Dā', Riyādh: Dār Thuwaiq, 2006 M/1427 H, hal. 65-137.

⁴⁵⁹ Rāghib al-Isfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān...*, hal. 430-431.

⁴⁶⁰ Lihat Muḥammad Fu'ād 'Abdul Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān...*, hal. 667-668.

﴿٧﴾ وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ ﴿٨﴾ وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَوَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ ﴿٩﴾

Sungguh beruntung orang-orang yang beriman, (yaitu) orang yang khusyuk dalam shalatnya, orang yang menjauhkan diri dari (perbuatan dan perkataan) yang tidak berguna, orang yang menunaikan zakat, orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau hamba sahaya yang mereka miliki; maka sesungguhnya mereka tidak tercela. Tetapi barang siapa mencari di balik itu (zina, dan sebagainya), maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas. Dan (sungguh beruntung pula) orang yang memelihara amanat-amanat dan janjinya, serta orang yang memelihara shalatnya.

Menurut al-Marāghī, Allah menjanjikan kesuksesan bagi orang yang memiliki tujuh karakter tersebut. Yang menarik bahwa Allah memulai ayat tersebut dengan shalat (yang khusyuk) dan menutupnya dengan shalat (yang sempurna). Hal ini menandakan bahwa betapa agungnya perkara shalat.⁴⁶¹

Kedua, kesuksesan dicapai melalui upaya pembersihan jiwa (*tazkiyat an-nafs*) dengan mendekati diri kepada Allah, memprioritaskan akhirat, dan mengurangi ketergantungan kepada dunia. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-A‘lā/87: 14-17,

قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى ﴿١٤﴾ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى ﴿١٥﴾ بَلْ تُؤَثِّرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ﴿١٦﴾ وَالْآخِرَةَ خَيْرٌ وَاتَّبَعِي ﴿١٧﴾

Menurut al-Qusyayrī, ayat di atas menyatakan bahwa orang-orang yang membersihkan jiwanya dari dosa dan cela dan mendekati diri kepada Allah, serta menunaikan zakat, maka akan memperoleh keselamatan, keberuntungan dari apa yang dicita-citakan, serta keberhasilan dari apa yang dicari.⁴⁶²

Menurut Shihab, Sūrah al-A‘lā diawali dengan perintah untuk mengagungkan Allah dan ditutup dengan balasan kesuksesan bagi orang yang mengagungkan Allah dan ancaman bagi orang yang tidak peduli dengan peringatan Allah.⁴⁶³

Ketiga, kesuksesan hakiki tidak akan dapat dicapai oleh orang yang hidup dalam kezaliman, baik kezaliman personal maupun sosial. Hal ini sebagaimana diisyaratkan dalam Sūrah al-An‘ām/6: 21, 135, Yūnus/10: 17, Yūsuf/12: 23, dan al-Qashash/28: 37.

Dari paragraf-paragraf di atas, dapat digambarkan konstruk kecerdasan

⁴⁶¹ Lihat Ahmad Musthafā al-Marāghī, *Tafsīr al-Marāghī...*, jilid 6, hal. 267-269.

⁴⁶² ‘Abdul Karīm bin al-Hawāzin al-Qusyayrī, *Lathā‘if al-Isyārah...*, jilid 3, hal. 415.

⁴⁶³ Muḥammad Quraish Shihab, *Tafsīr al-Qurān al-Karīm: Tafsīr atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*, Bandung: Pustaka Hidayah, 1999 M/1420 H, cet. 3, hal. 436.

profetik berbasis doa para nabi sebagai berikut.

No.	DIMENSI	INDIKATOR
1.	Kecerdasan Spiritual (SQ)	a. Pembaharuan diri melalui tobat b. Kebiasaan berdoa untuk diri, keluarga, masyarakat/bangsa c. Bersyukur
2.	Kecerdasan Emosional (EQ)	a. Kasih sayang b. Tawakal c. Memilih kawan seperjuangan d. Mencetak generasi berkualitas e. Cinta tanah air
3.	Kecerdasan Intelektual (IQ)	a. Mengembangkan wawasan keilmuan b. Kecakapan memecahkan masalah c. Kecakapan berkomunikasi
4.	Kecerdasan Adversitas (AQ)	a. Bersabar b. Berpikir positif
5.	Kecerdasan Fisik (PQ)	a. Menjaga kebugaran fisik melalui pelaksanaan shalat b. Menjaga kebugaran fisik melalui pelaksanaan ibadah haji c. Memakmurkan masjid d. Menghasilkan karya bermanfaat
6.	Kecerdasan Naturalistik (NQ)	a. Terapi dengan air b. Terapi dengan herbal

Tabel Konstruk Kecerdasan Profetik

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran adalah kecerdasan kenabian yang holistik-integralistik yang menghimpun kecerdasan spiritual, emosional, intelektual, adversitas, fisik, dan naturalistik.

BAB VI PENUTUP

A. Kesimpulan

Doa para nabi dalam al-Quran bukan hanya sebatas kumpulan doa belaka, namun memiliki nilai esoteris (batiniah), berupa aspek kognitif, emosi, dan tindakan nyata, yang mengarah kepada Pambentukan kecerdasan profetik.

Kecerdasan profetik berbasis doa para nabi dalam al-Quran adalah kecerdasan kenabian yang holistik-integralistik yang menghimpun kecerdasan spiritual, emosional, intelektual, adversitas, fisik, dan naturalistik.

Indikator kecerdasan *profetik-spiritual* adalah (1) pembaharuan diri melalui tobat, (2) kebiasaan berdoa untuk diri sendiri, keluarga, dan masyarakat, dan (3) bersyukur kepada Allah dan manusia. Indikator kecerdasan *profetik-emosional* adalah (1) kasih sayang, (2) tawakal, dan (3) memilih kawan seperjuangan, (4) mencetak generasi berkualitas, (5) cinta tanah air. Indikator kecerdasan *profetik-intelektual* adalah (1) mengembangkan wawasan keilmuan, (2) kecakapan memecahkan masalah, dan (3) kecakapan berkomunikasi. Indikator kecerdasan *profetik-adversitas* adalah (1) bersabar, dan (2) berpikir positif. Indikator kecerdasan *profetik-fisik* adalah (1) mendirikan shalat, (2) melaksanakan haji, (3) memakmurkan masjid, dan (4) menghasilkan karya bermanfaat. Indikator kecerdasan *profetik-naturalistik* adalah (1) berobat dengan air, dan (2) berobat dengan herbal.

Al-Quran memuat 8 (delapan) isyarat model kecerdasan profetik. *Pertama*, kecerdasan verbal-linguistik (Sūrah al-Baqarah/2: 31 dan 33, an-

Nisā'/4: 164, Thāhā/20: 27-28), yang diwakili oleh Nabi Ādam dan Nabi Mūsā. Dengan kecerdasan verbal-linguistik ini, Nabi Ādam memiliki pengetahuan segala sesuatu dan mampu menyebutkannya nama-namanya di hadapan para malaikat. Berbekal kecerdasan ini, Ādam layak menjadi khalifah di bumi dan memakmurkan bumi dengan mengelola sumber daya alam yang ada. Dengan kecerdasan verbal-linguistik ini pula, Nabi Mūsā mampu menunjukkan kecakapan berkomunikasi dengan santun saat berinteraksi dengan Firaun. *Kedua*, kecerdasan inovatif (Sūrah Hūd/11: 37), yang diwakili oleh Nabi Nūḥ. Kecerdasan ini terlihat dari proses Nabi Nūḥ membuat bahtera yang belum pernah dirintis pada masa sebelumnya. *Ketiga*, kecerdasan naturalistik (Sūrah Hūd/11: 40, al-Anbiyā'/21: 79, dan an-Naml/27: 16), yang diwakili oleh Nabi Nūḥ, Dāwūd, dan Sulaimān. Kecerdasan ini terlihat dari Nabi Nūḥ yang mengatur penempatan hewan-hewan di dalam bahtera, dan kemampuan Nabi Dāwūd bersinergi dengan alam, di mana gunung dan burung-burung bertasbih bersamanya, serta kemampuan Nabi Sulaimān dalam memahami bahasa hewan dan burung. *Keempat*, kecerdasan interpersonal (Sūrah al-Anbiyā'/21: 51, 59-65, as-Shāffāt/37: 89, an-Naḥl/16: 120, yang diwakili oleh Nabi Ibrāhīm). Dengan kecerdasan ini, Nabi Ibrāhīm mampu menghadapi sikap bapaknya dan kaumnya yang melakukan praktik penyembahan berhala, mampu berargumen saat dituduh menghancurkan berhala, dan mampu menghindari jebakan tradisi kaumnya. Kualitas Nabi Ibrāhīm juga dinyatakan setara dengan *umat* (an-Naḥl/16: 120), yang mengindikasikan bahwa beliau memiliki keistimewaan yang sempurna. *Kelima*, kecerdasan manajerial (Sūrah Yūsuf/12: 22, 55, 58-62), diwakili oleh Nabi Yūsuf. Dengan kecerdasan ini, Nabi Yūsuf mampu mengatur kesejahteraan rakyat Mesir, lewat strateginya menghadapi masa paceklik panjang yang dialami oleh rakyat Mesir. Kecerdasan lainnya juga terlihat saat Nabi Yūsuf membuat strategi menahan Bunyāmin di Mesir, agar keluarganya datang ke Mesir dan bersatu kembali dengannya. *Keenam*, kecerdasan fisik (Sūrah al-Qashash/28: 14-15, 22 dan 24) diwakili oleh Nabi Mūsā. Dengan kecerdasan ini, Nabi Mūsā secara refleks mampu memukul seseorang dari kaum Qibthi, hingga membuat orang tersebut mati seketika. Nabi Mūsā juga mampu melakukan perjalanan dari Mesir menuju Madyan dengan berjalan kaki selama 8 (delapan hari) dengan bekal sedikit makanan, dan juga mampu mengangkat batu besar yang menutupi sumber mata air Madyan. *Ketujuh*, kecerdasan intelektual (Sūrah Maryam/19: 12), yang diwakili oleh Nabi Yaḥyā. Dengan kecerdasan ini, Nabi Yaḥyā mampu menunjukkan intelektualitas yang cemerlang saat usia muda. *Kedelapan*, kecerdasan holistik (Sūrah an-Nisā'/4: 113 dan al-Jumu'ah/62: 2), yang diwakili oleh Nabi Muḥammad. Dengan kecerdasan holistik ini, Nabi Muḥammad menunjukkan kesempurnaan ilmunya sebagai landasan untuk pengembangan kecerdasan spiritual, emosi, fisik, intelektual, ketangguhan/ adversitas, dan naturalistik.

