BAB IV

INTERPRETASI *ISHÂRÎ* Al-MUNÂWÎ ATAS ḤADÎTH NABI DALAM *FAYḌ AL-QADÎR*

A. Corak Interpretasi *Ishârî* al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr*

Dalam penelitiannya, al-Ṣâʿidî mengungkap metode[1] al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr* melalui dua cara:[2] *Pertama*, penjelasan al-Munâwî sendiri tentang metodenya. *Kedua*, penelitian langsung terhadap karyanya, *Fayḍ al-Qadîr*. Diketahui bahwa al-Munâwî telah menyebutkan sebagian metodenya secara umum dalam *Fayḍ al-Qadîr* pada bagian prolog dan epilog. Namun demikian, penjelasan al-Munâwî tentang metodenya yang global tentu masih membutuhkan penelitian lebih lanjut untuk dapat diketahui dan disimpulkan secara lebih rinci. Untuk itulah al-Ṣâʿidî melakukan penyelidikan langsung terhadap *Fayḍ al-Qadîr*[3] yang hasilnya tertuang dalam disertasinya yang berjudul *Manhaj al-Munâwî fî Kitâbih Fayḍ al-Qadîr*.

Namun demikian, penelitian al-Ṣâʿidî hanya sampai pada tahap pengungkapan metode al-Munâwî secara umum dalam *Fayḍ al-Qadîr*. Ia tidak

---

[1] Metode adalah cara yang teratur berdasarkan pemikiran yang matang untuk mencapai maksud, atau cara kerja yang teratur dan bersistem untuk dapat melaksanakan suatu kegiatan dengan mudah guna mencapai maksud yang ditentukan. Lihat: Tim Redaksi, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1022.

[2] Setidaknya, ada dua cara untuk mengetahui metode buku/kitab:

1- Penjelasan dan keterangan langung oleh penulisnya, baik di awal (mukadimah) kitab (seperti Muslim dalam *Ṣaḥîḥ*-nya, al-Dhahabî dalam *Mîzân*-nya, Ibn Ḥajar dalam *Iṣâbah*-nya), bagian akhir kitab (seperti al-Tirmidhî), maupun di tengah-tengah kitab (seperti Ibn ʿAbd al-Barr dalam *Istîʿâb*-nya).
2- Penelitian yang dilakukan terhadap sebuah kitab untuk kemudian disimpulkan metodenya. Seperti al-Bukhârî yang tidak menyebutkan persyaratannya dalam *Ṣaḥîḥ*-nya yang kemudian dijelaskan oleh Ibn Ḥajar dalam *sharḥ*-nya setelah, tentu saja, terlebih dahulu menelitinya. Lihat: Al-Ṣâʿidî, *Manhaj al-Ḥâfiẓ al-Munâwî fi Kitâbih Fayḍ al-Qadîr*, 150.

[3] *Ibid.*, 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjangkau ranah corak interpretasinya, khususnya corak *ishârî* yang sebenarnya cukup dominan. Al-Ṣâʿidî memang mengakui bahwa al-Munâwî memiliki hubungan yang erat dengan tasawuf dan kerap mengutip para sufi,[4] namun ia tidak mengalisisnya lebih lanjut. Dalam bab ini akan dikaji dan diteliti lebih jauh tentang bagaimana corak interpretasi *ishârî* al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr*; keberadaan, hakikat dan urgensinya, serta kecenderungan tasawuf al-Munâwî dalam karyanya tersebut.

a. Contoh-Contoh Interpretasi *Ishârî* dalam *Fayḍ al-Qadîr*

Penelitian tentang corak interpretasi *ishârî* al-Munâwî harus berangkat dari penghadiran contoh-contoh teks dalam kitab karyanya tersebut yang diyakini sebagai interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi dengan mempertimbangkannya berdasarkan kaidah umum interpretasi *ishârî* yang telah dikemukakan dalam Bab II, untuk kemudian dilakukan analisis atasnya.

Dalam penelitian ini, penulis menghadirkan sepuluh contoh ḥadîth terpilih yang kualitasnya minimal *ḍaʿîf* menurut penilaian para kritikus ḥadîth.[5] Hal itu karena ḥadîth *ḍaʿîf* masih boleh diriwayatkan[6] dan diamalkan, serta disikapi tidak ketat terkait sanadnya, dalam konteks *targhîb-tarhîb*, kisah, keutamaan amal,

---

[4] *Ibid.*, 52.

[5] Pada prinsipnya, mengikuti penilaian ulama/peneliti ḥadîth sebelumnya terkait kualitas ḥadîth dan perawinya adalah dibenarkan secara ilmiah. Secara praktis, para sarjana ḥadîth telah biasa melakukannya dalam sejumlah banyak karya mereka, seperti al-Tirmidhî yang banyak mengutip al-Bukhârî terkait penilaian kualitas hadith dan kredibilitas perawinya, dan lain-lain. Lihat: Al-Tirmidhi, *Sunan al-Tirmidhi*, 2, 1/53, 203, 322, 384, 425; 2/538; 3/280, 504; 4/55, 287, 410, 446; 5/391.

[6] Menurut para ahli ḥadîth, boleh bersikap tidak ketat (*tasâhul*) dalam meriwayatkan ḥadîth *ḍaʿîf* meski tanpa menjelaskan ke-*ḍaʿî*f-annya. Hanya saja periwayatan ḥadîth *ḍaʿîf* yang tanpa sanad, atau yang masih diragukan ke-*ṣaḥîḥ*-an/ke-*ḍaʿî*f-annya, tidak boleh dengan ungkapan positif-langsung (*jazm*). Lihat: ʻUthmân bin ʻAbd al-Rahmân Ibn al-Ṣalâḥ, *Maʿrifat Anwâʿ ʻUlûm al-Ḥadîth* (*Muqaddimat Ibn al-Ṣalâḥ*), Editor: Nûr al-Dîn ʻItr (Beirut: Dâr al-Fikr, 1986), ttc., 103; 210.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kezuhudan, akhlak, dan semacamnya selain yang berhubungan dengan akidah dan hukum,[7] dengan persyaratan tertentu yang berlaku di kalangan ahli ḥadîth, yaitu:

1- Ke-*ḍa'*îf-annya tidak parah. Maka ḥadîth *ḍa'îf* yang disebabkan oleh adanya perawi pendusta, atau dicurigai berdusta, atau melakukan kekeliruan fatal, tidak boleh diamalkan. Persyaratan ini disebut-sebut sebagai konsensus.[8]
2- Berada di bawah dalil umum yang diamalkan.[9] Maka ḥadîth yang dibuat-buat dan sama sekali tidak didukung oleh dalil lain yang mendasarinya tidak boleh diamalkan.[10]
3- Ketika mengamalkannya, tidak diyakini ke-*ṣaḥîḥ*-annya (*thubût*) secara pasti dari Nabi Saw., namun sebagai bentuk kehati-hatian. Hal itu agar tidak terjadi penisbahan kepada Nabi sesuatu yang tidak beliau sabdakan.[11] Jadi, harus diyakini bahwa ḥadîth yang diamalkannya itu *ḍa'îf*.[12]
4- Tidak memopulerkannya agar orang lain tidak mengamalkan ḥadîth *ḍa'îf* sehingga berakibat pensyariatan sesuatu yang bukan syariat, atau membuat orang awam meyakininya sebagai *sunnah ṣaḥîḥah*.[13]

[7] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Hajjâj*, 1/125. Lihat: Badr al-Dîn Muḥammad al-Zarkashî, *al-Nukat 'alâ Muqaddimat Ibn al-Ṣalâḥ*, Editor: Zayn al-'Âbidîn bin Muḥammad (Riyâḍ: Aḍwâ' al-Salaf, 1998), cet. I, 2/308.
[8] Jalâl al-Dîn Al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb Al-Nawawî*, 1/351. Lihat: Al-Sakhâwî, *al-Qawl al-Badî' fî al-Ṣalât 'alâ al-Ḥabîb al-Shafî'* (Mesir: Dâr al-Rayyân li al-Turâth, tth), ttc., 255.
[9] Al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb Al-Nawawî*, 1/351.
[10] Al-Sakhâwî, *al-Qawl al-Badî' fî al-Ṣalât 'alâ al-Ḥabîb al-Shafî'*, 255.
[11] Al-Suyûṭî, *Tadrîb al-Râwî fî Sharḥ Taqrîb Al-Nawawî*, 1/351. Lihat: Al-Sakhâwî, *al-Qawl al-Badî' fî al-Ṣalât 'alâ al-Ḥabîb al-Shafî'*, 255.
[12] Al-'Asqalânî, *Tabyîn al-'Ajab bi Mâ Warada fî Faḍli Rajab*, Editor: Abû Asmâ' Ibrâhîm (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), cet. I, 11.
[13] *Ibid.*, 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan pertimbangan di atas, penulis menghadirkan sepuluh contoh interpretasi *ishârî* al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr* berikut analisis metodenya, sebagaimana berikut:

1. Ḥadîth indikator muslim sempurna

Rasulullah Saw. bersabda:

المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده والمهاجر من هجر ما نهى الله عنه.

Muslim sempurna ialah yang para muslim lainnya selamat dari gangguan lisan dan tangannya. Muhajir sejati ialah yang meninggalkan larangan Allâh.[14]

Al-Suyûṭî menyimbolkan ḥadîth ini diriwayatkan oleh al-Bukhârî (خ),[15] Abû Dâwûd (د)[16] dan al-Nasâ'î (ن)[17] dari Ibn 'Amr.[18]

Ḥadîth ini memiliki beberapa *mutâbi'*,[19] antara lain diriwayatkan oleh Aḥmad,[20] al-Ḥumaydî,[21] 'Abd bin Ḥamîd,[22] al-Bukhârî dalam *al-Adab al-*

[14] Jalal al-Din Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005), cet. VIII, 2/551.
[15] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 10, 1/11; 6484, 8/102.
[16] Abû Dâwûd Sulaymân bin al-Ashʿath al-Sajistânî, *Sunan Abî Dâwûd*, Editor: Muḥammad Muhyî al-Dîn 'Abd al-Ḥamîd (Beirut: al-Maktabat al-'Aṣriyyah, tth), ttc., no. 2481, 3/4.
[17] Aḥmad bin Shuʿayb al-Nasâ'î, *al-Mujtabâ Min al-Sunan*, Editor: 'Abd al-Fattâh Abû Ghuddah (Aleppo: Maktab al-Maṭbûʿât al-Islâmiyyah, 1986), cet. II, 8/105.
[18] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fî Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/551.
[19] *Mutâbi'* adalah ḥadîth yang di dalamnya bersekutu para perawinya dengan perawi ḥadîth yang menyendiri, baik secara lafaz dan makna, atau makna saja, dengan menyatu pada seorang sahabat. Lihat: Maḥmûd bin Aḥmad Ṭaḥḥân, *Taysîr Muṣṭalaḥ al-Ḥadîth* (Riyâḍ: Maktabat al-Maʿârif, 2004), cet. X, 176.
[20] Aḥmad bin Muḥammad bin Hanbal al-Shaybânî, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, Editor: Shu'ayb al-Arnaûṭ, 'Âdil Murshid, dll. Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 2001), cet. I, no. 6515, 11/66; 6806, 11/410; 6925, 11/521; 6953, 11/543; 6955, 11/545; 6982, 11/564; 6983, 11/565; 7017, 11/591.
[21] 'Abd Allâh bin al-Zubayr al-Humaydî, *Musnad al-Humaydî*, Editor: Hasan Sâlim Asad al-Dârânî [Damaskus: Dâr al-Saqâ, 1996], cet. I, no. 606, 1/506.
[22] 'Abd al-Ḥamîd bin Ḥamîd, *al-Muntakhab Min Musnad 'Abd bin Hamîd*, Editor: Subhi al-Badri al-Samarrâ'î dan Mahmud Muḥammad Khalîl al-Ṣaʿîdî (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1988), cet. I, 336, 135.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mufrad,[23] al-Marwazî,[24] al-Nasâ'î dalam *al-Sunan al-Kubrâ*,[25] Ibn Ḥibbân,[26] Al-Ṭabrânî,[27] Ibn Mandah,[28] al-Bayhaqî,[29] dan lain-lain.

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *shâhid*,[30] antara lain diriwayatkan oleh Muslim dari Jâbir,[31] Aḥmad,[32] al-Bazzâr[33] dan Ibn Mandah[34] dari Faḍâlah bin 'Ubayd. Al-Marwazî juga meriwayatkan dari Faḍâlah[35] dan Kaʿb bin 'Âṣim al-Ashʿarî.[36] Sementara Al-Ṭabrânî meriwayatkan dari Abî Mâlik al-Ashʿarî[37] dan Anas bin Mâlik.[38]

Al-Suyûṭî menegaskan ke*ṣaḥîḥ*an ḥadîth yang diriwayatkan oleh –antara lain- al-Bukhârî dan Muslim di atas dengan simbol "صح".[39]

---

[23] Al-Bukhârî, *al-Adab al-Mufrad*, Editor: Muḥammad Fuâd 'Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr al-Bashâir al-Islâmiyyah, 1989), cet. III, no. 1144, 391.
[24] Muḥammad bin Naṣr al-Marwazî, *Ta'ẓîm Qadr al-Ṣalâḥ*, Editor: 'Abd al-Raḥmân 'Abd al-Jabbâr (Madînah: Maktabat al-Dâr, 1406), cet. I, no. 630, 2/594; 632, 2/595; 633, 2/595; 634, 2/596;
[25] Al-Nasâ'î, *al-Sunan al-Kubrâ*, Editor: Hasan 'Abd al-Munʿim Shalabi (Beirut: Muassasat al-Risalah, 2001), cet. I, no. 8648, 8/63.
[26] Muḥammad bin Hibbân al-Bustî, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân bi Tartîb Ibn Balabbân*, Editor: Shu'ayb al-Arnaûṭ (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1993), cet. II, no. 196, 1/425.
[27] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, Editor: Ḥamdî bin 'Abd al-Majîd al-Salafi (Kairo: Maktabah Ibn Taymiyah, tth), cet. II, no. 26, 13/18.
[28] Muḥammad bin Ishaq bin Mandah al-'Abdi, *al-Îmân*, Editor: 'Ali bin Muḥammad al-Faqihi (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1406), cet. II, no. 309, 1/449; 310, 1/450, 311, 1/450; 312, 1/451.
[29] Al-Bayhaqî, *al-Adab* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqafiyyah, 1988), cet. I, no. 298, 123.
[30] *Shâhid* adalah ḥadîth yang di dalamnya bersekutu para perawinya dengan perawi ḥadîth yang menyendiri, baik secara lafaz dan makna, atau makna saja, dengan berbeda pada perawi sahabatnya. Lihat: Ṭaḥḥân, *Taysîr Muṣṭalaḥ al-Ḥadîth*, 176.
[31] Muslim hanya meriwayatkan redaksi bagian awal ḥadîth. Lihat: Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, 41, 1/65.
[32] Aḥmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, no. 23967, 39/387.
[33] Aḥmad bin 'Amr bin 'Abd al-Khâliq al-Bazzâr, *Musnad al-Bazzâr*, Editor: Mahfûẓ al-Raḥmân Zayn Allâh, 'Âdil bin Saʿd dan Ṣabri 'Abd al-Khaliq al-Shâfiʿî (Madinah al-Munawwarah: Maktabat al-'Ulûm wa al-Hikam, 2009), cet. I, no. 3752, 9/206.
[34] Ibn Mandah, *al-Îmân*, no. 315, 1/452.
[35] Al-Marwazî, *Ta'zîm Qadr al-Ṣalâḥ*, no. 640, 2/601.
[36] *Ibid.*, no. 642, 2/603.
[37] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, no. 3444, 3/293; 3462, 3/299; 400, 19/175.
[38] Al-Ṭabrânî, *Musnad al-Shâmiyyîn*, Editor: Ḥamdî bin 'Abd al-Majîd (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1984), cet. I, no. 2616, 4/20.
[39] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/551.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada bagian awal ḥadîth ini dinyatakan bahwa indikator kesempurnaan keislaman seorang muslim,[40] atau tolok ukur kebaikan dan keutamaannya,[41] adalah tidak mengganggu muslim[42] lainnya, baik dengan lisan maupun tangannya. Muslim yang sempurna keislamannya ialah orang yang selain memenuhi hak dan kewajibannya kepada Allâh, ia juga memenuhi hak dan kewajibannya kepada sesama manusia. Sebagaimana ia berinteraksi baik dengan Allâh, ia juga bergaul baik dengan sesama. Hubungan vertikal tidak disebutkan dalam ḥadîth di atas karena merupakan konsekuensi logis bahwa bila hubungan baik horizontal diharuskan, tentu hubungan baik vertikal lebih diutamakan.[43]

Ada beberapa alasan mengapa lisan dan tangan disebutkan secara khusus dalam ḥadîth di atas sebagai instrumen yang digunakan untuk mengganggu orang lain, antara lain:

1- Perbuatan didominasi oleh tangan, seperti memukul, memotong, mengambil, mencegah, memberi dan lainnya.[44]
2- Mengganggu menggunakan tangan dan lisan lebih sering terjadi.[45]
3- Lisan mengungkapkan apa yang ada dalam jiwa.[46]
4- Penyebutan tangan agar mencakup pengertian maknawi seperti menguasai hak orang lain dengan tanpa hak.[47]

---

[40] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/270. Lihat juga: Abû al-Faraj Ibn al-Jawzî, *Kashf al-Mushkil Min Ḥadîth al-Ṣaḥîḥayn*, Editor: ʻAli Husayn al-Bawwâb (Beirut: Dâr al-Waṭan, tth), ttc., 4/117. Jadi jelas bahwa maksudnya adalah terkait kesempurnaan dan kekurangan keislaman seorang Muslim, bukan penetapan dan penafiannya (keislaman dan kekafiran). Lihat: Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Hajjâj*, 2/10.
[41] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/48.
[42] Termasuk yang tidak boleh diganggu dalam konteks ini adalah *non*muslim yang dijamin keamanannya di tengah masyarakat Muslim. Lihat: *Ibid.*, 2/48.
[43] *Ibid.*, 2/48.
[44] *Ibid.*, 2/48.
[45] *Ibid.*, 2/48.
[46] *Ibid.*, 3/477.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5- Disebut lisan, bukan perkataan, agar lebih umum mencakup ejekan dan olok-olokan.[48]

Sementara penyebutan lisan didahulukan atas tangan di antara alasannya, menurut al-Zamakhsharî (467-538 H), adalah karena gangguan lisan lebih sering dan mudah dilakukan, atau lebih melukai.[49]

Setelah mengulas pemaknaan zahirnya, al-Munâwî lalu mengungkapkan interpertasi *ishârî*-nya atas ḥadîth tersebut, sebagaimana berikut:

(المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده) فإيذاء المسلم من نقصان الإسلام. والإيذاء ضربان: ضرب ظاهر بالجوارح كأخذ المال بنحو سرقة، أو نهب. وضرب باطن كالحسد، والغل، والبغض، والحقد، والكبر، وسوء الظن، والقسوة، ونحو ذلك. فكله مضر بالمسلم، مؤذ له. وقد أمر الشرع بكف النوعين من الإيذاء، وهلك بذلك خلق كثير.

(*Muslim sempurna ialah yang para muslim lainnya aman dari gangguan lisan dan tangannya*). Mengganggu/menyakiti muslim lainnya merupakan kekurangan dalam keislaman. Mengganggu ada dua macam: *Pertama*, gangguan zahir dengan anggota badan, seperti mengambil harta dengan cara mencuri dan merampok. *Kedua*, gangguan batin, seperti hasad, dengki, benci, dendam, sombong, buruk sangka, keras hati, dan selainnya. Semuanya membahayakan dan menyakiti muslim lain. Allâh dan rasul-Nya memerintahkan untuk mencegah kedua macam gangguan itu. Karena itulah banyak manusia celaka.[50]

Ungkapan al-Munâwî di atas merupakan interpretasi *ishârî*, sebuah pemaknaan yang "lain" dari pemaknaan zahirnya, konotatif. Untuk lebih jelasnya, bisa dilihat melalui tiga unsur interpretasi *ishârî* (*mushîr* atau denotasi, *mushâr ilayh* atau konotasi dan relasi pengikat kedua makna) dalam tabel berikut:

[47] *Ibid.*, 3/477.
[48] *Ibid.*, 3/477.
[49] *Ibid.*, 2/48.
[50] *Ibid.*, 6/271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Denotasi (*Mushîr*)	Konotasi (*Mushâr Ilayh*)	Relasi
Muslim sempurna ialah yang para muslim lainnya selamat dari gangguan lisan dan tangannya, seperti dalam bentuk megibah, mengejek, mencaci, memukul, mencuri, membunuh, dan gangguan yang bersifat zahir-fisik lainnya.	Muslim sempurna ialah yang para muslim lainnya selamat dari gangguan hati dan pikirannya, seperti dengki, benci, dendam, buruk sangka, dan lain sebagainya.	Mengganggu/menyakiti orang lain.

Apa yang diungkapkan oleh al-Munâwî di atas tentu masih perlu diuji sejauh mana validitasnya sebagai interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi. Pada Bab II telah diuraikan bahwa interpretasi *ishârî* tidak selalu valid, bahkan ada yang tidak valid, tidak dibenarkan dan tidak diterima oleh syariat. Untuk itu, dalam menimbang validitas interpretasi *ishârî* al-Munâwî di atas, dan juga dalam contoh-contoh ḥadîth yang lain yang akan dihadirkan setelahnya, setidaknya ada enam hal yang menjadi kriteria validitas interpretasi *ishârî*, yaitu: (1) Dikuatkan oleh dalil syariat, (2) tidak menyalahi nas syariat yang lain,[51] (3) selaras dengan redaksi, (4) tidak jauh dari denotasi, (5) tidak diklaim sebagai satu-satunya makna yang dimaksud, dan (6) tidak ambigu.[52] Poin kedua merupakan penegasan atas poin pertama, dan poin keempat merupakan penegasan atas poin ketiga. Karenanya, yang kedua bisa disatukan dengan yang pertama, pun yang keempat dengan yang ketiga.

[51] Menurut al-Munâwî, menakwilkan al-Qur'ân (dan juga ḥadîth) dengan takwilan yang menyalahi Kitab dan Sunnah adalah *bid'ah*. Lihat: *Ibid.*, 4/91.

[52] Yang dimaksud ambiguitas di sini adalah apa yang disebut dengan *shaṭḥ*, yaitu ungkapan aneh yang tidak dipahami dan tidak memberi faedah. Atau dipahami oleh yang bersangkutan, namun tidak dapat memberikan pemahaman kepada lawan bicaranya/pembaca dengan menggunakan ungkapan yang merepresentasikan apa yang ada dalam hatinya disebabkan oleh minimnya pengetahuannya tentang metode pengungkapan. Maka yang demikian hanyalah merisaukan hati dan membingungkan akal pikiran. Lihat: *Ibid.*, 5/427. Lihat juga: Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 1/36.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan sejumlah kriteria tersebut, interpretasi *ishârî* yang dikemukakan al-Munâwî atas ḥadîth di atas tampak valid dan legal-*shar'î* dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya. Bisa tabel berikut:

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada banyak dalil *shar'î*, baik al-Qur'an maupun ḥadîth, yang melarang dengki, dendam, congkak, berburuk sangka dan penyakit hati lainnya yang berhubungan dengan hak sesama. Selain itu, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan menafikan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*

Interpretasi *ishârî* di atas diungkapkan oleh al-Munâwî bersamaan dengan makna zahirnya. Tepatnya, diungkapkan setelah menyebutkan pemaknaan zahirnya terlebih dahulu. Adanya dua pemaknaan, zahir dan batin, tersebut ditegaskan dengan pernyataan "ضربان" (dua macam) sehingga pembaca dapat dengan mudah membedakan, lalu memahami, kedua makna tersebut.

Secara penulisan, interpretasi *ishârî* tersebut ditulis sejurus setelah penyebutan matan ḥadîth yang tertulis dalam kurung. Artinya, ia berada pada posisi ulasan utama atas ḥadîth, bukan sebagai informasi tambahan dan pelengkap (*tatimmah*, *tanbîh*, dll).

Menurut teksnya, interpretasi *ishârî* yang dikemukakan oleh al-Munâwî di atas merupakan interpretasi mandiri, bukan kutipan dari orang lain, baik langsung

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

maupun tidak langsung. Namun demikian, untuk mengetahui originalitas ide yang dikemukakannya, perlu dikaji lebih mendalam terkait apakah pemaknaan *ishârî* tersebut asli berasal darinya, ataukah bersumber dari orang lain.

Dalam pembacaan penulis, jauh sebelum al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* tersebut dalam karyanya, al-Ṭîbî telah terlebih dahulu menyinggung tentang hal tersebut. Dalam karyanya, *al-Kâshif 'an Haqâiq al-Sunan*, ketika mengulas ḥadîth tentang *husn al-zann*, al-Ṭîbî menyatakan bahwa berbaik sangka kepada orang lain adalah termasuk interaksi yang baik (*husn al-mu'âsharah*) dengan sesama. Prasangka baik tumbuh dari kebaikan kualitas ibadah kepada Allâh Swt., dimana dalam hal ini juga didasari oleh ḥadîth المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده.[53]

Dengan demikian, meskipun belum bisa dipastikan bahwa al-Munâwî mengutip al-Ṭîbî dalam hal ini karena tidak adanya ungkapan pengutipan yang mengemukakan itu, ide dasar yang diungkapkan keduanya serupa. Selain itu, banyaknya kutipan al-Munâwî dari al-Ṭîbî dalam kitabnya, baik langsung maupun tidak, dalam berbagai tema ḥadîth yang diulasnya, memunculkan dugaan keras bahwa bukan tidak mungkin dalam hal ini al-Munâwî pun terpengaruh oleh al-Ṭîbî.

2. Ḥadîth anjuran membersihkan halaman rumah

Rasulullah Saw. bersabda:

طهروا أفنيتكم فإن اليهود لا تطهر أفنيتها.

[53] Al-Husayn bin 'Abd Allâh al-Ṭîbî, *al-Kâshif 'an Haqâiq al-Sunan*, Editor: 'Abd al-Hamid Handawi (Riyad: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1997), cet. I, 10/3219-3220.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Bersihkanlah halaman rumah kalian. Sungguh kaum Yahudi tidak membersihkan halaman mereka.[54]

Al-Suyûṭî menyimbolkan ḥadîth ini diriwayatkan oleh Al-Ṭabrânî dalam *al-Muʿjam al-Awsaṭ* (طس).[55]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbiʿ*, antara lain diriwayatkan oleh al-Ibn Ḥajar al-'Asqalânî,[56] Dawlabî,[57] al-Burjulânî,[58] dan lain-lain.

