

## **ISLAM DAN LOGIKA MENURUT PEMIKIRAN ABU HAMID AL-GHAZALI**

**Muhammad Nur**  
IAIN Raden Intan Lampung  
(emnoor@yahoo.com)

### **Abstrak**

*Artikel ini bertujuan untuk menggambarkan Logika Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali yang mencakup: (1) untuk mendeskripsikan secara obyektif Logika Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali ilmu essence, klasifikasi ilmu pengetahuan, dan urgensi logika dalam pengembangan ilmu pengetahuan, (2) untuk menggambarkan Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali logika sebagai alat untuk mendapatkan pengetahuan yang valid. (3) untuk menggambarkan bentuk pemikiran filosofis Al-Ghazali dalam aspek logis. Ini mencakup banyak bentuk berfikir seperti deduksi, induksi, dan analogi. Hal ini juga terkait dengan proses inferensi (proses terakhir dalam logika), (4) untuk mempelajari relevansi kritis dan heuristik logika Al-Ghazali untuk pengembangan ilmu pengetahuan terutama dalam ilmu Islam.*

*This article aims to describe the Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali's Logic that includes: (1) to describe objectively the Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali's Logic of science essence, science classification, and urgency of logic in science development; (2) to describe the Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali's logic as a tool to get valid knowledge. (3) to describe philosophical thinking of Al-Ghazali in logical aspect. It includes many forms of thinking such as deduction, induction and analogy. It is also in connection with inference process (the final process in logic); (4) to study critically and heuristically relevance of Al-Ghazali's logic to science development especially in Islamic science.*

**Key word: al-Ghazali, logika, mantiq, science.**

## A. Pendahuluan

Di dalam sejarah pemikiran filsafat Islam, Al-Ghazali memang meninggalkan pengaruh yang luar biasa. Bagi dunia filsafat khususnya, hal ini terutama akibat kritik-kritik yang dialamatkanannya kepada filsafat. Sebagian orang, memang lebih senang menyebut kritik Al-Ghazali tersebut sebagai serangan-serangan terhadap filsafat. Sebenarnya, ulama kalam (teolog Islam) sebelum Al-Ghazali telah “memerangi” filsafat, tetapi tidak seorang pun yang dapat “merobohkan” filsafat dari dasarnya, dengan metode yang teratur dan rapi, seperti yang telah dilakukan oleh Al-Ghazali. Dalam bukunya *Tahâfut al-Falâsifah*, ia telah menguji setiap pikiran filsafat (masa itu) dan menunjukkan kelemahannya. Meski memerangi filsafat, namun Al-Ghazali adalah seorang filsuf yang kadang-kadang mejelaskan kepercayaan Islam berdasarkan teori-teori neo-Platonisme. Ia juga mengikuti pikiran-pikiran al-Farabi dan Ibnu Sina tentang kejiwaan,<sup>1</sup> sebagaimana juga ia tetap setia kepada logika Aristoteles dan selalu mengemukakan argumen-argumen pikiran di samping dalil-dalil syara’, bahkan sampai dalam soal-soal kepercayaan. Meski ia sering berseberangan dengan para filsuf, namun perbedaan itu kadang kala hanya dalam istilah dan pendapat tertentu saja,<sup>2</sup> yang boleh jadi dalam bukunya yang lain justru dipertahankannya. Selain itu, dalam kasus yang sama Al-Ghazali juga menentang ilmu kalam dan ulama kalam, namun ia tetap menjadi seorang tokoh ilmu kalam (madzhab Asy’ariyah). Tantangannya hanya ditujukan kepada tingkah laku mereka dan kejauhan hati mereka dari agama yang hanya dipertahankan oleh mereka dengan mulut.

Nama lengkap Al-Ghazali adalah Abu Hamid Muhammad bin Muhammad bin Muhammad bin Thaus Ahmad al-Thusi al-Syafi’i. Ia terkenal juga dengan sebutan *Hujjatul Islâm*, *Zainuddin*, “Petunjuk Kebenaran Iman”. Nama Al-Ghazali kadang-kadang diucapkan al-Ghazzali (dua huruf z). Kata ini berasal dari kata *ghazzal*, artinya

---

<sup>1</sup> Poerwantana, dkk, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), h. 185

<sup>2</sup> Muhammad Al-Ghazali, *Majmû’at al-Rasâil li al-Imâm Al-Ghazâlî*, (Beirut: Darul Fikr, 1996), h. 544

tukang pintal benang, karena pekerjaan ayah Al-Ghazali adalah memintal benang wol, sedangkan Al-Ghazali (dengan satu huruf z) diambil dari kata *ghazalah*, nama kampung kelahiran Al-Ghazali. Yang terakhir inilah yang banyak dipakai untuk menyebut dirinya.<sup>3</sup> Al-Ghazali lahir di Thus, sebuah kota dekat dengan Meshhed di Khurasan pada tahun 450 hijriyah atau tahun 1058 masehi.<sup>4</sup> Pada masa dahulu kawasan itu merupakan lokasi imperium Persia, kemudian oleh pemerintahan Abbasiyah tempat tersebut dipilih sebagai pusat propaganda. Selanjutnya pada abad kedelapan dibangunlah kerajaan mereka di tempat tersebut. Sejak saat itu dan seterusnya, tempat tersebut menarik perhatian para pengajar, penulis agama, dan khususnya menelurkan tokoh-tokoh penyair.<sup>5</sup> Al-Ghazali pertama-tama memperoleh pendidikan tradisionalnya di Jurjan dan kemudian di Nishapur, ibu kota propinsi tempat ia menghadiri kuliah-kuliah yang diberikan oleh seorang teolog paling tersohor pada zamannya, yaitu Imam al-Haramain Abu al-Ma'ali al-Juwaini yang bermadzhab teologi Asy'ariyah. Di bawah bimbingannya, Al-Ghazali mengadopsi prinsip-prinsip utama teologi Asy'ariyah, yang diyakininya hingga akhir hayatnya.<sup>6</sup>

Meski Al-Ghazali sering menyerang fisafat, namun uniknya ia justru tetap menyayangi logika, yang jelas merupakan anak kandung filsafat (Yunani). Menurutny, di antara pengetahuan-pengetahuan filsafat yang lain, hanya logikalah yang paling sedikit mengandung kesalahan. Bagi Al-Ghazali arti penting logika adalah bahwa logika merupakan *muqaddimah* (organon) bagi seluruh ilmu. Bahkan di dalam bukunya yang berjudul *al-Mustasyfâ fî 'Ilmi al-Ushûl* ia menyatakan bahwa barang siapa yang tidak menguasai logika maka pengetahuannya tidak dapat dipercaya sama sekali.<sup>7</sup>

---

<sup>3</sup> Poerwantana, dkk, *Op.Cit.*, h. 166

<sup>4</sup> Margareth Smith, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Al-Ghazali*, (Jakarta: Riora Cipta, 2000), h. 1

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> Massimo Campanini, "Al-Ghazali", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, (ed.). Nassr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman. (Bandung: Mizan, 2003), h. 321

Al-Ghazali cukup banyak menulis buku-buku dalam bidang logika, yaitu *Maqâshid al-Falâsifah*, *Mi'yar al-'Ilm*, *Mihak al-Nazâr fî al-Mantiq*, *al-Qistas al-Mustaqîm*, dan *al-Mustasyfâ fî al-'Ilm Ushûl*. Di antara semua buku-buku tersebut di atas yang paling sistematis pembahasannya adalah yang berjudul *Maqâshid al-Falâsifah*. Buku-buku yang penulis sebutkan di atas adalah buku yang ditulis dalam bidang logika. Sementara itu, buku-buku karya Al-Ghazali yang lain sebenarnya sangatlah banyak. Terdiri dari berbagai bidang kajian ilmu, mulai dari bidang hukum, teologi, filsafat, dan terutama ilmu tasawwuf. Buku karangan Al-Ghazali yang paling monumental adalah *Ihyâ' Ulûmuddîn* (menghidupkan ilmu-ilmu agama), sebuah buku tebal yang terdiri dari beberapa jilid besar yang berisi tentang akhlak dan tasawwuf yang merupakan hasil refleksi sepanjang hidupnya. Buku tersebut dikarangnya selama beberapa tahun dalam keadaan berpindah-pindah antara Syam, Yerusalem, Hijaz dan Tus.

Kedalaman belajar dan keluasan pengalaman ditambah lagi dengan anjuran mencari kebenaran oleh agama begitu tercermin pada tiap lembar karya besar Al-Ghazali. Tidak heran jika orang menyebut karya Al-Ghazali sebagai karya abadi. Ketekunan intelektual, ditopang dengan semangat mencari kebenaran, membuat Al-Ghazali mempelajari filsafat, ilmu alam, seperti halnya ia mempelajari teologi, fiqih, dan sunnah. Kesemuanya ia tuangkan menjadi gudang ilmu, kemudian Al-Ghazali terapkan dalam memberi berbagai ilustrasi dan penjelasan-penjelasan dalam mengajar. Argumen yang dikemukakan Al-Ghazali cukup masuk akal, khususnya pada kitab karya monumentalnya yang telah penulis sebut di atas yaitu *Ihyâ' Ulûmuddîn*, yang merupakan hasil dari renungan panjangnya yang memuncak di saat pengasingan diri dan meditasi, yang disertai perubahan sikap hidup Al-Ghazali. Pada kitab ini ditemukan ajaran mistik Al-Ghazali yang tersusun rapi dengan runtutan alas pikir yang jenial, mendalam dan matang, berdasarkan perenungan yang sangat mendalam. Sebuah bukti bahwa, ia tidak saja menguasai berbagai disiplin di dalam ilmu agama, tetapi juga mampu menerapkan logika di dalam berbagai argumentasi tentang ajaran agama yang diyakininya. Di bawah ini penulis akan

mencoba membuat sebuah deskripsi singkat tentang garis besar dari pemikiran logika Al-Ghazali.