Dengan ragam redaksi, adab, dan orientasi doa, doa para nabi dalam al-Quran memuat lima emosi dasar: (1) emosi senang, (2) emosi marah, (3) emosi sedih, (4) emosi takut, dan (5) emosi terkejut.

B. Saran

Secara akademis, peneliti menyadari dan mengakui bahwa penelitian ini tidak lepas dari kekurangan. Kekurangan tersebut mencakup beberapa aspek, baik dari segi konsep, metodologi, teori, deskripsi, analisis, langkah-langkah, dan implementasinya. Oleh karena itu, saran dan kritik konstruktif sangat diharapkan oleh penulis untuk mematangkan hasil penelitian ini.

Berdasarkan hasil penelitian dan kesimpulan yang telah dijelaskan sebelumnya, peneliti memberikan beberapa saran bagi peneliti selanjutnya, di antaranya sebagai berikut:

1. Kajian tentang konsep *Kecerdasan Profetik Berbasis Doa Para Nabi dalam al-Quran* perlu diteliti dan dikaji lebih dalam lagi, terkait sisi esoteris doa para nabi dan pesan moral yang di kandunginya, sehingga dapat menjadi inspirasi dalam pengembangan karakter pribadi dan masyarakat.
2. Konsep Kecerdasan Profetik dalam penelitian ini dapat dikatakan sebagai sebuah *preliminary research* (penelitian pendahuluan), sehingga bagi peneliti selanjutnya dapat dijadikan sebagai pijakan dasar untuk mengembangkan doa para nabi dalam al-Quran dalam perspektif yang baru.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abdullāh, Abū Bakar Muḥammad bin. *Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Arabī, 2004 M/1425 M.
- ‘Abdul Ghanī, Muḥammad Ilyās dan ‘Abdul Muḥsin al-Badr. *Keutamaan dan Sejarah Kota Makkah dan Madinah*, terjemahan Samson Rahman dari judul *Tārīkh Makkah al-Mukarramah Qadīman wa Hadītsan*. Jakarta: Akbar, 2005.
- al-‘Ābidīn, Ummu Hānī bint Shalāh ad-Dīn bin Fakhri Zayn. *al-Ishthifā’ fī al-Qurān al-Karīm: Dirāsah Mawdhū‘iyyah*. Riyādh: Maktabah al-Rusyd, 1422 H/2011 M.
- Ahimsa-Putra, Heddy Shri. *Paradigma Profetik Islam: Epistemologi, Etos, dan Model*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, cet. 4. 2018 M.
- ‘Aḥmadūh, Hindun. “Wa ja‘alnā min al-mā’i kulla syay’in ḥayyin”, dalam *Buḥūs al-Mu‘tamar al-‘Ālamī as-Šāmin li al-I‘jāz al-‘Ilmī fī al-Qurān wa as-Sunnah*, t.tp: Kementerian Wakaf dan Urusan Islam Kuwait dan Persatuan Muslim Dunia, t.th.
- ‘Alī, Mukhtar H. “Power of the the Spoken Words”, dalam David McPerson (ed.), *Spirituality and the Good Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2017 M.
- Alpert, Matthew. *The ‘God’ Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*. Illinois: Sourcebooks, 2008 M.
- al-Alūsī, Maḥmūd. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azhīm wa as-Sab‘ al-Matsānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2014 M/1435 H.
- Amḥazūn, Muḥammad. *Manhaj an-Nabiyy fī ad-Da‘wah min Khilāl as-Sīrah as-Shaḥīḥah*. Kairo: Dār as-Salām, cet. 6, 2015 M/1436 H.
- al-Amīrī, Aḥmad al-Barā’. *Fiqh Da‘wat al-Anbiyā’ fī al-Qurān al-Karīm*. Kairo: Dār as-Salām, 2012 M/1433 H.
- al-Andalusī, ‘Abdul Ḥaqq bin Ghālib bin ‘Athiyyah. *al-Muḥarrar al-Wajīz*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001 M/1422 H.
- al-Andalusī, Muḥammad ‘Alī bin Ḥazm. *Kitāb al-Akhlāq wa as-Siyar*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, t.th.
- ‘Arabi, Muḥyiddīn Ibnu. *Fushūsh al-Ḥikam*. Kairo: Syirkat al-Quds, 2016 M.
- Arif, Dikdik Baehaqi dan Syifa Siti Aulia, “Prophetic and Patriotic Values: Basis of Citizenship Transformation towards Civic Intelligence”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research*, Vol. 251, 2018
- Arif, Zamhari. *Rituals of Islamic Spirituality: A Study of Majlis Dhikr in East Java*. Canberra: ANU E-Press, 2010 M.
- al-‘Arūsī, Abū ‘Abdurrahmān Jaylān bin Khadr. *ad-Du‘ā’ wa Manzilatuhu*

- min al-‘Aqīdah al-Islāmiyyah*. Riyādh: Maktabah al-Rusyd, 2011 M/1432 H.
- Asa, Syu’bah. *Dalam Cahaya al-Quran: Tafsir Ayat-ayat Sosial Politik*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000 M.
- al-Asqalānī, Aḥmad bin ‘Alī bin Hajar. *Fath al-Bārī Syarḥ Shaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009 M.
- , *az-Zahr an-Nadhīr fī Ḥāl al-Khadhr*. Kuwait: Maktabah Ahl al-Ātsār, 2004 M/1425 H.
- ‘Asyūr, Majdī Muḥammad. *as-Sunan al-Ilāhiyyah fī al-Umam wa al-Afrād fī al-Qurān al-Karīm: Ushūl wa Dhawābith*. Kairo: Dār as-Salām, 2006 M/1427 H.
- ‘Asyūr, Muḥammad Thāhir bin. *at-Taḥrīr wa at-Tanwīr*. Tunisia: Dār at-Tūnisīyah, 1984 M.
- al-‘Awdah, Salmān. *Ma ‘a Allah*. Riyādh: al-Islām al-Yawm, cet. 8, 1434 H.
- ‘Azīzy, Jauhar dan Mohammad Anwar Syarifuddin. “Hermeneutika Doa dalam Kisah Ibrāhīm dan Mūsā: Mendialogkan Makna dan Signifikansi Kekinian”, *Jurnal Mumtaz*, Vol. 03 No. 2 Tahun 2013.
- al-Azraqī, Muḥammad bin ‘Abdullāh. *Akḥbār Makkah wa Mā Ja ‘a Fīhi min al-Ātsār*. Beirut: Dār al-Andalus, cet. 3, 1983 M/1403 H.
- Bā‘alawī, ‘Abdurrahmān bin Muḥammad bin al-Ḥusayn bin ‘Umar. *Bughyat al-Mustarsyidīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 3, 2009 M.
- al-Badawī, Musthafā Ḥasan. *Yawm al-Furqān: Asrār Ghazwah Badr*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2009 M/1430 H.
- al-Badr, Badr bin Nāshir. *al-Muflīḥūn fī al-Qurān al-Karīm*. Riyādh: Dār Ibn Khuzaymah, 2010 M/1431 H.
- Baharuddīn, Elmi bin dan Zainab binti Ismā‘il, “7 Domains of Spiritual Intelligence from Islamic Perspective”, *Procedia Social and Behavioral Sciences*, 211, 2015 M.
- al-Baghawī, Ḥusayn bin Mas‘ūd. *Ma ‘ālim at-Tanzīl*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2002 M/1423 H.
- Bahjat, Aḥmad. *Anbiyā’ Allah*. Kairo: Dār as-Syurūq, cet. 29, 2003 M/1424 H.
- al-Bājūrī, Ibrāhīm bin Muḥammad bin Aḥmad. *Tahqīq al-Maqām ‘Alā Kifāyat al-‘Awām*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007 M/1428 H.
- al-Bakrī, Muḥammad bin ‘Allān. *al-Futūḥāt ar-Rabbāniyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004 M.
- al-Bāqī, Muḥammad Fu‘ād ‘Abd. *al-Mu‘jam al-Mufahras li Alfāzh al-Qurān*. Beirut: Dār al-Fikr, cet. 4, 1997 M/1418 H.
- al-Baqlī, Ruzbahān bin Abī Nashr. *‘Arā’is al-Bayān fī Ḥaqā’iq al-Qurān*, taḥqīq Aḥmad Farīd al-Mazīdī. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1429 H/2008 M.
- al-Baydhāwī, ‘Abdullāh bin ‘Umar. *Anwār at-Tanzīl wa Asrār at-Ta’wīl*. Damaskus: Dār ar-Rasyīd, 2000 M/1421 H.

- al-Biqā'ī, Ibrāhīm bin 'Umar. *Nazhm ad-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa as-Suwar*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 4, 2011 M/1432 H.
- al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'il. *al-Adab al-Mufrad*. Kairo: Dār as-Salām, cet. 4, 2018 M/1439 H.
- , *Shahīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 2002 M/1423 H.
- al-Burūsawī, Ismā'il Ḥaqqī. *Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 3, 2013 M/1434 H.
- Beauregard, Mario dan Denyse O'Leary, *The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul*. New York: HarperCollins e-books, 2007.
- Bowell, Richard A. *The Seven Steps of Spiritual Intelligence: The Practical Pursuit of Purpose, Success, and Happiness*. London: Nicholas Brealey Publishing, 2004 M.
- Brown, Jeff (et al.). *The Winner's Brain: Kiat Jitu Mengembangkan Otak Pemenang untuk Mencapai Sukses*, diterjemahkan oleh Dewi Wulansari dari judul *The Winner's Brain: 8 Strategies Great Mind Use to Achieve Success*. Jakarta: Penerbit Gemilang, 2012 M.
- al-Būthī, Muḥammad Sa'īd Ramadhān. *Fiqh as-Sīrah*. Kairo: Dār as-Salām, cet. 16, 2006 M/1427 H.
- Buzan, Tony. *The Power of Spiritual Intelligence: 10 Ways to Tap Into Your Spiritual Genius*. New York: HarperCollins, 2002.
- Capra, Fritjof. *The Turning Point: Science, Society, and the Rising Culture*. New York: Bantam, 1988.
- Chamberlain, Theodore J. dan Christopher A. Hall, *Realized Religion: Research on the Relationship Between Religion and Health*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2000 M.
- Comte-Sponville, Andre. *The Book of Atheist Spirituality*. London: Bantam Press, 2008 M.
- Covey, Stephen R. *7 Kebiasaan Manusia yang Sangat Efektif*, diterjemahkan oleh Budijanto dari judul *The 7 Habits of Highly Effective People*. Jakarta: Binarupa Aksara, 1997.
- ad-Dāmaghānī, Ḥusayn bin Muḥammad. *Qamūs al-Qurān*, Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, cet. 4, 1983 M.
- Dār al-Fārūq, Lajnah. *Makniz ad-Du'a'*. Kairo: Dār al-Fārūq, 2009 M.
- Dār Thuwaiq, Lajnah. *Zayt az-Zaytūn Dawā' li Kull Dā'*. Riyādh: Dār Thuwaiq, 2006 M/1427 H.
- ad-Dārimī, 'Abdullāh bin 'Abdurrahmān. *Sunan ad-Dārimī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018 M/1439 H.
- ad-Dāruquthnī, 'Alī bin 'Umar. *Sunan ad-Dāruquthnī*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2001 M/1422 H.
- Dāwūdī, Shafwān 'Adnān. *al-Hujurāt as-Syarīfah*. Madinah: Waqaf al-Barakah, 1422 H.