Ḥadîth ini juga memiliki sejumlah *shâhid*, antara lain diriwayatkan oleh al-Tirmidhî,[59] al-Bazzâr,[60] Ibn al-Athîr,[61] dari Saʿîd bin al-Musayyib. Dan lain-lain.

Tentang kualitas ḥadîth tersebut, Al-Suyûṭî menyimbolkannya *ḍaʿîf* (ض).[62] Sementara al-Munâwî sendiri menyimpulkan kualitas sanadnya *ṣaḥîḥ*[63] meskipun sebelumya mengecualikan guru Al-Ṭabrânî dari rangkaian para perawi *ṣaḥîḥ*.[64] Sementara al-Albânî menilainya *hasan*.[65]

---

[54] Al-Suyûṭî, *al-Jâmiʿ al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/326.
[55] *Ibid.*, 2/326. Al-Ṭabrânî mengatakan bahwa hanya Ibrahim yang meriwayatkan ḥadîth ini melalui jalur al-Zuhri, dan hanya Abû Dâwûd (al-Ṭayâlisî) yang meriwayatkannya dari Ibrahim. Zayd bin Akhzam meriwayatkannya seorang diri (*tafarrud*). Lihat: Al-Ṭabrânî, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, no. 4057, 4/231.
[56] Al-'Asqalânî, *al-Maṭâlib al-'Âliyah bi Zawâid al-Masânîd al-Thamâniyyah* (Saudi Arabia: Dâr al-'Âṣimah, 1419), cet. I, no. 2207, 10/270.
[57] Muḥammad bin Aḥmad Dawlabî, *al-Kunâ wa al-Asmâ'*, Editor: Nazar Muḥammad al-Faryabî (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2000), cet. I, no. 1203, 2/684.
[58] Abû Jaʿfar Muḥammad bin al-Husayn al-Burjulânî, *al-Karam wa al-Jûd wa Sakhâ' al-Nufûs*, Editor: 'Amir Hasan Baṣrî (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 1412), cet. II, no. 12, 35.
[59] Al-Tirmidhî menilai ḥadîth yang diriwayatkannya itu *gharîb* dan salah seorang perawinya yang bernama Khâlid bin Ilyâs dinilai *ḍaʿîf*. Lihat: Al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, no. 2799, 4/409.
[60] Al-Bazzâr mengaku bahwa hanya rangkaian sanad yang diriwayatkannya itulah yang bersambung kepada Sa'd. Lihat: Al-Bazzâr, *Musnad al-Bazzâr*, no. 1114, 3/320.
[61] Ibn al-Athîr al-Jazarî, *Jamiʿ al-Uṣûl fî Aḥadîth al-Rasûl*, Editor: 'Abd al-Qâdir al-Arnaûṭ (Damaskus: Maktabat al-Halwânî, tth), cet. I, no. 2914, 4/766.
[62] Al-Suyûṭî, *al-Jâmiʿ al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/326.
[63] Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmiʿ al-Saghîr*, 2/116.
[64] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/271.
[65] Muḥammad Nâṣir al-Dîn al-Albânî, *Ṣaḥîḥ al-Jâmiʿ al-Saghîr wa Ziyadâtuh* (Beirut: al-Maktab al-Islami, tth), ttc., no. 3934, 2/730.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥadîth di atas merupakan salah satu ḥadîth yang menganjurkan kebersihan dalam Islam. Karena Allâh Maha Bersih dan menyukai kebersihan, maka diperintahkan untuk membersihkan apapun yang mungkin untuk dibersihkan, termasuk halaman rumah. Halaman rumah yang bersih akan mengundang tamu untuk berkunjung dan membuat mereka betah.[66] Dalam ḥadîth ini juga ditegaskan untuk mengambil sikap berbeda dengan kaum Yahudi[67] yang kurang memperhatikan kebersihan dan kesucian, enggan memakai wangi-wangian, kikir dan berbuat hal yang tidak terhormat.[68]

Lebih jauh daripada pemaknaan zahir di atas, al-Munâwî mengungkapkan makna lain di balik itu, sebagaimana berikut:

(طهروا أفنيتكم فإن اليهود لا تطهر أفنيتها) جمع فناء وهو المتسع أمام الدار ونبه بالأمر بطهارة الأفنية الظاهرة على طهارة الأفنية الباطنة وهي القلوب والأرواح.

> (*Bersihkanlah halaman rumah kalian. Sungguh kaum Yahudi tidak membersihkan halaman mereka*). "*Afniyah*" adalah bentuk plural dari "*fina'*," yaitu halaman yang menghampar di depan rumah. Melalui perintah untuk membersihkan halaman-zahir itu, Nabi mengingatkan untuk membersihkan halaman-batin, yakni hati dan ruh.[69]

Di tempat berbeda, ketika mengulas hadih lain yang semakna, al-Munâwî berujar bahwa, "ini merupakan peringatan dari Nabi Saw. untuk memperhatikan kebersihan lahir dan batin."[70]

Apa yang dikemukakan al-Munâwî di atas adalah interpretasi *ishârî*. Al-Munâwî menguak makna tersirat di balik kata *"afniyah"* (halaman-halaman

---

[66] Al-Ṭîbî memaknai "halaman" yang membentang-lapang di depan rumah sebagai ungkapan kiasan yang menunjukkan kemurahan dan kedermawanan. Artinya, jika halaman rumah luas dan bersih, maka akan lebih mengundang tamu untuk berkunjung. Lihat: Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîḥ*, 7/2846.
[67] Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmi' al-Saghîr*, 2/116.
[68] Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîḥ*, 7/2846.
[69] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/271.
[70] *Ibid.*, 4/284.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rumah) yang tersurat dalam ḥadîth sehingga berali dari makna denotatif kepada makna konotatif. Untuk lebih jelasnya, bisa dilihat melalui tiga unsur interpretasi *ishârî* berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Nabi memerintahkan untuk membersihkan halaman-halaman rumah.	Nabi memerintahkan untuk membersihkan hati dan ruh.	Keduanya berelasi dalam hal "pembersihan/ penyucian".

Sementara itu, interpretasi *ishârî* di atas tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya, sebagaimana pada tabel berikut:

No	**Kriteria**	**Validitas**	**Keterangan**
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain yang memerintahkan pembersihan/penyucian jiwa; hati dan ruh.[71] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan mengenyahkan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* di atas setelah terlebih dahulu mengungkapkan makna zahirnya. Mula-mula ia menjelaskan tentang *"afniyah"* sebagai bentuk jamak dari *"finâ'"* yang berarti "halaman yang menghampar di depan rumah" (*al-muttasi' amâm al-dâr*). Setelah itu barulah ia mengungkapkan interpretasi *ishârî*-nya. Kedua interpretasi tersebut terbedakan

[71] Seperti QS. Al-*Muddaththir*: 4, *al-Shu'arâ'*: 88-89, dan lain-lain.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

secara gamblang oleh pernyataannya yang membagi *afniyah* menjadi dua, zahir dan batin. Jika *afniyah* dalam arti halaman yang menghampar di depan rumah ditegaskannya sebagai zahir (denotatif), *afniyah* dalam arti hati dan ruh dinyatakannya sebagai batin (konotatif). Menurutnya, penyucian hati dan ruh ini (*afniyah bâṭinah*) diingatkan oleh Nabi secara tersirat melalui perintahnya untuk menyucikan halaman rumah (*afniyah ẓâhirah*).

Secara penulisan, interpretasi *ishârî* tersebut ditulis langsung sejurus setelah menyebutkan matan ḥadîth yang tertulis dalam kurung. Itu menunjukkan bahwa al-Munâwî memposisikan pemaknaan batin tersebut sebagai bagian dari ulasan utama atas ḥadîth, bukan sekedar pelengkap dan tambahan informasi.

Memang, al-Munâwî mengungkapkan interpretasi tersebut secara mandiri; tidak mengutip dari orang lain baik langsung maupun tidak langsung. Namun demikian, untuk mengetahui sejauh mana originalitas pemikiran dalam interpretasi *ishârî* yang diungkapkannya itu masih perlu didalami dengan merujuk pada sumber-sumber yang lebih lama. Sejauh pembacaan penulis, dalam interpretasinya ini, al-Munâwî terpengaruh oleh pemikiran tokoh sebelumnya, dalam hal ini adalah al-Qûnawî. Tidak terlalu sulit untuk melacaknya, sebab pada bagian berikutnya, di bawah *tanbîh*, al-Munâwî melakukan penjabaran lebih luas atas interpretasi *ishârî* yang diungkapkannya dengan mengutip al-Qûnawî.[72] Dan, nyatanya dalam *Fayḍ al-Qadîr* al-Munâwî cukup banyak mengutip al-Qûnawî. Tidak kurang dari 34 kali al-Munâwî melakukan pengutipan langsung darinya. Jadi terang bahwa dalam hal ini al-Munâwî terpengaruh dengan pemikiran sufistik

[72] *Ibid.*, 4/271.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Qûnawî terkait pembersihan/penyucian jiwa dalam menginterpretasikan ḥadîth di atas.

3. Ḥadîth tentang pemahaman agama

Rasulullah Saw. bersabda:

من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين.

Siapa yang Allâh menghendaki kebaikan padanya, Dia akan memberinya pemahaman dalam urusan agama.[73]

Dalam kitabnya, Al-Suyûṭî menyimbolkan ḥadîth di atas diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *Musnad*-nya (حم),[74] al-Bukhârî[75] dan Muslim[76] [*Muttafaq ‘alayh*] (ق) dari Muʿâwiyah. Aḥmad[77] dan al-Tirmidhî (ت)[78] juga meriwayatkan dari Ibn ‘Abbâs, dan Ibn Mâjah (هـ)[79] dari Abû Hurayrah.[80]

Selain Aḥmad, al-Bukhârî dan Muslim, sejumlah *mukhrij*[81] lain juga meriwayatkan ḥadîth di atas dari Muʿâwiyah bin Abî Sufyân, antara lain Mâlik bin Anas,[82] Abû Dâwûd al-Ṭayâlisî,[83] al-Dârîmî,[84] ‘Abd bin Ḥamîd,[85] Ibn

[73] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/546.
[74] Aḥmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, no. 16842, 28/57; 16846, 28/60; 16849, 28/62; 16850, 28/63; 16860, 28/75; 16874, 28/88; 16878, 28/91; 16894, 28/104; 16903, 28/109; 16910, 28/115; 16931, 28/127.
[75] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 71, 1/25; 3116, 4/85; 7312, 9/101.
[76] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 1037, 2/718; 2/719; 3/1524.
[77] Aḥmad bin Hanbal, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, no. 2790, 5/11.
[78] Al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, no. 2645, 4/325.
[79] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 220, 1/80.
[80] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/546.
[81] *Mukhrij* atau *mukharrij* adalah seorang ahli ḥadîth yang menyebutkan periwayatan sebuah ḥadîth, seperti al-Bukhârî. Lihat: Muḥammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimî, *Qawâ'id al-Tahdîth min Funûn Muṣṭalaḥ al-Ḥadîth* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tth), tth., 219.
[82] Mâlik bin Anas al-Madanî, *Muwaṭṭa' al-Imâm Mâlik*, Editor: Muḥammad Fuad ‘Abd al-Bâqî (Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-‘Arabî, 1985), ttc., 2/900.
[83] Sulayman bin Dawud al-Ṭayâlisî, *Musnad Abî Dâwûd al-Ṭayâlisî*, Editor: Muḥammad bin ‘Abd al-Muhsin al-Turki (Mesir: Dâr Hajar, 1999), cet. I, no. 1047, 2/306; 1059, 2/314.
[84] Al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, no. 230, 1/300; 232, 1/301.
[85] Ibn Ḥamîd, *al-Muntakhab min Musnad ‘Abd bin Ḥamîd*, no. 412, 156; 416, 157.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mâjah,[86] Dawlabî,[87] al-Sarrâj,[88] Ibn Ḥibbân,[89] Al-Ṭabrânî,[90] Abû Nuʿaym,[91] al-Quḍâʿî,[92] al-Bayhaqî,[93] Ibn ʻAbd al-Barr,[94] al-Baghawî,[95] dan lain-lain.

Demikian pula, selain Ibn Mâjah, sejumlah *mukhrij* juga meriwayatkan dari Abû Hurayrah, seperti Isḥaq bin Rahawayh,[96] al-Nasâ'î,[97] al-Quḍâʿî,[98] Ibn ʻAbd al-Barr,[99] dan lain-lain.

Beberapa *mukhrij* selain Aḥmad dan al-Tirmidhî juga meriwayatkan dari Ibn ʻAbbâs, seperti al-Dârimî,[100] Al-Ṭabrânî,[101] al-Baghawî,[102] dan lain-lain. Sementara Abû Nuʿaym meriwayatkan dari ʻAbd Allâh bin Masʿûd.[103]

Ḥadîth di atas menjelaskan tentang keutamaan ilmu agama[104] dan motivasi mempelajarinya. Ilmu agama dapat menuntun kepada ketakwaan kepada Allâh Swt.[105] Oleh karena itu, usaha untuk memahami agama (*tafaqquh fi al-dîn*) hanya

[86] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 221, 1/80.
[87] Dawlabî, *al-Kunâ wa al-Asmâ'*, no. 841, 2/465.
[88] Muḥammad bin Isḥâq al-Sarrâj, *Musnad al-Sarrâj*, Editor: Irshâd al-Haqq al-Athârî (Pakistan: Idarat al-ʻUlum al-Athariyyah, 2002), ttc., no. 849, 278.
[89] Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, no. 89, 1/291; 310, 2/8; 3410, 8;193.
[90] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, no. 8756, 9/151; 729, 19/321; 755, 19/329; 756, 19/330; 782, 19/338; 783, 19/339; 784, 19/339; 785, 19/339, 786, 19/340; 787, 19/340; 792, 19/342; 797, 19/344; 810, 19/348; 815, 19/350; 860, 19/366; 864, 19/367; 868, 19/369; 869, 19/370; 871, 19/371; 904, 19/385; 906, 19/386; 911, 19/389; 918, 19/391; 929, 19/395.
[91] Abû Nuʿaym, *Hilyat al-Awliyâ'*, 3/269; 5/132; 5/162; 5/175; 5/218; 9/306; 10/366.
[92] Al-Quḍâʿî, *Musnad al-Shihâb*, no. 346, 1/225; 954, 2/95.
[93] Abû Bakar al-Bayhaqî, *al-Asmâ' wa al-Ṣifât*, Editor: ʻAbd Allâh bin Muḥammad al-Ḥâshidî (Jedah: Maktabat al-Sawâdî, 1993), cet. I, no. 309, 1/383; *al-Qada' wa al-Qadar*, Editor: Muhamamd bin ʻAbd Allâh Alu ʻAmir (Riyad: Maktabat al-ʻAbikan, 2000), cet. I, 308; *Shu'ab al-Îmân*, 4528, 6/501; 9825, 12/521.
[94] Ibn ʻAbd al-Barr, *Jâmi' Bayân al-'Ilm wa Faḍlih*, no. 83, 1/95; 84, 1/95; 85, 1/96; 86, 1/96.
[95] Al-Baghawi, *Sharḥ al-Sunnah*, no. 131, 1/284.
[96] Ishaq bin Ibrahim bin Rahawayh, *Musnad Ishaq bin Rahawayh*, Editor: ʻAbd al-Ghafur bin ʻAbd al-Haqq (Madinah: Maktabat *al-Îmân*, 1991), cet. I, no. 439, 1/400.
[97] Al-Nasâ'î, *al-Sunan al-Kubrâ*, 5808, 5/358.
[98] Al-Quḍâʿî, *Musnad al-Shihab*, no. 345, 1/224.
[99] Ibn ʻAbd al-Barr, *Jami' Bayân al-Ilm wa Faḍlih*, no. 92, 1/93.
[100] Al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, no. 231, 1/300; 2748, 3/1777.
[101] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, no. 10445, 10/197; 10787, 10/323;
[102] Al-Baghawi, *Sharḥ al-Sunnah*, no. 132, 1/285.
[103] Abû Nuʿaym, *Hilyat al-Awliyâ'*, 4/107.
[104] Ilmu agama Islam. Lihat: Al-ʻAynî, *'Umdat Al-Qârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, 2/51.
[105] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Hajjâj*, 7/128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dianugerahkan kepada orang yang dikehendaki oleh Allâh mendapatkan kebaikan besar. Sebalinya, orang yang enggan mempelajari ilmu agama[106] berarti Allâh tidak menghendaki kebaikan padanya.[107] Selain itu, ḥadîth ini merupakan dalil terang akan keutamaan ilmu agama dan para pelajarnya atas ilmu-ilmu dan ilmuan-ilmuan lainnya.[108]

Pemahaman (*al-fiqh*) dalam urusan agama yang dimaksud dalam ḥadîth ini adalah terkait dasar-dasar Islam dan halal-haram.[109] Menurut Ibn Ḥajar al-'Asqalânî, *fiqh* yang dimaksud adalah pemahaman tentang hukum-hukum syariat.[110] Demikian pula menurut para pen-*sharḥ* yang lain, termasuk –misalnya- al-Mubârakfûrî.[111] Lebih jauh, menurut Ibn 'Alân, hukum-hukum syariat itu tidak sebatas diketahui dan dipahami, namun juga harus dikuasai mendalam sehingga mampu mengeluarkan banyak makna dari lafaz yang sedikit.[112]

Melampaui interpretasi zahir atas *"fiqh"* dalam ḥadîth di atas, al-Munâwî mengungkapkan pemaknaan batin, sebagaimana berikut:

(يفقهه في الدين) أي يفهمه أسرار أمر الشارع ونهيه بالنور الرباني الذي أناخه في قلبه.

(*Allâh akan memberinya pemahaman dalam urusan agama*), artinya, Allâh akan memberinya pemahaman tentang rahasia-rahasia di balik perintah dan

[106] Artinya, tidak mempelajari kaidah-kaidah Islam dan persoalan-persoalan cabang yang berhubungan dengannya berarti terhalang dari kebaikan. Lihat: Al-Mubârakfûrî, *Tuḥfat al-Aḥwadhî bi Sharḥ Jâmi' al-Tirmidhî*, 7/338.
[107] Pemahaman ini tersurat dalam ḥadîth lain riwayat Abû Yaʿlâ yang artinya: *"Siapa yang tidak diberi pemahaman tentang agama, Allâh tidak memperdulikannya."* Lihat: Muḥammad bin Ismâʿîl al-Ṣanʿânî, *Subul al-Salâm* (Kairo: Dâr al-Ḥadîth, tth), ttc., 2/688. Pemahaman ini memang benar demikian. Karena orang yang tidak mengetahui urusan agamanya, tidak paham dan tidak pula berusaha memahami, benar saja disebut sebagai tidak dikehendaki kebaikan padanya. Lihat: Al-Mubârakfûrî, *Tuḥfat al-Aḥwadhî bi Sharḥ Jâmi' al-Tirmidhî*, 7/338.
[108] *Ibid.*, 2/688.
[109] *Ibid.*, 2/688.
[110] Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 1/161.
[111] Al-Mubârakfûrî, *Tuḥfat al-Aḥwadhî bi Sharḥ Jâmi' al-Tirmidhî*, 7/338.
[112] Ibn 'Alân, *Dalîl al-Fâliḥîn li Ṭuruq Riyâḍ al-Ṣâliḥîn*, 7/171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

larangan Allâh dan rasul-Nya dengan cahaya ketuhanan yang Allâh semayamkan dalam hatinya.[113]

Untuk mengonfirmasi interpretasi *ishârî* yang dikemukakannya ini, al-Munâwî mengutip pendapat tokoh sebelumnya. Dalam hal ini ia mengutip pendapat al-Hasan al-Baṣrî yang menyatakan bahwa, "seorang *faqîh* ialah orang yang paham tentang Allâh; perintah dan larangan-Nya, dan pemahaman itu hanya dimiliki oleh orang yang mengamalkan ilmunya."[114]

Al-Munâwî juga mengutip al-Ghazâlî yang memandang bahwa hakikat "pemahaman dalam urusan agama" adalah pemahaman yang ada di dalam hati, kemudian tampak di lisan, lalu mendorong amal perbuatan dan melahirkan ketakutan dan ketakwaan. Berikutnya, al-Munâwî berujar:

وقال في موضع آخر: أراد الفقه المذكور العلم بمعرفة الله وصفاته. قال: وأما الفقه الذي هو معرفة الأحكام الشرعية فقد استحوذ على أهله الشيطان واستغراهم الطغيان وأصبح كل منهم بعاجل حظه مشغوفا فصار يرى المعروف منكرا والمنكر معروفا حتى ظل علم الدين مندرسا ومنار الهدى في الأقطار منطمسا فتعين أن المراد هو علم الآخرة الذي هو فرض عين فنظر الفقيه بالإضافة إلى صلاح الدنيا ونظر هذا بالإضافة إلى صلاح الآخرة. ولو سئل فقيه عن نحو الإخلاص والتوكل أو وجه التحرز عن الرياء لما عرفه مع كونه فرض عينه الذي في إهماله هلاكه ولو سئل عن اللعان والظهار يسرد من التفريعات الدقيقة التي تنقضي الدهور ولا يحتاج لشيء منها وقد سمى الله في كتابه علم طريق الآخرة فقها وحكمة وضياء ونورا ورشدا.

Di tempat lain, al-Ghazâlî menyatakan: "Nabi memaksudkan '*fiqh*' di situ sebagai ilmu mengenal (*ma'rifah*) Allâh dan sifat-sifat-Nya." Al-Ghazâlî juga berujar: "*Fiqh* yang berarti pengetahuan tentang hukum-hukum syariat, pemilikinya cenderung dikuasai dan ditipu oleh setan. Masing-masing mereka pun terpedaya oleh bagian duniawinya; ia melihat yang makruf sebagai munkar dan yang munkar sebagai makruf. Ilmu agama pun lenyap dan menara petunjuk di berbagai tempat terhapus. Maka jelaslah, yang dimaksud dengan "*fiqh*" di sini adalah ilmu akhirat yang merupakan kewajiban personal (*farḍ 'ayn*). 'Ahli

[113] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/242.
[114] *Ibid.*, 6/242.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fikih' (ahli hukum Islam) perpikir dengan berorientasikan kemaslahatan dunia, sementara 'ahli akhirat' berpikir untuk kemaslahatan akhirat.[115] Jika seorang ahli fikih ditanya tentang –misalnya- ikhlas, tawakal, atau cara terhindar dari ria, niscaya ia tidak mengetahuinya, padahal hal itu merupakan kewajiban personalnya yang pengabaiannya berakibat celaka. Sementara jika ia ditanya tentang *li'ân* dan *ẓihâr*, ia segera memaparkannya secara detail sampai berlama-lama, padahal ia tidak terlalu membutuhkannya. Dalam al-Qur'an, Allâh menamakan 'ilmu jalan akhirat' sebagai *'fiqh'*, *'hikmah'*, *'ḍiyâ''*, *'nûr'*, dan *'rushd'*." [116]

Lebih jelasnya, interpretasi *ishârî* tersebut bisa dilihat dalam tiga unsur berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Siapa yang Allâh menghendaki kebaikan padanya, Dia akan memberinya pemahaman dalam urusan agama. Pemahaman yang dimaksud adalah pemahaman tentang hukum-hukum syariat Islam (fikih); halal-haram, dan yang berkenaan dengannya.	Siapa yang Allâh menghendaki kebaikan padanya, Dia akan memberinya pemahaman dalam urusan agama. Pemahaman yang dimaksud adalah pemahaman hati untuk mengenal Allâh (makrifat); sifat-sifat-Nya, rahasia-rahasia di balik perintah dan larangan-Nya, dan yang berkenaan dengannya.	Kedua makna denotatif dan konotatif tersebut berelasi dalam hal "pemahaman/pengetahuan agama." Yang pertama terkait syariat, dan yang kedua menyangkut hakikat.[117] Keduanya merupakan bagian dari keumuman "pengetahuan agama."[118]

Interpretasi *ishârî* di atas tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya, sebagaimana berikut:

[115] Perhatian ahli fikih dalam salat, misalnya, adalah terkait hukum kesahannya dengan terpenuhinya semua kewajiban sehingga gugurlah tuntutan yang dibebankan kepadanya di dunia. Sementara perhatian sufi adalah terkait diterimanya salat tersebut oleh Allah dan mendapat ganjaran dengan menjaga kemurnian niat dan kebersihan hati, serta rasa takut kepada-Nya. Lihat: *Ibid.*, 1/255.

[116] *Ibid.*, 6/242.

[117] Al-Qârî menyatakan bahwa pemahaman dalam urusan agama mencakup "hukum-hukum syariat, tarekat dan hakikat. Tidak hanya berkenaan dengan fikih-terminologis yang khusus dengan hukum-hukum syariat-ilmiah sebagaimana diduga." Lihat: Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîh*, 1/283.

[118] Al-'Aynî keberatan jika "fiqh" dalam ḥadîth tersebut dipahami secara terminologis. Menurutnya, pemahaman terminologis "fiqh" dalam konteks ḥadîth ini tidak relevan (*lâ yunâsib*). Ia memilih memaknainya secara etimologis, yakni sebagai pemahaman/pengetahuan agama secara umum, sehingga mencakup ilmu apapun yang menjadi bagian dari ilmu agama (termasuk syariat, tarekat dan hakikat –sebagaimana disebutkan Al-Qârî). Lihat: Al-'Ayni, *'Umdat Al-Qârî Sharḥ Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, 2/49.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain tentang pengenalan seorang hamba dengan Allâh (makrifat).[119] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang menyalahinya.[120]
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan mengenyahkan makna denotatifnya.[121]
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* di atas tanpa didahului oleh interpretasi zahirnya. Namun pada bagian berikutnya, ia mengutip pendapat

[119] Di antaranya adalah QS. *Al-Mâidah*: 83, tepat pada kata عرفوا. Lihat: Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 307.

[120] Apa yang dinyatakan dalam QS. *Al-An'âm*: 91 tidaklah menafikan pengenalan seorang hamba dengan Allâh, melainkan hanya menafikan pengenalan yang sebenar-benarnya (*haqq ma'rifatih*). Lihat: Al-Qushayrî, *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, 2/477. Karenanya, ayat tersebut justeru menegaskan eksistensi makrifat itu sendiri. Lebih jauh, al-Qushayrî juga mengemukakan dalil lain dari ḥadîth Nabi tentang makrifat.

