

## **Syair *Waṣf al-Qalb* Karya Ibn Qayyim al-Jauziyyah**

Yani'ah Wardani\*

*Abstract: Ibn Qayyim al-Jauziyyah who had skills in multidisciplinary sciences was a prominent scholar in Islam in the Middle Ages. Besides an expert in the fiqh (Islamic jurisprudence) of Hambali School of thoughts, he was also expert in Hadis, theologian of Salafi School of thoughts, psychologist, and expert in Arabic language and literature. One of his works in Arabic language and literature was Qaṣīdah Mīmīyah and Qaṣīdah Nūniyah which consist of numerous poems. One of the poems is waṣf al-qalb (description of the heart). Experts in Arabic literature stated that the poem waṣf al-qalb is invaluable in the works of literature as it fulfills the elements of critics of literature, such as: firstly the element of feeling (āṭifah/emotion), secondly the element of imagination (khayāl/imagination), thirdly the element of idea (fikrah/idea) and fourthly the element of language style (uṣlūb/ṣūrah/style).*

**Kata Kunci:** *Ibn Qayyim al-Jauziyyah dan syair waṣf al-qalb.*

**MEMBAHAS** ketokohan Ibn Qayyim al-Jauziyyah<sup>1</sup> dalam berbagai perspektif keilmuannya sangat menarik (selanjutnya ditulis Ibn Qayyim). Beberapa ilmuwan telah mengkajinya dari berbagai disiplin ilmu,

---

\*Jurusan/Program Studi Bahasa dan Sastra Arab Fakultas Adab dan Humaniora Universitas Islam Negeri (UIN) Syarif Hidayatullah Jakarta.

misalnya dari sisi kepakarannya sebagai seorang ahli fiqh (*faqih*), ahli Hadis (*muhaddis*), teolog, psikolog, dan sebagainya. Dalam bidang bahasa dan sastra Arab, Ahmad Mahir al-Baqari dalam bukunya *Ibn al-Qayyim al-Lughawy* menyatakan bahwa Ibn Qayyim ketika mengkaji teks-teks al-Qur'an dan Hadis yang didasarkan pada studi bahasa sungguh luar biasa, di samping perhatiannya yang besar pada kajian leksikografi Arab.<sup>2</sup> Abdul Fattah Lasyin dalam bukunya *Ibn al-Qayyim wa hisshuh al-Balāgi fi Tafsir al-Qur'an* menyatakan bahwa melalui pengamatan terhadap karya-karya dan metode yang digunakan Ibn Qayyim dalam menafsirkan ayat al-Qur'an dan Hadis ditemukan banyak yang berkaitan dengan aspek-aspek balaghah, seperti *bayan*, rahasia kebalaghahan al-Qur'an dan Hadis, dan keindahan susunan kalimat atau ungkapan.<sup>3</sup>

Tulisan ini fokus pada tokoh Ibn Qayyim sebagai penyair. Dalam literatur sastra, khususnya bidang syair dan Qasidah,<sup>4</sup> penulis belum menemukan penelitian yang meng-

kajinya. Dalam konteks ini penulis akan mengkaji Ibn Qayyim dari aspek kepenyairannya, terutama syair *wasf*. Kata *wasf* berasal dari bahasa Arab وصف - يصف - صفة = نعته بما فيه yang artinya menyifati atau وصف = صور رسم (بالكلمات) artinya menggambarkan dengan kata-kata. Jadi kata وصف = وصف artinya pensifatan, penggambaran atau deskripsi.<sup>5</sup> Selain itu kata *wasf* dalam kajian sastra Arab mungkin mempunyai pengertian *masal* yang dapat digunakan baik dalam *haqiqah* (makna hakiki) maupun *majazi* (makna kiasan). Ibn Manzhur penyusun *Lisān al-Arab* menunjukkan tentang adanya pilihan mayoritas ahli bahasa ketika menyatakan: Umar ibn Abu Khalifah berkata: Aku mendengar Muqatil, (penyusun tafsir), menanyakan kepada Abu Amr ibn Ala tentang firman Allah: *masalul jannah* (perumpamaan surga). Muqatil bertanya, apakah *masal* surga? Abu Amr menjawab: (yang) di dalamnya ada sungai-sungai dari air yang tidak berubah rasa dan banyunya. Muqatil bertanya lagi: lalu apa *masalnya*? Abu Amr diam. Lalu Muqatil berkata: me-

ngenainya aku tanyakan kepada Yunus. Ia menjawab *masaluha* adalah *şifatuha* atau sifat surga.<sup>6</sup>

Kata lain yang memiliki penyerupaan atau penyifatan adalah *tasybiḥ*. Kata *masal* digunakan pada dua hal yang sama dalam esensi dan realita (hakikat), sedangkan *tasybiḥ* umumnya digunakan pada dua hal yang berlainan esensi tetapi sama dalam sifat khususnya. Karena itu *wasf* dalam bahasa Arab berarti penyifatan, penggambaran dengan kata-kata, atau perumpamaan. *Wasf* merupakan bentuk dan tujuan dari tema syair, sedangkan *masal* dan *tasybiḥ* sebagai sarana yang digunakan di dalamnya. *Wasf* dalam sastra Arab ditemukan dalam beragam macam, seperti *wasf al-Nāqah*, *wasf al-Atlal*, *wasf sahrāwī*, *wasf al-Lail*, dan lain lain.