- adz-Dzakiey, Ḥamdani Bakran. *Prophetic Intelligence, Kecerdasan Kenabian: Menumbuhkan Potensi Hakiki Insani Melalui Pengembangan Kesehatan Ruhani*. Yogyakarta: Islamika, 2005
- , *Prophetic Psychology, Psikologi Kenabian: Menghidupkan Potensi dan Kepribadian Kenabian dalam Diri*. Yogyakarta: Fajar Media Press, cet. 5, 2012 M.
- Devkate, Ganesh V. (et al). "Hydrotherapy: A New Trend in Disease Treatment", *International Journal of Science and Research Methodology*, Vol. 5, Issue 2, Tahun 2016.
- ad-Dimasyqī, Abū al-Fidā' Ismā'il 'Umar bin Katsīr. *Qashash al-Anbiyā'*. Kairo: Dār as-Salām, cet. 5, 2010 M/1431 H.
- , *Tafsīr al-Qurān al-'Azhīm*. Beirut: Dār al-Khayr, 2006 M/1427 H.
- Doufesh, Hazem (et al), "Effect of Muslim Prayer (Salat) on α Electroencefalography and Its Relationship with Autonomic Nervous System Activity", *The Journal of Alternative and Complementary Medicine*, Vol 20, No. 7, Tahun 2014
- Dowling, Elizabeth M. dan W. George Scarlett (eds.), *Encyclopedia of Religious and Spiritual Development*. London: Sage Publication, 2006.
- ad-Dunyā, Abū Bakar bin Abī. *Kitāb at-Tawakkul 'alā Allah*. Beirut: Dār al-Basyā'ir al-Islāmiyyah, 1987 H/1407 H.
- Elfiky, Ibrāhīm. *Terapi Berpikir Positif*, diterjemahkan oleh Khalifurrahman Fath dan M. Taufik Damas dari judul *Quwwat at-Tafkīr*. Jakarta: Zaman, cet. 31, 2014 M.
- , *Rahasia Kekuatan Pribadi*, diterjemahkan oleh 'Āisyah dari judul *7 Secrets of Personal Power*. Jakarta: Zaman, 2014 M.
- Emmons, Robet A. "Is Spirituality an Intelligence?", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1), 2000 M.
- dan Joanna Hill. *Words of Gratitude for Mind, Body, and Soul*. Pennsylvania: Templeton Foundation Press, 2001 M.
- Emoto, Masaru. *The True Power of Water: Hikmah Air dalam Olahjiwa*, diterjemahkan oleh Azam Translator dari judul *The True Power of Water*. Bandung: MMQ Publishing, cet. 6, 2006 M/1427 H.
- Esmaili, Mahdi (et al.). "Spiritual Intelligence: Aspects, Components, and Guidelines to Promote It", *International Journal of Management, Accounting and Economics*, Vol. 1, No. 2, 2014 M.
- Fāris, Aḥmad bin. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*. Kairo: Dār al-Fikr, 1399 H/1979 M.
- al-Farmawī, 'Abdul Hayy. *Metode Tafsir Maudhū'ī dan Cara Penerapannya*, diterjemahkan oleh Rosihon Anwar dari judul *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Mawdhū'ī*. Bandung: Pustaka Setia, 2002 M.
- Fattāh, Basyūnī 'Abdul. *Min Balāghat Nuzhum al-Qurānī*. Kairo: Mua'ssat

- al-Mukhtār, 2010 M.
- Fatoohi, Louay. *The Prophet Joseph in the Quran, the Bible, and History*. Selangor: Islamic Book Trust, 2006 M.
- Febriani, Nur Arfiyah. “Perspektif Al-Quran dan Injil tentang Kecerdasan Naturalis”. *Jurnal Bimas Islam*, Vol. 10, No. II, 2017.
- Feldman, Robert S. *Element of Psychology*. New York: McGraw-Hill, 1992.
- Ferguson, Marylin. *The Aquarian Conspiracy: Personal dan Social Change in Our Time*. New York: G.P. Putnam’s Sons, 1987 M.
- Fincham, Frank D. (et. al). “Spritual Behaviors and Relationship Satisfaction”, *Journal of Social and Clinical Psychology*, vol. 27, no. 4, 2008.
- Foster, Richard J.. *Celebration of Discipline: The Path to Spiritual Growth*. New York: Perfect Bound, 2003 M.
- Fragar, Robert. *Psikologi Sufi untuk Transformasi Hati, Jiwa, dan Ruh*, diterjemahkan oleh Hasmiyah Rauf dari judul *Heart, Self, and Soul: The Sufi Psychology of Growth, Balance, and Harmony*. Jakarta: Zaman, 2014 M.
- . *Obrolan Sufi*, diterjemahkan oleh Hilmi Akmal dari judul *Sufi Talks*. Jakarta: Zaman, 2013 M.
- Freud, Sigmund. *Musa dalam Pandangan Psikoanalisis*, diterjemahkan oleh Alifa Hanifati Irlinda dari judul *Moses and Monotheism*. Yogyakarta: Forum, 2017.
- G, Hema dan Vinita Advani. “Spiritual Intelligence: At a Glance!”. *The International Journal of Indian Psychology*, Vol. 3, Issue 1, No. 6, October – Desember, 2015.
- Gardner, Howard. *Frames of Mind: The Theory of Multiple Intelligences*. New York: Basic Books, 1985 dan 2011.
- . *Intelligence Reframed: Multiple Intelligence for the 21st Century*. New York: Basic Books, 1999 M.
- al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Iḥyā’ ‘Ulūmiddīn*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2019 M/1440 H.
- . *al-Iqtishād fī al-I’tiqād*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2008 M/1429 H.
- . *Kitāb al-Arba‘īn fī Ushūl ad-Dīn*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2006 M/1426 H.
- . *al-Maqshid al-Asnā Syarḥ Asmā’ Allah al-Ḥusnā*. Kairo: Dār as-Salām, 2018 M/1439 H.
- . *Minhāj al-‘Ābidīn Ilā Jannah Rabb al-‘Ālamīn*, Beirut: Dār al-Basyā’ir al-Islāmiyyah, cet. 3, 2001 M/1422 H.
- al-Ghazālī, Muḥammad. *Jaddid Ḥayātak*. Kairo: Nahdhah Mishr, 2005 M.
- al-Ḥaddād, ‘Abdullāh bin ‘Alawī. *Risālat al-Mu‘āwanah*. Beirut: Dār al-Ḥāwī, cet. 3, 2007 M/1428 H.
- al-Ḥaddād, Aḥmad Masyhur bin Thāhā. *Miftāḥ al-Jannah*. Beirut: Dār al-Ḥāwī, 2019 M/1440 H.

- al-Ḥajjāj, Muslim bin. *Shahīḥ Muslim*. Riyādh: Dār as-Salām, 2000 M/1421 H.
- al-Ḥalbusī, Sa‘dun Jum‘ah Ḥamadī. *al-Bayt fī al-Qurān al-Karīm*. Madinah: Dār az-Zamān, 1424 H/2003 M.
- Ḥalim, Amanullah (penyadur). *Musa versus Firaun*. Tangerang: Lentera Hati, 2011 M/1432 H.
- Hamalik, Oemar. *Perencanaan Pengajaran Berdasarkan Pendekatan Sistem*. Jakarta: Bumi Aksara, 2005 M.
- Hamka. *Tafsir al-Azhar*. Jakarta: Gema Insani, 2015 M/1436 H.
- Ḥanafī, Muchlis M (ed.). *Tafsir al-Quran Tematik: Etika Berkeluarga, Bermasyarakat, dan Berpolitik*. Jakarta: Lajnah Pentashihan Mushaf al-Quran, cet. 2, 2012 M/1433 H.
- al-Ḥanbalī, Ibnu Rajab. *Jāmi‘ al-‘Ulūm wa al-Ḥikam*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1997 M/1418 H.
- al-Hararī, Muḥammad al-Amīn bin ‘Abdullāh al-Uramī al-‘Alawī. *Tafsīr Ḥadā’iq al-Rawḥ wa al-Rayḥān*. Jeddah: Dār al-Minhāj, cet. 3, 2008 M/1428 H.
- Ḥarun, Salmān (et al.). *Kaidah-kaidah Tafsir*. Jakarta: Penerbit Qaf, 2017 M.
- al-Ḥasanī, Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Ajībah. *al-Baḥr al-Madīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2015 M/1436 H.
- . *Īqāzḥ al-Himam fī Syarḥ al-Ḥikam*. Kairo: Maktabah as-Syurūq ad-Dawliyah, 2012 M/1433 H.
- al-Ḥasanī, Muḥammad bin ‘Alawī al-Mālikī. *Muḥammad al-Insān al-Kāmil*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2008 M.
- . *al-Qawā‘id al-Asāsiyyah fī ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Ḥawī, 2019 M/1440 H.
- . *Syarī‘at Allah al-Khālīdah*. Beirut: Dār al-Ḥawī, 2019 M/1440 H.
- al-Ḥāsyimī, Aḥmad. *al-Qawā‘id al-Asāsiyyah li al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009.
- Hati, Tim Lentera. *Doa Harian yang Dianjurkan Para Nabi dan Orang Saleh*. Tangerang: Lentera Hati, 2012 M.
- Hawwā, Sa‘īd. *Mudzākarāt fī Manāzil as-Shiddiqīn wa ar-Rabbāniyyīn*. Kairo: Dār al-Salām, 2014 M/1435 H.
- . *Tarbiyatunā ar-Rūḥiyyah*. Kairo: Dār as-Salām, 2015 M/1436 H.
- al-Hayālī, Ma‘an Taufiq Dahhām. *al-Madḥ wa adz-Dzamm fī al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2006 M/1427 H.
- al-Haytamī, Aḥmad bin Muḥammad. *al-Faṭḥ al-Mubīn bi Syarḥ al-Arba‘īn*. Jeddah: Dār al-Minhāj, cet. 2, 2009 M/1430 H.
- Heiler, Friedrich. *Prayer: A Study in the History and Psychology of Religion*. Oxford: OneWorld Publication, 1997 M.
- Hidayat, Komaruddin. *Iman yang Menyejarah*. Jakarta: Noura Publishing, 2018 M.