## **B. AL-Ghazali dalam Sejarah Ilmu Mantiq**

Mantiq merupakan terjemahan dari kata logika yang berasal dari bahasa Arab yaitu *al-mantiq*. Kata *al-mantiq* dalam bahasa Arab adalah bentuk *al-ism al-alat* yakni kata benda yang digunakan sebagai alat. Kata tersebut merupakan derivasi dari kata kerja *nataqa* (berpikir), *natiq* (yang berpikir), kemudian menjadi *mantiq* yang artinya adalah alat berpikir. *Nataqa* sendiri selain berarti berpikir ia juga dapat diartikan sebagai berbicara (*kalâm*). Dalam al-Qur'an, misalnya, kata *mantiq* dipakai dalam pengertian perkataan. Bentuk kata kerja ini juga disebut dalam al-Qur'an dengan pengertian yang sama.

Istilah logika menurut sejarah pertama kali digunakan oleh Zeno dari Citium (334-262 SM), pendiri Stoisme. Logika adalah istilah yang dibentuk dari kata Yunani *Logikos* yang berasal dari kata benda *logos*. Kata *logos* berarti sesuatu yang diutarakan, suatu pertimbangan akal (pikiran), kata, percakapan, dan bahasa. *Logikos* berarti mengenai sesuatu yang diutarakan, mengenai suatu pertimbangan akal (pikiran), mengenai kata, mengenai percakapan atau mengenai bahasa. Dengan demikian, secara etimologis logika berarti suatu pertimbangan akal atau pikiran yang diutarakan lewat kata dan dinyatakan lewat bahasa. Dengan demikian penterjemahan istilah logika kepada istilah Mantiq dalam bahasa Arab sangatlah tepat.

Meskipun menurut sejarah, Zeno adalah orang yang pertama kali menggunakan istilah logika, namun sebenarnya akar logika sudah terdapat dalam pikiran dialektis madzhab Elea. Mereka telah melihat masalah identitas dan perlawanan asas dalam realitas. Tetapi kaum Sofistlah yang membuat pikiran manusia sebagai titik persoalan utama pemikiran secara eksplisit. Pada masa sebelumnya, Gorgias (483-375 SM) dan Lioni (Sicilia), mempersoalkan masalah pikiran dan bahasa,

masalah penggunaan bahasa dalam kegiatan pemikiran. Dapatkah ungkapan mengatakan secara tepat apa yang ditangkap pikiran.<sup>8</sup>

Karya Aristoteles tentang logika, yang selanjutnya diberi nama *To Organon* oleh muridnya yang bernama Andronikos dari Rhodos mencakup; *Categoriae* (mengenai logika istilah dan prediksi), *Peri Hermeneias* (tentang logika proposisi), *Analytica Protera* (tentang silogisme dan pemikiran), *Analytica Hystera* (tentang pembuktian), *Topica* (tentang berdebat), *Peri Sophistikoon Elegchoon* (tentang kesalahan berpikir).<sup>9</sup> Di dalam karyanya itu Aristoteles membahas masalah kategori, struktur bahasa, hukum formal konsistensi proposisi, silogisme kategoris, pembuktian ilmiah, perbedaan atribut hakiki (sifat esensial), dan atribut bukan hakiki (sifat aksidensial), sebagai kesatuan pemikiran, bahkan juga telah menyentuh bentuk-bentuk dasar simbolisme. Hingga saat ini, kebanyakan penulis jika berbicara tentang logika, masih mengikuti pola *To Organon*, yaitu tentang ide, tentang keputusan, dan tentang proses pemikiran.

Para sejarawan berbeda pendapat dalam memperkirakan kapan permulaan gerakan penerjemahan karya-karya logika Yunani ke dalam bahasa Arab, suatu gerakan yang membantu membangun logika dan filsafat Arab. Sebagian sejarawan berpendapat bahwa masa tersebut berlangsung selama periode Umayyah (40-133 H/661-750 M). Sebagian lainnya percaya bahwa penerjemahan tersebut berlangsung pada abad pertama periode kekhalifahan Abbasiyyah (133-235 H/750-850 M).<sup>10</sup>

Pada tahap-tahap awal, gerakan penerjemahan karya-karya logika Yunani ke dalam bahasa Arab terpusat pada *Isagoge*, karya Porphyry (w. 304), dan *Categories, De Interpretatione*, juga *Prior Analytics* karya Aristoteles. *Posterior Analytics* karya Aristoteles

---

<sup>8</sup> W. Poespoprodjo, *Logika Scientifika, Pengantar Dialektika dan Ilmu*, (Bandung: Remadja Rosdakarya, 1999), h. 41

<sup>9</sup> W. Poespoprodjo, *Logika Ilmu Menalar, Dasar-Dasar Berpikir Logis, Kritis, Analitis, Dialektis, Mandiri, dan Tertib*, (Bandung: Remadja Rosdakarya, 1999), h. 42

<sup>10</sup> Shams Inati, "Logika", dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Kedua*, (ed.). Nassr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman, (Bandung: Mizan, 2003), h. 1112

belum diterjemahkan sebelum abad ke-10.<sup>11</sup> Sementara itu, komentar berbahasa Arab atas karya-karya logika Yunani (tidak termasuk komentar al-Kindi) dan, yang lebih penting, kreativitas dalam logika Arab berkembang sejak abad ke-10 hingga ke-14, mula-mula di wilayah Timur dan kemudian di wilayah Barat. Beberapa komentator penting di antaranya adalah Abu Bakar al-Razi (w. 313 H/925 M), al-Farabi (w. 339 H/950 M), dan Ibnu Rusyd.<sup>12</sup> Jika mengikuti fakta-fakta sejarah ini, dapat disimpulkan bahwa Al-Ghazali sebenarnya bukan termasuk komentator utama atas karya-karya Yunani. Hal ini bisa dimengerti, mengingat bahwa sebenarnya Al-Ghazali sendiri memang tidak menguasai bahasa Yunani. Pembacaan Al-Ghazali atas karya-karya Yunani, sepenuhnya melalui terjemahan-terjemahan dari Ibnu Sina. Jadi, Ibnu Sina lah tangga utama Al-Ghazali untuk mengenal ilmu-ilmu Yunani. Tidak bisa dipungkiri bahwa karya-karya tulis Al-Ghazali dalam bidang filsafat, baik metafisika, etika, maupun logika semuanya merupakan karya-karya berobot dan mengagumkan. Termasuk kritik-kritik yang ia tujukan kepada filsafat. Hal ini jelas diakui oleh kawan maupun lawannya. Seperti yang diungkapkan oleh Poerwantana, wajar jika pada masa-masa kemudian karya-karya Al-Ghazali tersebut ramai-ramai diterjemahkan oleh para orientalis ke dalam bahasa mereka masing-masing.<sup>13</sup>

Hingga akhir abad hingga akhir abad ke-10, sebenarnya para logikawan (kecuali al-Farabi), adalah orang-orang Kristen. Setelah itu barulah logika memakai “baju” Islam, karena ia menjadi alat yang digunakan oleh para pemikir Muslim terkenal untuk berdebat satu sama lain dan juga berdebat dengan golongan non-Muslim (seperti Kristen dan Yahudi) dalam upaya membela argumen-argumen Islam.<sup>14</sup> Pada Islam awal, sesungguhnya alasan utama orang Muslim untuk mempelajari logika adalah kebutuhan untuk dapat saling berdebat satu sama lain mengenai masalah-masalah seperti kebebasan

---

<sup>11</sup> Shams Inati, “Ibnu Sina”, dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Kedua*, (ed.). Nassr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman, (Bandung: Mizan, 2003), h. 1113

<sup>12</sup> *Ibid.*, h. 1114

<sup>13</sup> Poerwantana, *Op.Cit.*, h. 168

<sup>14</sup> Shams Inati, “Ibnu Sina”, dalam *Op.Cit.*, h. 1114

dan keterpaksaan (determinisme) manusia, dan untuk berdebat dengan orang lain (seperti orang Kristen) tentang masalah-masalah Trinitas.<sup>15</sup>