[121] Pada pernyataan al-Munâwî memang tidak ada klaim monopoli kebenaran interpretasi. Namun pada pernyataan Al-Ghazâlî yang dikutipnya diduga terdapat klaim tersebut. Al-Ghazâlî menafikan "ke*faqîh*an" dari orang-orang yang mempelajari berbab-bab fikih untuk kemudian membanggakannya dan karena itu ia terpedaya oleh setan, dari "*fiqh*" yang dimaksud oleh ḥadîth. Akan tetapi, jika diperhatikan lebih seksama, al-Ghazâlî tidak hendak menafikan ilmu syariat secara total. Ia hanya menampik ilmu syariat yang hanya berhenti di logika, tidak diamalkan, tidak melahirkan rasa takut kepada Allâh, dan tidak diorientasikan untuk kemaslahatan akhirat sama sekali. Adapun jika ilmu syariat itu menjadi sarana ibadah, mendekatkan diri kepada Allâh dan melahirkan rasa takut kepada-Nya, maka tentu tidak dinafikan olehnya. Begitu pula dalam pernyataan al-Hasan yang dikutip sebelumnya. Dengan demikian, pada pernyataan al-Ghazâlî yang dikutip oleh al-Munâwî tidak terdapat klaim mononpoli kebenaran interpretasi tersebut, sehingga dalam hal ini, interpretasi *ishârî*-nya tetap valid.

Di tempat lain, al-Munâwî menyimpulkan persoalan di atas secara lebih jelas dengan menyatakan bahwa dalam konteks ini manusia ada tiga macam. *Pertama*, ekstrem kanan (radikal) yang menolak untuk mengeksplorasi pengetahuan. Bagi mereka pintu persoalan telah tertutup. Akibatnya, pemahaman dan pengetahuan mereka minim. *Kedua*, ekstrem kiri (liberal). Mereka gemar berselisih dan berdebat demi kefanatikan dan popularitas. Hati mereka bercerai-berai dan penuh dengan kedengkian. *Ketiga*, moderat. Mereka menggali makna-makna Kitab dan Sunah, halal-haram, akhlak, dan semacamnya, yang mengandung kebersihan hati dan keikhlasan mencari rida Ilahi. Yang pertama dan kedua tercela, sementara yang ketiga terpuji. Dari sini, menurut al-Munâwî, diketahuilah bahwa apa yang telah dilakukan oleh para ulama dalam karya-karya tulis mereka adalah merupakan suatu kesunahan, bahkan wajib. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/562; 6/301.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ulama lain, dalam hal ini al-Hasan al-Baṣrî dan al-Ghazâlî, yang mengakui adanya pemaknaan zahir tersebut.

Interpretasi *ishârî* itu ditulisnya langsung setelah matan ḥadîth yang tertulis dalam kurung (يفقهه في الدين) tanpa terpisah oleh ulasan apapun. Barulah setalah itu al-Munâwî menuliskan ulasannya lebih luas, termasuk dengan mengutip pandangan ulama yang lain.

Interpretasi *ishârî* al-Munâwî mulanya memang mandiri. Namun setalah itu ia menguatkannya dengan pendapat al-Hasan dan al-Ghazâlî yang dikutipnya. Jadi jelaslah bahwa pada dasarnya al-Munâwî dalam hal ini terpengaruh oleh pemikiran tasawuf tokoh sebelumnya, setidaknya al-Hasan dan al-Ghazâlî, meskipun pada mulanya ia mengungkapkannya secara mandiri.

4. Ḥadîth istigfar Nabi Saw.

Rasulullah Saw. bersabda:

كان إذا انصرف من صلاته استغفر ثلاثا ثم قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام تباركت يا ذا الجلال والإكرام.

> Apabila telah membaca salam mengakhiri salatnya, Rasulullah Saw. beristigfar tiga kali, kemudian membaca *"Allâhumma Anta al-Salâm wa min-Ka al-Salâm tabârak-Ta yâ Dhâ al-jalâl wa al-ikrâm"* (ya Allâh, Engkaulah Yang Maha Selamat. Dari-Mu keselamatan. Mahasuci Engkau wahai Yang Memiliki keagungan dan kemuliaan).[122]

Ḥadîth ini menurut Al-Suyûṭî diriwayatkan oleh Aḥmad dalam *Musnad*-nya (حم),[123] Muslim (م)[124] dan Imam yang empat (4)[125] dari Thawbân.

[122] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/410.
[123] Aḥmad, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, no. 22365, 37/48; 22408, 37/91.
[124] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 591, 1/414.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥadîth di atas memiliki sejumlah *mutâbi'*, antara lain diriwayatkan oleh al-Dârimî,[126] al-Rûyânî,[127] Ibn Khuzaymah,[128] Abû ‘Awânah,[129] Ibn Ḥibbân,[130] al-Bayhaqî,[131] dan lain-lain.

Ia juga memiliki *shawâhid*, antara lain diriwayatkan oleh Aḥmad,[132] Muslim,[133] Abû Dâwûd,[134] al-Tirmidhî,[135] al-Nasâ'î,[136] Ibn Mâjah,[137] Ibn Ḥibbân,[138] Abû ‘Awânah,[139] dari ‘Âishah r.a. Selain itu, Ibn Ḥibbân,[140] Abû Dâwûd al-Ṭayâlisî,[141] al-Nasâ'î,[142] Ibn Khuzaymah[143] dan Al-Ṭabrânî[144] juga meriwayatkan dari Ibn Masʿûd r.a.

Ḥadîth di atas menceritakan amalan Rasulullah Saw. seusai melaksanakan salat, yakni membaca istigfar atau memohon ampun kepada Allâh Swt. dan membaca doa keselamatan dengan ungkapan *"Allâhumma Anta al-Salâm wa min-Ka al-Salâm tabârak-Ta yâ Dhâ al-jalâl wa al-ikrâm"*. Istigfar Nabi yang

---

[125] Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, no. 1513, 2/84; al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, no. 300, 1/389; al-Nasâ'î, *Sunan al-Nasâ'î*, no. 1337, 3/68; dan Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 928, 1/300.
[126] Al-Dârimî, *Sunan al-Dârimî*, no. 1388, 2/850.
[127] Al-Rûyânî, *Musnad al-Rûyânî*, no. 636, 1/417.
[128] Muḥammad bin Ishaq bin Khuzaymah, *Ṣaḥîḥ Ibn Khuzaymah*, Editor: MM Azami (Beirut: al-Maktab al-Islami, tth), ttc., no. 737, 1/363.
[129] Abû ‘Awânah, *Mustakhraj Abî 'Awânah*, Editor: Ayman bin ‘Ârif al-Dimashqî (Beirut: Dâr al-Ma'rifah, 1998), cet. I, no. 2064, 1/552.
[130] Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, no. 203, 5/343-344.
[131] Al-Bayhaqî, *al-Asmâ' wa al-Ṣifât*, Editor: ‘Abd Allâh bin Muḥammad al-Hâshidî (Jedah: Maktabah al-Sawadi, 1993), cet. I, no. 55, 1/101.
[132] Aḥmad, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, no. 24338, 40/394; 25507, 42/325; 25979, 43/124.
[133] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 592, 1/414.
[134] Abû Dâwûd, *Sunan Abî Dâwûd*, no. 1512, 2/84.
[135] Al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, no. 298, 1/387.
[136] Al-Nasâ'î, *al-Mujtabâ min al-Sunan*, no. 1338, 3/69.
[137] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 924, 1/298.
[138] Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, no. 2000, 5/340; 2001, 5/341.
[139] Abû ‘Awânah, *Mustakhraj Abî 'Awânah*, no. 2061, 1/551; 2062, 1/552; 2063, 1/552.
[140] Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, no. 2002, 5/342.
[141] Al-Ṭayâlisî, *Musnad Abî Dâwûd al-Ṭayâlisî*. I, no. 371, 1/290.
[142] Al-Nasâ'î, *al-Sunan al-Kubrâ*, no. 9846, 9/43; 10126, 9/143.
[143] Ibn Khuzaymah, *Ṣaḥîḥ Ibn Khuzaymah*, no. 736, 1/362.
[144] Al-Ṭabrânî, *al-Du'â'*, Editor: Muṣṭafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Aṭâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1413), no. 648, h. 206.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diucapkannya dengan ungkapan "*astaghfirullâh*"[145] (aku memohon ampun kepada Allâh) merupakan bentuk ketundukan dan kerendahan diri di hadapan Allâh, serta legislasi bagi umatnya.[146] Oleh karena itu, ḥadîth ini merupakan salah satu ḥadîth yang digunakan sebagai dalil dalam mazhab Shâfiʿî –Imam Shâfiʿî, *aṣḥâb* dan lainnya sepakat- atas kesunahan berzikir dan berdoa setelah salam, baik bagi imam dan makmum dalam salat yang dilakukan berjemaah maupun bagi yang melaksanakannya sendirian; baik laki-laki maupun perempuan; musafir ataupun mukim.[147]

Istigfar yang berarti memohon ampun dari dosa dan kesalahan menuai persoalan ketika disebut hal itu dilakukan oleh Nabi. Artinya, untuk apa beliau beristigfar padahal telah diampuni oleh Allâh Swt.? Menurut Ibn Sayyid al-Nâs (671-734 H), istigfar Nabi merupakan bentuk pemenuhan hak penghambaan dan syukur kepada Allâh sebagaimana sabdanya dalam ḥadîth lain, *"Tidakkah aku menjadi hamba yang bersyukur?"*[148] Selain itu, istigfar Nabi juga untuk menjelaskan kesunahannya kepada umatnya secara praktis sebagaimana beliau juga mengajari mereka ungkapan doa untuk diteladani.[149] Sementara itu, Al-Qârî memandang bahwa istigfar Nabi adalah bentuk permohonan ampun dari suatu kelengahan/kekurangan (*taqṣîr*) dalam melaksanakan ketaatan kepada Tuhannya. Karena sesuatu yang dinilai baik oleh kalangan *abrâr* masih dianggap buruk oleh kalangan *muqarrabîn* sehingga mereka perlu memohon ampun darinya.[150]

---

[145] Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîḥ*, 2/761.
[146] Ibn ʻAlân, *Dalîl al-Fâliḥîn li Ṭuruq Riyâḍ al-Ṣâliḥîn*, 8/721. Lihat juga: Al-Shawkani, *Nayl al-Awṭâr*, 2/353.
[147] Al-Nawawî, *al-Majmû' Sharḥ al-Muhadhdhab* (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), ttc., 3/485.
[148] HR. Al-Bukhârî (4836) dan Muslim (2819).
[149] Al-Shawkani, *Nayl al-Awṭâr*, 2/353.
[150] Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîḥ*, 2/761.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih jauh, al-Munâwî menginterpretasikan maksud istigfar Nabi secara *ishârî* melalui kaca mata tasawufnya. Dalam hal ini ia mengutip Al-Shâdhilî (591-656 H):

قال الشيخ أبو الحسن الشاذلي: استغفاره عقب الفراغ من الصلاة استغفار من رؤية الصلاة.

> Shaykh Abû al-Hasan Al-Shâdhilî berpendapat, istigfar Nabi seusai salat adalah memohon ampun dari melihat salat.[151]

Interpretasi *ishârî* al-Shâdhilî yang dikutip oleh al-Munâwî memang sedikit berbeda dari apa yang dimaknai oleh penafsir lainnya, namun tidak berarti bertentangan. Jika menurut Al-Qârî istigfar Nabi adalah memohon ampun dari kelengahan dan kekurangan dalam melaksanakan ketaatan, maka al-Shâdhilî menyebut tingkatan yang lebih tinggi, yakni memohon ampun dari "melihat salat" (*ru'yat al-ṣalâh*). Karena seorang hamba mestinya tidak melihat ketaatan, kebaikan dan ibadah yang telah dilaksanakannya (sebagai sesuatu yang diperbuatnya, melainkan seluruhnya berasal dari Allâh).[152]

---

[151] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 5/110. Lihat juga: Al-Suyûṭî, *al-Dîbâj 'alâ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Hajjâj*, Editor: Abû Ishaq al-Athari (Saudi Arabia: Dâr Ibn 'Affân, 1996), cet. I, 2/251.

[152] Ibn 'Alân, *Dalîl al-Fâliḥîn li Ṭuruq Riyâḍ al-Ṣâliḥîn*, 7/211. Namun demikian, hal ini bukan berarti Al-Shâdhilî menganggap hal tersebut sebagai suatu cela dan kekurangan pada diri Nabi, namun sebagai bentuk kerendahan dirinya di hadapan Allâh Swt. dan karena tingkatan spiritualitas Nabi sudah demikian tinggi sehingga memandang suatu kondisi yang bagi manusia pada umumnya dinilai mulia sebagai suatu dosa baginya. Hal ini bisa dibandingkan dengan interpretasi Al-Shâdhilî atas ḥadîth (yang artinya): *"Sungguh hatiku tertutup, dan sungguh aku memohon ampun kepada Allâh sehari seratus kali."* Menurutnya, ketertutupan hati beliau bukanlah dalam dimensi makhluk (*aghyâr*), melainkan dalam dimensi cahaya (*anwâr*). Sebab derajat Nabi terus-menerus naik. Setiap kali cahaya makrifat memenuhi hatinya, ia naik kepada tingkatan yang lebih tinggi, maka tingkatan yang sebelumnya dianggapnya sebagai dosa. Lebih jauh, al-Munâwî menjelas-tegaskan pandangan Al-Shâdhilî, bahwa ketertutupan itu bukanlah keterhalangan (*ḥijâb*) dan kelengahan (*ghaflah*) sebagaimana diduga, tetapi karena cahaya *tajallî* begitu menguasainya sehingga kehadiran pun menghilang. Oleh karena itu beristigfar yang berarti memohon ditutupi ketersingkapan yang dialaminya. Karenanya, ketertutupan itu bagi beliau, juga bagi para wali-Nya, adalah rahmat dan kasih sayang, berbeda dengan manusia pada umumnya yang merupakan hijab dan bencana. Al-Suhrawardî mengibaratkannya sebagai kelopak mata yang meskipun menutupi bola mata namun justeru berfungsi positif bagi terangnya penglihatan. Karenanya, masih menurut al-Suhrawardî, tidak boleh meyakini bahwa ketertetutupan yang dialami Nabi sebagai suatu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melihat kebaikan yang dilaksanakannya adalah yang teratas dari ketiga tingkatan orang bertobat menurut ‘Abd Allâh bin ‘Alî al-Tamîmî; (1) orang yang bertobat dari kesalahan (*zallât*), (2) orang yang bertobat dari kelengahan (*ghaflât*) dan (3) orang yang bertobat dari melihat kebaikan (*ru’yat al-hasanât*). Yang ketiga, menurut Zakariyyâ al-Anṣârî –salah seorang guru al-Munâwî, adalah tingkatan yang paling utama di antara ketiganya.[153] Karena, menurut al-‘Arûsî, yang pertama termasuk orang-orang yang mendapat petunjuk (*muhtadîn*), yang kedua termasuk kalangan saleh yang mencintai (*abrâr-muḥibbîn*), dan yang ketiga termasuk kalangan yang mencapai Allâh nan dicintai (*wâṣilîn-maḥbûbîn*).[154]

Oleh sebab itu, Ibn ‘Ajîbah berpandangan bahwa bila Allah telah memberi seseorang anugerah ketaatan dalam perbuatannya dan ketidakbutuhan kepada ketaatan tersebut dalam batinnya, maka berarti Allah telah menyempurnakan nikmat lahir-batinnya. Yang demikian merupakan sifat para ahli makrifat yang didekatkan kepada Allah dan tidak berkebutuhan kecuali hanya kepada-Nya. Mereka hanya sibuk dengan Yang Disembah sehingga tidak melihat ibadahnya. Mereka sibuk dengan Yang Diketahui sehingga tidak melihat pengetahuannya. Mereka sibuk dengan Yang Mensalehkan sehingga tidak melihat kesalehannya.[155]

Lebih jelasnya, interpretasi *ishârî* atas istigfar Nabi dalam ḥadîth di atas tampak dalam tiga unsur berikut:

---

kekurangan dan cela bagi beliau, namun justeru merupakan kesempurnaan. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/11.

[153] Zakariyyâ al-Anṣârî, *Ihkâm al-Dalâlah ‘alâ Tahrîr al-Risâlah al-Qushayriyyah* (Damaskus: Dâr al-Nuʿmân li al-‘Ulûm, 2000), cet. I, 1/350.

[154] Muṣṭafâ al-‘Arûsî, *Natâij al-Afkâr al-Qudsiyyah fî Bayân Maʿâni Sharḥ al-Risâlah al-Qushayriyyah*, Editor: ‘Abd al-Wârith Muḥammad ‘Alî (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), cet. II, 2/186.

[155] Ahmad bin ‘Ajîbah al-Ḥasanî, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam* (Kairo: Dâr al-Maʿârif, tth), ttc., 193-194.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Denotasi (*Mushîr*)	Konotasi (*Mushâr Ilayh*)	Relasi
Seusai salat, Nabi membaca istigfar, memohon ampun kepada Allâh dari kelengahan dan kekurangan (*taqṣîr*) dalam melaksanakan ketaatan.	Seusai salat, Nabi membaca istigfar, memohon ampun kepada Allâh dari 'melihat salat'.	Kedua interpretasi tersebut berelasi dalam hal memohon ampun dan bersikap rendah diri di hadapan Allâh Swt.

Interpretasi *ishârî* di atas tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya sebagaimana berikut:

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil shar'î lain yang menyatakan bahwa kemampuan manusia berbuat taat semata-mata berasal dari Allâh.[156] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya pemaknaan batin itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan mengenyahkan pemaknaan zahirnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Sebelum mengungkapkan interpretasi *ishârî* tersebut, al-Munâwî terlebih dahulu mengungkapkan makna zahirnya, utamanya terkait kebahasaan, termasuk dengan menghadirkan pendapat al-Ṭîbî. Tidak ada ungkapan yang memisahkan dan membedakan antara kedua interpretasi tersebut sebagaimana pada interpretasi *ishârî* atas ḥadîth lain yang terkadang dibedakan dengan ungkapan yang menunjukkan akan adanya dua pemaknaan tersebut. Jadi nalar pembaca dalam hal

[156] Salah satunya adalah ungkapan Nabi لا حول ولا قوة إلا بالله (Tiada daya dan kekuatan kecuali dengan Allâh). Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 6409, 8/87. Maksudnya, tiada daya untuk menjauhi maksiat dan kekuatan untuk taat kecuali dengan anugerah dan petunjuk dari Allâh Swt. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/472.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini lebih dibutuhkan untuk menangkap pemaknaan batin tersebut dan membedakannya dari pemaknaan zahirnya.

Selain itu, interpretasi *ishârî* tersebut ditulis sejurus setelah penulisan matan ḥadîth, yang berarti ia diposisikan sebagai ulasan utama menyertai interpretasi zahirnya.

Interpretasi *ishârî* tersebut dikutip oleh al-Munâwî secara langsung dari al-Shâdhilî dengan ungkapan قال العارف الشاذلي (*al-'Ârif* al-Shâdhilî berkata). Ungkapan pengutipan ini mula-mula menjadi penanda bagi pembaca untuk bersigap menangkap adanya interpretasi *ishârî* setelahnya, mengingat bahwa al-Shâdhilî adalah seorang tokoh sufi sehingga pendapat atau interpretasinya atas hadîth Nabi dipastikan seringkali berkecenderungan sufistik-*ishârî*.

5. Ḥadîth tentang perintah merenungi ciptaan Allâh

Rasulullah Saw. bersabda:

تفكروا في الخلق ولا تفكروا في الخالق فإنكم لا تقدرون قدره.

Berpikirlah tentang ciptaan dan jangan berpikir tentang Pencipta, karena sungguh kalian tidak mengetahui-Nya.[157]

Menurut Al-Suyûṭî, ḥadîth di atas diriwayatkan oleh Abû al-Shaykh[158] dari Ibn 'Abbâs r.a.[159]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbi'*, antara lain diriwayatkan oleh al-Bayhaqî,[160] Ibn Abî Shaybah,[161] dan lain-lain.

[157] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/201.
[158] 'Abd Allâh bin Muḥammad Abû al-Shaykh al-Aṣbahânî, *al-'Aẓamah*, Editor: Rida' Allâh Al-Mubârakfûrî (Riyad: Dâr al-'Âṣimah, 1408), cet. I, 1/216.
[159] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/201.
[160] Al-Bayhaqî, *al-Asmâ' wa al-Ṣifât*, no. 618, 2/46; 887, 2/323.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥadîth ini juga memiliki sejumlah *shâhid*, antara lain diriwayatkan oleh Al-Ṭabrânî,[162] Abû al-Shaykh,[163] al-Lalaka'i[164] dan al-Bayhaqî,[165] dari 'Abd Allâh bin 'Umar. Abû al-Syaikh juga meriwayatkannya dari Abû Dharr.[166]

Al-Suyûṭî menilai ḥadîth di atas *ḍa'îf* (ض).[167]

Dalam ḥadîth di atas terdapat anjuran untuk memikirkan dan merenungi ciptaan Allâh Swt.; peredaran orbit, ketinggian langit yang tanpa penyangga, aliran air di sungai dan lautan, dan lain sebagainya. Orang yang benar-benar berpikir dan merenung tentang hal-hal tersebut akan mencapai pengetahuan dan keyakinan bahwa ada Allâh yang menciptakan dan mengatur itu semua. Ḥadîth di atas juga melarang memikirkan tetang zat Allâh, karena apapun yang terlintas dalam benak, Allâh tidak demikian. Kekurangan dan keterbatasan manusia menghalanginya untuk mengetahui hakikat Allâh dengan kesempurnaan-Nya.[168]

Dalam menginterpretasikan *tafakkur* (berpikir, merenung) yang tersurat dalam ḥadîth di atas, al-Munâwî mengutip Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî:

قال العارف ابن عطاء الله: الفكرة سير القلب في ميدان الأغيار، الفكرة سراج القلب، فإذا ذهبت فلا إضاءة له. الفكرة فكرتان: فكرة تصديق وإذعان، وهي لأرباب الاعتبار المستدلين بالصفة على الصانع، وبالمخلوق على الخالق، أخذا من قوله سبحانه وتعالى {قل انظروا ماذا في السماوات} {سنريهم آياتنا في الآفاق}. وفكرة أهل شهود

---

[161] Muḥammad bin 'Uthmân bin Abî Shaybah, *al-'Arsh wa Mâ Ruwiya Fîh*, Editor: Muḥammad bin Khalîfah al-Tamîmî (Riyad: Maktabat al-Rushd, 1998), cet. I, no. 16, h. 342.
[162] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, no. 6319, 6/250.
[163] Abû al-Shaykh, *al-'Aẓamah*, 1/210.
[164] Hibbat Allâh bin al-Hasan al-Lalaka'i, *Sharḥ Usul I'tiqad Ahl al-Sunnah wa al-Jama'ah*, Editor: Aḥmad bin Sa'd al-Ghamidi (Saudi: Dâr Taybah, 2003), cet. VIII, no. 927, 3/580.
[165] Al-Bayhaqî, *Shu'ab al-Îmân*, no. 119, 1/262.
[166] Abû al-Shaykh, *al-Azamah*, 1/214.
[167] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/201.
[168] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/262.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وعيان، وهم الذين عرفوا الصنعة بالصانع، وشهدوا الخلق بالخالق، استمدادا من قوله تعالى {أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد}.

> Al-'Ârif Ibn 'Aṭâ' Allâh berkata, "*Fikrah* (pikiran) adalah perjalanan hati pada medan makhluk (*aghyâr*).[169] Ia adalah lentera hati yang bila hilang, hati pun tak bercahaya. *Fikrah* ada dua: *Pertama*, pikiran pembenaran dan pengakuan. Pikiran ini dimiliki oleh ahli *i'tibar* (orang-orang yang mengambil pelajaran dari fenomena). Mereka membuktikan adanya Pencipta melalui ciptaan dan adanya Khalik melalui makhluk. Pikiran ini berdasarkan firman Allâh: *"Katakanlah: Perhatikanlah apa yaag ada di langit"* (QS. Yûnus: 101) dan (firman-Nya:) *"Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi"* (QS. *Fuṣṣilat*: 53). *Kedua*, pikiran ahli *shuhud wa 'ayan* (orang yang menyaksikan terang-terangan). Mereka justeru mengenal ciptaan melalui Pencipta dan menyaksikan makhluk melalui Khalik. Pikiran ini terambil dari firman Allâh: *"Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?"* (QS. *Fuṣṣilat*: 53).

Dalam apa yang dikutip al-Munâwî dari Ibn 'Aṭâ' Allâh di atas terdapat peralihan dari pemaknaan zahir/denotatif kepada pemaknaan batin/konotatif. Jelasnya, dapat dilihat melalui ketiga unsur interpretasi *ishârî* berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Kalangan ahli *i'tibâr* berpikir dalam medan makhluk (*aghyâr*) dengan akal dan hatinya. Pemikiran ini untuk menghasilkan pembenaran dan keyakinan akan adanya Pencipta. Mereka membuktikan adanya Pencipta; kekuasaan, pengetahuan dan kehidupan-Nya melalui makhluk ciptaan-Nya.[170]	Kalangan ahli *shuhûd wa 'ayân* berpikir dalam medan cahaya (*anwâr*)[171] dengan ruhnya. Pikiran ini tidak lagi untuk pembenaran dan keyakinan, melainkan untuk persaksian secara nyata. Obyek pikiran dan persaksian mereka telah beralih-tingkat dari makhluk (*aghyâr*) kepada cahaya-cahaya (*anwâr*), dari bukti kepada Yang Dibuktikan dan dari gaib kepada Nyata. Mereka pun	Kedua interpretasi tersebut berelasi dalam hal "berpikir dan merenung."

[169] *"Aghyar"* adalah makhluk dan ciptaan-ciptaan Allâh. Lihat: Muḥammad bin Ibrâhîm Ibn 'Abbâd al-Rundî, *Sharḥ al-Hikam* (Indonesia: al-Haramayn, tth), ttc., 2/78.

[170] Aḥmad bin Muḥammad bin 'Ajibah, *Ib'âd al-Ghumam 'an Îqâẓ al-Himam fi Sharḥ al-Hikam*, Editor: 'Asim Ibrahim al-Kayyali (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), cet. I, 348.

[171] Cahaya (*nûr*) menurut Ahl al-Ḥaqq adalah setiap pancaran Ilahiah yang mengusir dunia dari dalam hati. Lihat: Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 331.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	mengenal ciptaan melalui Penciptanya, menyaksikan makhluk melalui Khaliknya. Ia melihat semua yang terjadi karena Allâh, berasal dari Allâh dan kembali kepada Allâh.[172]	

Interpretasi *ishârî* tersebut tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya sebagaimana berikut:

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain tentang pengenalan seorang hamba dengan Allâh (makrifat).[173] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.[174]
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan menafikan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Interpretasi *ishârî* di atas diungkapkan oleh al-Munâwî setelah terlebih dahulu merampungkan interpretasi zahirnya, sejurus setelah penyebutan matan ḥadîth. Meskipun masih terjeda oleh interprerasi zahir, interpretasi *ishârî* tersebut tetap sebagai ulasan utama dan bukan sebagai tambahan dan pelengkap informasi.