- Hijāzī, Muḥammad Maḥmūd. *at-Tafsīr al-Wādhīh*. Beirut: Dār al-Jayl, cet. 10, 1413 H/1993 M.
- Hirsch, Jr., E.D. *Validity in Interpretation*. New Haven and London: Yale University Press, 1967 M.
- Hisyām, Ibnu. *as-Sīrah an-Nabawiyyah*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah, cet. 5, 2006 M/1427 H.
- Horton, Paul B. dan Chester L. Hunt. *Sociology*. Singapura: McGraw-Hill, 1984 M.
- Hude, Muḥammad Darwis. *Emosi: Penjelajahan Religio-Psikologis tentang Emosi Manusia di dalam al-Quran*. Jakarta: Erlangga, 2006 M.
- . *Logika al-Quran: Pemaknaan Ayat dalam Berbagai Tema*. Jakarta: Eurabia, 2015 M.
- İmamoğlu, Osmani. “Benefits of Prayer as a Physical Activity”, *International Journal of Science Culture and Sport*, vol. 4 (Special Issue 1), August 2016
- al-Isfahānī, Rāghib. *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurān*. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2012 M/1433 H.
- . *Mu‘jam Mufradāt Alfāzh al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 4, 2013 M/1434 H.
- Ismā‘il, Zeenat dan Soha Desmukh. “Religiosity and Psychological Well-Being”, *Journal of Business and Social Science*, vol. 3 nomor 11, Juni 2012 M.
- Iqbāl, Muḥammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. California: Stanford University Press, 2013.
- ‘Ittir, Nūruddīn. *‘Ulūm al-Qurān al-Karīm*. Damaskus: Mathba‘ah as-Shabāh, 1994 M/1414 H.
- Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Quran: Semantics of the Quranic Weltanschauung*. Petaling Jaya: Islamic Book Trust, edisi cetak-ulang (reprint) 2, 1997 M.
- ‘Iyādh, Qādhī. *as-Syifā bi Ta‘rīf Huqūq al-Mushthafā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 4, 2009 M.
- Jalaluddin. *Psikologi Agama*. Jakarta: RajaGrafindo Persada, cet. 17, 2015 M.
- Jamaris, Martini. *Orientasi Baru dalam Psikologi Pendidikan*. Bogor: Ghalia Indonesia, 2013 M.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience*. New York: Routledge, 2004 M.
- al-Jāwī, Muḥammad ‘Umar Nawawī al-Bantanī. *Marāh Labīd li Kasyf Ma‘nā al-Qurān al-Majīd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 2, 2003 M/1424 H.
- . *Sullam al-Munājah Syarḥ Safīnat as-Shalāh*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2005 M/1425 H.
- al-Jawzī, Abū al-Faraj Jamāluddīn ‘Abdurraḥmān bin ‘Alī bin Muḥammad.

- Akhhbār al-Adzkiyā*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003 M/1424 H.
- . *Nuzhat al-A'yun an-Nawāzhir fī 'Ilm al-Wujūh wa an-Nazhā'ir*, Beirut: Mu'assasat ar-Risālah, cet. 3, 1987 M/1407 H.
- . *Zād al-Masīr fī 'Ilm at-Tafsīr*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2003 M/1423 H.
- al-Jawzīyyah, Ibn Qayyim. *Badā'i' al-Fawā'id*. ttp: Dār 'Ālam al-Fawā'id, t.th.
- . *Madārij as-Sālikīn*. Kairo: Dār al-Hadīts, 1426 H/2005 M.
- . *Miftāḥ Dār as-Sa'ādah*. Jeddah: Dār Ibn 'Affān, 1996 M/1416 H.
- . *Tafsīr al-Qayyim*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2007 M/1428 H.
- . *at-Thibb an-Nabawī*. Riyādh: Dār as-Salām, 2011 M/1432 H.
- al-Jaylāni, 'Abdul Qādir. *Tafsīr al-Jaylānī*. Ḥalb: Maktabah al-Istanbuli, cet. 2, 2009 M/1430 H.
- al-Jazā'irī, Abū Bakar Jābir. *Aysar at-Tafāsir*. Jeddah: Rāsīm li ad-Di'āyah wal al-I'lān, cet. 3, 1990 M/1410 H.
- Jones, Lindsay (ed.). *Encyclopedia of Religion*. New York: Thomson Gale, edisi 2, 2005 M.
- al-Jurjānī, 'Alī bin Muḥammad as-Sayyid as-Syarīf. *Mu'jam a-Ta'rīfāt*. Kairo: Dār al-Fadhīlah, t.th.
- Ka'bah, Rifal. "Zikir dan Doa dalam Cahaya al-Quran", dalam Qamaruddin SF (ed.), *Zikir Sufi: Menghampiri Ilahi Lewat Tasawuf*. Jakarta: Serambi, 2001 M/1422 H.
- al-Kadīrī, Iḥsān Muḥammad Dahlān al-Jamfasī. *Sirāj at-Thālibīn Syarḥ 'ala Minhāj al-'Ābidīn Ilā Jannah Rabb al-'Ālamīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 8, 2018 M/1439 H.
- al-Kalbī, Muḥammad bin Juzay. *al-Qawānin al-Fiqhiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M/1427 H.
- Kementrian Wakaf dan Urusan Keislaman Kuwait, *al-Mawsū'ah al-Fiqhiyyah*. Kuwait, t.tp., 1990 M/1420 H.
- Khālid, Amrū. *Hattā Yughayyiru Mā bi Anfusihim*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, 2006 M/1427 H.
- Khalīl, Syawqī Abū. *Athlas al-Qurān*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2003 M/1423 H.
- al-Khāzin, Ali bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Baghdādī. *Lubāb at-Ta'wīl fī Ma'ānī at-Tanzīl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004 M/1425 H.
- Khavari, Khalil A. *The Art of Happiness: Mencipta Kebahagiaan Dari Setiap Keadaan*, diterjemahkan oleh Agung Prihantoro D. dari judul *Spiritual Intelligence: A Practical Guide to Personal Happiness*. Jakarta: Serambi, 2006.
- al-Kubrā, Aḥmad bin 'Umar bin Muḥammad Najmuddīn. *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 M.
- Kuman, Maria. "Science for the Effect of Prayer", *Global Journal of Medical Research*, vol. 19, Issue 7, 2019 M.

- Kuntowijoyo. *Islam sebagai Ilmu: Epistemologi, Metodologi, dan Etika*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 2006 M.
- , *Paradigma Islam: Interpretasi untuk Aksi*. Bandung: Mizan, 1991 M.
- Kusdiyati, Sulisworo (et al.), "Hubungan antara Intensitas Zikir dengan Kecerdasan Emosional", *Mimbar vol XXVIII No, 1 (Juni, 2012)*.
- Lambert, Nathaniel M. (et al.), "Can Prayer Increase Gratitude?", *Psychology of Religion and Spirituality*, vol. 1, nomor 3, 2009 M.
- Luhrmann, T. M. dan Rachel Morgain, "Prayer as Inner Sense Cultivation: An Attentional Learning Theory of Spiritual Experience", *ETHOS*, Vol. 40, Issue 4, 2012 M.
- al-Madanī, Muḥammad Ḥayāt as-Sindī. *Syarḥ al-Ḥikam al-'Athā'iyah*. Beirut: Maktabah Dār al-Ma'ārif, 1431 H/2010 M.
- al-Maghribī, 'Abdullāh bin Ḥusayn. *Āyat al-Khusyū' fī al-Qurān wa Atsaruhā fī at-Tarbiyah*. Yordan: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, t.th.
- al-Maḥallī, Jalāluddīn dan Jalāluddīn as-Suyūthī, *Tafsīr al-Jalālayn*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, t.th.
- Mahmutćehajić, Rusmir. *The Mosque: The Heart of Submission*. New York: Fordham University Press, 2006
- Mājah, Muḥammad bin Yazīd bin. *Sunan Ibn Mājah*. Riyādh: Dār al-Ḥadhārah, cet. 2, 2015 M/1436 H.
- al-Malībarī, Aḥmad Zaynuddīn bin 'Abdul 'Azīz. *Faḥ al-Mu'īn*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2004 M/1424 H.
- al-Marāghī, Musthafā Aḥmad. *Tafsīr al-Marāghī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 3, 2015 M/1436 H.
- Mastū, Muhyiddīn Dīb. *Lawāmi' al-Anwār Syarḥ Kitāb al-Adzkār*. Damaskus: Dār Ibn Katsīr, 2014 M/1435 H.
- Matsumoto, David (ed.). *The Cambridge Dictionary of Psychology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009 M.
- al-Mawardī, 'Alī bin Muḥammad. *Adab ad-Dīn wa ad-Dunyā*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2013 M/1434 H.
- , *an-Nukat wa al-'Uyūn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.
- al-Maqdisī, Ibnu Qudāmah. *Mukhtashar Minhāj al-Qāshidīn*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2005 M/1425 H.
- Miftāh, 'Abdul Bāqī. *Kitāb al-Ism al-A'zham*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 2, 2012 M/1433 H.
- Muhamed, Yasien. *Fitra: The Islamic Concept of Human Nature*. London: Ta-Ha Publisher, 1996 M/1416 H.
- al-Mur'asyilī, Yūsuf. *Wa Lillāh al-Asmā' al-Ḥusnā*. Beirut: Dār al-Ma'ārif, 2003 M/1424 H.
- Muslim, Musthafā. *Mabāḥits fī at-Tafsīr al-Mawdhū'ī*. Damaskus: Dār al-Qalam, cet. 8, 2013 M/1434 H.
- Murtadhā Muthahharī, *Falsafah Kenabian*, diterjemahkan oleh Ahsin