*Wasf* termasuk kategori *aghrād al-syi'r* (tujuan syair), yaitu syair yang mendeskripsikan panorama alam dan kecantikan wanita, misalnya *wasf al-lail* karya Umru al-Qais pada zaman Jahiliyah, *wasf al-Nāqah* karya al-Ahthal pada zaman Dinasti Umayyah, *wasf*

*al-Rabi'* karya Abu Tamman yang merupakan *wasf* falsafi pada zaman Dinasti Abbasiyah. Sedangkan *wasf al-Tilal* karya al-Buhtury, bentuknya kembali kepada model Umru al-Qais pada masa Jahiliyah, seperti mendeskripsikan tempat yang memiliki nostalgia bersama sang kekasih, menangi reruntuhan rumah kekasih yang telah pergi, (*wasf ḥabībah*), *barq* (petir), *maṭār* (hujan) dan sebagainya. Kriteria *wasf* dari sudut pandang inderanya syair, dapat dilihat dari bagaimana penyair mendeskripsikan sesuatu di tingkat tertentu. Iliya al-Hawy mengatakan jenis dan kriteria *wasf* dalam bukunya *al-Fann al-Waşfī* terbagi dalam tiga tingkatan yaitu: *pertama*, *wasf naqlī*, merupakan tingkat yang masih sederhana. Di sini penyair cukup memakai penyerupaan berdasarkan panca indra atau perasaan saja. *Kedua*, *wasf Māddī* yang merupakan tingkat kedua. Di sini penyair tidak hanya menyingkap secara indrawi, tetapi sudah meningkat pada pemikiran, walaupun belum pada pemakaian *uṣlūb mantiqī*. *Ketiga*, *wasf wijdānī*, yang meru-

pakan tingkat tertinggi, karena sudah sampai pada pemikiran dan daya khayal yang lebih tinggi.

Abdul Aziz mengatakan dalam buku *al-Mubālaghah fi al-Syi'r al-Abbāsī*, bahwa tema *wasf* dapat terjadi pada bentuk *madh* (pujian), *hijā'* (cacian) dan *fakhr* (kebanggaan). Dalam tema *madh* akan tergambar kemuliaan, keberanian, dan nilai-nilai positif lainnya. Dalam tema *hijā'* tergambar sifat kikir, penakut, dan nilai-nilai negatif lainnya. Sedangkan dalam tema *fakhr* akan muncul gambaran sifat-sifat kemuliaan akhlak dan sifat kebanggaan lainnya.<sup>8</sup>

Contoh *wasf al-lail* (deskripsi malam) karya Umru al-Qais yang menggambarkan kesedihan hatinya diibaratkan dengan ombak lautan malam nan gelap gulita:

وَلَيْلٌ كَمَوْجِ الْبَحْرِ أَرْخَىٰ سُدُورَهُ \* عَلَيَّ  
بَأَنْوَاعِ الْهَمِّ لِيَتَلَحَّه  
أَلَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ أَلَا انْحَلِي \* بِصَبْحِ  
وَمَا الْإِصْبَاحُ مِنْكَ بِأَمْثَلِ

*Seringkali malam bagaikan ombak lautan yang menurunkan tabirnya dengan berbagai*

*macam keresahan untuk mengujiku.*

*Wahai malam yang panjang! Ingatlah, menjadi teranglah dengan datangnya pagi hari? walaupun pagi hari tidak lebih baik dari padakau.<sup>9</sup>*

Tinjauan tema *wasf* dalam tulisan ini adalah pada masa kemunduran (*inhiṭāḥ*), tepatnya pada masa Dinasti Mamluk. Seiring dengan bertambahnya ilmu pengetahuan, tema *wasf* bukan lagi hanya deskripsi tentang alam, kecantikan perempuan, istana, sungai, tentara, dan benteng. Tetapi lebih luas lagi, yaitu deskripsi tentang kondisi umat Islam yang mempertahankan dunia dengan melakukan praktik syirik dan khurafat. Ini merupakan konflik batin dan keyakinan dalam bermazhab sebagai akibat dari perbedaan penafsiran dalam memahami al-Qur'an dan Hadis. Pada tataran politik dan peperangan, syair *wasf* sejak masa Jahiliyah hingga masa Islam dijadikan sebagai media yang mudah dipahami. Begitu pula dalam debat keagamaan dan mazhab, syair *wasf* merebak dijadikan sebagai media dakwah yang pa-

ling efektif, seperti yang terjadi pada Ibn Qayyim saat berdebat dengan tokoh mazhab/aliran Mu'tazilah dan Jahmiyah. Ia menentang pemikiran yang menurut pendapatnya sesat. Hal ini dituangkan dalam qasidah "Surga" yang banyak mengutip dari al-Qur'an dan Hadis.

Dalam hal ini penulis melihat suatu perkembangan yang positif bagi dunia sastra, karena dengan demikian para sastrawan termasuk ulama berusaha untuk berdakwah melalui syair atau qasidah yang mudah dihapal. Contoh, Ketika aliran Mu'tazilah mengatakan bahwa perjumpaan hamba yang salih dengan Allah kelak di akhirat itu tidak akan terjadi. Ibn Qayyim meluruskan hal itu dengan beriqtibas pada al-Qur'an dan Hadis. Keunikan syair *waṣf* karya Ibn Qayyim terutama terletak pada temanya. Menurut pengamatan penulis bahwa kandungan syairnya memiliki ciri khas tersendiri, yakni beriqtibas pada al-Qur'an dan Hadis, sehingga mampu menjadikan pembaca terkesan dan seakan terdorong untuk melihat sumber yang sebenarnya.

Dengan demikian, untuk menganalisis agar sampai pada tujuan tulisan ini, diperlukan barometer sebagai alat untuk mengukur layak atau tidaknya syair Ibn Qayyim sebagai karya sastra. Untuk itu, penulis berpedoman pada buku karya Ahmad al-Syayib, *Uṣūl al-Naqd al-Adabī* yang menyatakan bahwa terdapat 4 unsur yang mesti dipenuhi; yaitu *pertama*, unsur perasaan (*ātifah/emotion*), *kedua*, unsur imajinasi (*khayāl/imagination*) *ketiga*, unsur gagasan (*fikrah/idea*), dan *keempat* unsur gaya bahasa/*uṣlūb/ṣūrah/style*.<sup>10</sup>

Mengingat kajian ini berkisar tentang syair dan pencarian atas makna-makna yang tersembunyi, maka teori yang digunakan adalah struktural-hermeneutik. Dalam penelitian sastra hermeneutik berusaha memahami sastra yang ada di balik struktur. Teori ini merupakan disiplin yang memandang karya sastra sebagai struktur yang terdiri atas beberapa unsur yang berkaitan satu dengan yang lainnya dalam membentuk suatu makna yang utuh.