Masuknya logika ke dalam khazanah pemikiran Islam pada dasarnya tidaklah mulus, penuh dengan kontroversi tentang boleh atau tidaknya mempelajari logika dilihat dari sisi keimanan. Mengenai kontroversi seputar halal-haramnya logika ini, sebenarnya beberapa abad sebelumnya di Eropa pernah juga terjadi hal yang sama. Bahkan pada masa itu sempat diadakan suatu Sidang Gereja sedunia yang kemudian terkenal dengan Konsili Nicae, yang dengan alasan membahayakan Iman kemudian menghasilkan keputusan bahwa logika haram untuk dipelajari.<sup>16</sup> Sejak saat itulah kemudian alam berpikir di Eropa mengalami ‘kematian’. Pada masa-masa itu hingga masa-masa selanjutnya (sampai lahirnya *renaissance*), di Eropa mengalami zaman yang terkenal dengan sebutan *The Dark Age* (zaman kegelapan). Mengenai kontroversi di atas, sejak masuknya logika ke khazanah keilmuan Islam, di dunia Islam terjadi tiga golongan pendapat dan sikap. *Pertama*, para intelektual (ulama’) yang menerima bahkan mendukungnya. *Kedua*, yang sama sekali menolak bahkan mengharamkannya. *Ketiga*, membolehkan, tetapi dengan syarat tidak membahayakan iman.<sup>17</sup> Sebagian orang di antara kelompok pertama, seperti Ibnu Rusyd, menerima hampir sepenuhnya logika dan bahkan memainkan peran sebagai komentator serta penjelas dari karya-karya logika Aristoteles. Sedangkan sebagian lainnya, seperti al-Farabi, Ibnu Sina, Ibnu Hazm dan Al-Ghazali menerima sebagian besar prinsip-prinsip dasarnya, tetapi mengembangkannya sesuai dengan budaya, bahasa, dan keyakinan agama mereka. Dalam konteks seperti inilah agaknya, dengan mencermati tulisan-tulisan yang dihasilkan melalui karya-karya mereka, para logikawan Arab telah berhasil memperlihatkan orisinalitas pemikirannya. Sementara itu kelompok yang menolak seluruhnya dan

---

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> M. Ali Hasan, *Ilmu Mantiq, Logika*, (Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya, 1991), h. 8

<sup>17</sup> Muhammad ‘Aqil Al-Mahdi, *Tamhīd li Dirasat al-Mantiq al-Surī*, (Malaysia: Dârul Hadis, 1997), h. 31



menganggapnya tidak bermanfaat sama sekali di antaranya adalah Ibnu Taimiyyah (w. 728 H/1328 M) dan al-Suyuthi (w. 911 H/1505 M).

Jika di dalam *Maqâsid al-Falâsifah* Al-Ghazali mengelompokkan pengetahuan filsafat kedalam empat golongan, maka di dalam *al-Munqidz min al-Dalâl* secara garis besar ia mengelompokkan filsuf kedalam tiga golongan, yaitu golongan *al-dahriyyun* (materialis-ateis), *al-tabi'iyun* (naturalis), dan *ilâhiyyun* (teistis),<sup>18</sup> yang selanjutnya, di dalam buku tersebut ia kemudian membagi pengetahuan filsafat ke dalam enam bagian yaitu:<sup>19</sup>

1. *al-Riyâdiyyah* (ilmu pasti). Ini adalah pengetahuan yang berkaitan dengan ilmu hitung, ilmu teknik, dan pergerakan alam.
2. *al-Mantiqiyah* (logika). Di dalam ilmu ini dibahas tentang metode-metode di dalam menarik kesimpulan (*turûq al-adillah*), silogisme, premis-premis dalam argumentasi serta bagaimana susunannya, dan syarat-syarat di dalam membuat definisi (*al-hâdd*) yang benar. Logika adalah jenis pengetahuan dari filsafat yang tidak perlu untuk diingkari.
3. *al-Tabi'iyah* (ilmu kealaman). Di dalamnya dibahas tentang langit, bintang-bintang dan apa yang ada di “bawahnya”, seperti air, udara, debu, api, hewan, tumbuhan, tembang, serta sebab-sebab perubahan masing-masing.
4. *al-Ilâhiyyah* (teologi). Di dalam ilmu inilah para filsuf paling banyak melakukan kesalahan. Para filsuf justru tidak mampu menerapkan syarat-syarat logis argumentasi dalam berbagai pendapatnya seputar teologi ini. Paling tidak ada, ada 20 kesalahan yang filsuf yang dicatat oleh Al-Ghazali dalam masalah ini. 20 persoalan tersebut ia uraikan secara panjang lebar di dalam *Tahâfut al-Falâsifah*.

---

<sup>18</sup> Muhammad Al-Ghazali, *Maqâshid al-Falâsifah*, (Beirut: Darl Fikr, 1996), h. 542

<sup>19</sup> Muhammad Al-Ghazali, *al-Munqidz min al-Dalâl*, (Beirut: Darl Fikr, 1996), h. 543-546

5. *al-Siyâsah* (politik). Ini adalah ilmu yang menurut Al-Ghazali bersumber pada hukum-hukum kemaslahatan yang berkaitan dengan persoalan duniawi dan pemerintahan.
6. *al-Khulûqiyyah* (etika). Semua pembahasan filsuf di dalamnya bersumber kepada masalah sifat-sifat jiwa individu dan perilakunya. Di dalamnya disebutkan juga tentang jenis dan pola perilaku, serta bagaimana cara membentuk akhlak.

Pembagian pengetahuan filsafat ke dalam enam bagian di atas merupakan pembagian yang lebih rinci dan disertai penjelasan yang lebih luas jika dibandingkan dengan pembagian yang ia lakukan di dalam *al-Maqâshid al-Falâsifah*.

### C. Pokok-Pokok Bahasan di dalam Logika Al-Ghazali

Pada awalnya, sebenarnya Organon Aristoteles diduga hanya terdiri dari *Categories*, *De Interpretatione*, *Prior Analytics*, *Posterior Analytics*, *Topics*, dan *Sophistics*, namun sejalan dengan tradisi Suryani, yang dipengaruhi oleh pandangan beberapa anggota madzhab Aleksandrian, kemudian banyak logikawan Arab menganggap *Rhetoric* dan *Poetics* juga sebagai bagian dari logika.<sup>20</sup>

Menurut al-Farabi, logika terdiri dari delapan bagian, yang masing-masing membentuk sebuah buku. Kedelapan bagian itu adalah:

1. *Al-Maqûlah* (*Categories*), yang memuat kaidah-kaidah yang mengatur intelijibel-intelijibel (hal-hal yang dapat dimengerti) tunggal dan ungkapan-ungkapan yang menyatakannya.
2. *Al-'Ibarah* (*De Interpretatione*), yang berisi kaidah-kaidah yang mengatur apa yang disebut sebagai unit-unit "sederhana".
3. *Al-Qiyâs* (*sylogism*, yakni *Prior Analytics*). Berisi kaidah-kaidah yang mengatur unsur-unsur umum silogisme dari setiap keahlian.
4. *Al-Burhân* (*Demonstration*, yakni *Posterior Analytics*), yang meliputi kaidah-kaidah yang mengatur diskursus demonstratif.
5. *Al-Mawadi' al-Jadaliyyah* (*Topics*), berisi kaidah-kaidah yang mengatur diskursus dialektis.

---

<sup>20</sup> Shams Inati, "Logika", dalam *Op.Cit.*, h. 1135

6. *al-Hikmah al-Mumawwahah (Sophistics)*, berisi kaidah-kaidah yang mengatur persoalan-persoalan khayalan dan perincian semua yang dapat dipergunakan dalam keahlian berkhayal dan perincian semua persoalan yang melindungi dari falsifikasi.
7. *Al-Khatâbah (Rhetoric)*, memuat kaidah-kaidah yang mengatur diskursus retorik, berbagai macam diskursus dan pernyataan para ahli retorika untuk menentukan apakah pernyataan-pernyataan ini sesuai dengan kaidah-kaidah retorik atau tidak. Semua prinsip yang menjadi dasar keahlian ini juga disebutkan secara terperinci, seperti prosedur-prosedur untuk menyempurnakan keahlian ini dalam berbagai disiplin.
8. *Al-Syi'ri (Poetics)*, meliputi kaidah-kaidah yang mengatur puisi, bermacam-macam diskursus puitis, perincian prinsip-prinsip yang menjadi dasar keahlian berpuisi, jenis-jenis keahlian ini dan prinsip-prinsip yang membantu menyempurnakan keahlian ini.<sup>21</sup>

Sementara itu, Shams Inati menyimpulkan bahwa para logikawan Arab (ahli mantiq) lainnya menganggap bagian-bagian dari logika ada sembilan, yaitu dengan menambahkan *Isaghuji* atau *al-Madkhal (Eisagoge)* pada kedelapan bagian itu sebagai bagian pendahuluan atau bagian pertama.<sup>22</sup> Inati juga menyebutkan bahwa Ibnu Sina menyatakan bagian ini berhubungan dengan sebagian ungkapan sepanjang ungkapan itu menunjuk pada konsep-konsep universal.<sup>23</sup> Selanjutnya ia juga mengatakan bahwa kebanyakan logikawan Arab, termasuk yang tidak menganggap *Eisagoge* sebagai bagian dari logika, tetap menganggapnya sebagai pengantar pada keseluruhan *Organon* dan bukan sekedar pengantar pada *Categories*. Oleh karena itu, *Eisagoge* memuat pembahasan-pembahasan yang tidak hanya berkaitan dengan lima predikabel (Genus, Spesies, Diferensia, Properia, Aksidensia), tetapi juga berkaitan dengan logika umumnya. Sehubungan dengan itu, Al-Ghazali juga memasukkan pembahasan tentang *Eisagoge* dan lima predikabel ini (*al-kulliyatul al-khams*) di dalam logikanya, serta menunjukkan arti penting

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, h. 1136

<sup>22</sup> *Ibid.*, h. 1137

<sup>23</sup> *Ibid.*

pemahaman terhadap lima hal tersebut sebagai bagian yang menentukan di dalam pembuatan definisi (*al-hâd/al-ta'rif*), juga agar seseorang bisa membedakan mana yang merupakan sifat esensial (*dzâti*) dari sesuatu dan mana yang hanya merupakan sifat aksidental (*'irdi*).<sup>24</sup>