- Muhammad dari judul *Revelation and Prophethood*. Jakarta: Pustaka Hidayah, 1991 M.
- Najāfī, Muḥammad ‘Utsmān. *Psikologi Qurani*, diterjemahkan oleh Hedi Fajar dan ‘Abdullāh dari judul *al-Qurān wa ‘Ilm an-Nafs*. Bandung: Penerbit Marja, 2010 M/1431 H.
- , *The Ultimate Psychology: Psikologi Sempurna ala Nabi Saw.*, diterjemahkan oleh Hedi Fajar dari judul *al-Ḥadīts an-Nabawī wa ‘Ilm an-Nafs*. Bandung: Pustaka Hidayah, 2008 M/429 H.
- an-Nasafī, ‘Abdullāh bin Aḥmad. *Madārik at-Tanzīl wa Ḥaqā’iq at-Ta’wīl*. Beirut: Dār al-Kalim at-Thayyib, 1998 M/1419 H.
- an-Nasā’ī, Aḥmad bin Syu‘aib. *Sunan al-Kubrā*, Doha: Wazārah al-Waqf wa as-Syu‘ūn al-Islāmiyyah Dawlah Qathar, 2012 M/1433 H.
- Nasr, Seyyed Ḥossein. *Islam and the Plight of Modern Man*. Chicago: ABC International Group Inc., 2001.
- (ed.). *Islamic Spirituality: Foundations*. New York: Routledge, 1987 M.
- , *Knowledge and the Sacred*. New York: State University of New York Press, 1989.
- , *The Heart of Islam: Enduring Values for Humanity*, New York: HarperCollins Publishers, 2002
- an-Nawawī, Yaḥyā bin Syaraf. *al-Adzkār Min Kalām Sayyid al-Abrār*. Jeddah: Dār al-Minhāj, 2005 M/1425 H.
- , *al-Minhāj fī Syarḥ Shahīḥ Muslim bin al-Ḥajjaj*. Yordan: Bayt al-Afkār ad-Dawliyyah, 2000 M/1421 H.
- an-Naysābūrī, Ḥasan bin Muḥammad. *Tafsīr Gharā’ib al-Qurān wa Raghā’ib al-Furqān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996 M/1416 H.
- an-Naysābūrī, Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Ḥākīm. *al-Mustadrak ‘ala as-Shahīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002 M/1422 H
- Newberg, Andrew. *The Spiritual Brain: Science and Religious Experience*. Virginia: The Great Courses, 2012.
- Newberg, Andrew dan Mark Waldman. *Born to Believe: Gen Iman dalam Otak*, diterjemahkan oleh Eva Y. Nukman dari judul *Born to Believe: God, Science, and the Origin of Ordinary dan Extraordinary Beliefs*. Bandung: Mizan, 2013 M.
- Nūr, Ḥassanī Muḥammad. *Fiqh al-Masājid*. Kairo: Dār as-Salām, 2017 M/1438 H.
- Paloutzian, Raymond F. dan Crystal L. Park (eds.). *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. London: The Guilford Press, 2005 M.
- Pink, Daniel H. *Buku Pintar Otak Kanan Manusia*, diterjemahkan oleh Rusli dari judul *A Whole New Mind*. Yogyakarta: Think, 2012 M
- al-Qardhāwī, Yūsuf. *as-Shabr fī al-Qurān*. Kairo: Maktabah Wahbah, cet. 3, 1989 M/1410 H.

- . *at-Tawakkul*. Oman: Dār al-Furqān, 1996 M/1417 H.
- al-Qatthan, Mannā'. *Mabāḥits fī 'Ulūm al-Qurān*. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000 M.
- al-Qurasyī, Ibn Ābī ad-Dunyā. *Mujāb ad-Da'wah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1986 M/1406 H.
- al-Qurasyī, Khālīd bin 'Abdullāh bin Muslim. *Tarbiyat an-Nabiyy li Ashḥābihi*. Riyādh: Maktabah Dār al-Minhāj, 1435 H.
- al-Qurthubī, Muḥammad bin Aḥmad. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 4, 2014 M/1435 H.
- al-Qusyayrī, 'Abdul Karīm bin Hawāzin. *ar-Risālat al-Qusyayrīyyah*. Beirut: Mu'assasah al-Kutub ats-Tsaqāfiyah, 2000 M/1420 H.
- . *Lathā'if al-Isyārah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 2, 2007 M/1428 H.
- Quthb, Sayyid. *Fī Zhilāl al-Qurān*. Kairo: Dār as-Syurūq, cet. 34, 2004 M/1425 H.
- Rahardjo, Dawam. *Ensiklopedi al-Quran: Tafsir Sosial Berdasarkan Konsep-konsep Kunci*. Jakarta: Paramadina, cet. 2, 2002 M.
- Raḥmān, Afzalur. *Tuhan Perlu Disembah: Eksplorasi Makna dan Manfaat Shalat Bagi Hamba*, diterjemahkan oleh Hasmiyah Rauf dari judul *Prayer: Its Significance and Benefits*. Jakarta: Serambi, 2002 M/1423 H.
- Raḥmān, Fazlur. *Etika Pengobatan Islam*, diterjemahkan oleh Jaziar Radianti dari judul *Health and Medicine in the Islamic Tradition: Change and Identity*. Bandung: Mizan, 1999 M/1420 H.
- . *Prophecy in Islam: Philosophy and Orthodoxy*. London: Routledge, 2008 M.
- . *Tema-tema Pokok al-Quran*, diterjemahkan oleh Ervan Nurtawab dan Ahmad Baiquni dari judul *The Major Themes of the Quran*, Bandung: Mizan, 2017.
- Rakhmat. *Jalaluddin Meraih Cinta Ilahi: Pencerahan Sufistik*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2000 M.
- Rankin, Marianne. *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*. London: Continuum, 2008 M.
- ar-Rāzī, Fakhruddīn. *'Ajā'ib al-Qurān*. Beirut: Dār al-Biḥār, 1985 M/1405 H.
- . *Ishmat al-Anbiyā'*. Aljazair: Dār al-Hudā, 2006 M.
- . *Mafātīḥ al-Ghayb*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2013 M/1434 H.
- ar-Rāzī, Muḥammad bin Abī Bakar. *Mukhtār as-Shiḥāḥ*. Beirut: Dār el-Fikr, 1421 H/2001 M.
- Roqib, Moh. "Pendidikan Karakter dalam Perspektif Profetik", *Jurnal Pendidikan Karakter*, Tahun III, Nomor 3, Oktober 2013
- Ronel, Natti. "The Experience of Spiritual Intelligence", *Journal of Transpersonal Psychology*, vol. 40, no. 1, 2008.

- ar-Rūmī, Muḥammad bin Ibrāhīm bin Sulaimān. *Tsiqat al-Muslim bi Allah Ta'ālā*. Riyādh: Dār Kunūz Isybilia, 2013 M/1434 H.
- as-Sa'dī, 'Abdurrahmān bin Nāshir bin 'Abdullāh. *Taysīr al-Karīm al-Rahmān fī Tafṣīr Kalām al-Mannān*. Damām: Dār Ibn al-Jawzī, cet. 2, 1426 H.
- as-Sadlān, Shālīḥ bin Ghānim. *at-Tawbat Ilā Allah: Ma'nāhā, Ḥaqīqatuhā, Fadhluhā, Syurūthuhā*. Riyādh: Dār Balansiyah, 1416 H.
- Saffan, Edi. "Urgensi Doa, Ikhtiar, dan Kesadaran Beragama dalam Kehidupan Manusia: Suatu Tinjauan Psikologis", *FĪTRA, Vol. 2, No. 1, Januari – Juni 2016 M.*
- as-Sakandarī, Ibnu 'Athā'illāh. *al-Tanwīr fī Isqāth al-Tadbīr*. Kairo: Maktabah al-Azhariyah li at-Turāts, 2007 M.
- as-Sakhāwī, Muḥammad bin 'Abdurrahmān. *al-Maqāshid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādits al-Musytahirah 'ala al-Asinah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003 M/1424 H.
- Salim, Ssuna dan Syahrul Faizaz 'Abdullāh. "The Contemplative Intelligence in the Quran and Sunnah and Its Role in Knowledge Acquisition", *International Journal of Asian Social Sciences, 4(3)*, Tahun 2014.
- as-Samarqandī, Nashr bin Muḥammad. *Tanbīh al-Ghāfilīn*. Manshūrah: Maktabah al-Īmān, 1994 M/1425 H.
- Sarwono, Sarlito W. *Pengantar Umum Psikologi*. Jakarta: Bulan Bintang, 2003 M.
- as-Sattār, Fathullāh as-Sa'īd. *al-Madkhal ilā at-Tafṣīr al-Mawdhū'ī*. Kairo: Dār at-Tawzī' wa al-Nasyr al-Islāmiyyah, 1991 M/1411 H.
- as-Sāyis, Muḥammad 'Alī. *Tafṣīr Āyāt al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010 M.
- as-Shābūnī, Muḥammad 'Alī. *an-Nubuwwah wa al-Anbiyā'*. Damaskus: Maktabah al-Ghazālī, cet. 3, 1985 M.
- , *Qabas min Nūr al-Qurān al-Karīm*. Beirut: Dār al-Jayl, 2001 M.
- , *Rawā'i' al-Bayān*. Kairo: Dār as-Salām, 2019 M/1440 H.
- , *Shafwat at-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Qurān al-Karīm, 1981 M/1402 H.
- as-Shāwī, Aḥmad bin Muḥammad. *Ḥāsiyyat as-Shāwī 'alā Tafṣīr al-Jalālayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 5, 2009 M.
- as-Shiddieqy, M. Hasbi. *Pedoman Zikir dan Doa*. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2014 M.
- Shihab, Muḥammad Quraish. *Kaidah Tafṣīr*. Tangerang: Lentera Hati, cet. 2, 2013 M/1435 H.
- , *Secercah Cahaya Ilahi: Hidup Bersama al-Quran*. Bandung: Mizan, cet. 2, 2001 M/1422 H.
- , *Tafṣīr al-Mishbāh*. Tangerang: Lentera Hati, edisi baru, cet. 5, 2012 M/1434 H.
- , *Tafṣīr al-Qurān al-Karīm: Tafṣīr atas Surat-surat Pendek Berdasarkan Urutan Turunnya Wahyu*. Bandung: Pustaka Hidayah, cet. 3, 1999