Terkait dengan kegiatan penafsiran karya sastra seba-

gai proses hermeneutik, pemahaman merupakan aktifitas yang berada dalam lingkaran interpretasi. Karya sastra adalah keseluruhan yang terdiri atas berbagai unsur yang membangun totalitas makna. Dalam perspektif hermeneutik Ricoeur,<sup>11</sup> teks mempunyai tiga tingkat otonomi: otonomi dalam kaitannya dengan maksud penulis, otonomi dalam kaitannya dengan kondisi sosial budaya, dan otonomi dalam kaitannya dengan pembaca. Dalam pandangan Ricoeur,<sup>12</sup> bahwa sifat otonomi teks dengan sendirinya memiliki urgensi tersendiri terkait dengan tugas yang mesti dilakukan penafsir. Dalam hal ini tugas penafsir tidak lain adalah memasuki dunia teks dengan menguraikan berbagai makna yang terkandung dalam teks itu sendiri, yang lahir dan yang batin, yang tekstual dan yang metaforis, yang langsung dan tidak langsung.

Dari pendekatan struktural-hermeneutik tersebut diharapkan akan terungkap bahwa syair *wasf* Ibn Qayyim adalah syair yang penuh makna dan memenuhi estetika sebagai karya sastra. Dengan demiki-

an akan tersingkap pula bahwa Ibn Qayyim adalah seorang penyair yang mayoritas syair-syairnya bertipe *wasf*.

Syair *wasf* dapat melahirkan makna sesuatu yang di maksud dengan menunjukkan sesuatu yang lebih dikenal, menghiasi rasio dengan kepekaan jiwa, melukis celah-celah makna guna menepis keraguan, serta dapat menjauhkan pertentangan dengan akal untuk menjangkau hakikat yang tersembunyi dan untuk memahami kedalaman Tuhan Yang Agung. Maka, tidaklah mengherankan *wasf* merebak dalam kitab-kitab ilahiyah dan sabda-sabda nabi, juga meluas dalam ungkapan-ungkapan para penyair dan isyarat para filosof.

### **Syair *Wasf al-Qalb* Karya Ibn Qayyim**

Secara teori, semua karya sastra mengandung produk pemikiran yang bernilai estetis. Syair adalah karya sastra yang paling tinggi, karena ia lebih tinggi kadar imajinasinya dibanding yang lainnya.

Syair-syair gubahan Ibn Qayyim bisa dilihat dari dua kitabnya yaitu *Majmū'ah al*

*Qasidah al-Nūniyah* yang berjumlah 6.000 bait dan *Majmū'ah al-Qasidah al-Mimiyah* yang berjumlah 279 bait, dan syair-syair lainnya yang tersebar dalam berbagai karyanya. Hasil karya sastra seperti ini penulis tidak temukan pada penyair lainnya. Di antara jenis syair *wasf* karya Ibn Qayyim antara lain *wasf al-dunyā*, *wasf al-qalb*, *wasf al-nisā'*, *wasf al-jannah*, dan lain-lain. Kandungan *Majmū'ah* itu antara lain mengungkap faham mazhab Hambali dan kritik sosial dari situasi dan kondisi pada masa itu. Tulisan ini difokus pada *wasf al-qalb* (deskripsi hati), karena hati merupakan bagian dari diri manusia yang menjadi penentu kebahagiaan dalam kehidupan dunia dan akhirat. Di samping itu hati sangat erat kaitannya dengan perilaku, iman, dan amal salih manusia di dunia yang diharapkan akan membuahakan kebahagiaan di akhirat, yakni surga.

Untuk memahami kandungan pemikiran Ibn Qayyim dalam konteks syair *wasf*, terutama tentang hati diperlukan pengetahuan apa yang melatarbelakangi kemunculan

syair tersebut pada saat itu. Ibn Qayyim adalah seorang tokoh besar yang namanya sangat terkenal di dunia Islam. Ia adalah seorang *faqīh*, *muhaddis*, teolog, psikolog, linguist dan sebagainya. Ia lahir dan hidup pada masa Islam dalam zaman kegelapan atau *the age of decadence* (zaman kemunduran), tepatnya pada masa pemerintahan Dinasti Mamluk (648-793 H/1250-1390 M), yaitu masa pemerintahan sultan Asyraf Khalil (689-693 H/1347-1351 M) sampai masa pemerintahan Nasiruddin Hasan (748-752 H/1347-1351 M), terpaut 35 tahun setelah peristiwa jatuhnya Baghdad ke tangan tentara Mongol. Pada saat itu kota Baghdad dikuasai bangsa Mongol yang dipimpin Hulaghu Khan. Sedangkan Mesir bisa dipertahankan oleh penguasa Dinasti Mamluk yang menang dalam pertempuran di Ain Jalut (Syria) yang dipimpin Baybars 1260-1277 M.<sup>13</sup>

Kehidupan Ibn Qayyim diwarnai dengan berkembangnya aliran-aliran teologi antara lain mazhab Rafidah dan Syi'ah di Khurasan dan Irak, mazhab Zaidiyah di Yaman

dan mazhab Asy'ariyah yang dianut oleh mayoritas umat Muslim saat itu.<sup>14</sup> Aliran teologi yang sangat ditentang dan dikritik oleh Ibn Qayyim dan gurunya Ibn Taimiyah adalah aliran Mu'tazilah dan Jahmiyah. Dalam hal ini Ibn Qayyim menulis karya yang berjudul *al-Sawāiq al-Mursalah 'ala al-Jahmiyah wa al-Mu'at-tilah*, untuk mengcounter paham-paham aliran itu. Dalam buku ini penulis temukan beberapa pemikiran Ibn Qayyim yang tertuang dalam bentuk bait-bait syair yang indah dalam upaya membantah pemikiran-pemikiran yang dianggap menyimpang dari syariah Islam. Ibn Qayyim juga menulis buku yang berjudul *Syifā al-'Alīl* yang di dalamnya banyak mengkritik pemikiran aliran Jabariyah dan Qadariyah. Selain berkembangnya aliran-aliran mazhab teologi, juga diwarnai dengan semaraknya perkembangan filsafat dengan munculnya Ibn Sina dan al-Farabi, di samping berkembang pula aliran-aliran tasawuf, antara lain tasawuf falsafinya Muhyiddin Ibn Arabi.