Mengutip uraian penjelasan Shams Inati tentang logika al-Farabi, jika melihat pendapat-pendapatnya di dalam banyak karya-karyanya, Ibnu Rusyd sepertinya lebih “setia” pada jalur tradisi Aristotelian dibandingkan dengan sesama pemikir Muslim. Ibnu Rusyd memulai komentar-komentarnya atas karya-karya logika Aristoteles dengan *Categories* dan mengakhirinya dengan *Sophistics*.<sup>25</sup> Ini tidak berarti bahwa dia tidak ambil peduli dengan subjek-subjek lain yang menjadi perhatian para ahli Mantiq lainnya. Dalam hal ini misalnya, ia menyusun komentar atas *Rhetoric*, *Poetics*, dan bahkan karya Porphyry, yaitu *Eisagoge*, namun ia tidak menganggap karya-karya ini sebagai bagian dari logika.<sup>26</sup>

Seperti para ahli mantiq pada umumnya, “titik tuju” pemahaman logika Al-Ghazali adalah bagaimana agar seseorang dapat berpikir secara benar dan kemudian dengan itu ia dapat menghasilkan sebuah simpulan yang benar pula. Karena itu titik fokus kajiannya adalah pada metode-metode di dalam penarikan simpulan yang benar (*inferensi/al-istidlâl*). Di sini, Al-Ghazali melihat ada beberapa cara yang bisa dilakukan untuk dapat menarik sebuah kesimpulan, dan ia menempatkan kualitas hasil penarikan simpulan tersebut secara piramidal. Ia berkeyakinan bahwa deduktif silogistik (*al-qiyâs*) adalah proses penyimpulan yang paling valid (*shahîh*) di dalam menghasilkan sebuah pengetahuan. Kemudian setingkat di bawahnya adalah *al-istiqrâ'* (induksi), disusul selanjutnya dengan analogi (*al-tamsîl*). Ia juga membagi *qiyâs* ke dalam beberapa bagian bentuk, serta merinci berbagai syarat yang harus dipenuhi untuk membentuk sebuah *qiyâs* agar sah. Tidak lupa, Al-Ghazali juga menambah pembahasan tentang

---

<sup>24</sup> Muhammad Al-Ghazali, *Maqâshid al-Falâsifah*, (Beirut: Darul Fikr, 1960), h. 39, 44

<sup>25</sup> Shams Inati, “Logika”, dalam *Op.Cit.*, h. 1137-1138

<sup>26</sup> *Ibid.*, h. 1138

*istidlâl* ini, dengan pembahasan tentang kesalahan-kesalahan (*mughallat*) yang sering terjadi di dalam proses berpikir manusia dikarenakan mereka tidak menerapkan dengan benar hukum-hukum berpikir di dalam logika .

Proses *Istidlal* di atas pada dasarnya selalu terdiri dari premis-premis yang merupakan suatu acuan berpikirnya. Berdasarkan hal tersebut, Al-Ghazali kemudian membahas berbagai macam *Qadhiyah* (proposisi) sebelum masuk kepada pembahasan tentang *al-istidlal*. Selanjutnya, karena setiap proposisi mestilah terbentuk dari berbagai macam kata (*al-lafdz*), maka dengan demikian Al-Ghazali pun secara lengkap membahas berbagai macam bentuk kata yang biasa digunakan di dalam logika. Di awal pembahasan tentang kata inilah Al-Ghazali menjelaskan tentang *Eisagoge* dan lima predikabel (*al-kulliyah al-khams*). Di dalam *Maqâshid al-Falâsifah*, Al-Ghazali tidak hanya membahas secara panjang lebar tentang berbagai macam proses *istidlal*, *qadhiyah*, *al-lafdz*, *Eisagoge*, serta lima predikabel. Dalam buku tersebut ia juga membahas secara panjang lebar tentang definisi dan aturan-aturan yang harus dilaksanakan agar seseorang dapat membuat definisi secara sempurna. Di dalam kitab tersebut, tidak lupa ia juga membagi bentuk-bentuk pengetahuan manusia. Di dalam bukunya yang lain (*Qistas al-Mustaqîm*), ia bahkan melangkah lebih jauh dengan membahas secara khusus bentuk-bentuk logika (yang ia yakini) dipakai oleh al-Qur'an di dalam menjawab "penantangannya". Di situ ia menempatkan logika sebagai sesuatu yang inheren di dalam al-Qur'an, bukan lagi sekadar suatu warisan tradisi pemikiran yang diperoleh dari Yunani. Selain itu, di dalam kitabnya yang lain (*al-Mustasyfâ fî al-'ilm al usûl*), ia telah secara sungguh-sungguh menerapkan logika di dalam pembentukan yurisprudensi Islam (ilmu Fiqh).

#### **D. Kesimpulan**

Dari uraian singkat di atas, dapat diperoleh gambaran bahwa para logikawan Arab (ahli mantiq) ternyata memang tidak hanya menghidupkan logika Aristoteles, tetapi juga melangkah lebih jauh lagi. Untuk melakukan hal itu, menurut Inati, mereka tidak hanya memperkenalkan unsur-unsur baru, seperti dalam pembahasan tentang silogisme bersyarat, yang tentangnya hanya ditemukan petunjuk-petunjuk yang mengarah pada Aristoteles dan pembahasan-pembahasan terperinci kaum Stoa, tetapi dalam mengikuti logika Yunani pun, baik Aristoteles maupun bukan, mereka memperlihatkan kemandirian dari para pemikir pendahulunya, dan kadang-kadang dari satu sama lain di antara mereka paling tidak dalam menyusun, mengurangi, dan menambahkan pada karya-karya logika Yunani.<sup>27</sup> Di samping itu, perlu dicatat bahwa para logikawan Arab adalah para perintis dalam bidang-bidang tertentu, seperti mempertemukan logika Yunani dengan tata bahasa Arab (misalnya Ibnu Sina dan al-Farabi) dan studi-studi agama Islam (semisal Al-Ghazali dan Ibnu Hazm) dan masih banyak yang lain.

---

<sup>27</sup> *Ibid.*

## DAFTAR PUSTAKA

- Abri, Ali, 1994, *Pengantar Logika Tradisional*, Surabaya: Usaha Nasional.
- Al-Ghazali, Muhammad, 1960, *Maqâshid al-Falâsifah*, Beirut: Darul Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad, 1996, *al-Munqidz min al-Dalâl*, Beirut: Darul Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad, 1996, *Majmu'ât al-Rasâil li al-Imâm Al-Ghazâli*, Beirut: Darul Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad, 1996, *Qistas al-Mustaqîm*, Beirut: Darul Fikr.
- Al-Ghazali, Muhammad, t.t., *Tahâfut al-Falâsifah*, Beirut: Darul Fikr.
- Al-Mahdy, Muhammad 'Aqil, 1997, *Tamhîd li Dirâsat al-Mantiq al-Surî*. Malaysia: Darul Hadis.
- Baihaqi, 2002, *Ilmu Mantiq*, Kudus: Darul Ulum Press.
- Budiman, Ajang, 2003, *Logika Praktis: sebuah Pengantar*, Malang: UMM Press.
- Campanini, Massimo, 2003, "Al-Ghazali", Dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, (ed.). Nassr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman. Bandung: Mizan.
- Hasan, M. Ali, 1991, *Ilmu Mantiq, Logika*, Jakarta: Pedoman Ilmu Jaya.
- Hoesin, Oemar Amin, tt., *Filsafat Islam*, Bandung: Rosda.
- Inati, Shams, 2003, "Ibnu Sina", Dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Pertama*, (ed.). Nassr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman. Bandung: Mizan.
- Inati, Shams, 2003, "Logika", Dalam *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam: Buku Kedua*, (ed.). Nassr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman. Bandung: Mizan.
- Mu'in, Taib Thahir Abdul, 1993, *Ilmu Mantiq (logika)*, Jakarta: Widjaya.

- Mustafa, Cholil Bisryi, 2000, *Ilmu Mantiq: al-Sulâm al-Munawwaraq*, Bandung: al-Ma'arif.
- Nasr, Seyyed Hussein dan Oliver Leaman, 2003, *Ensiklopedi Tematis Filsafat Islam*, Bandung: Mizan.
- Noor, Umar. M, 2003, "Menimbang Mantiq; antara Al-Ghazali dan Ibnu Taymiyah", *Jurnal Pemikiran Islam*, Vol. 1, No.3, September.
- Nur, Muhammad, 2006, "Logika, Bahasa, dan Batas-Batas Pengetahuan Manusia", *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Keislaman*, Vol. VI, No. 1 Januari.
- Poerwantana, dkk, 1994, *Seluk Beluk Filsafat Islam*, Remaja Bandung: Rosdakarya.
- Poespoprodjo, W, 1989, *Logika Ilmu Menalar, Dasar-Dasar Berpikir Logis, Kritis, Analitis, Dialektis, Mandiri, dan Tertib*, Bandung: Remadja Rosdakarya.
- Poespoprodjo, W., 1994, *Logika Scientifika, Pengantar Dialektika dan Ilmu*, Bandung: Pustaka Grafika.
- Quasem, M. Abul, 1988, *Etika Al-Ghazali*, Bandung: Pustaka.
- Safi, Louay, 2001, *Ancangan Metodologi Alternatif: Sebuah Refleksi Perbandingan Metode Penelitian Islam dan Barat (terj. Imam Khoiri)*, Yogyakarta: Tiara Wacana.
- Sina, Ibnu, tt., *al-Isyârat wa al-Tanbihât*, Kairo: Darul Ma'arif.
- Smith, Margareth, 2000, *Pemikiran dan Doktrin Mistis Al-Ghazali*, Jakarta: Riora Cipta.