- M/1420 H.
- . *Wawasan al-Quran: Tafsir Tematik atas Pelbagai Persoalan Umat*. Bandung: Mizan, 2013 M.
- . *Wawasan al-Quran tentang Doa dan Zikir*, Tangerang: Lentera Hati, 2018 M/1439 H.
- as-Sijistānī, Sulaimān bin al-Asy‘ats. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Fikr, 2011 M/1432 H.
- Singh, M.P. dan Jyotsna Sinha, “Impact of Spiritual Intelligence on Quality of Life”, *International Journal of Scientific and Research Publications*, Volume 3, Issue 5, May 2013.
- Shobir, Labib Muzaki. “Tasawuf Entrepreneurship: Membangun Etika Kewirausahaan Berbasis Prophetic Intelligence”, *An-Nisbah*, Vol. 03, No. 02, April 2017
- Stamovsky, Phillip. “Intellectual Intuition and Prophecy: Hegel, Maimonides, and a Neo-Maimonidean Psychology of Prophetic Intelligence”, *The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 64 (Jan 2015).
- Sternberg, Robert J. “The Concept of Intelligence”, dalam Robert J. Sternberg (ed.), *Handbook of Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004 M.
- . *Wisdom, Intelligence, and Creativity Synthesized*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003 M.
- dan Scott Barry Kaufman. *The Cambridge Handbook of Intelligence*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011 M.
- Stoltz, Paul G. *Adversity Quotient: Mengubah Hambatan Menjadi Peluang*, diterjemahkan oleh T. Hermaya Dari judul *Adversity Quotient: Turning Obstacles into Opportunities*. Jakarta: Grasindo, cet. 4, 2003 M.
- Suharto, Toto. *Filsafat Pendidikan Islam: Menguatkan Epistemologi Islam dalam Pendidikan*. Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2014 M.
- as-Suyūthī, Jalāluddīn. *ad-Durr al-Mantsūr fī at-Tafsīr al-Ma‘tsūr*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002 M/1423 H.
- . *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2018 M.
- as-Sya‘rānī, ‘Abdul Wahhāb bin Aḥmad. *al-Anwār al-Qudsiyyah fī Ma‘rifah Qawā‘id as-Shūfiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. 2, 2018 M/1439 H.
- as-Sya‘rāwī, Muḥammad Mutawallī. *Du‘ā’ al-Anbiyā’ wa as-Shāliḥīn*. Kairo: Dār al-‘Alāmiyah, 1998 M.
- . *Khawāthir Īmāniyyah*. Kairo: Dār el-Islām, 2010 M.
- . *at-Tawbah*. Kairo: Dār at-Turāts al-Islāmī, 2001 M/1422 H
- as-Syarnūbī, ‘Abdul Majīd. *Syarḥ Hikam al-Imām ‘Athā’illāh as-Sakandarī*. Damaskus: Dār Ibn Katsīr, cet. 16, 2018 M/1438 H.

- as-Syāthibī, Ibrāhīm bin Mūsā al-Gharnathī Abu Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Ushūl as-Syarī'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 M.
- as-Syawkānī, Muḥammad bin 'Alī. *Fath al-Qadīr*. Beirut: Dār al-Ma'rifah, cet. 4, 2007 M/1428 H.
- as-Syinqīthī, Muḥammad al-Amīn. *Adhwā' al-Bayān fī Īdhāh al-Qurān bi al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M/1427 H.
- , *Īhām al-Idhthirāb 'an Āyāt al-Kitāb*, dicetak bersama kitab *Adhwā' al-Bayān fī Īdhāh al-Qurān bi al-Qurān*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2006 M/1427 H.
- Tasmara, Toto. *Kecerdasan Ruhaniah*. Jakarta: Gema Insani Press, 2006 M/1427 H.
- at-Thabarī, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' al-Bayān*. Kairo: Dār Ibn al-Jawzī, 2015 M/1436 H.
- at-Thabāthabā'ī, Muḥammad Ḥusayn. *al-Mizān fī Tafsīr al-Qurān*. Beirut: Mu'assasat al-A'lāmī, 1997 M/1417 H.
- Thayyarah, Nadiyah. *Buku Pintar Sains dalam al-Quran*, diterjemahkan oleh M. Zaenal Arifin (et al.) dari judul *Mawsu'ah al-I'jaz al-Qurani*. Jakarta: Zaman, 2014.
- at-Tilimsānī, Muḥammad bin 'Umar bin Ibrāhīm al-Mallālī. *Syarḥ Umm al-Barāhīn*, dicetak bersama kitab *Umm al-Barāhīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 M.
- at-Tilimsānī, Muḥammad bin Yūsuf as-Sanūsī. *Umm al-Barāhīn*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009 M.
- at-Tirmidzī, Muḥammad bin 'Īsā. *al-Jāmi' al-Kabīr*. Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1996 M.
- 'Utsmān, Muḥammad 'Abdussattār. *Nazhariyah al-Wazhifiyyah bi al-Amā'ir ad-Dīniyyah*. Iskandariyah: Dār al-Wafā', 2005 M.
- Umar, Nasaruddin. *Tasawuf Modern*. Jakarta: Penerbit Republika, 2015 M.
- Vasconcelos, Anselmo Ferreira. "The Effect of Prayer on Organizational Life: A Phenomenological Study", *Journal of Management and Organization*, Vol. 16, Issue 3, 2010 M.
- al-Wāhidī, 'Alī bin Aḥmad. *Asbāb an-Nuzūl*. Kairo: Dār al-Ḥadīts, 2003 M/1424 H.
- Wortman, Camile B. dan Elizabeth F. Loftus. *Psychology*. New York: McGraw-Hill, edisi 4, 1992 M.
- Yamin, Martinis. *Desain Baru Pembelajaran Konstruktivistik*. Jakarta: Referensi, 2012 M.
- Ya'qūb, Hamzah. *Filsafat Agama: Titik Temu Akal dengan Wahyu*. Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991 M.
- Yeung, Rob. *Emotional Intelligence: The New Rules*. London: Marshall Cavendish Limited, 2009 M.
- az-Zabīdī, Muḥammad bin Muḥammad. *Ithāf as-Sādat al-Muttaqīn bi Syarḥ*

- Ihyā' 'Ulūmiddīn*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 7, 2020 M/1442 H.
- az-Zarkasyī, Muḥammad bin 'Abdullāh. *I'lām as-Sājid bi Aḥkām al-Masājid*. Kairo: al-Majlis al-A'lā li as-Syu'un al-Islāmiyyah, 1996.
- Zaydān, 'Abdul Karīm. *al-Mustafād min Qashash al-Qurān*. Damaskus: Mu'assasah al-Risālah, 2013 M/1434 H.
- az-Za'ārīr, Ghālib Muḥammad Rajā. *al-Mā' fī al-Qurān al-Karīm*. Madīnah: Dār az-Zamān, 2010 M/1431 H.
- az-Zayn, Muḥammad Bassām Rusydī. *Madrāsāt al-Anbiyā'*. Damaskus: Dār al-Fikr, 2001 M/1422 H.
- Zohar, Danah dan Ian Marshall. *Spiritual Capital: Wealth We Can Live By*. San Fransisco: Berrett-Koehler Publishers, 2004 M.
- . *SQ: Spiritual Intelligence, The Ultimate Intelligence*. Bloomsbury: London, 2000 M.
- Zsolnai, Laszlo (ed.). *Spirituality and Ethics in Management*. London: Springer, edisi 2, 2011 M.
- az-Zamakhsyārī, Maḥmūd bin 'Umar. *al-Kassyāf*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, cet. 6, 2015 M/1437 H.
- Zuhairini (et al.). *Filsafat Pendidikan Islam*. Jakarta: Bumi Aksara, 1992 M.
- az-Zuḥaylī, Wahbah. *Akhlāq al-Muslim: 'Alāqatuhu bi al-Khāliq*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, cet. 4, 2008 M/1429 H.
- . *al-Fiqh al-Islāmī wa Adillatuh*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, cet. 4, 2004 M/14325 H.
- . *at-Tafsīr al-Munīr*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2003 M/1424 H.
- . *al-Tafsīr al-Wasīth*. Damaskus: Dār al-Fikr al-Mu'āshir, 2006 M/1427 H.