Pemikiran Ibn Qayyim seringkali terpengaruh oleh

gurunya Ibn Taimiyah, di mana ia banyak mendapatkan ilmu darinya di bidang: Uṣūl al-Fiqh, Fiqh, Tafsir, Hadis, Farāiḍ, dan Ilmu Kalam. Karena itulah Ibn Hajar al-Asqalani berkata: *Dialah orang yang mempelajari kitab Syaikhul Islam -Ibn Taimiyah- dan menyebarkan ilmunya serta banyak membela pendapat-pendapat gurunya itu.* Maka tidak mengherankan, Ibn Qayyim merupakan samudra ilmu pengetahuan yang melimpah ruah dalam berbagai bidang. Ia juga dikenal sebagai penganut mazhab Salafi. Di antara ciri-ciri mazhab Salafi yang dikembangkan Ibn Qayyim bersama gurunya, Ibn Taimiyah, adalah: 1. memberi ruang dan peluang ijtihad dalam berbagai bidang keagamaan, 2. tidak terikat secara mutlak dengan pendapat-pendapat ulama terdahulu, 3. memerangi orang-orang yang dianggap menyimpang dari akidah Islam, orang-orang yang mengaku-ngaku sebagai sufi dan filosof yang membuat hal-hal yang baru dalam agama (*ibtida'*), 4. kembali kepada al-Qur'an dan Sunnah sebagai sumber utama ajaran Islam.



Semua itu adalah satu rangkaian usaha untuk menyatukan dunia Islam di bawah satu panji, menyelamatkannya dari fanatisme mazhab, dan menciptakan keamanan dan kestabilan sosial untuk dunia Islam.<sup>15</sup>

Di samping Ibn Taimiyah sebagai guru yang paling memengaruhi pemikirannya, Ibn Qayyim pun berguru kepada beberapa ulama lain seperti: ayahnya, Abu Bakr ibn Ayyub al-Zur'i, ia belajar Hadis kepada Abu Bakar ibn Abdul Da'im (w. 718 H), al-Syirazi (w. 714 H), dan Ismail Majduddin Ibn Muhammad al-Harrani (w. 729 H). Ia belajar ilmu *uṣūl al-fiqh* kepada Muhammad Shafiyuddin Ibn Abdurrahim ibn Muhammad al-Armawi al-Syafi'i (w. 715 H) yang juga mengajarkan ilmu tauhid.<sup>16</sup> Lalu ia belajar *uṣūl al-ḥadīṣ* kepada Shafiy al-Hindy, Syihabuddin al-Naby al-Abir, *qāḍī* Taqiuddin Sulaiman, Isa al-Mut'am, dan guru-guru lainnya.

### **Wasf al-Qalb Menurut Ibn Qayyim**

Kata *qalb* dalam bahasa Arab artinya hati.<sup>17</sup> Kata ini

disebut dalam al-Quran sebanyak 130 kali dan tersebar di 43 surah. Banyaknya pengulangan kata ini merupakan isyarat akan urgensi dan signifikansi hati yang ada dalam tubuh manusia. Semua perbuatan berada di bawah kekuasaannya. Oleh karena itu perbuatan manusia yang baik dan buruk bergantung pada hati. Nabi Muhammad saw bersabda:

إِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ  
سَائِرُ الْجَسَدِ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ سَائِرُ  
الْجَسَدِ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ. (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ  
وَمُسْلِمٌ وَغَيْرُهُمَا)

*Sesungguhnya di dalam tubuh itu ada segumpal darah. Jika ia baik, maka seluruh tubuh akan baik pula dan jika ia rusak, rusak pula seluruh tubuh. Ketahuilah segumpal darah itu adalah hati. (Diriwayatkan oleh Bukhari, Muslim dan lainnya)*

Semua perbuatan badan tidak akan terlaksana jika bukan berasal dari tekad dan niat hati. Hati bertanggung jawab atas segala yang diperbuat badan sebagaimana setiap penggembala bertanggung jawab atas gembalaannya. Oleh karena itu perhatian un-

tuk meluaskan hati hendaknya menjadi prioritas utama. Di samping itu, hati merupakan sumber inspirasi akal, ilmu, kesabaran, keberanian, kemuliaan, cinta, kehendak, kerelaan, dan seluruh sifat-sifat yang terpuji. Seluruh anggota badan baik yang tampak maupun tersembunyi beserta seluruh kekuatannya, tidak lain hanya sebagai prajurit hati. Mata diibaratkan prajurit hati yang tampil di baris terdepan, yang menyuguhkan kepadanya pemandangan yang ia lihat. Bila melihat sesuatu dengan cepat, mata mengirim sinyalnya ke hati. Karena eratnya ikatan antara hati dengan mata, bila ada sesuatu yang bersemayam di dalam hati, maka akan muncul di mata. Karena itu, di dalam pribahasa Indonesia dikatakan *mata adalah jendela hati*. Ia adalah cermin yang menerjemahkan isi hati kepada orang yang memandangnya. Seperti halnya lidah sebagai juru bicara yang mendengarkan seluruh isi hati untuk didengar.

Ibn Qayyim dalam kitabnya *Rauḍah al-Muḥibbīn wa Raḥmah al-Musyṭāqīn*<sup>18</sup> meng-

tara hati dengan mata. Hati berkata kepada mata: *Kaulah yang telah menyeretku kepada kebinasaan dan mengakibatkan penyesalan, Kau leparkan kerlingan matamu ke taman yang tidak sehat.*

Oleh karena itu dalam al-Quran Allah sering menyertakan sebutan ketiganya, yakni telinga, mata, dan hati:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ  
وَالبَصَرَ وَالفؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عِنْدَ  
مَسْئُولًا. سورة الاسراء: 36

*Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan. Sebenarnya pendengaran, penglihatan dan hati, semuanya itu akan diminta pertanggungjawabannya.*

Begitu urgennya hati dalam mencapai keselamatan hidup bahagia dunia dan akhirat, sehingga nabi Muhammad saw sering bersumpah dengan Dzat yang membolak-balikan hati (*yā Muqallib al-qulūb*). Dalam literatur sastra Arab, perihal hati seringkali diungkap para penyair. Karena itu seringkali terdapat ungkapan *amsāl* (pepatah) dan *ḥikmah* (kata mutiara) yang

menarik dan diungkap dengan kata-kata yang indah seperti berikut ini:

إِنَّ الْقُلُوبَ إِذَا تَنَافَرَ وَدَّهَا \* مِثْلُ الزُّجَاجَةِ  
كَسَرُهَا لَا تُجْبَرُ

Sesungguhnya hati apabila telah terlukai kecintaannya, ia bagaikan kaca yang tidak bisa kembali utuh.