[172] Ibn ʻAjîbah, *Ib'âd al-Ghumam ʻan Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam*, 348.
[173] Di antaranya adalah QS. *Al-Mâidah*: 83, tepat pada kata عرفوا. Lihat: Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 307.
[174] Apa yang dinyatakan dalam QS. *Al-An'âm*: 91 tidaklah menafikan pengenalan seorang hamba dengan Allâh, melainkan hanya pengenalan yang sebenar-benarnya (*haqq ma'rifatih*). Lihat: Al-Qushayrî, *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, 2/477. Karenanya, ayat tersebut justeru menegaskan makrifat itu sendiri. Lebih jauh, al-Qushayrîi dalam *al-Risâlah* juga mengemukakan dalil lain dari ḥadîth Nabi tentang makrifat.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dan, memang, dalam mengulas ḥadîth ini al-Munâwî tidak memberikan tambahan informasi dalam sub tema *fâidah*, *tanbîh*, maupun *tatimmah*.

Sebagaimana dinyatakannya secara lugas, interpretasi *ishârî* di atas dikutipnya dari Ibn ‘Aṭâ’ Allâh al-Sakandarî dengan ungkapan pengutipan langsung (قال العارف ابن عطاء الله). Namun, di sini, al-Munâwî tampak tidak menyebutkan sumber tertulisnya, padahal Ibn ‘Aṭâ’ Allâh memiliki sejumlah karya dalam bidang tasawuf.[175] Berangkat dari dugaan kuat, penulis melacaknya dalam salah satu karyanya yang paling terkenal, *al-Ḥikam*, dan benar, kutipan tersebut memang terdapat dalam kitab tersebut. Apa yang dikutip oleh al-Munâwî tersebut adalah tiga tuturan hikmah yang secara berurutan teruntai pada bagian akhir kitab *al-Ḥikam*. Namun demikian, meskipun al-Munâwî mengutipnya dengan ungkapan langsung-positif (قال), tampaknya ia tidak mengutipnya secara persis-tekstual. Selain al-Munâwî melakukan pengubahan redaksional,[176] ia juga mencampurnya dengan redaksinya sendiri dalam rangka mengulasnya.[177]

6. Ḥadîth kontinuitas zikir

Rasulullah Saw. bersabda:

أحب الأعمال إلى الله أن تموت ولسانك رطب من ذكر الله.

---

[175] Antara lain: *Al-Ḥikam*, *al-Tanwîr fî Isqât al-Tadbîr*, *Miftâh al-Falâh wa Miṣbâh al-Arwâh*, *Laṭâif al-Minan*, *Uṣûl Muqaddimât al-Wusûl*, *Tâj al-‘Arûs al-Hâwî li Tahdhîb al-Nufûs*, dan lain-lain. Lihat: Ibn ‘Aṭâ’ Allâh al-Sakandarî, *Tâj al-‘Arûs al-Hâwî li Tahdhîb al-Nufûs*, Biografi Penulis (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005), cet. I, 3.

[176] Seperti pengubahan bentuk plural (ميادين) menjadi tunggal (ميدان), dan mengganti kata (إيمان) dengan kata lain yang memiliki kesamaan makna (إذعان) yang di tempat lain al-Munâwî mengutipnya apa adanya: “إيمان”. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/367.

[177] Al-Munâwî menjelaskan tentang maksud “أرباب الاعتبار” dan “أرباب الشهود” dengan mencampurkan penjelasannya dalam redaksi ungkapan Ibn ‘Aṭâ’ Allâh sehingga terkesan sebagai bagian dari ungkapannya. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/262. Bandingkan dengan: Al-Rundî, *Sharḥ al-Ḥikam* (Beirut: Dâr al-Fikr, tth), ttc., 2/198-199.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Amal yang paling Allâh cintai adalah engkau mati sedangkan lisanmu basah oleh zikir kepada Allâh.[178]

Ḥadîth ini, menurut Al-Suyûṭî, diriwayatkan oleh Ibn Ḥibbân (حب),[179] Ibn al-Sunnî dalam *'Amal Yawm wa Laylah*,[180] Al-Ṭabrânî dalam *al-Mu'jam al-Kabîr* (طب)[181] dan al-Bayhaqî dalam *Shu'ab al-Îmân* (هب)[182] dari Mu'âdh bin Jabal.[183]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbi'*, antara lain diriwayatkan oleh al-Bukhârî,[184] Ibn Samʿûn,[185] Abû Zurʿah al-Dimashqî[186] dan al-Haythamî.[187]

'Abd Allâh bin al-Mubârak meriwayatkannya dari al-Hasan (al-Baṣrî).[188]

Menurut al-Haythamî, ḥadîth ini diriwayatkan oleh al-Ṭabrânî dengan banyak sanad. Dalam jalurnya terdapat seorang perawi bernama Khâlid bin Yazîd bin 'Abd al-Raḥmân bin Abî Mâlik yang dinilai *ḍa'îf* oleh sejumlah kritikus dan dinilai kredibel oleh Abû Zurʿah al-Dimashqî dan lainnya. Sedangkan perawi lainnya adalah orang-orang kredibel. Sementara itu, al-Bazzâr meriwayatkan dari jalur berbeda dengan sedikit perbedaan dalam redaksinya dengan sanad yang *hasan*.[189]

---

[178] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/19.
[179] Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, no. 818, 3/99.
[180] Aḥmad bin Muḥammad Ibn al-Sunnî al-Dînawarî, *'Amal al-Yawm wa al-Laylah*, Editor: Kawthar al-Burnî (Jedah: Dâr al-Qiblah, tth), ttc., 4.
[181] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, no. 181, 20/93; 208, 20/106; 212, 20/107.
[182] Al-Bayhaqî, *Shu'ab al-Îmân*, no. 513, 2/57.
[183] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/19.
[184] Al-Bukhârî, *Khalq Afʿâl al-'Ibâd*, Editor: 'Abd al-Raḥmân 'Umayrah (Riyâḍ: Dâr al-Maʿârif al-Suʿûdiyyah, tth), ttc., 72.
[185] Muḥammad bin Aḥmad Ibn Samʿûn al-Baghdâdî, *Amâlî Ibn Sam'ûn*, Editor: 'Âmir Hasan Ṣabrî (Beirut: Dâr al-Bashâir al-Islâmiyyah, 2002), cet. I, no. 245, h. 240.
[186] Abû Zur'ah al-Dimashqi, *al-Fawâid al-Mu'allalah*, Editor: Rajab bin 'Abd al-Maqsud (Kuwait: Maktabat al-Imam al-Dhahabi, 2003), ttc., no. 110, h. 155.
[187] Al-Haythamî, *Mawârid al-Ẓam'ân ilâ Zawâid Ibn Ḥibbân*, Editor: Muḥammad 'Abd al-Razzâq Ḥamzah (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth), ttc., no. 2318, h. 576.
[188] Ibn al-Mubârak, *al-Zuhd wa al-Raqâiq*, no. 1141, h. 1/401.
[189] Al-Haythamî, *Majma' al-Zawâid wa Manba' al-Fawâid*, no. 16747, 10/74.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun demikian, menurut al-Ghumârî, adanya perawi *ḍa'îf* tersebut dalam sanad Al-Ṭabrânî tidak berarti juga terdapat dalam sanad yang lain. Terbukti Ibn Ḥibbân dan Ibn al-Sunnî meriwayatkan dengan jalur berbeda. Selain itu, Ibn Abî al-Dun'yâ dan al-Bazzâr juga meriwayatkan. Al-Ḥâfiẓ al-Mundhirî menilainya *ṣaḥîḥ*.[190]

Al-Munâwî menyatakan, "sanadnya *ṣaḥîḥ*."[191] Sementara al-Albânî menilainya *hasan*.[192]

Ḥadîth di atas merupakan jawaban Nabi Saw. kepada Muʿâdh bin Jabal yang menanyakan tentang amal yang paling Allâh cintai. Pertanyaan Muʿâdh tersebut, sebagaimana diakuinya, merupakan percakapan terakhir sebelum berpisah dengan Nabi Saw.[193] Dari jawaban Nabi kepada Muʿâdh tersebut diketahui bahwa zikir adalah bagian dari amal.[194]

Ḥadîth di atas menjelaskan bahwa amal yang paling baik adalah meninggal dunia dalam keadaan lisan masih basah karena baru saja bergerak membaca zikir.[195] Artinya, ia terus-menerus berzikir hingga ajal tiba.[196] Zikir dalam ḥadîth di atas merupakan sesuatu yang sangat dianjurkan sampai persoalan kecintaan Tuhan digantungkan padanya. Oleh karenanya, setiap mukmin yang sungguh-sungguh menginginkan cinta Ilahiah tersebut, mau tidak mau harus

---

[190] Aḥmad bin Muḥammad bin al-Siddiq al-Ghumari, *al-Mudâwî li 'Ilal al-Jâmi' al-Saghîr wa Sharḥay al-Munâwî* (Kairo: Dâr al-Kutbi, 1996), ttc., 1/194.
[191] Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmi' al-Saghîr* (Riyad: Maktabat al-Imam al-Shafi'i, 1988), cet. III, 1/38.
[192] Muḥammad Nasir al-Dîn al-Albânî, *Ṣaḥîḥ al-Jâmi' al-Saghîr wa Ziyâdâtuh* (Damaskus: Al-Maktab al-Islâmî, tth), 1/95.
[193] Burhân al-Dîn Ibn Ḥamzah al-Husaynî, *al-Bayân wa al-Ta'rîf fî Asbâb Wurûd al-Ḥadîth al-Sharîf*, Editor: Sayf al-Dîn al-Katîb (Beriut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, tth), ttc., no. 53, 1/30.
[194] Al-'Asqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 13/509-510.
[195] Al-Mullâ 'Alî bin Muḥammad Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîh* (Beirut: Dâr al-Fikr, 2002), 4/1553.
[196] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terus-menerus membaca zikir dalam setiap keadaan, kecuali dalam kondisi dan tempat tertentu.[197]

Dalam mengulas kata "رطب" (basah) dalam ḥadîth di atas, al-Munâwî melakukan pengalihan pemaknaan dari denotatif kepada konotatif. Ia berkata:

وقال بعض الصوفية: أراد بالرطب عدم الغفلة فإن القلب إذا غفل يبس اللسان.

Sebagian sufi berujar: "Sabda Nabi 'رطب' (basah) maksudnya adalah tidak lengah. Karena bila hati lengah, lisan pun kering."[198]

Apa yang dikemukakan oleh al-Munâwî di atas merupakan interpretasi *ishârî*, atau pemaknaan batin, melalui sinyal (*ishârah*) yang ditangkap olehnya dari balik zahir teks. Lebih jelasnya, bisa dilihat melalui tiga unsur interpretasi *ishârî* berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Amal yang paling baik dan paling Allâh cintai adalah meninggal dunia dalam keadaan lisan masih basah oleh zikir karena terus-menerus membacanya.	Amal yang paling baik dan paling Allâh cintai adalah meninggal dunia dalam keadaan hati tidak lengah dari-Nya, terus-menerus mengingat-Nya.	Keduanya berelasi dalam hal berzikir dan kontinuitas (*mudâwamah*, *mulâzamah*). Lisan terus membaca zikir (pada interpretasi zahir) dan hati terus mengingat Allâh (pada interpretasi batin/*ishârî*). Relasi keduanya semakin diperkuat oleh pernyataan al-Munâwî sendiri bahwa hubungan keduanya adalah hubungan sebab-akibat (korelasi). Artinya, kelengahan

[197] *Ibid.*, 1/166.
[198] *Ibid.*, 1/166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

		hati dari mengingat Allâh mengakibatkan keringnya lisan dari menyebut-Nya.

Pembagian zikir kepada zikir lisan dan hati juga dilakukan al-Munâwî di akhir ulasannya atas ḥadîth tersebut dalam konteks fikih. Al-Munâwî menyatakan bahwa zikir lisan makruh pada kondisi tertentu, seperti ketika buang hajat, sementara zikir hati terus dianjurkan dalam kondisi apapun tanpa terkecuali.[199]

Senada dengan itu, Al-Qârî menyatakan bahwa zikir yang dimaksud adalah mencakup zikir terang (*jalî*) dan samar (*khafî*). Ia juga memaknai lisan sebagai lisan hati atau mulut. Menurutnya, kedua makna lahir dan batin tersebut sebaiknya memang diterima semua. Sementara itu, basahnya lisan maksudnya adalah kelancaran dan kemudahan membaca zikir. Sebaliknya, keringnya lisan berarti kesulitannya untuk membaca zikir. Dalam pada itu, kelancaran dan kemudahan lisan untuk membaca sesuatu adalah disebabkan oleh kontinuitas. Artinya, ḥadîth di atas menegaskan bahwa sebaik-baik amal adalah terus-menerus berzikir. Zikir (mengingat Allâh) adalah tujuan, sementara amal (bacaan lisan) adalah perantara menujunya.[200]

Menurut al-Ghazâlî, sebagaimana dikutip al-Munâwî, kontinuitas zikir melahirkan kemesraan dengan-Nya dan melahirkan cinta-Nya hingga terasa nikmat ketika meninggal dunia dan pada saat menghadap-Nya. Karena

[199] *Ibid.*, 1/166.
[200] Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîh*, 4/1553. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/166.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenikmatan itu menurut kadar cinta dan cinta menurut kadar pengenalan (makrifat) dan ingatan (zikir).[201]

Interpretasi *ishârî* di atas tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya, seperti yang terlihat dalam tabel berikut:

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain, baik al-Qur'an maupun ḥadîth, yang menganjurkan terus-menerus berzikir, mengingat Allâh.[202] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang menentangnya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan menafikan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Interpretasi *ishârî* di atas diungkapkan oleh al-Munâwî setelah mengungkapkan pemaknaan zahirnya dan setelah mengutip pendapat al-Ṭîbî. Namun begitu, pemaknaan batin ini ditulis sejurus setelah matan ḥadîth. Meski terpisah oleh ulasan zahir dan kutipan pendapat orang lain yang cukup panjang, pemaknaan batin ini tetap sebagai bagian dari ulasan utama, bukan pelengkap dan tambahan informasi dalam sub tema. Setelah menuliskan interpretasi *ishârî*-nya, al-Munâwî melanjutkan ulasan panjangnya, termasuk dengan mengutip pendapat tokoh lain, seperti al-Zamakhsharî.

[201] Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmi' al-Shaghîr*, 1/527.
[202] Salah satunya adalah QS. *Al-Kahf*: 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Interpretasi *ishârî* yang diungkap al-Munâwî bukanlah interpretasi mandiri, melainkan kutipan dari orang lain. Dalam hal ini, ia menyebutkan *"Ba'd al-Ṣûfiyyah"* (sebagian kaum sufi) sebagai sumber apa yang dikutipnya secara langsung. Persoalannya kemudian, siapakah "sebagian kaum sufi" yang dimaksud? Agak tidak mudah memastikannya, terlebih al-Munâwî sendiri tampak tidak pernah menjelaskan identitas rinci sumber kutipannya yang disebutkan secara umum. Namun, meski tidak benar-benar dapat dipastikan, setidaknya dapat diketahui siapa tokoh sebelumnya yang memiliki pandangan serupa. Dalam pembacaan penulis, di antara tokoh sufi sebelumnya yang berpandangan serupa adalah al-Ḥakîm al-Tirmidhî[203] yang dikutip oleh al-Munâwî di tempat yang berbeda, sebagaimana berikut:

> Al-Ḥakîm (al-Tirmidhî) berkata: "Demikianlah orang-orang yang lengah dari mengingat Allah. Mereka terbakar oleh syahwat sampai hilang buah-buah hatinya, yaitu ketaatan anggota badan. Orang yang senantiasa berzikir hatinya basah dengan mengingat-Nya sehingga tidak terganggu oleh kemarau dan dingin."[204]

7. Ḥadîth kematian sebagai hadiah bagi orang mukmin

Rasulullah Saw. bersabda:

تحفة المؤمن الموت.

Hadiah bagi orang beriman adalah kematian.[205]

Al-Suyûṭî menyimbolkan ḥadîth ini diriwayatkan oleh Al-Ṭabrânî dalam *al-Mu'jam al-Kabîr* (طب), Abû Nu'aym al-Aṣbahânî dalam *Hilyat al-Awliyâ'*

[203] Al-Ḥakîm al-Tirmidhî menyinggung tentang hati yang basah oleh zikir beberapa kali dalam karyanya. Lihat: Al-Ḥakîm al-Tirmidhî, *Nawâdir al-Uṣûl fî Aḥâdîth al-Rasûl*, Editor: 'Abd al-Raḥmân 'Umayrah (Beirut: Dâr al-Jayl, tth), ttc., 1/383; 3/41; 187.
[204] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/558.
[205] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/196.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(حل),[206] al-Hâkim dalam *al-Mustadrak* (ك)[207] dan al-Bayhaqî dalam *Shu'ab al-Îmân*[208] dari ‘Abd Allâh bin ‘Amr bin al-‘Âṣ.[209]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbi'*, antara lain diriwayatkan oleh Ibn al-Mubârak,[210] ‘Abd bin Ḥamîd,[211] al-Quḍâʿî,[212] dan al-Baghawî dari Ibn ‘Amr.[213]

Al-Munâwî menjelaskan kualitas ḥadîth di atas. Ia mengutip Abû Nuʿaym bahwa ḥadîth ini yang melalui jalur Ibn ‘Amr adalah *gharîb*;[214] hanya diriwayatkan oleh Abû ‘Abd al-Raḥmân al-Hubulî. Setelah menisbahkan periwayatan ḥadîth ini kepada Al-Ṭabrânî, al-Mundhirî berkomentar, “sanadnya baik (*isnâduh jayyid*).” Ḥadîth ini juga diriwayatkan loleh al-Quḍâʿî dalam *al-Shihâb* dan pen-*sharḥ*-nya menilainya “*ḥasan gharîb”*. Al-Hâkim mengatakan *ṣaḥîḥ*, namun al-Dhahabî menyangkalnya bahwa dalam rangkaian sanadnya terdapat ‘Abd al-Raḥmân bin Ziyâd yang *ḍa'îf*. Akan tetapi, al-Haythamî menyatakan bahwa para periwayat dalam sanad al-Ṭabrânî adalah orang-orang *thiqah*. Demikian pula al-‘Irâqî mengungkapkan bahwa sanadnya tidak masalah (*lâ ba'sa bih*) yang mengisyaratkan bahwa jalurnya baik, selain jalur al-Daylamî yang sanadnya lemah sekali.

---

[206] Abû Nuʿaym, *Ḥilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'*, 8/185.
[207] Al-Hâkim, *al-Mustadrak 'alâ al-Ṣaḥîḥayn*, no. 7900, 4/355.
[208] Al-Bayhaqî, *Shu'ab al-Îmân*, no. 9418, 12/292; 9730, 12/451.
[209] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/196.
[210] Ibn al-Mubârak, *al-Zuhd wa al-Raqâiq*, no. 599, 1/212.
[211] ‘Abd bin Ḥamîd, *al-Muntakhab Min Musnad 'Abd bin Ḥamîd*, no. 347, 1/137.
[212] Muḥammad bin Salamah al-Quḍâʿî, *Musnad al-Shihâb*, Editor: Ḥamdi bin ‘Abd al-Majîd (Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1986), cet. II, no. 150, 1/120.
[213] Abû Muḥammad al-Husayn bin Masʿûd al-Baghawi, *Sharḥ al-Sunnah*, Editor: Shu'ayb al-Arnaut dan Muḥammad bin Zuhayr al-Shawish (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1983), cet. II, no. 1454, 5/271.
[214] *Ḥadîth Gharîb* adalah ḥadîth yang diriwayatkan secara mandiri oleh satu orang perawi, baik dalam satu atau sebagian tingkatan sanad, walaupun dalam satu tingkatan. Adanya perawi lebih dari seorang dalam tingkatan-tingkatan sanad yang lain tidaklah berpengaruh, karena yang diperhitungkan adalah yang minimal. Lihat: Ṭaḥḥân, *Taysîr Muṣṭalah al-Ḥadîth*, 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, menurut al-Munâwî, merupakan suatu kekurangan yang dilakukan al-Suyûṭî bahwa ia hanya menisbahkan ḥadîth tersebut kepada jalur-jalur periwayatan yang masih disangsikan dan justeru mengabaikan jalur-jalur yang selamat dari kesangsian.[215]

Namun pernyataan al-Munâwî di atas ditentang keras oleh Aḥmad al-Ghumârî. Al-Ghumârî merasa heran bagaimana mungkin al-Munâwî "mengigau" menilai buruk al-Suyûṭî sementara sebelum itu ia sendiri mengutip testimoni al-Mundhirî –sebagai salah satu yang menjadi sumber al-Suyûṭî dalam ḥadîth di atas- bahwa sanad Al-Ṭabrânî baik, dan mengutip al-Haythamî bahwa para perawi Al-Ṭabrânî *thiqât*. Al-Ghumari juga kecewa dengan al-Munâwî, bahkan menilainya berdusta dalam mengutip penilaian al-'Irâqî. Al-Munâwî mengutip penilaian al-'Irâqî yang sebenarnya bukan menyangkut ḥadîth di atas, namun ḥadîth lain yang berbunyi "تحفة المؤمن في الدنيا الفقر".[216]

Kematian adalah sesuatu yang Allâh hadiahkan kepada orang mukmin.[217] Hal itu karena baginya dunia adalah musibah dan penjara. Seorang mukmin akan senantiasa diuji selama masih berada di dunia; dituntut mengekang syahwatnya, melawan setan, dan seterusnya. Karenanya, kematian melepaskannya dari semua itu dan membawanya kepada kehidupan abadi, kebahagiaan kekal dan mencapai derajat tinggi. Maka dalam hal ini, kematian merupakan hadiah baginya. Meskipun tampak sebagai ketiadaan dan kehilangan, kematian sejatinya

[215] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/234.
[216] Zayn al-Dîn al-'Irâqî, *al-Mughnî 'an Haml al-Asfâr fî al-Asfâr fî Takhrîj Mâ fî al-Ihyâ' min al-Akhbâr* (Beirut: Dâr Ibn Hazm, 2005), cet. I, no. 5, 1/1548. Lihat: Al-Ghumari, *al-Mudâwî li 'Ilal al-Jâmi' al-Saghîr wa Sharḥay al-Munâwî*, 3/262.
[217] Mukmin yang dimaksud ialah yang sempurna imannya. Lihat: Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmi' al-Saghîr*, 1/389.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merupakan kelahiran kedua dan peralihan dari fana menuju baka. Tanpa kematian, seorang mukmin tidak akan mencapai surga.[218]

Setelah mengemukakan pemaknaan zahir atas ḥadîth di atas, al-Munâwî mengutip pemaknaan batin oleh sebagian kaum sufi. Ia berujar:

(تتمة) ذهب بعض الصوفية إلى أن المراد بالموت في هذا الخبر ونحوه فناء اختيار العبد في مراد الله.

(Pelengkap). Sebagian kaum sufi berpendapat bahwa maksud dari kematian (الموت) dalam ḥadîth ini, dan ḥadîth serupa lainnya, adalah ketiadaan pilihan seorang hamba dalam kehendak Allâh.[219]

Menurut Ibn ‘Ajîbah, apabila seseorang mencari sesuatu dengan bersandar kepada Allah, pasrah total kepada-Nya, meyakini apa yang telah tertulis dalam ilmu-Nya, maka itu menjadi tanda kesuksesannya pada akhirnya, diraihnya apa yang dicarinya, baik secara fisik terpenuhi maupun tidak. Hal itu karena kehendaknya beserta kehendak Tuhannya, bukan beserta kehendak nafsu-dirinya. Ia telah lenyap (*fanâ’*) dari selera dan hasratnya. Tetapi jika ia mencarinya dengan bersandar kepada daya dan kekuatannya, berambisi memperolehnya, berjuang keras dalam menuntutnya, maka hal itu pertanda kekecewaannya dan kegagalannya pada akhirnya, sekalipun secara kasat mata terpenuhi namun ia tidak ditolong oleh Allah dan dibiarkan mengurusnya seorang diri.[220]

---

[218] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/233.

[219] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/234. Ketiadaan pilihan diri dalam kehendak Allâh berarti kepasrahan total kepada-Nya, atau yang dalam tasawuf disebut dengan *tafwîḍ*. Ia berbeda dengan tawakal. Jika tawakal adalah kepasrahan setelah menjalani sebab-sebab, *tafwîḍ* adalah kepasrahan sebelum menjalani sebab-sebab. *Tafwîḍ* yang dimaksud oleh al-Munâwî di sini rupanya adalah tingkatan ketiga, teratas, berupa persaksian seorang hamba akan kesendirian Allah dalam memiliki gerak dan diam, sehingga ia tidak melihat kepemilikan itu pada dirinya. Lihat: Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 134. Sementara tawakal tidak berarti meninggalkan sebab dan usaha secara total, namun hanya memutus pandangan (perhatian dan ketergantungan hati) dari sebab-sebab. Karenanya, secara praktis, menolak bahaya yang pasti atau diyakini akan terjadi tidaklah bertentangan dengan tawakal itu sendiri, seperti lari dari tembok yang akan runtuh, dan lain sebagainya. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr,* 3/499.

[220] Ibn ‘Ajîbah, *Îqâẓ al-Himam fî Sharḥ al-Ḥikam*, 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Lebih dari itu, kepasrahan total kepada Allah dapat menyampaikan kepada-Nya. Ibn ‘Ajîbah mengutip Ibn ‘Aṭâ’ Allâh dalam *Laṭâif al-Minan* yang menyatakan bahwa, “Seseorang tidak dapat masuk menemui Allah kecuali melalui dua pintu: *Pertama*, mati besar, yakni mati fisikal-konkret (*ḥissî*). *Kedua*, mati jiwa (*mawt al-nufûs*), yakni kematian yang dimaksud oleh kaum sufi.” Lebih jelas, al-Shâdhilî bertutur:

> “Seorang wali tidak akan sampai kepada Allah sedangkan padanya masih terdapat selera (*shahwah*), pengaturan (*tadbîr*) dan pilihan (*ikhtiyâr*).”

Dengan demikian, keistimewaan yang diperoleh seorang hamba tersebut sejatinya bukanlah berasal dari usaha dan kerja kerasnya sendiri, melainkan sebagai anugerah dan kasih sayang Allah padanya.[221]

Interpretasi kaum sufi yang dikutip al-Munâwî di atas merupakan interpretasi *ishârî*. Lebih jelasnya, bisa dilihat melalui tiga unsur berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Kematian yang berarti tiadanya kehidupan adalah hadiah bagi seorang mukmin, karena kematian melepaskannya dari berbagai tuntutan duniawi dan menghantarkannya kepada kebahagiaan abadi di sisi-Nya.	Kematian yang berarti tiadanya pilihan dalam kehendak Allâh Swt. adalah hadiah bagi orang mukmin, karena ia terbebas dari daya, kekuatan dirinya, serta berpasrah total hanya kepada Tuhannya (*tafwîḍ*).	Keduanya berelasi dalam hal “ketiadaan/kelenyapan” (*fanâ’*).