## **DOA DALAM PERSPEKTIF AL-QUR'AN**

**Mursalim**

Sekolah Tinggi Agama Islam Negeri Samarinda

(wildan06\_salim@yahoo.co.id)

### **Abstrak**

*Doa adalah bagian dari peringatan tersebut. Sebagai permohonan, doa dalam agama diposisikan sebagai bagian dari sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah. Dengan demikian, doa kepada Allah bagi mereka yang lebih percaya pada suatu kondisi yang dapat memberikan sikap optimis, hati puas, dan rasa ketenangan dalam jiwa, sehingga memberikan kekuatan batin dalam menghadapi berbagai masalah. Doa kepada Allah untuk diberikan-setidaknya tidak dalam Alquran, ada beberapa syarat yang harus dipenuhi oleh orang yang berdoa, yang merespon seruan dan penuh keyakinan petisi, hanya untuk Allah, sikap 'tawadhu' (tidak terlalu suara lebih keras), dan berdoa kepada Allah dengan menggunakan nama-Nya.*

*Prayer is part of the remembrance. As a petition, the prayer in religion is positioned as part of a means to draw closer to God. Thus, prayer to God for those who believe more to a condition that can provide sikap optimistic, contented heart, and a sense of calmness in the soul, thus providing an inner strength in dealing with various problems. Prayer to God for granted-at least not in the Koran, there are several requirements that must be met by a person who prays, the response to this call and full of conviction petition, only to God, an attitude 'tawadhu' (not too louder voice), and pray to God by using His names.*

**Kata Kunci:** doa, al-Qur'an, manusia

## **A. Pendahuluan**

Doa merupakan salah satu sarana untuk berkomunikasi antara hamba dengan Allah swt dalam keadaan tertentu. Di samping itu, doa sebagai roh ibadah atau sari ibadah sebagaimana yang pernah disabdakan oleh Rasulullah SAW: الدعاء مخ العبادة. Oleh karena itu, doa bukan hanya semata-mata untuk memohon pertolongan Allah dalam memecahkan problem manusia yang dihadapinya, akan tetapi dalam konteks secara luas sebagai suatu kebutuhan dalam rangkaian ibadah.

Istilah doa jika dipahami sebagai suatu permohonan untuk merubah kehidupan manusia, maka muncul pertanyaan, bagaimana dengan 'taqdir' yang sudah menjadi 'ketetapan' itu? Seorang sufi pernah melontarkan sebuah pertanyaan "kalau hidup ini sudah ditentukan oleh Allah, untuk apa berdo'a?" Pertanyaan ini menimbulkan dua prakonsepsi, yaitu: *pertama*, efektivitas do'a dan *kedua*, ketidak mampuan merubah taqdir.

Yang pertama mengandaikan bahwa do'a bisa memberi pengaruh atas hasil usaha atau nasib manusia bila Allah mengabulkan do'anya. Sementara yang terakhir menyiratkan bahwa tak seorang pun yang dapat mengubah ketentuan Allah, sekali Allah telah menetapkannya.

Persoalan ini memunculkan perdebatan yang hangat dan panjang dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, sebagai konsekuensinya adalah melahirkan dua kelompok yang berbeda pendapat dalam hal penentuan taqdir manusia. Apakah manusia itu sendiri yang menentukan nasibnya atau Allah yang mengatur-Nya dan manusia hanya digerakkan oleh Allah.

Kelompok pertama yang dimotori oleh kelompok *mu'tazilah*, berpandangan bahwa manusialah yang menentukan perbuatannya sendiri, apakah mau baik atau jahat.<sup>1</sup> Allah hanya menciptakan daya pada diri manusia untuk berbuat, jadi yang membuat adalah manusia itu sendiri. Sementara kelompok kedua yaitu *Asy'ariyah*, berpandangan bahwa bukanlah manusia yang mengatur perbuatannya akan tetapi Allah yang mengaturnya, jadi dalam berbuat selalu digerakkan oleh Allah. Hanya saja kelompok ini menganggap bahwa sekalipun Allah yang menentukan perbuatan manusia, akan tetapi manusia tetap mendapatkan porsi untuk mengadakan perbuatannya dengan konsep

---

<sup>1</sup>QS. Al-Kahf 18: 29 QS. Al-Raad 13: 11

*kasb*-nya<sup>2</sup> dan pada akhirnya juga kembalinya kepada Allah sebagai penentu.

Berdasarkan hasil pemikiran di atas, persoalannya adalah bagaimana dengan do'a manusia itu, apakah punya dampak ataukah hanya sekedar sebagai suatu sarana ibadah saja? Inilah yang penulis ingin mencoba uraikan perspektif do'a dalam al-Qur'an. Apakah do'a itu menurut pandangan al-Qur'an diperlukan oleh manusia? Dan bagaimana syarat-syarat do'a yang terkabul?

## **B. Pengertian Do'a**

Kata do'a berasal dari kata dasar “ د - ع - و ” yang berarti kecenderungan kepada sesuatu pada diri kita melalui suara dan kata-kata.<sup>3</sup> Sementara Ibrahim Anis mengartikan sebagai “menuntut sesuatu atau mengharapkan kebaikan.” Dari kata ini terbentuklah menjadi kata jadian (*masdâr*), yaitu دعاء - دعوة yang mempunyai arti bermacam-macam. Bisa berarti do'a dalam konteks permohonan, memanggil, mengundang, meminta, menamakan, mendatangkan, dan lain-lain. Perubahan arti ini disebabkan karena penempatannya dalam sebuah kalimat. Bila kata itu dikaitkan dengan Allah bisa berarti dengan do'a dan ibadah (*hablum minallâh*). Bila bersumber dari yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah, maka berarti perintah. Sebaliknya bila dari yang lebih rendah kepada yang lebih tinggi, maka itulah yang dinamakan harapan atau permohonan (طلب الفعل من الاعلى الادنى الى الاعلى). Sedangkan mengajak orang kepada kebaikan dan kebajikan (*hablum minan-nâs*) disebut dakwah. Orang yang berdakwah dan berdo'a disebut *dâ'i*.

Sementara pengertian do'a secara leksikal adalah menyeru kepada Allah dan memohon bantuan dan pertolongan kepadanya.<sup>4</sup> Sementara yang lainnya mendefenisikannya sebagai seruan, permintaan, permohonan, pertolongan dan ibadah kepada Allah swt. agar

---

<sup>2</sup>Yang dimaksud dengan istilah *kasb* adalah perbuatan manusia. Hanya saja yang menjadi persoalan adalah apakah *kasb* itu betul-betul perbuatan manusia ataukah *kasb* sebenarnya perbuatan Allah dalam diri manusia.

<sup>3</sup>Lihat Muhammad Zakariyah bin Fâris, *Maqâyis al-Lughah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1994), h. 356.

<sup>4</sup>Lihat Abû Hafash Umar bin 'Ali bin Adil al-Dimsyq al-Hambali, *al-Lubâb fi 'Ulûm al-Kitâb*, juz II, cet. I (Beirut: Dâr al-'Ilmiyah, 1998), h. 297

supaya terhindar dari mara bahaya dan mendapatkan manfaat.<sup>5</sup> Dari pengertian ini dapat dipahami bahwa do'a adalah permintaan atau permohonan kepada Allah melalui ucapan lidah atau getaran hati dengan menyebut *asmâ* Allah yang baik, sebagai ibadah atau usaha memperhambakan diri kepada-Nya.

### C. Perlukah Manusia Berdo'a?

Dahulu ada yang berpendapat bahwa doa tidak berguna. Mereka berkata: "Kalau yang diharapkan oleh siapa yang berdoa telah diketahui oleh Tuhan, dengan pengetahuan-Nya yang menyuruh itu bahwa harapan tersebut akan terjadi, maka apa gunanya doa? Ada lagi berkata bahwa sebenarnya segala sesuatu telah ditetapkan Allah dan tertulis *Lauh al-Mahfûzh*. Jika demikian apa gunanya doa?

Jika diperhatikan di dalam al-Qur'an, paling tidak, ada dua hal yang mendorong manusia untuk mendekatkan diri atau beribadah kepada Allah:

*Pertama*, sisi kebesaran dan keagungan Allah. Setiap agama meyakini Tuhan yang disembah itu mempunyai sifat-sifat kesempurnaan, seperti kesempurnaan kekuasaannya atas alam raya, termasuk manusia. Manusia yang meyakini Tuhannya pasti membutuhkan-Nya sehingga menggantungkan diri kepada-Nya.

*Kedua*, sisi manusia itu sendiri. Manusia adalah makhluk yang memiliki naluri gembira dan sedih, senang dan susah, takut, cemas, dan mengharap, sehingga ia membutuhkan sandaran dan pegangan dalam hidupnya. Kenyataan membuktikan bahwa bersandar kepada sesama makhluk seringkali tidak membuahkan hasil, karena itu mereka membutuhkan sandaran yang Maha kuat dan mutlak yang dapat memberikan bantuan dan bimbingan serta mampu menghilangkan rasa cemas, sehingga dapat memenuhi harapannya. Tidak ada yang mampu melakukan hal tersebut kecuali Allah swt.