INDEKS

A

‘Ād, kaum, 72, 231
 Adam, 6, 11, 15, 47, 48, 62, 76, 126, 128, 135,
 142, 147, 148, 189, 191, 193, 200, 220,
 268, 294, 295, 300, 311, 319
 ahl adz-dzikr, 259
 ahlaktanā, 200
 akhbār, 70
 Ali, Mukhtar, 7
 ‘alīm, 79, 112
 Alūsī, Maḥmūd, 3, 14, 70, 72, 85, 95, 115,
 116, 152, 153, 156, 158, 169, 174, 182,
 195, 206, 214, 215, 216, 246, 253, 254,
 255, 318, 320, 347
amānah, 63, 64
 Amerika, 17
 Amīrī, Aḥmad al-Bara’, 190, 347
 amn takwīnī, 247
 ‘aql, 24, 27, 81, 113, 273
 ‘aqliyah, 123
 aqshā al-istighfār, 205
 ‘ārīfīn billāh, 259
 ‘Arūsī, ‘Abdurrahmān Jaylān bin Hadr, 123
asyuddahu, 80, 83, 84, 108, 111, 113
 Ayyūb, 6, 11, 58, 126, 136, 142, 146, 154,
 155, 279, 282, 283, 284, 285, 330
azrī, 234

B

Badar, Perang, 6, 67, 68, 89, 190, 239
 Baghawī, Ḥusayn bin Mas‘ūd, 12, 72, 77, 80,
 81, 82, 83, 105, 113, 161, 169, 170, 171,
 172, 193, 201, 217, 234, 235, 238, 239,
 240, 246, 270, 271, 283, 298, 300, 301,
 303, 348
 baladān, 246
balīgh, 277, 278
 Bāqī, Muḥammad Fu‘ād ‘Abdul, 15, 25, 26,
 27, 98, 128, 137, 330, 339, 348, 355
baqul, 321
 Baydhāwī, ‘Abdullāh bin ‘Umar, 83, 154, 192,
 206, 254, 298, 299, 348
 bukhūr, 319
 Burūsawī, Ismā‘il Haqqī, 13, 71, 76, 100, 109,
 115, 184, 219, 234, 249, 349

C

Covey, Stephen R., 83, 84, 349

D

dalīl ‘iyān, 253
 Dāwūd, 5, 11, 58, 62, 63, 73, 74, 75, 76, 88,
 89, 101, 103, 107, 114, 127, 131, 134, 143,

146, 149, 150, 157, 175, 182, 200, 201,
 208, 210, 213, 216, 220, 223, 238, 279,
 317, 319, 344, 359

Desmukh, Soha, 16, 353
 dhajar, 284
dhamūr, 76, 97
 doa sapu jagat, 211
dzawq, 259
 dzihn, 24
dzikr, 24, 27, 28, 259
 dzukira, 282
 Dzulkifli, 19, 58, 146

E

Elfiky, Ibrāhīm, 288, 350
 Emmons, Robert A., 53, 218, 219, 350
 Esmaili, Maḥdi, 18, 350

F

fa’lu, 293
 fadhī, 75
 fadhīlān min rabbikum, 312
fahm, 24, 26
 Farmawī, ‘Abdul Ḥayy, 20, 350
fikr, 24, 25, 105
fi’l, 25, 27, 119, 206, 207, 263, 273, 326
fīqh, 14, 24, 26, 27, 81, 113, 122
 first thing first, 83
futūr, 206

G

Gardner, Howard, 29, 30, 31, 33, 53, 76, 351
 Ghazālī, Abū Ḥamid, 3, 4, 26, 64, 71, 99, 112,
 124, 138, 139, 140, 157, 191, 206, 207,
 227, 228, 240, 284, 285, 304, 351, 358
 Goleman, Daniel, 29, 32
 Gua Tsur, 229

H

hafīzh, 79, 112
 ḥākim, 83
hāl, 206
haqq, 292
 Hārūn, 58, 59, 68, 72, 76, 77, 135, 156, 161,
 177, 178, 199, 234, 236, 267, 268, 269, 297
 ḥasabi ‘urf an-nās, 320
hasanah, 90, 91, 211
hawārī, 121, 235
 Haytamī, Ibnu Ḥajar, 101, 212, 213, 352
 Hill, Joanna, 166, 218, 219, 350, 351, 353,
 360
 HRV, 306
 Hūd, 3, 11, 58, 73, 88, 89, 109, 126, 132, 135,
 142, 143, 145, 158, 162, 163, 168, 169,

176, 179, 180, 183, 193, 194, 207, 208,
211, 220, 225, 226, 231, 232, 244, 251,
285, 287, 298, 311, 331, 344

hudhūrī, 258

hukm, 81, 83, 84, 115

ḥushūlī, 258

ḥusn as-shawt, 75

I

Ibn al-‘Arabī, 14, 75, 146, 147, 159, 196, 200,
202, 300

Ibnu Fāris, 119

Ibrāhīm, 2, 3, 4, 8, 11, 14, 15, 16, 58, 61, 63,
64, 65, 76, 77, 78, 79, 88, 89, 90, 91, 93,
94, 110, 111, 124, 126, 128, 132, 133, 134,
139, 142, 143, 145, 146, 147, 148, 152,
155, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 165,
166, 169, 170, 171, 172, 180, 183, 189,
195, 196, 202, 205, 208, 209, 211, 213,
214, 215, 217, 218, 220, 222, 224, 225,
227, 229, 230, 241, 242, 244, 245, 246,
247, 248, 251, 252, 253, 254, 261, 264,
285, 286, 287, 288, 292, 293, 294, 295,
296, 297, 309, 310, 311, 313, 314, 318,
324, 326, 327, 328, 329, 344, 348, 349,
350, 354, 358, 360

Idrīs, 19, 58, 64, 146

iḥathah, 69

i‘lām, 70

ilm al-yaqīn, 253

Ilyās, 19, 58, 333, 347

inhīnā’, 201

invocation, 7

iqām as-shalāh, 303

irādah, 206

‘Īsā, 5, 7, 11, 58, 61, 76, 86, 87, 88, 89, 100,
101, 121, 127, 129, 130, 132, 136, 143,
144, 145, 146, 149, 182, 184, 185, 187,
206, 212, 219, 222, 223, 226, 235, 238,
244, 250, 257, 262, 263, 279, 295, 297,
317, 322, 338, 360

Isfahānī, Rāghib, 25, 26, 27, 28, 29, 67, 78,
79, 138, 182, 203, 218, 246, 247, 263, 271,
273, 277, 278, 284, 314, 339, 353

Ishāq, 8, 19, 128, 134, 139, 146, 160, 171,
195, 214, 244, 247, 260, 261, 288, 360

Ismā‘il, Zeenat, 16

istighrāq, 69

istijābah, 124

istiwā, 84, 261

istiwā’, 84

‘Iyādh, Qādhī, 88, 91, 92, 221, 321

J

jahil, 6, 252, 254, 282

jamalān wa naf‘ān, 246

Jamaris, Martini, 24, 28, 353

jaza’, 284

K

Kalīmullāh, 7, 71, 255

kanīsah, 302

kasyaf, 259

Khaww, 195, 206

khawāsh al-khawāsh, 195, 206

kitmān, 284

Koenig, Harold G., 17

Kubrā, Najmuddīn, 14, 69, 336

kufru, 218

kullahā, 69

Kuman, Maria, 18, 354

Kumī, Aḥmad Sayyid, 20

L

lāzimah, 217

Lūth, 11, 58, 126, 141, 142, 143, 146, 176,
177, 209

M

ma‘rifah, 121, 330

ma‘ād, 249

madrasah mubārakah, 313

madzl, 284

mahabbah, 227

manāfi’, 312, 313

manāsik, 252, 309

manthiq at-thayr, 76, 115

ma‘rifah, 28, 105, 246

mawdhū‘ī, 20

mayl, 201

mazra‘at al-ākhirah, 211

Mesir, 76, 79, 80, 81, 82, 112, 136, 145, 153,
160, 161, 162, 172, 183, 233, 268, 281,
289, 290, 291, 292, 344, 369

miḥnah, 191, 285

mimmā ‘ulimta, 258, 259

mufawwidh, 227

mufid, 70

Multiple Intelligence, 29, 30, 31, 53, 351

Muqātil, 298, 303

Mūsā, 4, 6, 7, 8, 11, 15, 16, 58, 59, 68, 71, 72,
76, 77, 80, 81, 82, 83, 84, 88, 89, 112, 121,
126, 128, 133, 135, 142, 143, 144, 145,
149, 156, 160, 161, 162, 165, 166, 177,
178, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 189,
196, 197, 198, 199, 209, 220, 225, 228,
230, 233, 234, 236, 251, 254, 255, 256, 257,
258, 261, 265, 266, 267, 268, 269, 270,
285, 287, 289, 290, 291, 292, 295, 297,
311, 344, 348, 360