Interpretasi *ishârî* di atas tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya, sebagaimana berikut:

[221] *Ibid.*, 305-306

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain yang menganjurkan berpasrah diri hanya kepada Allâh.[222] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksud oleh ḥadîth dengan meniadakan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* di atas setelah mengungkapkan pemaknaan zahirnya terlebih dahulu, bahkan setelah mengulasnya cukup panjang dengan disertai pengutipan pendapat para ulama. Hal ini sekaligus menyiratkan bahwa al-Munâwî mengakui interpretasi zahir atas ḥadîth tersebut dan memposisikannya sebagai pemaknaan yang utama atas ḥadîth sebelum pemaknaan batin/*ishârî*-nya.

Interpretasi *ishârî* ini ditulis tidak sebagai ulasan utama atas ḥadîth, melainkan diposisikan di bagian akhir ulasan, sebagai pelengkap (*tatimmah*), sebelum kemudian mengakhiri *sharḥ*-nya atas ḥadîth tersebut.

Al-Munâwî tidak mengungkapkan interpretasi *ishârî* di atas secara mandiri, melainkan hanya mengutipnya dari orang lain yang disebutnya sebagai *"Ba'ḍ al-Ṣûfiyyah"* (sebagian kaum sufi) dengan kutipan langsung. Namun, sebagaimana contoh sebelumnya, tidak mudah menemukan sumber kutipan ini secara persis. Al-Munâwî memang kerap mengutip pernyataan orang lain dengan

[222] Seperti QS. *Ghâfir*: 44. Lihat: Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 133.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

redaksi yang tidak persis namun diungkapkan dengan pengutipan langsung-positif. Namun setidaknya dalam konteks ini ditemukan adanya tokoh sebelumnya yang telah membicarakan tema serupa di atas.

8. Ḥadîth tentang pengubahan rupa menjadi lebih buruk

Rasulullah Saw. bersabda:

سيكون في آخر الزمان خسف وقذف ومسخ إذا ظهرت المعازف والقينات واستحلت الخمر.

> Pada akhir zaman akan ada pelenyapan, pelemparan dan pengubahan rupa, bila telah muncul alat musik dan penyanyi, serta penghalalan khamr.[223]

Al-Suyûṭî menyimbolkan ḥadîth ini diriwayatkan oleh Al-Ṭabrânî dalam *al-Muʿjam al-Kabîr* (طب)[224] dari Sahl bin Saʿd.[225]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbiʿ*, antara lain diriwayatkan oleh ‘Abd bin Ḥamîd,[226] Ibn Mâjah,[227] dan lain-lain.

Ḥadîth ini juga memiliki sejumlah *shâhid*, antara lain diriwayatkan oleh al-Tirmidhî,[228] al-Rûyânî dan al-Shajarî[229] dari ‘Imrân bin Huṣayn,[230] Al-Ṭabrânî dari Abî Saʿîd al-Khudrî,[231] al-Dânî dari ‘Imrân bin Huṣayn[232] dan dari ‘Abd al-Raḥmân bin Sabiṭ.[233]

---

[223] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/293.
[224] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, no. 5810, 6/150.
[225] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 2/293.
[226] Ibn Hamid, *al-Muntakhab min Musnad ‘Abd bin Ḥamîd*, no. 452, 167.
[227] Ibn Mâjah, *Sunan Ibn Mâjah*, no. 4060, 2/1350.
[228] Al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, no. 2212, 4/65.
[229] Yaḥyâ bin al-Husayn al-Shajarî al-Jurjânî, *Tartîb al-Âmâlî al-Khamîsiyyah*, Penyusun: al-Qâḍî Muḥyî al-Dîn Muḥammad bin Aḥmad al-‘Abshamî, Editor: Muḥammad Ḥasan M. Hasan Ismâʿîl (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001), cet. I, no. 2748, 2/359; 2814, 2/376.
[230] Muḥammad bin Harun al-Rûyânî, *Musnad al-Rûyânî*, Editor: Ayman ‘Ali Abû Yamani (Kairo: Mu’assasah Qurtubah, 1416), cet. I, no. 142, 1/136.
[231] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Saghîr*, Editor: Muḥammad Shakûr Maḥmûd (Beirut: al-Maktab al-Islami, 1985), cet. I, no. 973, 2/172.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Al-Munâwî menjelaskan kualitas ḥadîth di atas dengan mengutip pendapat al-Haythamî bahwa dalam sanad yang disebutkannya (al-Ṭabrânî dalam *al-Kabîr*) terdapat perawi *ḍa'îf* bernama ‘Abd Allâh bin Abi al-Rayyân.[234] Sementara itu, Al-Albânî menilainya *ṣaḥîḥ*.[235]

Ḥadîth ini menerangkan bahwa bila kezaliman telah merajalela dalam suatu kaum; mereka tak canggung berbuat kemungkaran dan kemaksiatan secara terang-terangan,[236] maka Allâh mengazab mereka sebab keburukan yang mereka lakukan, baik dengan cara dilenyap-tenggelamkan ke dalam bumi (*khasf*), dihujani batu (*qadhf*),[237] maupun diubah wujudnya menjadi buruk (*maskh*). Sebagian ulama mengartikan *maskh* dengan makna zahir-hakikinya, yakni kutukan berupa perubahan tampilan fisik menjadi lebih buruk, seperti berubah rupa menjadi anjing dan babi,[238] sebagaimana terjadi pada orang-orang terdahulu.

Selain pemaknaan zahir di atas, al-Munâwî juga mengungkapkan interpretasi batin yang tampak berbeda dari zahir lafaznya:

وقال البعض: أراد مسخ القلب فيصير على قلب الحيوان الذي أشبهه في خلقه وعمله وطبعه فمنهم من يكون على أخلاق السباع العادية ومنهم على أخلاق الكلاب والخنازير

---

[232] ‘Uthmân bin Sa‘îd al-Dânî, *al-Sunan al-Wâridah fî al-Fitan wa Ghawâilihâ wa al-Sa'ah wa Ashrâtihâ*, Editor: Rida’ Allâh bin Muḥammad Idrîs al-Mubârakfûrî (Riyad: Dâr al-‘Âṣimah, 1416), cet. I, no. 340, 3/709.
[233] *Ibid.*, no. 347, 3/716.
[234] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/128. Namun setelah penulis mengonfirmasi langsung penilaian al-Haythami dalam karyanya, perawi *ḍa'îf* tersebut bernama ‘Abd al-Raḥmân bin Zayd bin Aslam. Sementara perawi lainnya dalam salah satu jalurnya adalah para perawi *ṣaḥîḥ*. Lihat: Al-Haythamî, *Majma' al-Zawâid wa Manba' al-Fawâid*, no. 12589, 8/10.
[235] Al-Albânî, *Ṣaḥîḥ al-Jâmi' al-Saghîr wa Ziyadatuh*, no. 3665, 1/683.
[236] Mereka melakukan kezaliman, kemungkaran dan kemaksiatan itu dengan meyakininya sebagai sesuatu yang halal dilakukan. Lihat: Al-Qârî, *Mirqât al-Mafâtîḥ Sharḥ Mishkât al-Maṣâbîḥ*, 8/3347.
[237] (قذف) bisa berarti angin kencang, himpitan bumi terhadap mayat dalam kubur, atau hujan batu. Makna terakhir dinilai paling relevan dalam konteks ini. Lihat: Muḥammad Ashraf bin Amir al-‘Azimâbâdî, *‘Awn al-Ma'bûd Sharḥ Sunan Abî Dâwûd* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1415), cet. II, 11/283.
[238] Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmi' al-Saghîr*, 2/66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

والحمير ومنهم من يتطوس في ثيابه كما يتطوس الطاوس في ريشه ومنهم من يكون بليدا كالحمار ومن يألف ويؤلف كالحمام ومن يحقن كالجمل ومن يروع كالذئب والثعلب ومن هو خير كله كالغنم وتقوى المشابهة باطنا حتى تظهر في الصورة الظاهرة ظهورا خفيا ثم جليا تدركه أهل الفراسة.

> Sebagian ulama berpendapat, maksudnya adalah pengubahan hati menjadi lebih buruk, sehingga menjadi seperti hati hewan yang menyerupainya dalam tabiat, kelakuan dan wataknya. Ada orang yang berakhlak seperti kaprahnya binatang buas; seperti karakter anjing, babi dan himar. Ada pula orang yang bergaya dengan pakaiannya sebagaimana seekor burung merak bergaya dalam bulunya. Ada juga yang bebal seperti keledai, jinak seperti merpati, meneror seperti serigala, licik seperti rubah, atau lebih baik daripada itu; seperti kambing. Keserupaan batin itu menguat hingga tampak dalam tampilan lahir. Mulanya tampak samar, lalu terlihat terang bagi ahli firasat.[239]

Lebih jelasnya, interpretasi *ishârî* atas *maskh* dalam ḥadîth di atas tampak dalam ketiga unsur berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Bila kezaliman telah merajalela dalam suatu kaum, maka Allâh menimpakan azab kepada mereka, salah satunya dalam bentuk pengubahan rupa fisik menjadi lebih buruk, seperti berubah rupa menjadi anjing atau babi, sebagaimana terjadi pada umat-umat sebelumnya.	Bila kezaliman telah merajalela dalam suatu kaum, maka Allâh menimpakan azab kepada mereka, salah satunya dalam bentuk pengubahan rupa hati, sifat dan mental menjadi lebih buruk, seperti karakter anjing, babi dan himar. Boleh jadi perubahan itu hanya dapat dilihat oleh kalangan tertentu yang diberi anugerah oleh Allâh untuk melihatnya, seperti ahli firasat.	Keduanya berelasi dalam hal "perubahan bentuk kepada yang lebih buruk" menyangkut fisik pada pemaknaan zahir, dan mengenai *non*fisik pada pemaknaan batin/*ishârî*.

Interpretasi *ishârî* di atas valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya sebagaimana berikut:

[239] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/128.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain tentang hati yang diubah menjadi lebih buruk,[240] bahkan seperti hati binatang.[241] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan mengenyahkan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Setelah terlebih dahulu mengungkapkan pemaknaan zahirnya dan menyatakan bahwa sebagian ulama memaknainya apa adanya menurut hakikinya, barulah Al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* yang berbeda dari makna zahirnya sebagaimana di atas.

Interpretasi *ishârî* tersebut diposisikan sebagai ulasan utama atas ḥadîth dengan ditulis sejurus setelah penyebutan matan ḥadîth meski masih terjeda oleh serangkaian ulasan zahir.

Tampak jelas dari ungkapan al-Munâwî bahwa interpretasi *ishârî* tersebut bukanlah berasal darinya, melainkan dari *"al-Ba'ḍ"* (sebagian ulama/sufi) yang menjadi sumber kutipannya secara langsung. Terkait hal ini, sejauh pelacakan penulis, ditemukan adanya sejumlah penulis kitab *sharḥ* ḥadîth sebelumnya yang

[240] Seperti QS. *Al-Baqarah*: 283. Lihat: 'Alî bin Aḥmad al-Wâḥidî, *al-Waṣîṭ fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994), cet. I, 1/407; Manṣûr bin Muhammad al-Samʿânî, *Tafsîr al-Qur'ân* (Riyâḍ: Dâr al-Waṭan, 1997), cet. I, 1/287; al-Husayn bin Masʿûd al-Baghawî, *Ma'âlim al-Tanzîl fî Tafsîr al-Qur'ân* (Beirut: Dâr Iḥya' al-Turâth al-'Arabî, 1420), cet. I, 1/397.

[241] Seperti QS. *Al-An'am*: 38 yang ditakwilkan oleh Sufyân bin 'Uyaynah. Lihat: Muḥammad bin Abî Bakar Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawâb al-Kâfî li Man Sa'ala 'an al-Dawâ' al-Shâfî* (Maroko: Dâr al-Maʿrifah, 1997), cet. I, 118.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

juga mengungkapkan hal senada, seperti Ibn Baṭṭâl (w. 449 H)[242] dan al-Qasṭalânî (w. 923 H)[243]. Bahkan, Ibn al-Qayyim (w. 751 H) mengungkapkannya dengan redaksi yang nyaris persis:

> "Di antara sanksi maksiat adalah pengubahan hati menjadi lebih buruk, sebagaimana terjadi pada rupa fisik. Hati pun berubah seperti hati hewan yang serupa dalam perangai, perbuatan dan wataknya. Ada hati yang diubah menjadi hati babi karena kuatnya keserupaan pemiliknya dengan babi, ada yang diubah menjadi hati anjing, himar, ular, kalajengking, dan lain sebagainya."[244]

9. Ḥadîth pemimpin yang menipu rakyatnya

Rasulullah Saw. bersabda:

أيما راع غش رعيته فهو في النار.

Pemimpin manapun yang menipu rakyatnya maka ia masuk neraka.[245]

Ḥadîth di atas, menurut Al-Suyûṭî, diriwayatkan oleh Ibn 'Asâkir[246] dari Maʿqil bin Yasâr.[247]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbi'*, antara lain diriwayatkan oleh Al-Ṭabrânî,[248] Ibn Mandah,[249] Abû 'Awânah,[250] al-Bukhârî,[251] Muslim,[252] Aḥmad,[253] al-Bayhaqî,[254] dan lain-lain.

---

[242] 'Ali bin Khalaf Ibn Battal, *Sharh Sahih al-Bukhari*, Editor: Abu Tamim Yasir bin Ibrahim (Riyad: Maktabat al-Rushd, 2003), cet. II, 6/52.
[243] Shihâb al-Dîn Ahmad bin Muhammad al-Qasṭalânî, *Irshâd al-Sârî li Sharh Ṣaḥîḥ al-Bukhârî* (Mesir: al-Maṭbaʿah al-Kubrâ al-Amîriyyah, 1323), cet. VII, 8/318.
[244] Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *al-Jawâb al-Kâfî li Man Sa'ala 'an al-Dawâ' al-Shâfî*, 118.
[245] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/179.
[246] Ibn 'Asakir, *Tarikh Dimashq*, no. 7563, 37/449-450.
[247] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/179.
[248] Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Kabîr*, no. 533, 20/228.
[249] Ibn Mandah, *al-Îmân*, no. 560, 2/620.
[250] Abû 'Awânah Yaʿqûb bin Isḥâq al-Isfarâyinî, *Mustakhraj Abî 'Awânah*, Editor: Ayman bin 'Ârif al-Dimashqî (Beirut: Dâr al-Maʿrifah, 1998), cet. I, no. 7048, 4/387.
[251] Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 7150, 9/64; 7151, 9/64.
[252] Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 142, 1/125; 3/1460.
[253] Aḥmad, *Musnad al-Imâm Aḥmad bin Hanbal*, no. 20289, 33/409; 20291, 33/410; 20315, 33/427.
[254] Al-Bayhaqî, *Shu'ab al-Îmân*, no. 6977, 9/471.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ḥadîth ini juga memiliki sejumlah *shâhid*, antara lain diriwayatkan oleh al-Bayhaqî dari al-Bishr,[255] Abû Nuʿaym dari ʻAṭiyyah bin Busr[256] dan ʻÂishah,[257] al-Rûyânî[258] dan al-Quḍâʿî[259] dari ʻAbd Allâh bin al-Mughaffal. Al-Quḍâʿî juga meriwayatkan dari ʻAbd al-Raḥmân bin Samurah,[260] dan lain-lain.

Al-Suyûṭî menilai ḥadîth di atas *hasan* (ح).[261] Al-Albânî menilainya *ṣaḥîḥ*.[262]

Ḥadîth di atas berpesan bahwa seorang pemimpin adalah penjaga yang dipercaya dan komitmen dengan kemaslahatan yang dipimpinnya. Dalam hubungannya dengan yang dipimpinnya, ia harus bersikap adil dan bertanggung jawab atas kemaslahatan rakyatnya dunia-akhirat.[263] Ia dituntut untuk gigih menjauhkan mereka dari neraka; memerintahkan untuk melaksanakan perintah Allâh dan menjauhi larangan-Nya.[264] Oleh karena itu, jika seorang pemimpin tidak menjalankan tugas tersebut dengan baik, atau tidak bertanggung jawab, sehingga rakyatnya tidak terurus dengan baik dan terjerumus ke dalam larangan Allâh, maka ia terancam siksa di neraka.

"Pemimpin" dalam ḥadîth di atas memiliki makna yang luas, mulai dari pemimpin (baca: penggembala) kambing hingga pemimpin warga negara.[265]

---

[255] *Ibid.*, no. 7024, 9/505.
[256] Abû Nuʿaym, *Ḥilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'*, 6/136.
[257] Abû Nuʿaym, *Faḍîlat al-'Âdilîn min al-Wulâh*, Editor: Mashhûr Hasan Mahmud Salmân (Riyad: Dâr al-Waṭan, 1997), cet. I, no. 12, 108.
[258] Al-Rûyânî, *Musnad al-Rûyânî*, no. 883, 2/93.
[259] Al-Quḍâʿî, *Musnad al-Shihâb*, no. 806, 2/22.
[260] *Ibid.*, no. 804, 2/21.
[261] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fi Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/179.
[262] Al-Albânî, *Ṣaḥîḥ al-Jâmi' al-Saghîr wa Ziyadatuh*, no. 2713, 1/527.
[263] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Hajjâj*, 12/213.
[264] Al-ʻAsqalânî, *Fatḥ al-Bârî*, 9/254.
[265] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/152.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bahkan setiap manusia adalah pemimpin dalam kapasitasnya masing-masing. Dalam ḥadîth lain dinyatakan [yang artinya]:

> "Setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian akan dimintai pertanggungjawaban tentang yang dipimpinnya. Seorang imam adalah pemimpin, dan ia akan dimintai pertanggungjawaban tentang rakyatnya. Seorang lelaki adalah pemimpin di keluarganya, dan akan dimintai pertanggungjawaban tentang yang dipimpinnya. Seorang istri adalah pemimpin dalam rumah suaminya, dan akan dimintai pertanggungjawaban tentang yang dipimpinnya. Seorang pembantu adalah pemimpin dalam harta tuannya, dan akan dimintai pertanggungjawaban tentang yang dipimpinnya."[266]

Selain mengutarakan interpretasi zahirnya, al-Munâwî juga mengungkapkan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth di atas dengan mengutip "mayoritas kaum sufi" (*Jumhûr al-Ṣûfiyyah*):

> وذهب جمهور الصوفية إلى أن المراد بالراعي في هذا الخبر وما أشبهه كخبر "كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته" هو الروح الإنساني، ورعية جوارحه، فيجب أن يسلك بها في التخلية والتحلية أعدل المسالك، وأن يعدل في مملكة وجودها لأنها بحسب الصورة هي المملكة، وسلطان صولتها هو المالك، ومرادهم بعدلها أن يستعمل كل جارحة فيما طلب منها شرعا على جهة الرفق والاقتصاد، وأن يبدل كل خلق ذميم بخلق حميد قويم بناء على أن الخلق يقبل التغيير، وهو القول المنصور.
>
> Mayoritas kaum sufi berpendapat bahwa yang dimaksud dengan pemimpin (الراعي) dalam ḥadîth ini dan ḥadîth serupa lainnya –seperti ḥadîth *"kullukum râ'in wa kullukum mas'ûl 'an ra'iyyatih"*- adalah ruh manusia (*rûh insânî*), dan anggota tubuhnya sebagai rakyatnya (*ra'iyyah*). Maka ruh harus menuntun anggota tubuh dalam *takhliyah*[267] dan *taḥliyah*[268] melalui jalan yang paling lurus. Ruh harus adil dalam kerajaan wujud anggota badan, karena anggota badan digambarkan sebagai kerajaan dan penguasanya adalah raja. Keadilan yang dimaksud oleh kaum sufi adalah menggunakan anggota badan menurut tuntutan syariat secara ramah dan berhati-hati, mengganti akhlak tercela

[266] HR. Bukhari dari 'Abd Allâh bin 'Umar. Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 893, 2/5.

[267] Berpaling dari hal-hal yang menyibukkan dan menghalangi seorang hamba dari Tuhannya. Tahap *pertama*, membersihkan fisiknya dari kesibukan-kesibukan dunia. *Kedua*, memutuskan hatinya dari menginginkan ganjaran akhirat. *Ketiga*, melepaskan *sirr*-nya dari mengikuti hawa nafsu. *Keempat*, berpaling dari berinteraksi dengan sesama dan mengosongkan hati dan pikiran dari mereka. Lihat: Rafiq al-'Ajam, *Mawsû'ah Muṣṭalahât al-Tasawwuf al-Islâmî* (Beirut: Maktabah Lubnan, 1999), cet. I, 169.

[268] Menghias diri dengan menyerupai kondisi (*aḥwâl*) para *Ṣâdiqîn* dalam perkataan dan perbuatan mereka. Lihat: Rafiq al-'Ajam, *Mawsû'ah Muṣṭalahât al-Tasawwuf al-Islâmî*, 168.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan yang terpuji dan benar atas dasar bahwa akhlak dapat menerima perubahan. Ini adalah pendapat yang dimenangkan (*manṣûr*).[269]

Di tempat lain, al-Munâwî berkata:

فالقلب هو العالم بالله وهو العاقل لله وهو الساعي إلى الله وهو المتقرب إليه وهو المكاشف بما عند الله ولديه وإنما الجوارح أتباع وخدم وآلات يستخدمها القلب ويستعملها استعمال الملك لعبيده واستخدام الراعي لرعيته.

Hati itulah yang mengenal Allah, yang memahami-Nya, yang pergi menuju-Nya, yang mendekat kepada-Nya, yang memperlihatkan sesuatu yang ada di sisi-Nya dan ada pada-Nya. Sementara anggota badan hanyalah pengikut, pembantu dan alat yang digunakan dan dipekerjakan oleh hati layaknya raja terhadap budaknya, pemimpin terhadap rakyatnya.[270]

Untuk melihat bentuk interpretasi *ishârî* tersebut secara lebih jelas, bisa diperhatikan melalui ketiga unsur berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Setiap manusia adalah pemimpin dalam kapasitasnya masing-masing, dan akan dimintai pertanggungjawaban atas yang dipimpinnya. Karenanya, ia harus adil dengan cara menjaga dan memelihara kemaslahatan rakyat yang dipimpinnya.	Hati adalah pemimpin bagi anggota badan. Maka hati harus berbuat adil dengan cara menuntun anggota badannya untuk senantiasa melaksanakan ajaran agama.	Keduanya berelasi dalam hal kepemimpinan, tugas dan tanggung jawabnya.

Interpretasi *ishârî* di atas tampak valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya sebagaimana bisa dilihat dalam tabel berikut:

No	**Kriteria**	**Validitas**	**Keterangan**
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan	✓	Ada dalil *shar'î* lain yang menegaskan fungsi 'kepemimpinan' hati dan

[269] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/152.
[270] *Ibid.*, 4/399.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

	tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya		pengaruhnya bagi anggota badan yang lain.[271] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan menafikan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* tersebut setelah terlebih dahulu mengungkapkan pemaknaan zahirnya, termasuk dengan mengutip pendapat al-Zamakhsharî dalam hal itu. Bagi al-Munâwî, interpretasi *ishârî* tersebut tidak hanya dikhususkan untuk memaknai ḥadîth di atas itu saja, bahkan juga berlaku untuk ḥadîth-ḥadîth setema lainnya.

Interpretasi *ishârî* tersebut diposisikannya sebagai bagian dari ulasan utama yang ditulis sejurus setelah penulisan matan ḥadîth, meski terjeda oleh interpretasi zahir yang tidak terlalu panjang. Dan memang, dalam mengulas ḥadîth ini al-Munâwî tidak memberikan ulasan tambahan dan pelengkap, baik berupa *tanbîh*, *fâidah*, maupun *tatimmah*.

Ide utama interpretasi *ishârî* yang dikemukakan Al-Munâwî di atas berasal dari mereka yang disebutnya sebagai *"Jumhûr al-Ṣûfiyyah"* (mayoritas kaum sufi). Namun tidak cukup mudah untuk melacak pengertian "mayoritas" dari kalangan kaum sufi versi al-Munâwî, terlebih al-Munâwî sendiri tampak hanya

[271] Salah satunya adalah ḥadîth riwayat al-Bukhârî-Muslim: ألا وإن في الجسد مضغة: إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب (Ingatlah, di dalam tubuh ada segumpal daging yang bila ia baik, maka seluruh tubuh itu baik, dan bila ia rusak, maka seluruh tubuh itu rusak, yaitu hati). Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 52, 1/20; Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 107, 3/1219.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

satu sekali menyebut istilah tersebut dalam *Fayḍ al-Qadîr*. Terlepas dari hal tersebut, sepanjang pembacaan penulis, diketahui terdapat sejumlah sumber lebih lama yang menerangkan hal senada, salah satunya diungkapkan oleh al-Qasṭalânî dalam *al-Mawâhib al-Ladunniyyah*:

> "Hati adalah pemimpin anggota badan di mana terdapat korelasi antara keduanya. Jika anggota badan sakit, hati pun sakit. Begitu pula jika hati sakit, maka urat leher gemetar dan warna (wajah) berubah. Hati adalah raja yang memimpin. Sementara anggota badan adalah tentara dan rakyatnya. Pekerjaan raja lebih berharga daripada pekerjaan rakyatnya."[272]

10. Ḥadîth tentang takut kepada Allâh

Rasulullah Saw. bersabda:

قال الله تعالى: وعزتي وجلالي لا أجمع لعبدي أمنين ولا خوفين إن هو أمنني في الدنيا أخفته يوم أجمع عبادي وإن هو خافني في الدنيا أمنته يوم أجمع عبادي.