Allah menyatakan dalam QS. Fathir [35] 13-14:

وَالَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مَا يَمْلِكُونَ مِنْ قِطْمِيرٍ (١٣) إِنَّ تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُوا دُعَاءَكُمْ وَلَوْ سَمِعُوا مَا اسْتَجَابُوا لَكُمْ

---

<sup>5</sup>M. Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, *Mu'jam Alfâz al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Syurûq, t.th.), h. 204.

“Dan orang-orang yang kamu seru (sembah) selain Allah tidak mempunyai apa-apa walaupun setipis kulit ari. Jika kamu menyeru mereka, mereka tidak mendengar seruanmu, dan sekiranya mereka mendengar, mereka juga tidak memperkenankan permintaanmu.”<sup>6</sup>

Alexis Carrel, salah seorang ahli bedah Perancis (1873-1941) dan peraih hadiah Nobel dalam bidang kedokteran, dia memiliki pengalaman dalam mengobati pasiennya dan kemudian dia mengatakan bahwa “banyak di antara mereka memperoleh kesembuhan dengan jalan berdoa”. Menurutnya, do'a adalah sesuatu gejala keagamaan yang paling agung bagi manusia, karena pada saat itu, jiwa manusia terbang menuju Tuhannya.”<sup>7</sup>

Dengan demikian, manusia sebagai makhluk yang memiliki kelemahan dan kekurangan, tidak dapat menyelesaikan semua persoalan tanpa bantuan yang lain. Sebagai makhluk yang memiliki keyakinan bahwa ada yang lebih ampuh untuk dapat memberikan bantuan, itulah Tuhan, tentunya dia harus senantiasa membuka jalan untuk berkomunikasi yang intim dan intensif dengan Sang Maha Pencipta dalam bentuk permohonan (do'a), sekalipun hal itu tidak segera tercapai, tetapi komunikasi dengan do'a itu tetap memberikan nuansa yang optimis.

Nabi menyebutkan dalam salah satu hadisnya yang diriwayatkan oleh al-Turmuzi, Ibn Majah dan Abu Daud, berasal dari al-Nu'man bin Basyar,<sup>8</sup> bahwa do'a itu adalah ibadah الدعاء مخ العباداة yang mempunyai arti bahwa do'a bukan hanya semata-mata memohon bantuan/pertolongan Allah dalam rangka keluar dari problema yang dihadapi, akan tetapi dalam konteks ini sebagai sesuatu kebutuhan dalam rangkaian ibadah. Nurcholis Majid menyebutkan bahwa do'a dalam artian seruan kepada Allah itu merupakan titik sentral pertumbuhan kesadaran ketuhanan.<sup>9</sup> Jadi nilai utama do'a itu tetap

---

<sup>6</sup> QS. Fathir : 13-14

<sup>7</sup>M. Quraish Shihab, *Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Do'a*, (Cet. I, Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 181.

<sup>8</sup>Seperti dikutip oleh Abd al-Qadir Ahmad Atha, *Hadzâ Halâl wa Harâm*, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1405 H/1985 M), h. 100

<sup>9</sup>Nurcholis Majid, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansinya Doktrin Islam dalam Sejarah*, (Cet. I; Jakarta: Paramdina, 1995), h. 200.

terjadinya komunikasi pribadi yang intim dan intensif dengan Allah, dan ini sendiri merupakan suatu hal yang tidak terkira harganya bagi rasa bahagia dan aman sentosa.<sup>10</sup> Paling tidak doa dapat memberikan ketenangan batin si pendoa karena dia telah hidup dalam harapan.

Dalam al-Qur'an secara jelas menyebutkan perlunya manusia mendekatkan diri kepada-Nya : QS. Ghafir [40] 60:

وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي  
سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ

“Dan Tuhanmu berfirman, “Berdoalah kepada-Ku, niscaya akan Aku perkenankan bagimu. Sesungguhnya orang-orang yang sombong tidak mau menyembah-Ku akan masuk neraka Jahannam dalam keadaan hina dina”<sup>11</sup>

Dalam ayat ini Allah memberikan harapan dan *warning* kepada manusia, yaitu adanya harapan do'a hamba itu dikabulkan dan ganjaran neraka bagi orang yang menyombongkan diri. Bahkan Allah sangat mengecam orang yang sudah menggap dirinya sudah mapan sehingga tidak merasa perlu dengan permohonan bantuan dari Allah QS. Al-'Alaq: 6-7. Neraka di sini bukan hanya yang di siapkan nanti di akhirat, tetapi boleh jadi di dunia ini sudah merasakan kegelisahan dan keresahan orang yang tidak memiliki samdaran yang kokoh, yaitu Allah.

Yang menjadi persoalan adalah apakah pengabulan do'a seorang hamba itu ketika dia berdo'a, Allah langsung mengabulkannya atau tidak? Oleh karena itu, ulama dalam memahami ayat ini mengatakan bahwa paling tidak, pengabulan do'a itu terlaksana dalam tiga bentuk :

*Pertama*, dikabulkan do'a seseorang sesuai dengan permintaannya, *kedua*, dikabulkan dengan menggantikannya dengan sesuatu yang lain yang lebih bermanfaat dan *ketiga*, ditangguhkan pada hari kemudian untuk diberi ganjaran.

Yang terpenting dalam pengabulan do'a itu (berdasarkan ayat di atas), syarat-syarat do'a yang dikabulkan adalah dengan ketulusan dan keyakinan. Sebab –seperti yang ditulis oleh Ibn Kasir- iblis yang

---

<sup>10</sup>*Ibid.*, h. 201

<sup>11</sup> QS. Ghafir : 60

bergelimang dalam dosa pun diterima do'anya ketika ia bermo-hon untuk dipanjangkan umurnya.

Di sisi lain, manusia memiliki watak dan naluri untuk mewujudkan keinginannya secara cepat dan tergesa-gesa, sehingga tidak jarang manusia ketika mendapatkan kesusahan selalu merintih (QS. 39: 8 ; 10: 12) dan berdo'a kepada Allah dengan tulus QS. 10: 22; QS. 54: 10. Namun sebaliknya, bila keadaan itu sudah stabil, tubuh telah sehat, rezki berlimpah ruah dan tidak ada lagi perma-salahan yang berarti dalam hidupnya, maka manusia cenderung lalai dan lupa Tuhannya (QS. 39: 8, 49) dan kurang mensyukuri nikmat Allah (QS. 30: 33; 34: 13).

#### D. Syarat-Syarat Dikabulkannya Do'a

Sebagaimana telah dijelaskan pada pembahasan yang lalu bahwa do'a itu mesti dikabulkan seperti apa yang diharapkan oleh si-pendo'a, sekalipun dalam al-Qur'an sangat tegas menyebutkan bahwa siapa saja yang berdo'a akan dikabulkan do'anya. Hanya masalahnya adalah karena manusia dengan sifatnya yang tergesa-gesa, acapkali mengharapakan do'anya dikabulkan dengan segera, ber-*isti'jal* kepada Allah. Ibnu Qayyim al-Jauziah memberikan kritik terhadap tata cara berdo'a yang mendesak-desak Allah (*muzahamah*). Menurutnya bahwa cara seperti ini adalah sangat tidak baik dalam kedudukan sebagai hamba Allah, karena keadaan semacam itu berarti meronrong rencana Allah.

Pada dasarnya, sesungguhnya do'a seorang hamba pasti dikabulkan, selama *kaiyyat* berdo'a itu terpenuhi. Di dalam al-Qur'an diungkapkan tentang tata cara berdo'a yang baik:

#### 1. Merespon seruan Allah dan berkeyakinan

وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِي إِذَا دَعَانِي  
فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ

*“Apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah) bahwa Aku dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdo'a apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka memenuhi (segala perintah) Ku dan hendaklah mereka*

*beriman kepada-Ku, agar selalu berada dalam kebenaran”* (QS. Al-Baqarah [2]186).<sup>12</sup>

Kata “*dekat*” dalam ayat di atas tidak dapat dipahami dalam arti *dekat* dari segi ukuran manusia (tempat dan waktu). Allah dekat dalam arti Maha Mengetahui, Maha Mendengar, Maha Memelihara, karena sebagaimana ditegaskann dalam Firman-Nya (QS. al-Hadid [57]: 4.

Allah itu adalah sangat dekat dengan manusia, hanya saja kedekatan Allah pada manusia boleh jadi ketika memohon kepada-Nya tidak terkabulkan. Oleh karenanya, respon permohonan seseorang itu tergantung pra syarat yang harus dimiliki oleh pemohon. Syarat yang pertama adalah merespon seruan Allah dan meyakini akan diterimanya do’a.