Selain dalam kitab *Rauḍah al-Muḥbbīn*, dalam beberapa karyanya yang lain seperti *Mawārid Amān al-Muntaqā min Ighāṣ al-Laḥfān fī Maṣāid al-Syaitān* juga didapat gambaran tentang hati.<sup>19</sup> Pertama, gambaran hati menurut perspektif Ibn Qayyim adalah ibarat raja. Kedudukan raja adalah pemimpin di suatu negara, tidak ada pengatur yang lebih berkuasa di suatu negara kecuali seorang raja. Dialah yang menggerakkan seluruh anggota badan manusia. Hati menggerakkan seluruh anggota badan untuk melakukan pekerjaan yang baik atau buruk. Adapun mata adalah prajurit hati yang berada di garis depan yang menyuguhkan kepadanya segala pemandangan yang ia lihat. Mata adalah cermin yang mener-

jemahkan isi hati kepada yang memandangnya. Senada dengan ini, Abu Hurairah ra berkata, *Hati adalah raja dan anggota badan sebagai bala tentaranya. Bila rajanya baik, baik pula pasukannya dan bila jahat, maka jahat pula pasukannya.*

Dalam buku *Hati yang Bening* karangan Said Abdul Azhim yang juga merujuk pada Ibn Qayyim, dikatakan beberapa ulama mengibaratkan hati sebagai mesin penggerak yang multi fungsi dan dapat menjangkau jarak yang sangat jauh. Hati memiliki spesifikasi tersendiri yang tidak dimiliki anggota tubuh lainnya. Hati adalah tempat keimanan dan kemunafikan serta pendorong kebaikan dan keburukan. Hati selalu dipenuhi dengan rahasia yang hakikatnya tidak dapat dilacak oleh manusia.<sup>20</sup>

Ibn Qayyim berpendapat bahwa fenomena hidupnya hati merupakan kehidupan baru bagi seseorang, karena hati sengaja diciptakan untuk menjadikan seseorang mencintai Allah yang merupakan fitrah setiap manusia. Ibn Qayyim menambahkan bahwa ia pernah mendengar Ibn

Taimiyah menafsirkan makna kelahiran dengan dua konteks kelahiran dalam konteks yang sesungguhnya dan kelahiran dalam konteks hati dan ruh, serta terbebasnya dari belenggu nafsu dan tabi'at yang buruk.<sup>21</sup>

*Kedua*, ketika berbicara tentang hati yang sehat, Ibn Qayyim menggambarkannya laksana "Baitullah" (ka'bah).<sup>22</sup> Ia adalah tempat segala kebaikan, kecintaan, dan keikhlasan. Jika hati merupakan tempat segala kebaikan, hendaknya hati diposisikan manusia untuk senantiasa beramal saleh dalam setiap perilakunya. Tidak ada sedetikpun manusia untuk berbuat jahat karena dikendalikan hati yang menjadi sumber semua kebaikan. Ia menggambarkan hati dalam bait syairnya:

فَالْقَلْبُ بَيْتُ الرَّبِّ جَلَّ جَلَالُهُ \* حُبًّا وَ  
 إِخْلَاصًا مَعَ الْإِحْسَانِ  
 وَاللَّهُ لَوْ أَنَّ الْقُلُوبَ سَلِيمَةً \* لَتَقَطَعَتْ  
 أَسْفًا مِنَ الْحَرَمَانِ<sup>23</sup>

*Hati adalah rumah Allah Yang Maha Agung, yaitu tempat kecintaan, keikhlasan, dan kebaikan.*

*Demi Allah, jika hati itu selamat, maka akan putus dari segala penyesalan.*

Hati yang sehat adalah hati yang selamat pada hari kiamat dan bertemu dengan Allah. *Qalb salim* (hati yang bersih) adalah yang selamat dan menjadi sifatnya yang tetap. Orang boleh berbeda dalam mengungkapkan makna *qalb salim*. Ada yang mengartikan hati yang sehat, yang bersih atau yang selamat. Dari beragam ungkapan ini maksudnya sama, yaitu bahwa *qalb salim* adalah hati yang bebas dari keinginan yang melanggar perintah Allah dan laranganNya dari seluruh perkara yang syubhat. Kebahagiaan, kelezatan, kenikmatan, dan kebaikan hati hanya akan tercapai jika Allah sebagai Tuhannya, yang paling dicintai daripada yang lainnya. Semua mengetahui bahwa setiap yang hidup selain Allah, baik malaikat, manusia, jin, atau hewan perlu mendapatkan apa yang bermanfaat baginya dan menolak apa yang membahayakan dirinya. Itu tidak akan bisa dicapai secara sempurna kecuali dengan memiliki gambaran jelas tentang

apa yang bermanfaat dan apa yang membahayakan.

Manfaat adalah suatu jenis kenikmatan dan kelezatan, sedang bahaya adalah suatu jenis kesakitan dan siksa. Menyembah kepada selain Allah, berpaling, serta menggantungkan diri selain padanya adalah sesuatu yang dibenci dan berbahaya. Hanya Allah yang dapat menolongnya untuk me-  
nolak segala sesuatu yang dibenci dan berbahaya tersebut. Semua perkara adalah milik-Nya, segala pujian adalah milik-Nya, semua kebaikan ada di kedua tangan-Nya, tidak satupun makhluk dari makhluk-makhluk-Nya yang dapat menghitung pujian atas-Nya.

*Ketiga*, hati diumpamakan seperti "lembah". Hati lapang mampu menampung ilmu yang banyak, sedangkan hati yang sempit hanya sebatas ukurannya saja. Allah memberi dua perumpamaan dalam wahyu kepada hambaNya dengan air dan api. Dia memberikan contoh dengan air karena mengandung kehidupan dan dengan api karena mengandung penerangan. Allah mengabarkan bahwa air itu mengalir ke lembah-lembah

menurut ukurannya. Lembah yang besar tentunya dapat menampung air yang banyak, sedangkan lembah yang kecil hanya menampung sedikit air.