> Allâh berfirman: "Demi kemuliaan-Ku dan keagungan-Ku, Aku tidak mengumpulkan untuk hamba-Ku dua keamanan dan tidak pula dua ketakutan. Jika dia merasa aman dengan-Ku di dunia, Kubuat dia takut pada hari Aku mengumpulkan hamba-hamba-Ku. Jika dia takut kepada-Ku di dunia, Kubuat dia aman pada hari Aku mengumpulkan hamba-hamba-Ku."[273]

Ḥadîth di atas menurut al-Suyûṭî diriwayatkan oleh Abû Nuʿaym dalam Hilyat *al-Awliyâ'* (حل) dari Shaddad bin Aws.[274]

Ḥadîth ini memiliki sejumlah *mutâbi'*, antara lain diriwayatkan oleh al-Ṭabrânî.[275]

Ḥadîth ini juga memiliki sejumlah *shâhid*, antara lain diriwayatkan oleh Ibn al-Mubârak[276] dan al-Bazzâr[277] dari al-Ḥasan. Ibn Ḥibbân,[278] al-Bayhaqî[279]

---

[272] Al-Qasṭalânî, *al-Mawâhib al-Ladunniyyah bi al-Minaḥ al-Muḥammadiyyah* (Kairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, tth), ttc., 2/26.
[273] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr*, 2/377.
[274] *Ibid.*, 2/377. Lihat: Abû Nuʿaym, *Hilyat al-Awliyâ' wa Ṭabaqât al-Aṣfiyâ'*, 1/270; 5/188; 6/98.
[275] Al-Ṭabrânî, *Musnad al-Shâmiyyîn*, no. 462, 1/266; 3495, 4/339.
[276] Ibn al-Mubârak, *al-Zuhd wa al-Raqâiq*, no. 157, 1/50.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan Ibn ‘Asâkir[280] meriwayatkan dari Abû Hurayrah.[281] Ibn ‘Asakir juga meriwayatkan dari Anas bin Mâlik.[282]

Tentang kualitas ḥadîth tersebut, al-Suyûṭî menyimbolkannya *ḍa'îf* (ض).[283] Al-‘Irâqî menyatakan periwayatan yang melalui al-Ḥasan *mursal*[284].[285] Sementara riwayat Abû Nuʿaym dalam *al-Ḥilyah* yang melalui jalur Shaddâd bin Aws bersambung (*mawṣûl*).[286]

Ḥadîth ini mengatakan bahwa semakin besar rasa takut seseorang kepada Allâh di dunia, di akhirat ia akan semakin tenteram. Sebaliknya, semakin minim rasa takutnya kepada Allâh di dunia, di akhirat keamanannya semakin terancam. Di dunia, orang yang beriman tinggi (*‘ilm al-yaqîn*) dapat menyaksikan *ṣirâṭ* (titian) dan kondisi hari kiamat yang mencekam sehingga membuatnya merasakan ketakutan yang tidak terlukiskan dalam hatinya. Karena ketakutan itulah, maka sebagai ganjarannya, Allâh menyelamatkannya pada hari kiamat dari segala hal yang ia takuti dahulu di dunia, termasuk melintasi *ṣirâṭ* secepat kilat.[287] Sebaliknya, orang yang di dunia tidak takut kepada Allâh sehingga melanggar

---

[277] Al-Bazzâr, *Musnad al-Bazzâr*, no. 8028, 14/342.
[278] Ibn Ḥibbân, *Ṣaḥîḥ Ibn Ḥibbân*, no. 640, 2/406.
[279] Al-Bayhaqî, *al-Adab*, no. 826, 333; *Shu'ab al-Îmân*, no. 759, 2/223.
[280] ‘Ali bin al-Hasan Ibn ‘Asakir, *Mu'jam al-Shuyûkh*, Editor: Wafa’ Taqiyy al-Din (Damaskus: Dâr al-Bashâir, 2000), cet. I, no. 1428, 2/1101.
[281] Menurut al-Dâruquṭnî, ḥadîth ini tidak benar diriwayatkan dari Muḥammad bin ‘Amr, dari Abû Salamah, (dari Abû Hurayrah). Yang populer (*yu'raf*) adalah diriwayatkan dari ‘Awf dari al-Ḥasan secara mursal. Lihat: ‘Ali bin ‘Umar al-Dâruquṭnî, *al-‘Ilal al-Wâridah fî al-Aḥadîth al-Nabawiyyah*, Editor: Mahfuz al-Raḥmân Zayn Allâh (Riyad: Dâr Taybah, 1985), cet. I, no. 1396, 8/38.
[282] Ibn ‘Asakir, *Tarikh Dimashq*, no. 6780, 54/267.
[283] Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr*, 2/377.
[284] *Ḥadîth Mursal* adalah ḥadîth yang perawi sahabatnya gugur. Lihat: Ṭaḥḥân, *Taysîr Muṣṭalaḥ al-Ḥadîth*, 87.
[285] Al-‘Irâqî, *Al-Mughnî ‘an Ḥaml al-Asfâr fî al-Asfâr fî Takhrîj Mâ fî al-Iḥyâ’ min al-Akhbâr* (Beirut: Dâr Ibn Ḥazm, 2005), cet. I, 1510.
[286] Al-‘Irâqî-Ibn al-Subkî-al-Zabîdî, *Takhrîj Aḥadîth Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn*, Penyusun: Maḥmûd bin Muḥammad al-Ḥaddâd (Riyad: Dâr al-‘Âṣimah, 1987), cet. I, no. 3961, 6/2526.
[287] Al-Munâwî, *al-Taysîr bi Sharḥ al-Jâmi' al-Ṣaghîr*, 2/190.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

aturan-Nya dengan tenang-tenang saja, maka pada hari kiamat ia akan mendapatkan siksa dan ketakutan luar biasa.

Praktisnya, orang yang berpanas-panas melawan dorongan hawa nafsunya di dunia demi melaksanakan ketaatan kepada Allâh, kelak Allâh menyelamatkannya dari panasnya api neraka. Menurut al-Qurṭubî, orang yang malu kepada Allâh untuk berbuat dosa di dunia, pada hari kiamat Allâh malu kepadanya untuk menanyakannya. Sebagaimana Allâh tidak mengumpulkan dua rasa takut, Dia juga tidak mengumpulkan dua rasa malu. Karenanya, sebesar apa ketakutan kepada Allâh dirasakan di dunia, sebesar itulah ketakutan di akhirat digugurkan darinya.[288]

Lebih jauh daripada interpretasi zahir di atas, al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî* yang dikutipnya dari para ahli makrifat:

قال العارفون: والخوف خوفان: خوف عقاب، وخوف جلال. والأول يصيب أهل الظاهر. والثاني يصيب أهل القلوب والأول يزول، والثاني لا يزول.

> Para ahli makrifat berkata, "Ketakutan ada dua: *Pertama*, takut akan siksa. *Kedua*, takut akan keagungan.Yang pertama dialami oleh ahli zahir dan akan sirna, yang kedua dialami oleh ahli hati dan abadi selamanya."

Kutipan al-Munâwî dari para ahli makrifat di atas merupakan interpretasi *ishârî*. Makna kedua yang dihadirkan (takut akan keagungan Allâh) merupakan makna jauh yang beralih dari makna zahirnya yang dekat (takut akan siksa Allâh). Lebih jelasnya, ini bisa dilihat melalui tiga unsur interpretasi *ishârî* berikut:

Denotasi (*Mushîr*)	**Konotasi (*Mushâr Ilayh*)**	**Relasi**
Ahli zahir menaati Allâh di dunia karena takut akan siksa-Nya di	Ahli hati (*ahl al-qulûb*) menaati Allâh di dunia karena takut (baca: segan)	Keduanya berelasi pada rasa "takut kepada Allah," dan

[288] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/495.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akhirat. Karena itu, Allâh mengganjarnya di akhirat dengan menyelamatkannya dari siksa yang ditakutinya. Karenanya, ketakutan itu pun sirna setalah dipastikan ia selamat dari siksa-Nya.	akan keagungan Allâh Swt. Maka Allâh mengganjarnya di akhirat dengan menganugerahinya ketenteraman. Dalam pada itu, rasa segannya abadi; hatinya terus merasa segan dengan keagungan Tuhan.	berbeda pada objek spesifiknya; takut akan siksaan Allâh (pada pemaknaan zahir) dan takut akan keagungan-Nya (pada pemaknaan batin).

Interpretasi di atas valid dengan terpenuhinya semua kriteria validitasnya, sebagaimana terlihat dalam tabel berikut:

No	Kriteria	Validitas	Keterangan
1	Didukung oleh dalil syariat yang lain dan tidak bertentangan dengan salah satu *naṣṣ*-nya	✓	Ada dalil *shar'î* lain yang mendasari rasa takut (segan) akan keagungan Allâh.[289] Sebaliknya, tidak ada *naṣṣ* yang bertentangan dengannya.
2	Selaras dengan redaksi dan denotasi	✓	Keselarasan ini tampak dengan adanya relasi yang mengikat antara *mushîr* (denotasi) dan *mushâr ilayh* (konotasi).
3	Tidak diklaim sebagai satu-satunya yang dimaksud oleh ḥadîth	✓	Tidak ada pernyataan bahwa hanya makna konotatif itu yang dimaksudkan oleh ḥadîth dengan menafikan makna denotatifnya.
4	Tidak ambigu	✓	Bukan *shaṭahât*.

Interpretasi *ishârî* di atas diungkapkan oleh al-Munâwî setelah terlebih dahulu mengungkapkan interpretasi zahirnya, termasuk dengan mengutip pandangan sejumlah ulama lain seperti al-Qurṭubî. Kedua interpretasi tersebut dapat diketahui dengan mudah oleh pembaca karena diungkapkan secara gamblang dengan ungkapan yang menyatakan adanya dua macam ketakutan (خوفان) tersebut.

[289] Salah satunya, menurut al-Munâwî, adalah QS. *Al-Qaṣaṣ*: 70, *al-Ṣâffât*: 180 dan *al-An'âm*: 91. Lihat: Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 94.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Meskipun interpretasi *ishârî* tersebut ditulis di akhir ulasannya atas ḥadîth di atas yang terjeda oleh oleh ulasan zahir yang cukup panjang, namun ia berada pada posisi sebagai ulasan utama. Dalam mengulas ḥadîth ini al-Munâwî memang tidak membuat sub tema yang memuat informasi tambahan.

Tampak dalam ungkapannya, al-Munâwî mengutip orang lain dalam interpretasi *ishârî*-nya. Dalam hal ini adalah kalangan yang disebutnya sebagai *"al-'Ârifûn"* (para ahli makrifat). Secara singkat al-Munâwî mendefinisikan *al-'Ârif* sebagai orang yang dipersaksikan oleh Allâh akan Diri-Nya, lalu tampaklah *aḥwâl* padanya, dan makrifat sebagai *ḥâl*-nya.[290]

b. Simpulan Corak Interpretasi *Ishârî* al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr*

Berdasarkan beberapa contoh di atas, setidaknya dapat disimpulkan bahwa secara umum al-Munâwî mengungkapkan interpretasi *ishârî*-nya dengan disertai interpretasi zahirnya. Bagi al-Munâwî, makna denotatif dan konotatif sama pentingnya sehingga tidak boleh ada yang ditampik salah satunya. Dalam sebuah pernyataannya:

وحاش لله فإن إبطال الظواهر رأى الباطنية الذين نظروا بالعين العوراء إلى أحد العالمين و لم يعرفوا الموازنة بين العالمين و لم يفهموا وجهه كما أن إبطال الأسرار مذهب الحشوية فالذي يجرد الظاهر حشوي والذي يجرد الباطن باطني والذي يجمع بينهما كامل.

[290] Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 233. Sementara itu, Ibn 'Arabi menamai seorang sufi yang berilmu sebagai "*'ârif*", padahal semestinya orang yang memiliki kapasitas keilmuan yang tinggi disebut "*âlim*". Penamaan "*'ârif*" itu berangkat dari kecemburuan sebab dalam tradisi masyarakat pada saat itu, dan juga dewasa ini, seseorang akan sangat mudah disebut sebagai orang yang "*âlim*" hanya karena memiliki ilmu agama yang diperolehnya dengan cara apapun, meskipun ia tidak mengamalkannya, bahkan melanggar aturannya. Karenanya, Ibn 'Arabî cemburu untuk bersekutu dengan mereka dalam satu nama sehingga menamakan seorang sufi (yang tentu taat beragama) yang alim sebagai "*'ârif*", dua istilah yang berbeda namun menyatu dalam hal pengetahuan. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/371.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Maha suci Allah. Menggugurkan makna zahir adalah pandangan kaum Bâṭiniyyah yang memandang dengan sebelah mata kepada salah satu dari dua dunia. Mereka tidak mengerti cara menyeimbangkan antara dua dunia. Sebagaimana menggugurkan rahasia-rahasia (makna batin) adalah mazhab kaum Hashawiyyah.[291] Maka yang menelanjangi makna zahir adalah seorang *Hashawî* (penganut mazhab Hashawiyah) dan yang menelanjangi makna batin adalah *Bâṭinî*, sedangkan yang mengompromikan antara keduanya adalah sufi yang sempurna (*Kâmil*).[292]

Pernyataan al-Munâwî di atas cukuplah merepresentasikan pandangan dan prinsipnya dalam menginterpretasikan ḥadîth Nabi khususnya dalam *Fayḍ al-Qadîr*. Betapapun leluasanya ia mengungkapkan interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi, ia tetap mengakui dan meneguhkan makna zahirnya, tidak justeru menggugurkannya. Makna zahir harus ada dan diakui karena ia adalah pintu masuk menuju makna batin dengan pola penyeberangan (*i'tibâr*/*'ubûr*),[293] bukan serta-merta makna batin itu lahir dengan sendirinya. Bagi al-Munâwî, seperti juga telah diurai pada Bab II, makna *ishârî* tidak lebih sebagai pelengkap pemaknaan atas ḥadîth Nabi selain makna zahirnya. Tampak jelas pula bahwa di antara ketiga tipologi interpreter teks wahyu di atas, al-Munâwî berusaha untuk menjadi yang ketiga, sufi *Kâmil*, yang mampu mengompromikan antara makna zahir dan batin tanpa menggugurkan salah satunya. Al-Munâwî berupaya untuk melengkapi ketiga unsur interpretasi *ishârî*; denotasi, konotasi dan relasi, dalam menginterpretasikan ḥadîth Nabi Saw.

Oleh karena itu, bagi al-Munâwî, interpretasi zahir dan batin atas ḥadîth Nabi memiliki urgensi yang sama. Baik para ulama syariat yang mengulas ḥadîth

---

[291] Di antara ciri kelompok Hashawiyyah adalah memegang teguh zahir (teks) sehingga jatuh kepada *tajsîm*. Mereka memberlakukan ayat-ayat Allah menurut zahirnya dengan meyakini bahwa makna zahir itulah yang dimaksud oleh ayat-ayat tersebut. Terjadi perbedaan pendapat tentang penisbahan namanya. Lihat: Al-Ḥifnî, *Mawsû'at al-Firaq wa al-Jamâ'ât wa al-Maẓâhib al-Islâmiyyah*, cet. I, 187.
[292] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/394.
[293] *Ibid.*, 2/394.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari aspek zahirnya maupun kaum sufi yang menguak makna batinnya adalah sama-sama diberi petunjuk oleh Allah untuk mengungkap maksud Nabi dalam ḥadîth-ḥadîth-nya menurut kapasitas mereka masing-masing. Dalam hal ini, barangkali ia sepakat dengan pandangan guru utamanya dalam bidang tasawuf, al-Shaʿrânî, yang menyatakan:

> "Simpulannya, semua ulama dan kaum sufi berada di atas petunjuk Tuhan dalam memahami Kitab dan Sunnah. Namun ada yang ketat dan ada yang longgar terhadap orang lain sesuai dengan kondisi yang mendominasi."[294]

Perhatian besar al-Munâwî terhadap pemaknaan zahir ḥadîth mengantarkannya pada perhatian yang besar pula pada pengembangan kompetensi keilmuan yang menjadi bagian dari perangkat pemaknaan zahir tersebut, seperti yang dinyatakannya tentang urgensi pengetahuan bahasa (Arab) dalam memahami teks wahyu:

> "Bahasa Arab itu sendiri adalah bagian dari agama. Mengetahuinya adalah wajib. Karena memahami Kitab dan Sunnah adalah wajib, sementara keduanya tidak dapat dipahami kecuali dengan memahami bahasa Arab. Maka sesuatu yang tanpanya kewajiban tidak terpenuhi hukumnya juga wajib."[295]

Dengan demikian, menjadi wajar bila interpretasi *ishârî* al-Munâwî secara umum selalu memenuhi kriteria validitas sebagaimana yang diurai pada Bab II. Selain pantang menginterpretasikan teks wahyu dengan interpretasi yang menyalahi Kitab dan Sunnah,[296] menghindari pengguguran salah satu dari makna zahir dan batin seperti dilakukan kaum Bâṭiniyyah[297] dan Hashawiyah, tidak

---

[294] Al-Shaʿrânî, *Lawâqiḥ al-Anwâr al-Qudsiyyah fî Bayân al-'Uhûd al-Muḥammadiyyah* (Aleppo: Dâr al-Qalam al-'Arabî, 1993), ttc., 693.
[295] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/38.
[296] Al-Munâwî berujar: "Menakwilkan al-Qur'an (dan ḥadîth) dengan takwilan yang menyalahi Kitab dan Sunnah adalah bid'ah." Lihat: *Ibid.*, 4/91.
[297] Al-Munâwî, dengan mengutip al-Ghazâlî, menegaskan bahwa memalingkan teks syariat dari zahirnya kepada perkara-perkara yang tidak ternalar oleh logika, sebagaimana tradisi kaum Bâṭiniyyah, tanpa memegang teguh dalil *naqlî* dan tanpa adanya kebutuhan darurat yang mendesak berupa dalil *'aqlî*, maka hukumnya haram. Lihat: *Ibid.*, 1/132.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengklaim dan memonopoli kebenaran, al-Munâwî juga menolak interpretasi yang ambigu dan menimbulkan kerisauan publik seperti *shaṭaḥât*.[298]

Secara pengungkapan, interpretasi *ishârî* dalam *Fayḍ al-Qadîr* diungkapkan oleh al-Munâwî bersamaan dengan interpretasi zahirnya, baik sebelum atau setelahnya; dekat ataupun jauh; tanpa disertai pernyataan akan adanya kedua interpretasi tersebut atau disertai dengannya, seperti pernyataan adanya dua macam (ضربان) makna bagi teks yang tengah diulasnya (lihat contoh 1)[299] atau memiliki dua aspek makna, zahir dan batin (lihat contoh 2),[300] atau pernyataan lainnya (seperti خوفان pada contoh 10)[301] yang menunjukkan adanya kedua makna tersebut.

Jika al-Munâwî tidak menyebutkan interpretasi zahirnya, tidak berarti ia menafikannya. Dalam hal ini, makna zahir-nya akan dapat diketahui melalui ulasannya di tempat berbeda, atau dalam karyanya yang lain, atau dengan mengutip pendapat orang lain yang mengemukakannya (lihat contoh 3).

Terkadang antara matan ḥadîth yang tertulis dalam kurung dan interpretasi *ishârî* atasnya terpisah oleh pemaknaan zahir (lihat contoh 4), dan terkadang juga tanpa dipisah oleh ulasan makna zahir; baik ditunjukkan oleh ungkapan pemaknaan/penafsiran seperti "أي" (lihat contoh 3), maupun tanpanya.

Interpretasi *ishârî* dalam *Fayḍ al-Qadîr* ada yang diungkapkan mandiri dan ada yang merupakan kutipan dari orang lain, baik langsung (lihat contoh 3, 4,

[298] Lihat penolakan al-Munâwî terhadap *shaṭaḥât* pada *Kecenderungan Tasawuf al-Munâwî* setelah ini.
[299] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/271.
[300] *Ibid.*, 4/271.
[301] *Ibid.*, 4/495.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5, 6, 8, 10) maupun tidak langsung (lihat contoh 7, 9). Namun begitu, yang diungkapkan secara mandiri pun pada umumnya terpengaruh oleh pemikiran tokoh sufi sebelumnya meski tidak secara terus terang dinyatakannya. Terkadang pula pengungkapan interpretasi *ishârî* yang mandiri itu bersamaan dengan interpretasi *ishârî* yang dikutip dari orang lain; keduanya diungkapkan bercampur dan saling menguatkan (lihat contoh 3). Sumber kutipan al-Munâwî ada yang disebutkan nama tokohnya (lihat contoh 4, 5), karya tulisnya,[302] atau pun kelompok tertentu (lihat contoh 6, 7, 8, 9, 10).

Interpretasi *ishârî* dalam *Fayḍ al-Qadîr* juga ada yang diungkapkan sebagai ulasan utama atas ḥadîth dan ada pula yang diposisikan sebagai pelengkap yang ditandai dengan batasan sub tema –misalnya- "*tatimmah*" (lihat contoh 7) berdasarkan urgensi dan relevansinya.

B. Kecenderungan Tasawuf al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr*

Sebelum membahas lebih jauh kecenderungan tasawuf al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr*, terlebih dahulu harus diperjelas sejauh mana kehadiran tasawuf dan hal-hal yang berkenaan dengannya dalam karyanya tersebut.

a. Tasawuf dalam *Fayḍ al-Qadîr*

Setidaknya ada tiga fakta yang menunjukkan kehadiran tasawuf dan besarnya perhatian al-Munâwî terhadapnya dalam *Fayḍ al-Qadîr*:

[302] Seperti ketika mengutip pandangan al-Ghazâlî dengan menyebut kitabnya, "*al-Iḥyâ'*." Lihat: *Ibid.*, 3/315.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1- Menghadirkan istilah dan bahasan tasawuf.

Salah satu fakta akan besarnya perhatian al-Munâwî terhadap tasawuf dalam karyanya, *Fayḍ al-Qadîr*, adalah penghadiran istilah, konsep dan bahasan dalam ruang lingkup tasawuf yang mengimbangi paparan-paparan kebahasaan dan kefikihan, dalam mengulas ḥadîth-ḥadîth *al-Jâmiʿ al-Saghîr*. Sejumlah banyak istilah tasawuf dihadirkannya, mulai dari bagian *bidâyât* seperti *yaqẓah* (kebangkitan),[303] *tawbah* (tobat),[304] *tafakkur* (perenungan),[305] *riyâḍah* (latihan),[306] dan lain sebagainya; bagian *aḥwâl* seperti *maḥabbah* (cinta),[307] *ghîrah* (cemburu),[308] *shawq* (rindu),[309] dan seterusnya; *nihâyât*[310] seperti *maʿrifah* (pengenalan),[311] *fanâʾ* (ketiadaan),[312] *tajrid* (penanggalan),[313] *tawhid* (penunggalan),[314] hingga istilah-istilah kontroversial seperti *ḥulûl-ittiḥâd*,[315] *shaṭaḥât*,[316] dan lain sebagainya. Semua ini menunjukkan besarnya ruang yang disediakan al-Munâwî bagi bahasan tasawuf dalam karyanya *Fayḍ al-Qadîr*.

2- Mengutip pandangan tokoh sufi sebelumnya.

Sebagai kitab *sharḥ* ḥadîth ensiklopedis, *Fayḍ al-Qadîr* memuat banyak sekali informasi, baik sebagai ulasan utama atas ḥadîth maupun sebagai ulasan

[303] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 4/44.
[304] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 3/468.
[305] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 3/262.
[306] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 1/224.
[307] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 1/164; 2/199; 6/137; dan lain-lain.
[308] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 4/407.
[309] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 2/138.
[310] Istilah *bidâyât, ahwâl* dan *nihâyât* dengan klasifikasi demikian penulis ambil sebagai contoh dari *sharḥ* Al-Munâwî atas *Manâzil al-Sâirîn* karya al-Harawî. Lihat: Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 337-343.
[311] Lihat, misalnya: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/282.
[312] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 3/233.
[313] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 1/370.
[314] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 1/240.
[315] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 2/240.
[316] Lihat, misalnya: *Ibid.*, 1/456.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tambahan yang tidak kalah penting. Dari sekian banyak informasi yang disuguhkan tersebut, ada yang sebagai pendapat pribadi al-Munâwî, dan ada pula yang dikutip dari orang lain.

Tidak bisa dipungkiri, *Fayḍ al-Qadîr* penuh dengan kutipan pandangan para tokoh ulama sebelumnya. Kutipan tersebut ada yang berdiri sendiri dalam menghadirkan informasi baru dan ada pula yang merupakan konfirmasi dan peneguhan atas informasi yang dikemukakan sebelumnya. Temanya beragam, hampir mencakup seluruh yang disinggung dalam ḥadîth-ḥadîth yang termuat dalam kitab tersebut, mulai yang terkait akidah, fikih, kebahasaan, hingga tasawuf. Kesemuanya dalam rangka interpretasi ḥadîth Nabi.

Dalam yang berhubungan dengan tasawuf, tersebutlah sejumlah nama-nama besar tokoh sufi yang pandangan dan pendapatnya terkait tema ḥadîth dikutip oleh al-Munâwî, semisal al-Junayd,[317] al-Ḥasan al-Baṣrî,[318] al-Ghazâlî,[319] Al-Shâdhilî,[320] Ibn ‘Aṭâ’ Allâh al-Sakandarî,[321] Ibn ‘Arabî,[322] dan lain-lain. Tidak hanya itu, pengutipan pandangan kaum sufi juga dilakukan al-Munâwî dengan menyebut komunitas/kalangan tertentu mereka tanpa menyebut nama

[317] Seperti pandangannya tentang merenungi makhluk Allâh dalam medan pengesaan-Nya (*tawḥîd*). Lihat: *Ibid.*, 3/263.
[318] Seperti pandangannya tentang sikap zuhud yang membuahkan kecintaan manusia. Lihat: *Ibid.*, 1/481.
[319] Seperti panafsirannya atas “ilmu/pengetahuan/pemahaman” yang tersebut dalam ḥadîth sebagai “*ma'rifat Allâh*”. Lihat: *Ibid.*, 1/255.
[320] Seperti pendapatnya bahwa tujuan dari membalas jasa orang lain yang diperintahkan oleh ḥadîth adalah agar hati terbebas dari jasa makhluk dan semata-mata hanya bergantung kepada Allâh Swt. Lihat: *Ibid.*, 6/55.
[321] Seperti pandangannya bahwa tawaduk sejati yang dimaksud oleh ḥadîth adalah sikap tawaduk yang semata-mata karena meyakini keagungan Allâh Swt. Lihat: *Ibid.*, 6/108.
[322] Seperti pendapatnya bahwa amar makruf nahi munkar tetap harus dilakukan meskipun seorang ahli *kashaf* telah memastikan melalui *kashaf*-nya bahwa kemungkaran tersebut pasti terjadi. Lihat: *Ibid.*, 5/522.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

perseorangannya, seperti "sebagian kaum sufi" (*Ba'ḍ al-Ṣûfiyyah*),[323] "para ahli makrifat" (*al-'Ârifûn*),[324] "sebagian ahli setia" (*Ba'ḍ Ahl al-Wafâ'*)[325],[326] "sebagian ahli sempurna" (*Ba'ḍ Ahl al-Kamâl*)[327],[328] "sebagian ahli tersingkap" (*Ba'ḍ Ahl al-Kashf*)[329],[330] dan lain-lain. Selain itu, al-Munâwî juga melakukan pengutipan dengan hanya menyebut sumber tertulisnya (judul kitab) tanpa nama penulisnya, seperti *al-Iḥyâ'* (*Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*),[331] *al-Ḥikam*,[332] *al-Futûḥât* (*al-Makkiyyah*),[333] dan lain-lain. Kesemua kutipan-kutipan bertema tasawuf dari sumber-sumber primernya tersebut menunjukkan bahwa tasawuf menempati posisi penting dan mendapat ruang luas dalam *Fayḍ al-Qadîr*, dan bahwa hal tersebut sengaja dihadirkan untuk suatu tujuan penting dalam memahami dan menjabarkan ḥadîth-ḥadîth Nabi Saw.