Betapa banyak orang berdo’a akan tetapi do’anya tidak terkabulkan, karena mereka tidak merespon seruan Allah atau tidak melaksanakan tugasnya sebagai hamba. Jadi harus ada perimbangan antara penuntutan hak dengan pelaksanaan kewajiban QS. Al-Fatihah/1: 5, karena tidak wajar seseorang lebih banyak menuntut haknya, akan tetapi kewajibannya terbengkalai, semestinya harus sejajar. Itulah sebabnya ketika menyebutkan dalam ayat 186 surat al-Baqarah, di sana disebutkan anak kalimat “*orang yang berdoa apabila dia berdoa kepada-Ku*”. Kalimat ini memberi isyarat bahwa bisa jadi ada seseorang yang berdoa tetapi ia belum lagi dinilai berdoa oleh Allah. Yang dinilai-Nya berdoa, antara lain adalah yang tulus menghadapkan harapan hanya kepada-Nya, bukan kepada selain-Nya, bukas juga yang menghadapkan diri kepada-Nya bersama dengan selai-Nya. Ini dipahami dari penggunaan kata “*kepada-Ku*”.<sup>13</sup>

Nabi memperingatkan dalam hadisnya :

الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه إلى السماء يا رب يارب  
ومطعمه حرام ومشربه حرام وملبسه حرام وغذى بالحرام فأنا  
يستجاب لذلك؟

---

<sup>12</sup> QS. Al-Baqarah : 186

<sup>13</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsîr al-Misbâh*, Vol. I, (Cet. V, Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 408.



*“Keadaan seseorang yang menegadah ke langit sambil berseru: “Ya Tuhanku, Ya Tuhanku (Perkenankan do'aku) tetapi makanan yang dimakannya haram, minuman yang diminumnya haram, dan pakaian yang dipakainya haram, maka bagaimana mungkin diperkenankan do'anya”<sup>14</sup>*

Selanjutnya syaratnya yang kedua adalah meyakini akan diterimahnya do'a oleh Allah. Ini berarti bukan saja dalam arti mengakui keesaan-Nya, akan tetapi juga percaya bahwa Dia akan memilihkan yang terbaik untuk si pemohon. Dia tidak akan menyia-nyaiakan do'a itu, akan tetapi boleh jadi Allah swt. memperlakukan si pemohon seperti seorang ayah kepada anaknya. Sesekali diberi sesuai dengan apa yang diminta dan kali lain diberinya yang tidak dia minta tetapi baik untuknya dan tidak jarang pula Allah menolak permintaannya, namun memberi sesuatu yang lebih di masa akan datang. Kalau tidak di dunia maka di akhirat. Oleh karenanya, percayalah kepada Allah dan camkan sabda Nabi ”Berdo'alah kepada Allah disertai dengan keyakinan penuh bahwa Allah akan memperkenankan”.

Nabi menekankan perlunya berdoa dengan kesungguhan hati dan kemantapan permohonan sehingga beliau mengingatkan :

لا يقولن أحدكم اللهم اغفر لي إن شئت اللهم ارحمني إن شئت وليعزم  
المسألة فإنه لا مكره له.

*“Janganlah salah seorang di antara kamu berdoa; “Ya Allah, ampunilah aku jika Engkau berkenan. Ya Allah, rahmatilah aku jika Engkau berkenan. Hendaklah diua menegaskan permohonan karena (betapapun dia menegaskan) tidak ada yang memaksa-Nya”.*

Kemudian suatu hal yang sangat perlu diperhatikan orang yang berdo'a adalah sesuatu yang diminta harus yang realistis dan logis. Artinya adalah hal-hal yang diminta sesuai dengan kebutuhann dan kapasitas si pemohon serta sesuatu yang punya nilai manfaat. Oleh karenanya tidak jarang seseorang yang berdo'a akan tetapi do'anya tidak terkabul. Menurut Mutawalli al-Sya'rawi bahwa penolakan itu,

---

<sup>14</sup>Wahbah al-Zuhaily, *al-Tafsîr al-Munîr*, Juz. I, (Cet. I, Beirut: Dâr al-Fikr, 1991/1411), h.155

oleh Allah merupakan rahmat, kasih sayang, dan kebaikan bagi si hamba itu sendiri. Dan itulah jawabannya.<sup>15</sup>

Beliau mengilustrasikan seorang anak misalnya meminta kepada ayahnya untuk dibelikan senjata api untuk melindungi dirinya. Menurut ukuran anak itu bahwa memiliki senjata sangat baik. Karena orang lain takut, ia akan lebih percaya diri. Namun, di sisi lain justru sangat membahayakan, karena bisa jadi anak itu kehilangan kontrol dan lupa diri dalam sebuah perkelahian, kemudian memuntahkan anak pelurunya kepada orang lain. Berarti justru menjadi bumerang pada diri anak itu. Maka menolak permintaan si anak itu menjadi suatu yang baik.<sup>16</sup>

## 2. Do'a hanya kepada Allah

Di dalam al-Qur'an surat Yunus [10] 106 :

وَلَا تَدْعُ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُكَ وَلَا يَضُرُّكَ فَإِنْ فَعَلْتَ فَإِنَّكَ إِذَا مِنْ  
الظَّالِمِينَ

“Dan jangan engkau menyembah sesuatu yang tidak memberi manfaat dan tidak (pula) memberi bencana kepadamu selain Allah, sebab jika engkau lakukan (yang demikian), maka sesungguhnya engkau termasuk orang-orang yang zalim”<sup>17</sup>

Salah satu sebab tidak diterimanya do'a seseorang karena masih adanya kepercayaan lain yang dapat memberikan pertolongan selain Allah. Kelompok ini dicap oleh Allah sebagai orang *musyrik* dan orang zalim.<sup>18</sup> Pada hal memohon selain Allah sama sekali tidak dapat memberikan penyelesaian masalah, justru dapat menimbulkan pengaruh negatif dalam dirinya, baik di dunia lebih-lebih di akhirat dia akan mendapatkan siksaan yang sangat berat bahkan kekal dalam neraka.

---

<sup>15</sup>M. Mutawalli Asy-Sya'rawi, *Do'a yang Terkabulokan*, terjemahan Syaerozi Adhim dengan judul asli *al-Duâ al-Mustajâb*, (Cet. I; Jakarta: Akbar Media Eka Sarana, 2001), h. 8

<sup>16</sup>*Ibid.*, h. 9

<sup>17</sup>QS. Yunus : 106

<sup>18</sup>Lihat Abu Ja'far Muhammad bin Jarir al-Thabary, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wîl al-Qur'ân*, Juz II, (Beirut: Dâr al-Fikr, 1980), h. 177.

Kita diperintahkan untuk berdo'a dalam segala kesempatan dan do'a itu hanya berhak ditujukan kepada Allah. Hal ini adalah karena Dia adalah Tuhan Yang Maha Esa yang menjadi tumpuan segala harapan. Tiada usaha kecuali usaha-Nya, dan tidak ada kekuatan kecuali kekuatan-Nya. Jadi "harapan dan permohonan" kepada selain Allah adalah suatu perbuatan yang menempatkan makhluk pada tempat Tuhan atau menyaingi perkejaan Tuhan. Oleh Allah menyebutkan sebagai orang musyrik. Orang syirik kepada Allah tidak akan mendapatkan pengampunan dari Allah (QS. Al-Nahl: 48).

Karena itu dalam berdo'a orang beriman hanya mengharap kepada Allah Yang Maha Esa dengan tulus dan ikhlas dan menghindarkan semua perbuatan syirik atau yang mendekatinya. QS. Al-'Araf/7: 29.

### **3. Merendahkan diri dengan suara lembut dan tidak berlebihan**

Di dalam firman Allah QS. `al-'Araf [7] 55:

ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَخُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ

*"Berdoalah kepada Tuhanmu dengan rendah hati dan suara yang lembut. Sungguh, Dia tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas"*<sup>19</sup>

Ayat ini mencakup syarat dan adab berdo'a kepada Allah, yaitu khusyu' dan ikhlas bermohon kepada-Nya dengan suara yang tidak keras, sehingga tidak memekakkan telinga serta tidak perlu bertele-tele, sehingga terasa dibuat-buat. Menurut Muh. Sayyed Thantawi, seperti yang dikutip oleh Quraish Shihab, orang yang melakukan do'a dengan sikap bertele-tele termasuk bentuk pelampauan batas.<sup>20</sup>

Berdo'a dengan kerendahan hati, ungkapan do'a dengan membayangkan bahwa kita benar-benar hina dan kecil dihadapan Allah dengan kesopanan, layaknya rintihan dan kesusahan serta keluh kesah disertai dengan suara yang lembut, karena Tuhan adalah sangat dekat dengan kita dan tidak tuli, tidak perlu dengan suara yang keras

---

<sup>19</sup> QS. `al-'Araf : 55

<sup>20</sup>Lihat, M. Quraish Shihab, *Op.Cit.*, h. 118

dan lantang, sebagaimana yang pernah di alami oleh sekelompok orang yang berdo'a dengan suara yang keras, Nabi memperingatkan :

أيها الناس اربعوا على انفسكم فإنكم لا تدعون أصم ولا غائباً  
أنكم تدعون سميعاً قريباً وهو معكم (رواه مسلم)

*Wahai seluruh manusia! Perlahan-lahanlah, jangan memaksakan diri. Kalian tidak berdo'a kepada yang tuli dan juga kepada yang gaib. Kalian berdo'a kepada Allah Yang Maha Mendengar lagi Maha Dekat dan Dia bersamamu”*

Sejalan dengan itu disebutkan oleh Mustafa al-Maraghi bahwa mengapa Allah menyuruh manusia berdo'a kepada Allah dengan suara yang lembut, karena jiwa manusia ingin sekali dipuji dan sangat rentang dihinggapi oleh rasa riya', boleh jadi ketika berdo'a bercampur dengan sifat riya'.<sup>21</sup>

Tidak jarang kita berdo'a, baik dalam acara-acara keagamaan maupun dalam upacara resmi, permohonan kita tidak memenuhi syarat do'a, karena permohonan yang dipanjatkan itu bagaikan laporan kepada Allah yang disampaikan dengan bangga dan panjang lebar. Kita bagaikan berpidato dihadapan-Nya.