*Keempat*, Ibn Qayyim mendeskripsikan hati laksana "mayat", sebagaimana dalam syairnya berikut ini:

وَعِنْدَ مُرَادِ اللَّهِ تُفْنَى كَمَيْتٍ \* وَعِنْدَ مُرَادِ  
النَّفْسِ تُسَدَى وَتَلْهُمُ  
وَعِنْدَ خِلَافِ الْأَمْرِ تَحْتَجُّ بِالْقَضَا \* ظَهِيرًا  
عَلَى الرَّحْمَنِ لِلْحَبْرِ تَرْعَمُ

*Di sisi kehendak Allah hati itu musnah laksana mayat, dan di sisi kehendak manusia hati itu condong dan rakus.*

*Ketika terjadi perbuatan mak siat yang membutuhkan ketetapan dalam hukum, nyataah bagi Yang Maha Pengasih pernyataan Jabariyah.*

Hati yang mati adalah hati yang tidak mengenal Tuhannya, tidak menyembahNya sesuai perintah-Nya dan tidak melakukan yang disenangi dan diridai-Nya. Hati yang selalu memperturutkan hawa nafsu dan kesenangan pasti mendatangkan amarah dan murka Tuhannya. *Kelima*, ia menggambarkan hati laksana "racun" dalam tubuh, seba-

gaimana dalam bait syair berikut ini yang ditujukan kepada pengikut Jahmiyah dan Mu'tazilah:

وَاللَّهِ إِنَّ سَمَاعَهُمْ فِي الْقَلْبِ وَالْإِيمَانَ  
 مِثْلُ السَّمِّ فِي الْأَيْدِيَانِ  
 وَاللَّهُ مَا أَنْفَكُ الَّذِي هُوَ ذَابَهُ \* أَبَدًا مِنْ  
 الْإِشْرَاقِ بِالرَّحْمَنِ<sup>24</sup>

*Demi Allah, sesungguhnya pendengaran hati dan iman mereka seperti racun dalam badan.*

*Demi Allah, selamanya tidak akan merasa cukup orang yang bertingkah menyekutukan Allah.*

Hati yang demikian itu adalah hati yang hidup tetapi sakit. Hati seperti ini mempunyai dua materi utama, yang terkadang lebih dominan dari yang lain. Dalam hati seperti ini terkandung juga *mahabbatullah* (mencintai Allah), mempercayai, ikhlas mengabdikan, dan sikap tawakkal kepada-Nya. Ini yang menjadi materi kehidupan. Selain itu terdapat rasa cinta terhadap hawa nafsunya, lebih mengutamakan dan berhasrat memenuhi segala keinginannya, sikap iri, lengki, sombong, ujub, ma-

buk pangkat dan jabatan, Inilah sumber kebinasaan hati.

Sesungguhnya seluruh penyakit hati berasal dari nafsu. Materi-materi yang rusak selalu bersumber darinya, lalu menyebar ke seluruh anggota tubuh dan yang pertama kali diserang adalah hati. Allah telah menyifati nafsu dalam al-Qur'an dengan tujuh sifat, yaitu *ammārah bi al-sū'i, lawwāmah, Muṭmainnah, Malhamah, Radiyah, Marḍiyah dan Kāmilah*.<sup>25</sup> Manusia hendaknya mampu mengelola kalbunya dengan introspeksi diri.<sup>26</sup> Selain melakukan introspeksi diri juga menjaga nafsu, memohon perlindungan kepada Allah. Memohon perlindungan kepada Allah maknanya meminta penjagaannya dan bersandar, serta mempercayakan kepadanya.

Secara garis besar, Ibn Qayyim mengatakan, di saat hati disifati dengan kehidupan dan kematian, maka hati terbagi dalam 3 kondisi:<sup>27</sup> yakni *pertama, wasf al-qalb* (gambaran hati) yang sehat, *kedua, wasf al-qalb* (gambaran hati) yang mati, dan *ketiga, wasf al-qalb* (gambaran hati) yang sakit. Demikia sepintas tentang

gambaran hati menurut Ibn Qayyim.

Syair-syair Ibn Qayyim yang tersebar dalam beberapa kitab yang berbicara tentang hati, antara lain kitab *Ighāṣah al-Laḥfān*, *Tibb al-Qulūb*, *Raudah al-Muḥibbīn* dan lainnya. Tentang *wasf al-qalb*, penulis belum menemukan dalam bentuk qasidah khusus seperti halnya tentang surga dan dunia. Meskipun demikian pembahasan tema ini menarik untuk dikaji. Untuk itu, berikut ini secara struktural pembahasan diarahkan pada dua aspek, yaitu fisik syair dan maknanya.

### Aspek Fisik Syair (*ʿArūd Qawāfi*, dan *Uslūb*)

Bait syair *wasf al-qalb* yang penulis temukan dalam beberapa karya Ibn Qayyim termasuk *baḥr ṭawīl*, yaitu *baḥr* yang memiliki kekuatan dalam lafal dan makna untuk menyampaikan suatu ide, dan mayoritas berqafiyahkan huruf *nūn*, maka itu dikatakan qasidah *Nūniyah*. Sedangkan dari aspek balaghah Ibn Qayyim menggunakan *uslūb tasybīh* untuk menyampaikan pesan tentang kebeningan hati

yang dilukiskan dengan kata-kata yang indah, misalnya ketika menggambarkan hati nurani yang ideal laksana *Baitullah* (ka'bah):

فَالْقَلْبُ بَيْتُ الرَّبِّ حَلٌّ جَلَالُهُ \* حُبًّا  
وَإِخْلَاصًا مَعَ الْإِحْسَانِ

*Hati adalah rumah Allah (Baitullah) Yang Maha Agung, yaitu tempat kecintaan, keikhlasan dan kebaikan.*

Ibn Qayyim bertutur, sejatinya hati itu laksana *Baitullah*, tempat yang suci bersih dari segala dosa dan noda, tempat kecintaan, keikhlasan, dan semua kebaikan.<sup>28</sup> Jika diteliti dari sisi kelengkapan *tasybīh*, maka yang tidak tampak adalah *adāt al-tasybīh*. *Qalb* adalah *musyabbah* dan *Baiturrabb* adalah *musyabbah bih*, sementara *wajh syabh* tampak pada setengah bait akhir. *Tasybīh* yang seperti ini disebut dengan *tasybīh muakkad*.