[323] Seperti penafsiran sebagian mereka bahwa "basahnya lisan" yang tersebut dalam ḥadîth berarti ketidaklengahan hati. Lihat: *Ibid.*, 1/166.
[324] Seperti pendapat mereka bahwa salah satu tanda sehatnya hati adalah tidak pernah lengah dari mengingat Allâh Swt. Lihat: *Ibid.*, 1/550.
[325] "*Wafa'*" (setia) adalah kesendirian hati dengan Ketunggalan-Nya, senantiasa menyaksikan Keesaan-Nya dengan cahaya keazalian, serta hidup bersama-Nya. Lihat: Rafiq al-'Ajam, *Mawsû'ah Muṣṭalaḥât al-Taṣawwuf al-Islâmî*, 1047.
[326] Seperti pendefinisian mereka tentang hakikat mata hati (*baṣîrah*) sebagai penglihatan yang lebih sempurna daripada mata kepala. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/259.
[327] "*Kamal*" adalah mencapai pencapaian puncak sesuatu, atau pencapaian tujuan (dalam konteks ini adalah perjalanan menuju Allâh). Lihat: Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 284.
[328] Seperti pemaknaan mereka atas "kekayaan" dalam ḥadîth yang berarti kaya jiwa. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/111.
[329] "*Kashf*" adalah mengetahui sesuatu di balik hijab berupa makna-makna gaib dan perkara-perkara samar yang bersifat hakiki. Pengetahuan itu secara kenyataan dan persaksian. Lihat: Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 282.
[330] Seperti pendapat mereka tentang macam-macam air mata dan pengaruhnya. Lihat: Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 5/490.
[331] Karya Al-Ghazâlî. Seperti tentang permulaan niat yang berasal dari keyakinan (*îmân*). Lihat: *Ibid.*, 1/30.
[332] Karya Ibn 'Aṭâ' Allâh al-Sakandarî. Seperti hikmah tentang lebih utamanya melihat aib diri daripada melihat gaib. Lihat: *Ibid.*, 1/272.
[333] Karya Ibn 'Arabî. Seperti tentang penafsiran Ibn 'Arabî bahwa kondisi manusia yang diibaratkan seperti hati para Nabi adalah menunjukkan berubah-ubahnya pengetahuan ketuhanan dalam hati orang tersebut seperti hati Nabi-Nabi yang diserupakan dengannya. Lihat: *Ibid.*, 3/167.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Kecenderungan Tasawuf al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr*

Menurut al-Taftazânî, sejak abad ketiga dan keempat hijri telah terdapat dua kecenderungan terang dalam tasawuf. *Pertama*, kecenderungan untuk mengikat tasawuf dengan Kitab dan Sunnah secara gamblang, atau dalam bahasa lain, menimbang kesufian dengan neraca syariat. Kecenderungan tasawuf yang lebih dominan dengan nuansa akhlaki ini direpresentasikan oleh para sufi moderat, bahkan sebagian mereka ahli dalam bidang ilmu syariat (hukum/fikih). *Kedua*, kecenderungan yang direpresentasikan oleh kaum sufi yang terlalu tunduk pada kondisi-kondisi ketiadaan (*fanâ'*). Mereka mengungkapkan pernyataan-pernyataan nyeleneh yang disebut dengan *shaṭaḥât*. Mereka memiliki gambaran tentang relasi Allâh dengan manusia, seperti *ittiḥâd* dan *ḥulûl*. Tasawuf mereka tidak lepas dari kecenderungan-kecenderungan metafisika dalam bentuk yang sederhana.[334] Kecenderungan pertama disebut juga sebagai "tasawuf sunni" dan yang kedua disebut "tasawuf falsafi".[335]

Dalam hubungannya dengan interpretasi ḥadîth, sebagaimana telah diurai pada bab sebelumnya, Al-Munâwî mengelompokkan interpreter teks wahyu kepada tiga kelompok: *Pertama*, mengambil makna batin dengan menggugurkan makna zahir yang direpresentasikan oleh kaum Bâṭiniyyah. *Kedua*, mengambil makna zahir dengan menggugurkan makna batin yang direpresentasikan oleh kaum Hashawiyyah. *Ketiga* mengompromikan kedua makna tanpa menggugurkan

[334] Abû al-Wafâ' al-Taftazânî, *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Thaqâfah, tth), ttc., 99.
[335] *Ibid.*, 145.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

salah satunya, menyeberang dari makna zahir kepada makna batin, yang direpresentasikan oleh kaum sufi yang sempurna (*Kâmil*).[336]

Dari klasifikasi kecenderungan tasawuf dan hubungannya dengan memperlakukan teks wahyu, penulis memastikan kecenderungan tasawuf al-Munâwî dalam *Fayḍ al-Qadîr* sebagai kecenderungan Sunni yang dalam bertasawuf memegang teguh Kitab dan Sunnah dan dalam menginterpretasikan ḥadîth Nabi memenuhi kriteria validitas interpretasi *ishârî*. Simpulan ini setidaknya berdasarkan dua pertimbangan:

1. Penegasan al-Munâwî tentang Kecenderungan Tasawufnya

Riwayat hidup, genealogi keilmuan dan karya-karya al-Munâwî sebagaimana dipaparkan pada Bab III secara gamblang telah menunjukkan keterlibatan al-Munâwî dalam ruang-ruang kesufian. Dirinya telah mengakui akan keberpihakannya pada tasawuf bahkan mengafiliasikan dirinya kepada kaum sufi. Seperti saat beberapa kali mengutip pendapat kaum sufi masa lalu dengan menyebut *"Salafunâ al-Ṣûfiyyah"* (pendahulu kita kaum sufi).[337] Di tempat yang berbeda, salah satu nama yang disebutnya sebagai seorang tokoh besar sufi (*min*

[336] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/394. Agak berbeda dengan al-Munâwî, Aḥmad Zarrûq juga membaginya menjadi tiga kelompok: *Pertama*, kelompok yang hanya bergantung pada zahirnya (teks) dan sama sekali tidak memperhatikan makna yang dikandungnya. Kelompok ini, menurut Zarrûq, adalah kaum jumud dari kalangan tekstualis (*ẓahiriyyah*). Karenanya, mereka tidak dapat dijadikan pedoman. *Kedua*, kelompok yang memperhatikan makna teks dengan mengkompromikan antara beberapa hakikat. Mereka kadang tekstualis dan kadang kontekstualis, tergantung kondisi dan kebutuhan. Kelompok ini direpresentasikan oleh para ulama *ma'ânî* yang mumpuni dan ahli fikih. *Ketiga*, kelompok yang menetapkan makna zahir teks, memantapkan redaksi teks, dan mengambil sinyal (*ishârah*) dari balik zahir teks atau dari batin makna. Mereka adalah kaum sufi yang mumpuni. Namun bukan seperti kaum Bâṭiniyyah yang membawa semuanya ke arah *isharah* dengan mengenyahkan makna zahir dan teksnya. Lihat: Aḥmad Zarrûq al-Fâsî, *Qawâ'id al-Taṣawwuf wa Shawâhid al-Ta'arruf*, Editor: Nizar Hamdi (Sharjah: al-Markaz al-'Arabi, tth), ttc., 138-139.

[337] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/416, 3/117, 6/131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

'Ûẓamâ' al-Ṣûfiyyah) adalah al-Ghazâlî,[338] *Hujjat al-Islâm*, yang tidak lain merupakan tokoh terbesar dalam tasawuf sunni.[339]

Kesunnian tasawufnya salah satunya juga tampak jelas melalui pernyataannya bahwa ilmu pengetahuan dan pengamalan ukhrawi (akhlak-tasawuf) harus tetap terikat dengan al-Qur'ân dan ḥadîth:

> "Seorang alim yang selamat ialah yang berpengetahuan tentang Allâh dan bertakwa kepada-Nya. Ilmunya yang mengantarkannya kepada keselamatan adalah ilmu tentang keagungan Allâh; ilmu cinta di hati, bukan ilmu akidah semata. Tandanya adalah terus-menerus berharap dan takut kepada Allâh. Buahnya adalah takwa kepada-Nya dengan mengamalkan Kitab dan Sunnah dan meninggalkan hawa nafsu. Artinya, ia mengetahui ilmu jalan akhirat (tarekat)."[340]

Al-Munâwî memang mengakui bahwa kaum sufi seringkali memahami, selanjutnya menginterpretasikan, ḥadîth Nabi berdasarkan kondisi spiritual yang dialaminya,[341] namun hal itu tidak berarti tanpa pertimbangan-pertimbangan lainnya, termasuk *naṣṣ-naṣṣ* lain dari al-Qur'ân dan ḥadîth itu sendiri. Bahkan, menurutnya, menakwilkan al-Qur'ân (dan juga ḥadîth) dengan takwilan yang menyalahi Kitab dan Sunnah adalah bidʿah,[342] yang dihukumi haram.[343] Karenanya, dalam *Fayḍ al-Qadîr* tidak jarang didapati kritikannya terhadap sebagian kaum sufi dalam hal interpretasi mereka atas ḥadîth Nabi yang menurutnya menyimpang.

---

[338] *Ibid.*, 2/341.
[339] Abû al-Wafâ' al-Taftazânî, *Madkhal ilâ al-Taṣawwuf al-Islâmî*, 152.
[340] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/377.
[341] *Ibid.*, 1/352.
[342] *Ibid.*, 4/91.
[343] *Ibid.*, 1/132

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Kritik atas Pemikiran dan Pengamalan Sebagian Kaum Sufi

Selain melalui pernyataannya di atas, kecenderungan tasawuf al-Munâwî juga tampak melalui kritikan yang dialamatkannya kepada sebagai sufi yang dinilainya menyimpang, baik dalam hal pemikiran, pengamalan, maupun penafsiran mereka atas ḥadîth Nabi Saw. Dalam hal ini, setidaknya ada dua pola:

Pertama, mengkritik sebagian kalangan sufi tanpa menyebut personal, antara lain:

a. Sufi Ekstrem (*Ghulât al-Ṣûfiyyah*)

Al-Munâwî mengkritik mereka, misalnya, dalam kasus pengingkaran mereka terhadap praktik pengobatan. Menurut al-Munâwî, pandangan mereka tersebut dibantah oleh ḥadîth Nabi yang menegaskan kebolehan, bahkan kesunahan, berobat sebagai bagian dari menjalani sebab-musabab, yakni ḥadîth:[344]

إن الله تعالى لم ينزل داء إلا أنزل له شفاء إلا الهرم فعليكم بألبان البقر فإنها ترم من كل شجر.

> "Sungguh Allâh Ta'ala tidak menurunkan suatu penyakit kecuali menurunkan untuknya obat, kecuali penyakit tua. Maka hendaklah kalian mengonsumsi susu sapi, karena ia menghimpun segala pepohonan."[345]

Di tempat lain, al-Munâwî menyatakan bahwa berobat tidak menafikan tawakal. Dalam hal ini, keterpengaruhannya dengan al-Ghazâlî dalam *Ihyâ'* begitu kental.[346] Untuk menguatkannya, ia mengutip kisah Israiliyat yang menceritakan tentang penolakan Nabi Musa As. yang sedang sakit akan saran kaumnya untuk berobat. Akibatnya, penyakitnya berkepanjangan, hingga Allâh Swt. mewahyukan

---

[344] *Ibid.*, 2/256.
[345] HR. Al-Hakim dari 'Abd Allâh bin Masʿûd. Lihat: Al-Hakim, *al-Mustadrak 'ala al-Ṣaḥîḥayn*, no. 7425, 4/218.
[346] Lihat bantahan al-Ghazâlî terhadap kalangan yang berpendapat bahwa meninggalkan berobat adalah lebih utama dalam setiap kondisi. Lihat: Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 4/290.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kepadanya, “Apakah engkau hendak membatalkan hikmah-Ku di antara makhluk-Ku dengan tawakalmu pada-Ku? Aku tidak akan menyembuhkanmu sampai engkau berobat dengan yang mereka sarankan. Adakah yang dapat meletakkan manfaat dalam obat-obatan selain Aku?!”[347]

Dalam kasus yang berbeda, al-Munâwî membantah pandangan sebagian sufi (ekstrem) yang memakruhkan makan sampai kenyang. Padahal makan yang dimakruhkan adalah bila melampaui batas seimbang, yakni memenuhi seluruh ruang perut hingga tidak memberi ruang untuk air dan udara. Bahkan pada tahap itu bisa sampai menjadi haram.[348] Pandangan mereka ini, menurut al-Munâwî, terbantahkan oleh ḥadîth yang membolehkan makan sampai kenyang:

من أكل فشبع وشرب فروي فقال: الحمد لله الذي أطعمني وأشبعني وسقاني وأرواني خرج من ذنوبه كيوم ولدته أمه.

> “Siapa yang makan lalu kenyang, dan minum lalu puas, kemudian berucap: *‘Al-ḥamdu li Allâh alladhî aṭ'amanî wa ashba'anî wa saqânî wa arwânî’* (segala puji bagi Allâh yang telah memberiku makan dan mengenyangkanku, dan memberiku minum dan memuaskanku),” maka ia keluar dari dosa-dosanya seperti saat baru dilahirkan oleh ibunya.”[349]

Selain itu, Al-Munâwî juga mengkritik pendapat sebagian mereka yang memakruhkan berdoa dan mengatakan bahwa yang lebih utama adalah diam, rela dan statis di bawah takdir Allâh. Di saat mayoritas ulama (*jumhûr*) memandang doa lebih utama secara mutlak dengan syarat menjaga adab dan sungguh-sungguh dalam menghaturkan permohonan dan harapan.[350] Pandangan mereka, menurut al-Munâwî, terbantahkan oleh ḥadîth yang memerintahkan berdoa:

---

[347] *Ibid.*, 3/238.
[348] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/85.
[349] HR. Abû Ya'lâ dari Abî Mûsâ. Lihat: ‘Alî bin Abî Bakr al-Haythamî, *al-Maqṣid al-‘Alî fî Zawâid Abî Ya'lâ al-Mawṣilî*, Editor: Sayyid Kasrawi Hasan (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, tth), no. 1511, 4/268.
[350] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/228.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ادعوا الله وأنتم موقنون بالإجابة واعلموا أن الله لا يستجيب دعاء من قلب غافل لاه.

"Berdoalah kepada Allâh seraya meyakini akan diterima. Ketahuilah, Allâh tidak akan menerima doa orang yang hatinya lupa dan alpa."[351]

Al-Munâwî juga mengkritik ahli ibadah (*mutanassikîn-'ubbâd*) ekstrem dalam kasus pemahaman mereka tentang ḥadîth yang berbunyi (artinya): *"Gibah dapat membatalkan wuduk dan salat."*[352] Mereka memahami ḥadîth tersebut secara tekstual sehingga mengatakan, "bila dalam hati terlintas sesuatu selain Allâh, maka itu adalah *hadath* yang karenanya harus berwuduk." Pemahaman ini, menurut al-Munâwî adalah ekstrem dan tidak disepakati oleh mayoritas ulama (*jumhûr*). Bagi mayoritas ulama, ḥadîth semacam itu adalah dalam rangka peringatan keras (*zajr*) akan gibah.[353]

b. Kalangan yang Mengaku Bertasawuf

Al-Munâwî mengkritik sebagian mereka yang mengklaim dirinya bertasawuf, sementara ia menganggur dan enggan mencari nafkah. Ia tidak memiliki ilmu pengetahuan untuk diajarkan dan tidak pula memiliki amal keagamaan untuk diteladani. Padahal, alih-alih menerbar manfaat, orang yang tidak memiliki pekerjaan justeru menjadi beban bagi orang lain.[354] Sikap hidup yang demikian, menurut al-Munâwî, dicela oleh ḥadîth Nabi:

إن الله تعالى يحب العبد المؤمن المحترف.

[351] *Ibid.*, 1/228. Ḥadîth ini juga diriwayatkan oleh al-Hâkim dalam *al-Mustadrak* (1817), al-Tirmidhî (3479), Al-Ṭabrânî dalam *al-Awsaṭ* (5109), al-Bayhaqî dalam *al-Da'awât* (Lihat: al-Bayhaqî, *Kitâb al-Da'awât al-Kabîr*, Editor: Badr bin 'Abd Allâh al-Badr [Kuwait: 'Ghiras, 2009], cet. I, no. 382, 1/497), dan lain-lain.
[352] HR. Al-Daylamî dari Ibn 'Umar. Lihat: Al-Daylami, *al-Firdaws bi Ma'thûr al-Khiṭâb*, no. 4322, 3/116.
[353] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/417.
[354] *Ibid.*, 2/290.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Sungguh Allâh Swt. menyukai hamba mukmin yang bekerja."[355]

Untuk memperkuat kritikannya terhadap mereka, al-Munâwî menceritakan sikap 'Umar bin Khattab yang tidak menyukai ahli ibadah yang tidak berpekerjaan. Ia juga mengutip pendapat sebagian sufi sebelumnya –dan dengan ini sekaligus menegaskan genealogi tasawufnya- seperti al-Matbûlî yang menyatakan bahwa, "seorang *faqîr*[356] yang tidak memiliki pekerjaan tak ubahnya burung hantu dalam lubang, tak bermanfaat bagi siapapun," dan al-Khawwâṣ yang menyatakan bahwa, "sufi sempurna ialah yang membimbing orang lain menempuh jalan menuju Allâh sementara dirinya tetap bekerja. Karena setiap sebab yang disyariatkan pastilah dapat mendekatkan kepada Allâh. Yang membuat jauh kepada Allâh itu hanyalah tidak adanya perbaikan niat mereka dalam perkara itu, baik secara keilmuan maupun pengamalan." Maka berangkat dari itu al-Munâwî mengategorikan kalangan yang enggan bekerja dan menjadi beban sesama sebagai "yang mengaku-ngaku bertasawuf" (*yadda'î al-taṣawwuf*).[357]

Al-Munâwî juga mengutip al-Ghazâlî tentang kenyelenehan kalangan yang mengklaim dirinya bertasawuf namun menyimpang dalam menginterpretasikan ḥadîth Nabi.; memalingkan redaksi teks suci dari pemahaman zahirnya kepada perkara-perkara batiniah yang jauh. Seperti ketika memaknai ḥadîth tentang perintah makan sahur (*tasaḥḥarû*) sebagai perintah meminta ampun kepada Allâh pada waktu sahur (*istaghfirû*). Pemaknaan ini jelas menyimpang karena

[355] HR. Al-Ṭabrânî dan al-Bayhaqî dari Ibn 'Umar. Lihat: Al-Ṭabrânî, *al-Mu'jam al-Awsaṭ*, no. 8934, 8/380. Lihat juga: Al-Bayhaqî, *Shu'ab al-Îmân*, no. 1181, 2/441.
[356] Faqir bisa diartikan sebagai praktisi tasawuf yang merasa tenteram dengan yang tidak ada dan risau dengan yang ada. Ia tidak membersihkan dirinya dari karunia Allâh, menghiasi dirinya dengan cobaan-Nya, menikmati ketidakpunyaan dan memperindah hati dari asa. Lihat: *Al-Munâwî, al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf*, 263.
[357] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/290.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bertentangan dengan fakta riwayat yang menyebutkan bahwa Nabi melakukan makan sahur dan memerintahkannya.[358]

c. Praktisi Tasawuf yang Bodoh (*Jahalat al-Mutaṣawwifah*)

Kritik al-Munâwî terhadap mereka antara lain dalam kasus pembolehan pembuatan ḥadîth palsu dalam rangka memotivasi orang lain untuk berbuat baik dan menjauhi perbuatan buruk (*targhîb-tarhîb*), terutama terkait keutamaan al-Qur'ân (*faḍâil al-Qur'ân*). Sikap mereka ini, menurut al-Munâwî, pada dasarnya adalah mengikuti kelompok Karramiyah.[359] Pemikiran yang demikian menandakan puncak kebodohan dan kedustaan atas Nabi yang terancam neraka, berdasarkan sabdanya:

من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار.

Siapa yang berdusta atasku dengan sengaja, maka ambillah tempat duduknya di neraka.[360]

Al-Munâwî juga menguatkan kritikannya tersebut dengan mengutip pendapat ulama lainnya, seperti Ibn Jamâ'ah yang menyatakan bahwa mereka itu adalah kelompok yang paling berbahaya karena meyakini bahwa syariat membutuhkan hal itu (pemalsuan ḥadîth untuk motivasi) sehingga perlu dilakukan.[361] Selain itu, Al-Suyûṭî sebagai penulis kitab himpunan ḥadîth yang diulasnya (*al-Jâmi' al-Saghîr*) itu, dalam kitabnya yang lain, *Alfiyat Al-Suyûṭî fî 'Ilm al-*Ḥadîth, telah menyatakan:

---

[358] *Ibid.*, 3/244. Lihat: Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 1/37.
[359] Karramiyah adalah para pengikut Abî 'Abd Allâh Muḥammad bin Karrâm (w. 255 H). Kelompok ini memiliki 12 sekte. Masing-masing memiliki pandangan sendiri-sendiri yang kesemuanya tidak berasal dari pendapat para ulama muktabar. Lihat: Muḥammad bin 'Abd al-Karim al-Shahrastânî, *al-Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Muassasah al-Halabî, tth), ttc., 1/108.
[360] HR. Al-Bukhârî-Muslim. Lihat: Al-Bukhârî, *Ṣaḥîḥ al-Bukhârî*, no. 107; 108; 109; 110, 1/33. Lihat juga: Muslim, *Ṣaḥîḥ Muslim*, no. 3; 4, 1/10.
[361] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/214.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وشرهم صوفية قد وضعوا، محتسبين الأجر فيما يدعوا.

Seburuk-buruk mereka (pemalsu ḥadîth) adalah kaum sufi.[362] Mereka membuat ḥadîth palsu dengan berharap –menurut klaim mereka- akan mendapatkan pahala.[363]

Al-Munâwî juga mengkritik perbuatan kaum sufi yang bodoh (*hamqâ' al-ṣûfiyyah wa juhhâluhum*) yang memotong-motong baju baru kemudian menambalnya dan meyakininya sebagai pakaian kaum sufi, berdasarkan ḥadîth yang memerintahkan untuk menambal pakaian:

إن أردت اللحوق بي فليكفك من الدنيا كزاد الراكب وإياك مجالسة الأغنياء ولا تستخلقي ثوبا حتى ترقعيه.

Jika kalian ingin bersamaku di surga, cukuplah dengan dunia sebagai bekal perjalanan, jauhilah orang-orang kaya dan janganlah engkau lusuhkan baju sehingga engkau menambalnya.[364]

Pemahaman mereka yang demikian tentang ḥadîth tersebut yang kemudian melahirkan praktik seperti yang disebut di atas, menurut al-Munâwî, cukuplah menunjukkan kebodohan mereka. Mereka tertipu dan perbuatannya pun haram, karena menyia-nyiakan harta dan dengan motif ingin terkenal. Padahal maksud ḥadîth tersebut adalah, "siapa yang ingin naik ke derajat surga, ringankanlah punggungnya dari dunia dan sederhanalah di dalamnya sebisa mungkin." Dalam konteks ini, al-Munâwî juga mengutip al-'Irâqî.[365]

d. Praktisi Tasawuf (*Mutaṣawwifah*) yang Ahli *Bid'ah*

Di antara hal-hal baru yang, menurut al-Munâwî, diperbuat oleh praktisi tasawuf (*bida' al-mutaṣawwifah*) adalah pemikiran dan keyakinan mereka bahwa

[362] Kaum sufi yang dimaksud adalah kaum sufi bodoh yang menisbahkan diri kepada kezuhudan. Lihat: Al-Tirmasî, *Manhaj Dhawî al-Naẓar Sharḥ Manẓûmah 'Ilm al-Athar* (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, tth), ttc., 111.
[363] Al-Suyûṭî, *Alfiyat Al-Suyûṭî fi 'Ulûm al-Ḥadîth*, Editor: Aḥmad Muḥammad Shakir (Beirut: Al-Maktabah al-'Ilmiyyah, tth), ttc., 44.
[364] HR. Al-Tirmidhî dari 'Âishah. Lihat: Al-Tirmidhî, *Sunan al-Tirmidhî*, no. 1780, 3/297.
[365] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"petir adalah sambaran para malaikat, kilat adalah nyala hati mereka, dan hujan adalah air mata mereka." Al-Munâwî memandangnya sebagai *bid'ah* karena tidak ada dalil syariat yang menunjukkan itu. Sementara ḥadîth Nabi hanya menyatakan bahwa, "petir adalah malaikat dari para malaikat Allâh yang ditugaskan menggereng awan dengan menggunakan pecut api sesuai kehendak-Nya." Namun ḥadîth ini kemudian dipaham-kembangkan oleh mereka dengan keyakinan yang dibuat-buat (*bid'ah*) tersebut.[366]

Kedua, kritik terhadap personal tokoh sufi, antara lain:

a. Al-Shiblî dan al-Basṭâmî

Al-Munâwî mengkritik keduanya dalam kasus *shaṭaḥât*. Al-Shiblî tentang ucapannya, "(aku merasa tenang) apabila aku tidak melihat ada yang berzikir kepada Allâh," dan al-Basṭâmî tentang ucapan-ucapan nyelenehnya yang beragam, seperti "maha suci aku," "tidak ada dalam jubahku kecuali Allâh," "surga adalah mainan anak-anak kecil," dan lain sebagainya.

Berbeda dengan kritiknya tentang *shaṭaḥât* secara umum yang dikutipnya dari al-Ghazâlî di mana al-Munâwî bersikap keras, dalam mengkritik *shaṭaḥât* kedua tokoh besar sufi tersebut ia tampak lebih santun dan begitu menjaga adab. Al-Munâwî menyatakan bahwa *shaṭaḥât* tersebut apabila terjadi pada pembesar-pembesar sufi nan agung (sekaliber al-Shiblî dan al-Basṭâmî) adalah terucap dalam kondisi mereka yang mabuk sehingga mereka tidak dijatuhi hukuman. Al-Munâwî berujar:

[366] *Ibid.*, 4/55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Maka kami pun pasrah dengan kondisi mereka, seraya meyakini (kebesaran) mereka. Kami berlepas diri kepada Allâh dari setiap orang yang sengaja menyalahi Kitab dan Sunnah."[367]

b. Ibn 'Arabî

Tidak dipungkiri bahwa al-Munâwî banyak sekali mengutip Ibn 'Arabî dalam *Fayḍ al-Qadîr*. Pemikiran dan pendapat Ibn 'Arabî dalam *al-Futûḥât* tampaknya memang banyak menginspirasi al-Munâwî dalam melakukan ulasan atas ḥadîth-ḥadîth *al-Jâmi' al-Saghîr*. Namun demikian, rupanya al-Munâwî tidak fanatik buta. Dalam pandangannya selalu ada ruang kritis untuk tidak menyetujui dan mengkritisi pandangan Ibn 'Arabî yang tidak sejalan dengan pandangannya.