Dengan demikian, kita tidak perlu berteriak mengeraskan suara ketika berdo'a, karena tidak mustahil dalam pengertian “melampaui batas kewajaran” adalah berkeras-kerasan dalam berzikir dan berdo'a sehingga mengganggu orang lain yang masih ditoleransi oleh Allah QS. Al-'Arâf/7: 205.

Itulah sebabnya Allah memuji nabi Zakariyah karena berdo'a dengan suara yang sangat lemah. Allah berfirman QS. Maryam [19: 2-3; “*penjelasan rahmat Tuhanmu kepada hamba-Nya, Zakariya, yaitu tatkala dia menyeru Tuhannya seruan yang lembut*”.

Dalam hadis Nabi SAW dinyatakan bahwa :

خير الذكر الخفى وخير الرزق ما يكفى

*“Sebaik-baik zikir adalah yang bersifat rahasia, dan sebaik-baik rezeki adalah yang mencukupi”.* (HR. Ahmad).

---

<sup>21</sup>Mustafa al-Maraghi, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz. III, (Cet. III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1973 ), h. 176.

#### 4. Dilakukan dengan perasaan takut dan penuh harapan

Di dalam Firman Allah QS. Al-'Araf [7] 56:

وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ

*“Dan janganlah kamu berbuat kerusakan di bumi setelah (diciptakan) dengan baik. Berdoalah kepada-Nya dengan rasa takut dan penuh harap. Sesungguhnya rahmat Allah sangat dekat kepada orang yang berbuat kebaikan”.*<sup>22</sup>

Ayat di atas menggambarkan bahwa ketika kita bermunajat kepada Allah harus disertai dengan rasa takut kepada Allah dan penuh harapan bahwa do'a akan dikabulkan. Ayat ini ada yang memahami dalam arti takut jangan sampai do'a tidak terkabulkan. Pendapat ini menurut Quraish Shihab tidak sejalan dengan anjuran Nabi agar berdo'a disertai dengan keyakinan dan harapan penuh kiranya Allah mengabulkannya.<sup>23</sup> Artinya, bahwa do'a yang dipanjatkan harus disertai dengan sikap optimis, bukan justru rasa pesimis, sehingga terkadang berdo'a hanya sebagai suatu pemaksaan, yang muncul bukan atas dasar kebutuhan, melainkan ucapan ritual yang memang harus dijalankan. Ibadah seperti ini tidak akan mempunyai jiwa, tidak memiliki roh. Sehingga tidak akan muncul kenikmatan beribadah, bahkan cenderung membosankan hati orang yang melaksanakannya.

#### 5. Berdo'a dengan Nama-Nama Allah

Disebutkan dalam al-Qur'an bahwa ketika seorang hamba berdo'a dia harus menyebutkan asma Allah QS. Al-Isra' [17] 110:

قُلْ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُوهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا

*“katakanlah (Muhammad), “serulah Allah atau serulah al-Rahman. Dengan nama yang mana saja kamu dapat menyeru, karena Dia*

---

<sup>22</sup> QS. Al-'Araf : 56

<sup>23</sup>Quraish Shihab, *Op.Cit.*, h. 118

*mempunyai nama-nama yang terbaik dan janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam salat dan janganlah (pula) merendahnya dan usahakan jalan tengah di antara kedua itu”.*<sup>24</sup>

Ayat ini turun berkenaan dengan tuduhan orang musyrik terhadap Nabi SAW yang berdo'a kepada Allah dengan menganggap bahwa Tuhan itu dua. Menurut beberapa riwayat bahwa ayat ini turunka Nabi Muhammad SAW sujud sambil menyebut *Yâ Rahmân*, *Yâ Rahîm*, orang-orang musyrik berkata: “Dia percaya bahwa dia hanya menyembah satu Tuhan, sedang sekarang dia menyebut dua.”<sup>25</sup> Riwayat lain mengatakan bahwa Abu Jahal berkata: “Muhammad menyebut juga nama *al-Rahmân* sedang dia melarang kita menyembah dua tuhan, padahal dia sendiri sekarang menyebut dua tuhan.”<sup>26</sup>

Ada pula riwayat lain menyebutkan, ayat ini turun berkenaan dengan pertanyaan orang Yahudi kepada Nabi bahwa mengapa kata *al-Rahmân* sedikit sekali disebutkan padahal di dalam Taurat banyak yang Allah sebutkan.

Di atas, ada dua riwayat yang berbeda tentang sebab turunnya ayat ini. Kalau hadis pertama merupakan sanggahan orang musyrikin kepada Nabi tentang penggunaan kedua kata itu (*Allâh* dan *al-Rahmân*) dalam berdo'a. Dengan demikian, Allah menjelaskan kepada kaum musyrikin bahwa kedua lafaz itu walaupun berbeda nama tapi sama-sama mengungkap zat Allah.

Hadis kedua memberikan penjelasan bahwa kedua kata ini sama-sama baik. Mengapa orang Yahudi menggunakan kata itu lebih banyak di dalam kitab Taurat? Karena Nabi Musa as. termasuk orang keras dan pemaarah. Oleh karena itu, Allah banyak menyebutkan dengan rasa kasih sayang dan belaian. Sebagai Nabi, tentulah mencontoh sifat Allah.

---

<sup>24</sup> QS. Al-Isra' : 110

<sup>25</sup> Imam Abu al-Fida' Ismail Ibn Katsir, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Jilid III, (Beirut: Dar al-Fikr, 1986 M/1407 H), h. 79. Lihat juga Wahbah al-Zuhaili, *al-Tafsîr al-Munîr*, Juz XV, h. 190.

<sup>26</sup> M. Quraish Shihab, *Op.Cit.*, h. 569.

#### **D. Kesimpulan**

Doa sebagai sarana untuk mendekat diri kepada Allah tidak hanya dipahami sebagai sebuah harapan agar supaya Allah dapat mengubah nasib atau tau memberikan apa yang diminta oleh si pendoa. Akan tetapi doa harus dipahami sebagai sebuah ibadah pat menjadikan si pendoa untuk selalu bersikap optimis dan yang paling penting dengan berdoa kepada Allah oleh Nurcholis Majid menyebutkan merupakan titik sentral pertumbuhan kesadaran ketuhanan.

Jadi nilai utama do'a itu tetap terjadinya komunikasi pribadi yang intim dan intensif dengan Allah, dan ini sendiri merupakan suatu hal yang tidak terduga harganya bagi rasa bahagia dan aman sentosa. Paling tidak doa dapat memberikan ketenangan batin si pendoa karena dia telah hidup dalam harapan.

Kemudian pengabulan doa seorang hamba adanya keharusan keterlibatan dalam upaya meraih apa yang dia doakan itu. Dia tidak boleh berpangku tangan menanti datangnya bantuan Allah. Ali bin Thalib menyatakan :

الداعي بلا عمل كالرمي بلا وتر

*“Yang berdoa tanpa usaha, seperti pemanah tanpa busur”*

*Wa Allâh 'Alam*

## DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad Atha, Abd al-Qadir, 1405 H/1985 M, *Hadzâ Halâl wa Harâm*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah.
- Al-Maraghi, Mustafa, 1973, *Tafsîr al-Marâghî*, Juz. III, Cet. III; Beirut: Dar al-Fikr.
- Al-Qur'ân al-Karîm
- Al-Thabary, Abu Ja'far Muhammad bin Jarir, 1980, *Jâmi' al-Bayân 'an Ta'wil al-Qur'ân*, Juz II, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Al-Zuhaily, Wahbah, 1991 M/1411 H, *al-Tafsîr al-Munîr*; Juz. I, Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr.
- Asy-Sya'rawi, M. Mutawalli, 2001, *Do'a yang Terkabulokan*, terjemahan Syaerozi Adhim dengan judul asli *al-Duâ al-Mustajâb*, Cet. I; Jakarta: Akbar Media Eka Sarana.
- Hambali, Abû Hafash Umar bin 'Ali bin Adil al-Dimsyq, 1998, *al-Lubâb fî 'Ulûm al-Kitâb*, juz II, cet. I, Beirut: Dâr al-Ilmiyah.
- Ibn Fâris, Muhammad Zakariyah, 1994, *Maqâyis al-Lughah*, Beirut: Dâr al-Fikr.
- Ismail Ibn Katsir, Imam Abu al-Fida', 1986 M/1407 H, *Tafsîr Ibn Katsîr*, Jilid III, Beirut libanon: Dar al-Fikr.
- M. Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, t.th., *Mu'jam Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, Kairo: Dâr al-Syurûq.
- Majid, Nurcholis, 1995, *Islam Agama Peradaban Membangun Makna dan Relevansinya Doktrin Islam dalam Sejarah*, Cet. I; Jakarta: Paramdina.
- Shihab, M. Quraish, 2002, *Tafsir al-Misbah; Pesan dan Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Cet. I; Jakarta: Lentera Hati.
- Shihab, M. Quraish, 2006, "*Wawasan al-Qur'an tentang Zikir dan Doa*, Cet. II, Jakarta: Lentera Hati.