Pada bait selanjutnya, Ibn Qayyim bersumpah:

وَاللَّهِ إِنْ سَمِعْتُهُمْ فِي الْقَلْبِ وَالْإِيمَانُ  
مِثْلَ السَّمِّ فِي الْأَبْدَانِ

*Demi Allah, sesungguhnya pendengaran hati dan iman mereka seperti racun dalam badan.*

Salah satu ciri khas *us-lūb* yang digunakan Ibn Qayyim adalah seringkali terdapat kata-kata sumpah yang menunjukkan kebenaran yang ia sampaikan. Huruf *qasam wāw* yang digunakan dalam bait syair di atas, di mana *muq-sam* 'alaih-nya adalah Allah Dzat Yang Maha Tinggi. Ia juga menggunakan *uslūb tasybiḥ* dalam menyampaikan pesannya, yaitu hati layaknya racun yang berbahaya bagi tubuh. Dalam *tasybiḥ* ini tidak tampak *wajah syabahnya*, baik sifat ataupun keadaan yang terdapat dalam kedua *ṭaraf-nya* (*musyabbah* dan *musyabbah bih*). Yang tampak hanya dua *ṭaraf* dan *adāt al-tasybiḥ*. *Tasybiḥ* yang demikian itu disebut dengan *tasybiḥ mujmal*. Jika dilihat dari *tarkīb jumlah* (susunan kalimat), ini kategori *insyaiyah* dalam ilmu ma'ani karena adanya huruf *taukid inna* yang mempertegas kebenaran beritanya.

Ketika Ibn Qayyim mengungkapkan sifat hati yang tidak ikhlas, laksana orang

yang menyalakan api, ia dapat menerangi orang lain sementara dirinya terbakar api:

وَيَا مُوقِدًا نَارًا لِعَيْرِكَ ضَوْؤُهَا \* وَحَرُّ لظَاهَا  
بَيْنَ حَنِينِكَ يَضُرُّم

*Wahai orang yang yang menyalakan api untuk menerangi orang lain, sementara dirinya terbakar oleh panasnya api itu.*

Bait di atas kategori *us-lūb tasybiḥ balīgh* untuk menyatakan hati yang tidak ikhlas dalam beramal. Ia menggambarannya dengan orang yang menyalakan api dan mampu menerangi sekelilingnya tetapi ia sendiri habis terbakar api itu. *Uslūb* yang demikian ini agak sulit dipahami karena tidak tampak *musyabbahnya* yaitu hati yang tidak ikhlas, yang nampak hanya *musyabbah bih*, yaitu orang yang menyulut api. Begitu pula *wajh syabahnya* yaitu sifat atau keadaan yang terdapat dalam keduanya itu dan *adāt al-tasybiḥ* tidak nampak. Seperti inilah yang disebut dengan *tasybiḥ balīgh* yang merupakan tingkatan *tasybiḥ* tertinggi dalam ilmu bayan. Untuk lebih memperjelas maksud



dari bait ini lebih lanjut Ibn Qayyim mengatakan:

\* أَهَذَا جَنِّي الْعِلْمِ الَّذِي قَدْ غَرَسْتَهُ  
وَهَذَا الَّذِي قَدْ كُنْتَ تَرْجُوهُ يُطْعِمُ

*nikah ilmu yang kau petik dari yang kau tanam, dan inilah buah yang kau harapkan untuk dimakan.*

*Uslūb* yang digunakan dalam bait ini adalah *istiḥām* (pertanyaan) yaitu huruf *hamzah*. Bait ini seakan memper-tegas bait sebelumnya, yakni orang yang bisa mengajarkan pada orang lain tentang sesuatu tetapi dibarengi dengan hati yang tidak ikhlas. Untuk mencapai sasaran, Ibn Qayyim kembali menggunakan gaya bahasa personifikasi (*isti-ārah*). Kata *janā* yang artinya memetik biasa dipakai untuk bunga, buah, atau daun. Akan tetapi yang dimaksud di sini adalah ilmu yang telah ia peroleh. Kemudian penggunaan lafal *gharasa* yang artinya menanam adalah kelaziman kata yang dipakai untuk menanam suatu tanaman untuk memperoleh arti mendalam ilmu. Begitu pula lafal yang ada pada akhir bait *yuf'amu* yang artinya dimakan. Tiga kata ini

adalah *qarīnah* (tanda) yang menunjukkan adanya ketidaklaziman. Karena itu *uslūb* ini disebut *isti'ārah makniyah*. Penggunaan *uslūb kinā-yah* nampak pada bait berikut:

\* وَهَذَا هُوَ الْحِظُّ الَّذِي قَدْ رَضَيْتَهُ  
لِنَفْسِكَ فِي الدَّارَيْنِ جَاهٌ وَدِرْهَمٌ

*Inilah jalan yang kau sukai untuk dirimu di dunia dan akhirat yakni kedudukan dan uang."*

Kata *دارين* yang artinya dua negeri, yakni dunia dan akhirat<sup>29</sup> seringkali digunakan para da'i untuk menunjukkan kebahagiaan dunia dan akhirat. Akan tetapi Ibn Qayyim dalam bait ini mempunyai tujuan lain, nampak pada kata berikutnya *جاه ودرهم* (kedudukan dan uang) yang merupakan penyempurna makna syair yang merupakan *kināyah* dari kebahagiaan di dunia saja, yakni kebahagiaan yang didapat hanya kebahagiaan sesaat yang akan menjerumuskan jiwa dan raga ke dalam kenistaan. Dalam hal ini lebih lanjut ia bersumpah dengan umur manusia, bahwa siapa yang bekerja tanpa hati yang ikhlas, maka ia tidak akan

mencapai keberuntungan. Gaya bahasanya dengan memakai lafal *qasam* (sumpah) ya-itu *la'amruka* (demi umurmu) menunjukkan kesungguhannya dalam bertutur kata.