musallim, 227

mustafid, 70

mustahab, 122

musyāhadah, 254

muta‘addiyah, 217

mutawakkil, 227

N

nadam, 207

nadm, 206

nakirah, 246, 268, 312, 330

nazhr, 24, 25

Newberg, 17, 356

nubuwwah, 57, 66, 81, 84, 149

Nūh, 4, 6, 11, 58, 64, 72, 73, 74, 76, 88, 109,

126, 127, 134, 135, 138, 141, 142, 143,

144, 145, 146, 157, 158, 162, 163, 168,

169, 176, 179, 180, 183, 189, 193, 194,

208, 209, 211, 213, 214, 220, 225, 230,

231, 251, 252, 263, 264, 265, 285, 286,

287, 288, 293, 331, 344

nuHF, 306

nuLF, 306

O

Oliver Lodge, 124

P

Perang Uhud, 67, 68, 240

Poll, Pew Research, 17

prayer, 7, 17, 18

profetik, 1, 2, 9, 10, 11, 12, 15, 19, 20, 21, 22,

42, 43, 44, 45, 51, 52, 54, 55, 68, 102, 108,

118, 168, 189, 209, 213, 220, 224, 233,

241, 246, 251, 263, 265, 279, 286, 294,

309, 313, 326, 330, 339, 341, 343

Q

qashd, 206

qatl khattha', 196

qawl balīgh, 277

qawl karīm, 278

Qayyim, Ibnu, 120, 134, 226, 227, 232, 256,
331, 332

Qibthi, 80, 81, 149, 181, 183, 196, 197, 289,
344

qualitative content analysis, 21

Quthb, Sayyid, 14, 70, 179, 183, 184, 194,

203, 217, 231, 234, 266, 269, 272, 273, 357

quwwatān wa daf'ān, 246

R

Rāfidhah, 190

raḥb as-shadr, 284

rāki'an, 201

rāsikhūn fī al-'ilm, 262

Rāzī, Fakhruddīn, 3, 13, 60, 70, 79, 81, 84,

122, 129, 135, 148, 151, 156, 158, 159,

164, 170, 171, 183, 188, 189, 190, 192,

194, 196, 206, 217, 226, 249, 258, 259,

269, 270, 278, 279, 286, 288, 327, 357

rejuvenation for the Seoul, 305

relative Power, 306

Routledge, 2, 5, 17, 18, 353, 356, 357

rubūbiyyah, 97, 125, 127, 129, 131, 230, 281,
291

ruhayth, 59

rujū', 207

rusūkh, 262

rusydā, 259

S

Sa'id, 'Abdussattār Fathullah, 20

sayyid al-istighfār, 204, 205

self-renewal, 189

shabr, 284, 286

Shābūnī, 4, 13, 14, 48, 57, 64, 65, 77, 79, 80,

110, 113, 153, 157, 184, 191, 193, 246,

247, 248, 269, 272, 274, 312, 314, 316, 358

Shālih, 15, 19, 122, 244, 245

shīghat min li at-tab'idh, 258

Shihab, Muḥammad Quraish, 2, 14, 15, 46, 73,

77, 96, 97, 124, 146, 194, 196, 200, 204,

211, 212, 218, 219, 225, 228, 233, 243,

247, 265, 267, 268, 271, 276, 277, 278,

334, 340

Shihab, Muḥammad Quraish, 2, 14, 15, 46,

71, 73, 77, 96, 97, 106, 111, 120, 124, 146,

148, 193, 194, 196, 200, 204, 211, 212,

217, 218, 219, 225, 228, 233, 243, 247,

265, 267, 268, 270, 271, 272, 276, 277,

278, 334, 340, 358

spoken words, 6, 19

Sulaimān, 5, 11, 26, 58, 62, 63, 73, 74, 75, 76,

89, 101, 103, 107, 114, 115, 127, 131, 134,

135, 139, 143, 144, 146, 150, 151, 152,

157, 174, 175, 189, 201, 202, 206, 208,

210, 211, 213, 216, 217, 218, 220, 223,

235, 238, 279, 283, 285, 317, 319, 344,

358, 359

sulūk, 259

supplication, 7

surūr, 293

syajā'ah, 284

syākir, 215

syakūr, 215

Sya'rāwī, Mutawallī, 14, 15, 57, 69, 70, 77,

80, 90, 91, 94, 108, 112, 122, 142, 171,

172, 178, 179, 195, 204, 206, 211, 215,

219, 221, 233, 235, 236, 244, 245, 247,

255, 267, 281, 282, 292, 313, 320, 323,

324, 326, 327, 359

Syāthibī, 8, 15, 128, 260, 261, 360

Syinqīthī, Muḥammad al-Amīn, 14, 72, 73,

93, 310, 311, 312, 360

Syu'aib, 11, 15, 58, 103, 126, 128, 142, 144,

180, 184, 225, 263, 264, 265, 270, 290,

291, 292, 311, 335, 356

syukru, 169, 217, 218

T

tadbūr, 24, 26
tafwīdh, 227
tajāwaz, 207
takalluf, 260, 261
tamkīn, 285
taqīyyah, 190
ta'riḍh, 273, 274
tark as-syikāyah, 227
taskhīr, 76, 107, 115
taslīm, 227
tawbat nashūh, 207
Thabarī, 3, 6, 12, 69, 108, 147, 159, 161, 199,
 203, 217, 229, 242, 246, 274, 290, 291,
 299, 309, 360
thalāq, 273
Tsauri, Sufyān, 209

U

ulūhiyyah, 125, 127, 129, 131, 230
Ulul Azmi, 88, 256
uswah sulūkiyah, 57

V

Vasconcelos, Anselmo Ferreira, 18, 360

W

wara', 236
wazīr, 234, 235, 267

Y

Yaman, 239
Ya'qūb, 11, 58, 123, 126, 134, 142, 146, 161,
 162, 182, 232, 233, 243, 244, 279, 280,
 283, 360
Yūnus, 6, 11, 58, 98, 120, 124, 126, 127, 130,
 131, 137, 143, 146, 155, 156, 161, 178,
 181, 182, 189, 202, 203, 212, 225, 226,
 230, 297, 301, 334, 340
Yūsuf, 3, 11, 58, 63, 64, 76, 79, 80, 82, 83, 89,
 111, 112, 120, 126, 127, 128, 133, 134,
 142, 145, 153, 162, 172, 173, 174, 186,
 187, 213, 215, 232, 233, 244, 245, 279,
 280, 281, 283, 285, 340, 344, 355, 356, 360

Z

Zakariyyā, 11, 15, 58, 62, 88, 127, 139, 140,
 141, 143, 144, 146, 157, 182, 187, 188,
 211, 241, 242, 243, 244, 287, 292, 293, 295
Zamakhsyarī, 13, 90, 121, 123, 133, 277, 282,
 312, 331, 361
Zayn, Muḥammad Rusydī Bassām, 74, 109,
 150, 361
zhulm, 203
Zuḥaylī, 5, 13, 72, 76, 81, 83, 84, 97, 106,
 111, 112, 120, 121, 146, 183, 233, 243,
 248, 249, 253, 254, 264, 270, 279, 324,
 325, 328, 336, 361
zulafan min al-layl, 298

BIOGRAFI PENULIS

Data Personal

Nama : Abdul Aziem
Tempat & Tanggal Lahir : Jakarta, 31 Desember 1973
Alamat : Jalan Selat Makasar Blok G-3/3, Rt. 001/017,
Kavling TNI AL, Duren Sawit, Jakarta Timur
13440,
HP 087786789174.
Email : onlyaziem@gmail.com

Pendidikan Formal

2014 – kini : Strata 3 Program Doktorat Ilmu dan Tafsir al-Quran,
Institut PTIQ Jakarta
1999 – 2005 : Strata 2 Program Magister Teknologi Pendidikan,
Universitas Negeri Jakarta
1993 – 1997 : Strata 1 Ilmu Hukum, Universitas Borobudur Jakarta
1989 – 1992 : SMA Negeri 3 Jakarta
1986 – 1989 : SMP Negeri 58 Jakarta
1980 – 1986 : Madrasah Ibtidaiyah Miftahul Huda Jakarta

Pelatihan dan Seminar (5 tahun terakhir)

- International Conference on Contemporary Fiqh Issues on Islamic Economics and Finance, Bank Indonesia-Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia-Masyarakat Ekonomi Syariah Cabang Mesir, Webinar, 2020.
- Workshop Ijtima' Sanawi Dewan Pengawas Syariah untuk Peran Serta Ekonomi Syariah dalam Pemulihan Ekonomi Nasional, DSN-MUI, Jakarta, Webinar, 2020
- Workshop Pra Ijtima' Sanawi Dewan Pengawas Syariah Bidang Pembiayaan, Penjaminan, Modal Ventura, Pegadaian, dan Fintech Syariah, DSN-MUI, Jakarta, Webinar, 2020.
- Seminar Ushul Fiqh dalam Produk Perbankan dan Keuangan Syariah, Iqtishad Consulting, Webinar, 2020.
- Workshop Urgensi Hybrid Contract dalam Pengembangan Produk Bank Syariah, Iqtishad Consulting, Webinar, 2020.
- Workshop Keunggulan Akad Musyarakah Mutanaqishah dan Penerapannya di Bank Syariah, Iqtishad Consulting, Webinar, 2020.
- Workshop Aplikasi Maqashid Syariah pada Produk Perbankan dan Keuangan Syariah, Iqtishad Consulting, Webinar, 2020.

- Workshop Pembiayaan Line Facility Syariah Bagi Bankir, Akademis, dan Dewan Pengawas Syariah, Iqtishad Consulting, Jakarta, 2019.
- Workshop Eksekutif Pembiayaan Take Over dan Refinancing Syariah, Iqtishad Consulting, Jakarta, 2018.
- Training dan Workshop Eksekutif Fiqh Muamalah Advance on Islamic Banking and Finance, Iqtishad Consulting, Jakarta, 2018.
- Workshop Executive Hybrid Contract pada Produk Perbankan dan Keuangan Syariah, Iqtishad Consulting, Jakarta, 2017.
- Workshop Ijtima' Sanawi Peningkatan Kompetensi Dewan Pengawas Syariah melalui Wawasan dan Standarisasi Profesi dalam Rangka Arus Baru Keuangan Syariah, OJK dan DSN-MUI, Jakarta, 2017.
- Workshop Pra Ijtima' Sanawi Peningkatan Kompetensi Dewan Pengawas Syariah Bidang Perasuransian, Penjaminan, dan DPLK Syariah, DSN-MUI, Jakarta, 2017.
- Ijtima' Sanawi (Annual Meeting) Dewan Pengawas Syariah, OJK dan DSN-MUI, Jakarta, 2016.
- Workshop Pra Ijtima' Sanawi untuk Peningkatan Kompetensi DPS Perasuransian, Penjaminan, dan Pegadaian Syariah, DSN-MUI, Jakarta, 2016.
- Sertifikasi DPS Penjaminan Syariah Level Dasar, OJK, Jakarta, 2016.
- Ijtima' Sanawi DPS Lembaga Keuangan Syariah se-Indonesia untuk Optimalisasi Peran DPS melalui Pengawasan Syariah yang Profesional dan Terintegrasi dalam Rangka Penguatan Industri Jasa Keuangan Syariah, OJK dan DSN-MUI, Bandung, 2015
- Sosialisasi Fatwa Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia tentang Industri Keuangan Non-Bank Syariah, OJK dan DSN-MUI, Jakarta, 2015.

Aktivitas

- Anggota Dewan Pengawas Syariah PT Penjaminan Jamkrindo Syariah Jakarta, 2015 – sekarang.
- Kepala Bidang Pendidikan Perguruan Islam Miftahul Huda, 2002 – sekarang.
- Ketua KBIH Maslakul Huda Jakarta, 2011 – 2013.
- Khādim (Pengasuh) beberapa Majelis Taklim
- Guru SMK Yapimda, 2000-2002
- Sekretaris Badan Kerjasama Madrasah Swasta Jakarta, 1999-2001.

Sertifikasi

- Sertifikasi Pengawas Syariah, Dewan Syariah Nasional Majelis Ulama Indonesia, Jakarta, 2018.
- Sertifikasi Pengawas Syariah Penjaminan Syariah Level Dasar, OJK,

Jakarta, 2016.

Karya Tulis

- Open Your Heart: Tazkiyatun Nafs Buat yang Berjiwa Muda (Buku, diterbitkan oleh Perguruan Islam Miftahul Huda, 2010)
- Bumi dan Langit Ikut Menangis (Buku, diterbitkan oleh Syarēfa Publishing, 2010)
- Panduan Berhaji Sesuai Tuntunan Rasulullah (Seri Manasik Haji, diterbitkan oleh Perguruan Islam Miftahul Huda, 2008)
- Hubungan antara Akses Informasi dan Dukungan Sekolah terhadap Inovasi Pembelajaran (Tesis Magister, Universitas Negeri Jakarta, 2005)
- Pencatatan Perkawinan dalam Kajian Hukum Islam (Majalah Hukum TRISAKTI, Universitas Trisakti, Jakarta, 2001)
- Ijtihad Kontemporer: Urgensi dan Reaktualisasinya di Abad Modern (Skripsi, Fakultas Hukum Universitas Borobudur, Jakarta, 1997)