Di antara yang dikritisinya dari pemikiran Ibn 'Arabî adalah terkait kasus keimanan dalam kondisi darurat. Menurut Ibn 'Arabî, keimanan yang muncul pada saat darurat-sekarat adalah sah. Itu artinya, Firʿaun adalah seorang yang beriman. Pemikirannya ini, dan yang senafas dengannya, menurut al-Munâwî tidak perlu digubris karena menyalahi konsensus (ijmak) ulama. Al-Munâwî menyatakan keberatannya ini secara terus terang dengan tanpa mengurangi rasa hormat-takzimnya kepada Ibn 'Arabi:

"Meski kami meyakini kebesaran sang pemilik pendapat tersebut, namun kemaksuman hanyalah milik para Nabi."[368]

Tampaknya dalam hal ini al-Munâwî sepandangan dengan para ulama hadith sebelumnya dalam hal ketidakbolehan menginterpretasikan ḥadîth Nabi dengan interpretasi yang menyalahi konsensus ulama, sebagaimana pernyataan al-Nawawî:

"Tidak boleh menafsirkan ḥadîth dengan sesuatu yang menyalahi kesepakatan ulama (*ijmâ'*)."[369]

[367] *Ibid.*, 1/456.
[368] *Ibid.*, 3/449.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Dengan demikian, jelaslah bahwa al-Munâwî adalah seorang ahli dan praktisi tasawuf. Pengetahuannya yang luas dan mendalam tentang ilmu syariat dan komitmennya yang kuat terhadap pengamalannya membuat pemahaman dan pengamalan tasawufnya selalu berdasarkan al-Qur'ân dan ḥadîth, serta aturan syariat secara umum. Sehingga dalam sejumlah kasus di mana antara ulama syariat dan sufi bertentangan dalam menginterpretasikan teks wahyu, al-Munâwî lebih memilih memegang interpretasi ulama syariat. Karenanya, ia tidak segan-segan untuk mengutarakan kritik dan bantahan terhadap sebagian kaum sufi yang menurutnya menyimpang, atau bahkan seorang tokoh sufi besar yang ijtihadnya dinilai keliru dengan tanpa mengurangi rasa hormatnya kepada mereka. Dalam hal ini, Zarrûq berkata:

> "Hukum fikih berlaku umum bagi kalangan umum, karena tujuannya adalah mendirikan formal agama, mengangkat menaranya dan menampilkan ajarannya. Sedangkan hukum tasawuf adalah khusus bagi kalangan tertentu, karena ia merupakan interaksi antara seorang hamba dengan Tuhannya, tidak lebih. Dari situ, dibenarkan pengingkaran seorang ahli fikih terhadap seorang sufi, dan tidak dibenarkan pengingkaran seorang sufi terhadap ahli fikih. Tasawuf harus kembali kepada fikih dalam persoalan hukum syariat, tidak justeru membuang dan meninggalkannya. Tasawuf tidak cukup, bahkan tidak sah, tanpa fikih. Bahkan tidak boleh beralih dari fikih ke tasawuf tanpa menggunakan fikih, sekalipun tasawuf lebih luhur derajatnya daripada fikih. Dengan begitu, akan lebih selamat dan lebih merata maslahatnya. Dalam hal ini, dikatakan, 'jadilah seorang ahli fikih yang sufi, bukan sufi yang ahli fikih!'."[370]

[369] Al-Nawawî, *al-Minhâj Sharḥ Ṣaḥîḥ Muslim bin al-Hajjâj*, 6/114.
[370] Zarrûq, *Qawâ'id al-Taṣawwuf wa Shawâhid al-Ta'arruf*, 52-54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

C. Urgensi Interpretasi Ishârî atas Ḥadîth Nabi

Dalam konteks urgensi interpretasi *ishârî* atas teks suci, Al-Shâṭibî menyatakan:

فاعلم أن الله تعالى إذا نفى الفقه أو العلم عن قوم؛ فذلك لوقوفهم مع ظاهر الأمر، وعدم اعتبارهم للمراد منه، وإذا أثبت ذلك؛ فهو لفهمهم مراد الله من خطابه، وهو باطنه.

> Ketahuilah bahwa Allâh Swt. apabila menghilangkan pemahaman dan pengetahuan dari suatu kaum, itu karena mereka hanya berkutat pada zahir perkara (teks) dan tidak mempertimbangkan maksudnya. Dan apabila Allâh menetapkan hal itu (pemahaman dan pengetahuan pada suatu kaum), itu karena pemahaman mereka akan maksud Allâh dari instruksinya, yaitu makna batinnya.[371]

Urgensi interpretasi *ishârî* al-Munâwî atas ḥadîth Nabi setidaknya tampak dalam tiga ruang: (1) Ḥadîth dan ilmu ḥadîth, (2) tasawuf dan (3) sosial keagamaan.

1. Ḥadîth dan Ilmu Ḥadîth

Dalam ranah ḥadîth dan ilmu ḥadîth, interpretasi *ishârî* begitu urgen. Fakta menunjukkan bahwa sebagaimana al-Qur'ân, ḥadîth juga ditafsiri dengan corak *ishârî* sejak masa awal. Namun dalam perkembangannya, *sharḥ ishârî*[372] ḥadîth tidak sesemarak tafsir *ishârî* al-Qur'ân. Terbukti dengan banyaknya karya tafsir al-Qur'ân yang bercorak *ishârî*, di saat tidak ditemukan karya khusus *sharḥ* ḥadîth yang bercorak *ishârî*. Meski begitu, orientasi *ishârî* dalam interpretasi ḥadîth Nabi dapat ditemui dalam banyak karya *non*ḥadîth atau dimuat sebagai pelengkap

[371] Al-Shâṭibî, *al-Muwafaqat*, 4/214.
[372] Disebut *sharḥ ishârî* bagi interpretasi ḥadîth yang berdasarkan metode *ishârî* mengikuti tafsir *ishârî* bagi interpretasi al-Qur'ân yang berdasarkan metode *ishârî*. Hal yang sama juga dilakukan dan diakui oleh al-Bayânûnî bahwa istilah *sharḥ tahlîlî* karena menganalogikan tafsir *tahlîlî*. Lihat: Bayânûnî, *Aḍwâ' 'alâ 'Ilm Sharḥ al-Ḥadith*, 86.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ulasan dalam karya *sharḥ* ḥadîth tertentu, seperti *Fayḍ al-Qadîr* karya al-Munâwî yang menjadi obyek penelitian tesis ini.

Selain itu, dalam ilmu *sharḥ* ḥadîth sebagai salah satu cabang ilmu ḥadîth, interpretasi *ishârî*-sufistik tampaknya belum banyak diangkat sebagai bagian dari kecenderungan dan corak interpretasi (yang valid) atas ḥadîth Nabi Saw. Terbukti dengan ketidakhadiran pembahasannya dalam karya-karya tulis tentang ilmu *sharḥ* ḥadîth yang ditulis belakangan,[373] kecuali oleh Zayn dalam bukunya *al-Ma'ânî al-Ishârîyyah fî al-Sunnah al-Nabawiyyah*.[374]

Interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi juga menemukan urgensinya dalam ranah ḥadîth-ḥadîth kontradiktif (*mukhtalif al-ḥadîth*).[375] Diketahui, tidak sedikit ḥadîth-ḥadîth yang terlihat kontradiktif terkompromikan oleh interpretasi sufi-*ishârî*. Salah satunya adalah ḥadîth yang menyebutkan bahwa "kematian adalah hadiah bagi orang mukmin" (lihat contoh 7). Ḥadîth tersebut tampak bertentangan dengan ḥadîth lain yang menyatakan bahwa kehidupan seorang mukmin adalah

[373] Al-Ṣafadî hanya menyebutkan empat klasifikasi *sharḥ* ḥadîth: (1) *sharḥ* ḥadîth dengan ḥadîth, (2) *sharḥ* ḥadîth dengan perkataan sahabat, (3) *sharḥ* ḥadîth dengan perkataan tâbiʿîn dan (4) *sharḥ* ḥadîth dengan bahasa Arab. Lihat: Al-Ṣafadî, *'Ilm Sharḥ al-Ḥadîth; Dirâsah Ta'ṣîliyyah Manhajiyyah*, 7. Bazmûl juga menyebutkan keempat metode tersebut dengan memperluas cakupan metode keempat; *sharḥ* ḥadîth dengan ijtihad dan bahasa. Lihat: Bazmûl, *'Ilm Sharḥ al-Ḥadîth wa Rawâfid al-Baḥth Fîh*, 2. Sementara itu, Bayânûnî menyebutkan macam-macam *sharḥ* ḥadîth berdasarkan karakter dan spesialisasinya, seperti *sharḥ* yang bercorak fikih, ḥadîth, sastra dan bahasa, dakwah, sains, dan lain sebagainya. Ia memang tidak menyebutkan corak sufistik-*ishârî*, namun ia tidak membatasi hanya pada yang disebut di atas. Bahkan ia berujar bahwa "pembagian *sharḥ* ḥadîth menurut karakteristiknya ini masih terus butuh diteliti dan dikaji untuk dapat diketahui variannya yang bermacam-macam, spesifikasinya masing-masing dan contoh-contonya yang beragam." Di sinilah sebenarnya terbuka ruang bagi *sharḥ* ḥadîth untuk masuk. Lihat: Bayânûnî, *Aḍwâ' 'alâ 'Ilm Sharḥ al-Ḥadith*, 86-87.

[374] Buku ini diangkat dari Disertasi penulisnya untuk memeroleh gelar Doktor dari Universitas Islam Omdurman, Sudan, dalam bidang ḥadîth dan ilmu ḥadîth. Disertasi tersebut selesai diujikan pada 05 Mei 2013 dan mendapat nilai *mumtâz*. Lihat: Zayn al-'Aydrus, *al-Ma'ânî al-Ishâriyyah fî al-Sunnah al-Nabawiyyah*, sampul belakang.

[375] *Mukhtalif al-Ḥadîth* adalah ḥadîth yang diterima (*ṣaḥîh* atau *ḥasan*) yang secara zahir maknanya bertentangan dengan ḥadîth lain yang sama kualitasnya, namun memungkinkan bagi para ahli ilmu mengompromikan maksud keduanya dengan cara yang dapat diterima. Lihat: Ṭaḥḥân, *Taysîr Muṣṭalaḥ al-Ḥadîth*, 71.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

lebih baik daripada kematiannya. Namun kontradiksi ini kemudian terselesaikan dengan interpretasi *ishârî* atas kematian (الموت) yang dimaknai sebagai kelenyapan (*fanâ'*) kehendak diri di hadapan kehendak Allâh Swt. Pemaknaan yang demikian menghilangkan kesan kontradiksi antar kedua substansi ḥadîth tersebut.[376] Artinya, kelenyapan pilihan diri dalam kehendak Allâh adalah hadiah terbaik yang Allâh anugerahkan kepada orang yang beriman, sementara kehidupannya yang panjang di dunia yang penuh dengan amal kebaikan adalah lebih baik baginya daripada kematiannya.

Kasus lain, terdapat kesan kontradiksi antara ḥadîth doa Nabi yang memohon perlindungan dari kefakiran (*faqr*) dengan doa beliau yang memohon hidup miskin. Kontradiksi tersebut terkompromikan dengan menginterpretasikan kefakiran (الفقر) secara *ishârî*. Dengan mengutip al-Ghazâlî,[377] al-Munâwî menyatakan:

استعاذته من الفقر لا تنافي طلب المسكنة لأن الفقر مشترك بين معنيين: الأول الافتقار إلى الله والاعتراف بالذلة والمسكنة له والثاني فقر الاضطرار وهو فقد المال المضطر إليه كجائع فقد الخبز فهذا هو الذي استعاذ منه. والأول هو الذي سأله.

> Permohonan perlindungan Nabi dari kefakiran tidak menafikan permohonannya akan kemiskinan. Karena kefakiran bermakna dua: *Pertama*, kebutuhan kepada Allâh dan pengakuan akan kerendahan dan kehinaan diri kepada-Nya. *Kedua*, kebutuhan darurat, yakni ketidakpunyaan harta yang amat mendesak, seperti orang lapar yang tidak punya roti. Kefakiran yang pertama adalah yang diminta oleh Nabi, dan yang kedua dimohonkan agar dilindungi darinya.[378]

Di tempat berbeda, al-Munâwî juga berujar:

---

[376] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 3/233.

[377] Meskipun al-Munâwî mengutipnya secara langsung dengan ungkapan aktif-positif, namun rupanya terdapat sedikit perbedaan redaksional dengan apa yang tertulis dalam sumbernya. Lihat: Al-Ghazâlî, *Iḥyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 4/193.

[378] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 2/102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

والفقر في الأصل عدم المال وقلته. وعند أهل التصوف: عبارة عن الزهد والعبادة، فيسمون من اتصف بذلك فقيرا وإن كان ذا مال، وغيره غير فقير وإن كان فقيرا. والصواب كما قاله جمع عدم النظر إلى الألفاظ المحدثة بل إلى ما جاء به الشارع.

Makna asal kefakiran (*faqr*) adalah tidak punya dan minim harta. Sementara menurut ahli tasawuf adalah ungkapan kezuhudan dan ibadah. Karenanya mereka menamai orang-orang zuhud dan ahli ibadah sebagai *faqîr* sekalipun punya harta, dan orang-orang yang tidak demikian sebagai bukan *faqîr* meskipun tidak punya harta. Yang benar adalah, sebagaimana dikatakan oleh sekelompok ulama, tidak perlu memandang istilah yang dibikin, tetapi perhatikan ajaran syariatnya.[379]

Dengan interpretasi *ishârî* di atas terangkatlah kesan kontradiksi antar ḥadîth-ḥadîth tersebut. Dalam kasus kefakiran ini, jauh sebelum al-Munâwî, bahkan sebelum al-Ghazâlî, Ibn Qutaybah al-Dînawarî (w. 276 H) telah mengulasnya dalam karyanya yang amat populer dalam bidang kontradiksi ḥadîth, *Ta'wîl Mukhtalif al-Ḥadîth*.[380]

2. Tasawuf

Sebagaimana diuraikan di atas, kecenderungan tasawuf al-Munâwî adalah tasawuf sunni di mana al-Qur'ân dan ḥadîth tak dapat ditawar sebagai pedoman utama dalam bertasawuf, sejalan dengan pandangan tasawuf sejumlah ulama sufi-sunni sebelumnya, seperti al-Junayd yang mengatakan bahwa, "ilmu (tasawuf) kami ini terikat dengan kitab dan sunnah,"[381] dan "jalan menuju Allâh tertutup bagi hamba-Nya kecuali atas orang-orang yang mengikuti jejak Rasulullah Saw."[382]

[379] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 4/463.
[380] Ibn Qutaybah al-Dînawarî, *Ta'wîl Mukhtalif al-Ḥadîth* (Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1999), cet. II, 247.
[381] Al-Qushayrî, *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, 1/79.
[382] Al-Ghumârî, *Ḥusn al-Talaṭṭuf fî Bayân Wujûb Sulûk al-Taṣawwuf* (Kairo: Maktabat al-Qâhirah, 2013), cet. IV, 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sahl bin ‘Abd Allâh al-Tustarî berkata, “Prinsip kami ada lima: (1) Berpegang teguh terhadap al-Qur’ân, (2) mengikuti sunnah Rasulullah, (3) makan halal, (4) meninggalkan dosa dan (5) memenuhi hak-hak.”[383] Dalam riwayat lain ada tujuh dengan tambahan: (1) Tidak mengganggu orang lain dan (2) bertobat.[384]

Abû al-Hasan Al-Shâdhilî berkata: “Siapa yang mengajak kepada Allâh dengan selain cara yang diajarkan oleh Rasulullah, maka ia hanyalah mengaku-ngaku (*muddaʿî*).” Ia juga berujar: “Tidak ada kemuliaan (*karâmah*) yang lebih agung daripada kemuliaan iman dan mengikuti sunnah. Siapa yang dianugerahi keduanya dan masih merindukan selain keduanya, maka ia adalah hamba yang membuat-buat dan pendusta, atau mengalami kesalahan dalam pengetahuan dan kebenaran. Sebagaimana orang yang dianugerahi penghargaan raja namun masih menginginkan mengembala hewan.”[385]

Al-Shaʿrânî sebagai salah seorang guru utama al-Munâwî dalam tasawuf mengawali mukadimahnya atas kitab kumpulan biografi para tokoh sufi yang ditulisnya dengan menguraikan posisi dan urgensi al-Qur’ân dan ḥadîth sebagai sumber dan pedoman utama dalam bertasawuf. Menurutnya, ilmu tasawuf adalah ilmu yang tersingkap dalam hati para wali yang cemerlang berkat pengamalan Kitab dan Sunnah. Maka tasawuf tidak lain adalah inti sari dari pengamalan hukum-hukum syariat bila amalnya tersebut bersih dari hawa nafsu.[386]

[383] Al-Bayhaqî, *Kitâb al-Zuhd al-Kabîr*, no. 942, 344.
[384] Muḥammad bin al-Husayn al-Sulami, *Ṭabaqât al-Ṣûfiyyah*, Editor: Musṭafâ ‘Abd al-Qâdir ‘Aṭâ (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998), cet. I, 170.
[385] Al-Ghumârî, *Ḥusn al-Talaṭṭuf fî Bayân Wujûb Sulûk al-Taṣawwuf*, 7.
[386] Al-Shaʿrânî, *al-Ṭabaqât al-Kubrâ*, Editor: Aḥmad ‘Abd al-Rahim al-Sayih-Tawfiq ‘Ali Wahbah (Kairo: Maktabat al-Thaqâfah al-Diniyyah, 2005), cet. I, 1/12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pendasaran tasawuf terhadap al-Qur'an dan ḥadîth sebagaimana diuraikan di atas secara tidak langsung menegaskan urgensi interpretasi *ishârî* atas kedua sumber ajaran Islam tersebut, khususnya –dalam konteks penelitian tesis ini- ḥadîth Nabi Saw. Interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi dalam ruang tasawuf tampak begitu urgen dalam rangka konsolidasi ajaran tasawuf maupun merespon tuduhan ketidakvalidannya.

Salah satu contoh yang menunjukkan urgensi interpretasi *ishârî* al-Munâwî atas ḥadîth Nabi dalam rangka konsolidasi ajaran tasawuf adalah interpretasi *ishârî* atas sabda Nabi berikut:

احفظ عورتك إلا من زوجتك أو ما ملكت يمينك قيل: إذا كان القوم بعضهم في بعض؟ قال: إن استطعت أن لا يرينها أحد فلا يرينها قيل: إذا كان أحدنا خاليا؟ قال: الله أحق أن يستحيا منه من الناس.

> "Jagalah auratmu kecuali dari istrimu atau budak perempuanmu!" Rasulullah ditanya: "Jika mereka sesama jenis?" Beliau menjawab: "Jika engkau mampu untuk tidak seorang pun melihatnya, janganlah perlihatkan." Beliau ditanya kembali: "Jika sendirian?" Nabi bersabda: "Allâh lebih berhak dimalui daripada manusia."[387]

Setelah mengungkapkan pemaknaan zahir atas ḥadîth di atas, al-Munâwî lalu mengungkapkan interpretasi *ishârî*-nya:

وهذا إشارة إلى مقام المراقبة فإن العبد إذا امتنع عن كشف عورته حياء من الناس فلأن يستحيي من ربه المطلع عليه في كل حال وكل وقت أولى والداعي إلى المراقبة أمور أعظمها الحياء.

> Ini merupakan sinyal (*ishârah*) yang menunjukkan kepada *maqâm murâqabah*. Karena seorang hamba apabila mencegah dirinya untuk tidak memperlihatkan auratnya karena malu kepada orang lain, maka merasa malu kepada Tuhannya Yang senantiasa Melihatnya dalam setiap kondisi dan waktu adalah lebih

[387] Menurut al-Suyûṭî, hadith ini diriwayatkan oleh Ahmad dalam *Musnad*-nya (حم), Abû Dâwûd, Tirmidhî, Nasâ'î, Ibn Mâjah (4), al-Ḥâkim (ك) dan al-Bayhaqî dalam *al-Sunan al-Kubrâ* (هق) dari Bahz bin Hakîm, dari Ayahnya, dari Kakeknya. Lihat: Al-Suyûṭî, *al-Jâmi' al-Saghîr fî Aḥâdîth al-Bashîr al-Nadhîr*, 1/22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

utama. Ada banyak faktor *murâqabah*, dan yang terbesar adalah rasa malu (*haya'*).[388]

Al-Munâwî, melalui interpretasi *ishârî*-nya atas ḥadîth di atas tampak mengonsolidasikan salah satu konsep penting dalam tasawuf yang disebutnya sebagai *maqâm*[389] *murâqabah*, yang secara sederhana ia definisikan sebagai kontinuitas pengetahuan seorang hamba tentang penglihatan Tuhan dalam seluruh keadaannya,[390] atau kesinambungan kehadiran hati bersama-Nya.[391] Rasa malu untuk mengumbar aurat, cela dan aib diri kepada orang lain, terlebih kepada Allâh yang senantiasa mengawasi, sebagaimana tersurat dalam ḥadîth, dipahami dan dimaknai oleh al-Munâwî sebagai faktor terbesar yang mendorong muncul dan menguatnya *maqâm murâqabah* pada seorang hamba. Di sini kiranya jelaslah urgensi interpretasi *ishârî* al-Munâwî atas ḥadîth Nabi dalam ruang tasawuf.

3. Sosial Keagamaan

Urgensi interpretasi *ishârî* selain tampak dalam ruang ḥadîth dan tasawuf yang cenderung teoritis, ia juga tampak dalam ranah sosial keagamaan yang lebih praktis. Orientasi sufistik Al-Munâwî yang sunni, sebagaimana diuraikan di atas, bertitik tekan pada pengembangan akhlak mulia, karakter dan moral luhur. Akhlak mulia yang tampak pada perilaku seorang muslim dalam ruang interaksi sosial pada dasarnya adalah "lahir dari kemuliaan akhlak batin."[392] Jika di atas telah diurai betapa tasawuf Al-Munâwî memegang erat Kitab dan Sunnah, maka pengembangan akhlak yang mulia khususnya dalam konteks interaksi sosial

[388] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 1/195.
[389] Sebuah sifat disebut *maqâm* apabila telah mantap dan konsisten, dan disebut *hâl* bila masih merupakan sifat baru yang lekas lekang. Lihat: Al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, 4/142.
[390] Al-Munâwî, *al-Tawqîf 'alâ Muhimmât al-Ta'ârîf,* 302.
[391] Al-Munâwî, *Sharḥ Manâzil al-Sâirîn*, 119.
[392] Al-Munâwî, *Fayḍ al-Qadîr*, 6/2.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

haruslah berpijak pada teks-teks suci, baik al-Qur'an maupun ḥadîth Nabi Saw. Di sinilah letak urgensi interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi Saw. untuk mengungkap makna-makna tersirat di balik yang tersurat yang dapat mendorong terwujudnya kehidupan sosial yang bermoral.

Dalam konteks masyarat Indonesia, misalnya, terdapat banyak problem sosial-keagamaan yang berakar pada rendahnya moral, sehingga solusinya hanya melalui rehabilitasi akhlak itu sendiri. Bahkan problem yang secara kasat mata tidak berkaitan langsung dengan akhlak dapat ditemukan jalan keluarnya melalui pintu jalan tasawuf. Maka dalam konteks ini interpretasi ishari turut berperan penting menyuguhkan pemahaman dan ajaran sufistik-akhlaki dari dalam teks suci terutama ḥadîth Nabi Saw.

Salah satu contoh problematik di tengah masyarakat Indonesia adalah dikotomi "ilmu agama" dan "ilmu umum". Hingga dewasa ini, dikotomi kedua ilmu itu masih saja menjadi pandangan umum, bahkan pemerintah dan para petinggi negara. Gus Mus (A Mustofa Bisri) termasuk yang secara terang-terangan keberatan dengan dikotomi ini. Dalam keyakinannya, dikotomi tersebut adalah 'cekokan' kolonialis Belanda yang begitu lama menjajah bangsa.[393] Efek dari dikotomi tersebut tidak hanya memunculkan kelucuan-kelucuan (seperti istilah "sekolah" dan "madrasah", "toko buku" dan "toko kitab" yang meski semakna namun digunakan berbeda), namun juga berakibat penyempitan makna agama itu sendiri. Seperti urusan agama yang hanya dianggap sebagai domain

[393] A Mustofa Bisri, *Agama Anugerah Agama Manusia* (Rembang: MataAir, 2013), cet. I, 98.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Departemen Agama, sementara departemen-departemen lainnya, termasuk kesehatan dan pendidikan, tidak dianggap urusan agama.[394]

Dalam hal ini, Gus Mus menegaskan kerancuan pandangan dikotomis yang salah kaprah tersebut. Ia mempertanyakan apakah atau apa sajakah yang masuk dalam kedua bagian ilmu itu? Apakah *Naḥw* dan *Ṣaraf* termasuk ilmu Agama padahal merupakan gramatika bahasa Arab? Dan apakah ilmu Alam termasuk ilmu umum padahal obyeknya adalah ayat *kawniyyah* yang dapat menebalkan iman?[395] Pertanyaan Gus Mus yang bersifat negasi itu menyiratkan bahwa pandangan dikotomis tersebut hanya berdasarkan format zahirnya.

Di sini, melalui interpretasi *ishârî* Al-Munâwî atas ḥadîth tentang ilmu Agama (lihat uraian contoh 3) dapat ditemukan penyelesaiannya, dengan pandangannya yang lebih mengarah pada aspek substansinya daripada formatnya. Dengan mengutip al-Ghazali, Al-Munâwî mengonfirmasi interpretasi *ishârî*-nya atas ḥadîth tersebut bahwa ilmu/pengetahuan/pemahaman agama adalah yang dapat mengenalkan pemiliknya kepada Allah Swt. melalui pengamalan syariat-Nya, terlepas apapun format-formalnya. Karenanya, ilmu fikih (hukum Islam) sekalipun yang sementara dianggap termasuk –atau bahkan inti- ilmu agama, jika tidak mengantarkan kepada makrifat dan tidak berorientasi akhirat, maka dalam logika tasawuf –melalui interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi- tidak dianggap sebagai bagian dari "ilmu agama" yang dikehendaki oleh syariat. Sebaliknya, ilmu yang formatnya "umum" seperti ilmu Alam, jika justeru mengantarkan kepada makrifat dan –yang menurut Gus Mus- menebalkan iman, maka dinilai termasuk

[394] *Ibid.*, 99-100.
[395] *Ibid.*, 100.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilmu Agama. Dengan demikian, diketahuilah urgensi interpretasi *ishârî* atas ḥadîth Nabi menjadi sarana tasawuf sebagai kritik sosial-keagamaan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id