*Uslūb* yang digunakan Ibn Qayyim ketika ingin menggambarkan sifat hati yang pelit terhadap sesamanya, nampaknya ia menggunakan *uslūb taḥdīd* (ancaman) dan *istifhām* (pertanyaan),<sup>30</sup> misalnya dalam bait berikut ini:

بَجَلْتِ بِشَيْءٍ لَا يَضُرُّكَ بَدَلُهُ \* وَجَدْتِ  
بَشَيْءٍ مِثْلَهُ لَا يُقَوِّمُ

*Engkau (hati) pelit pada sesuatu yang ketika kau dermakan tidak akan menyusahkanmu, dan engkau royal dengan sesuatu yang tidak ternilai harganya.*

Kata *bakhila* (pelit) dalam bait di atas, sekalipun dengan memakai *fi'il māḍī* terserit mengandung arti *amr* (perintah) disertai *taḥdīd* (ancaman). *Uslūb* atau gaya bahasa ancaman ini menunjukkan kemarahan si penutur bahasa. Kata *bakhila* (pelit) dan *jūd* (pemurah) adalah kata yang berlawanan yang disebut *tibāq*.<sup>31</sup> Ibn Qayyim berta-

nya dengan menggunakan lafal *istifhām hallā* ( bukankah):

\* فَهَلَّا عَكَسْتَ الْأَمْرَ إِنْ كُنْتَ حَازِمًا  
وَلَكِنْ أَضَعْتَ الْحَزْمَ لَوْ كُنْتَ تَعْلَمُ

*Bukankah kau mampu membalikkan sesuatu jika engkau berupaya keras? Akan tetapi engkau tidak bekerja keras meskipun kau tahu.*

Kata *hallā* dalam bahasa Arab adalah gabungan dari dua kata *hal* (apakah) dan *lā* (tidak). Ia ingin menyampaikan pesan bahwa hati ibarat raja yang dapat memerintah, bukankah ia dapat membalikkan sesuatu jika mau berupaya keras?. *Uslūb* yang demikian itu disebut dengan *kalām insyā*.

### Tinjauan Aspek Makna (*'Atifah, Khayāl, dan Fikrah*)

Dalam kaitan karya sastra, khususnya pada teks syair *waṣf* Ibn Qayyim, tidak hanya diperlukan pendekatan strukturalisme untuk memahaminya, tetapi juga diperlukan pendekatan hermeutik untuk memberikan interpretasi pada karya sastra tersebut. Dengan demikian, teks tetap menjadi

pusat perhatian sebagai suatu keutuhan, dan pada saat yang sama penafsiran makna dipentingkan sebagai suatu proses.

Jika diperhatikan kandungan bait syair *wasf al-qalb* di atas, dapat dirasakan adanya emosi (*'ātifah*), yakni rasa rindu sang penyair kepada Sang Khalik yang tergambar dalam bait-bait syairnya:

فَالْقَلْبُ بَيْتُ الرَّبِّ جَلَّ جَلَالُهُ \* حُبًّا  
وَإِخْلَاصًا مَعَ الْإِحْسَانِ<sup>32</sup>

*Hati adalah rumah Allah Yang Maha Agung, yaitu tempat kecintaan, keikhlasan, dan kebaikan.*

Imajinasinya tentang hati adalah rumah Allah (*Baitul-lāh*) sejatinya adalah tempat yang paling suci, tempat bersemayamnya segala kebaikan, kecintaan, dan keikhlasan. Jika manusia menempatkan hati itu pada posisi yang sebenarnya, maka tidak akan terjadi kejahatan, kesesatan, kemusyrikan, permusuhan, dan sebagainya. Andai saja manusia, -lanjut Ibn Qayyim- tidak menuruti hawa nafsu setan, maka ia tidak akan terjerumus pada hal-hal yang mencelakan dirinya dan ia akan sela-

mat di dunia dan akhirat. Sebuah imajinasi yang sangat indah. Semua orang mengetahui apa fungsi ka'bah di mata umat Islam, selain tempat beribadah, juga semua manusia di dunia tertuju kepadanya. Selain pemaknaan tersebut, ka'bah dari segi bentuk wujud berbentuk kubus. Hal demikian itu menjadi simbol sikap seorang Muslim yang memiliki hati *istiqāmah*, karena bentuk kubus tidak akan mudah terbawa arus dan tidak mudah menggelinding sekalipun oleh derasnya zaman. *Khayāl* demikian itu dalam kajian sastra Arab disebut *khayāl ibtikāri*.

Pandangan kontradiktif dari syair *wasf al-Qalb* karya Ibn Qayyim, bahwa hati juga laksana "racun" bagi tubuh orang yang beriman. Jika seseorang tidak dapat diselamatkan dari racun itu, maka ia akan terjerumus pada kemusyrikan yang sangat berbahaya, bahkan akan mematikan semua makhluk hidup. Sejatinya manusia menjauhinya, tetapi mengapa manusia justru memeliharanya? Ibn Qayyim mengungkapkan:

وَاللَّهِ إِنَّ سَمَاعَهُمْ فِي الْقَلْبِ وَالْإِيمَانُ  
مِثْلُ السَّمِّ فِي الْأَبْدَانِ

*Demi Allah, sesungguhnya pendengaran hati dan iman mereka seperti racun dalam badan.*

Dikatakan dalam *Qasīdah Nūniyah* yang disyarah oleh Ahmad ibn Ibrahim ibn Isa, bait syair tersebut ditujukan kepada aliran pemikiran sesat -menurut Ibn Qayyim- Mu'attilah, Jahmiyah, dan Mu'tazilah yang ajarannya dianggap menyimpang dari ajaran Islam. Hal ini antara lain disebabkan mereka meniadakan sifat-sifat Allah dan tidak percaya akan pertemuan orang mukmin yang bertakwa dengan Allah kelak di surga. Padahal yang demikian itu jelas dikatakan dalam al-Qur'an dalam surah al-Qiyamah ayat 22-23, al-Baqarah ayat 223, al-Ahzab ayat 44, dan al-Kahfi ayat 110. Nabi Muhammad saw, para sahabat, tabi'in dan pemuka-pemuka umat Islam juga mengatakan demikian.<sup>33</sup>

Dalam syair itu nampak ada perasaan "benci" dalam diri Ibn Qayyim terhadap sikap lawannya yang memiliki sifat hati yang sakit, lalu di-

gambarkan dengan "racun" yang dapat mematikan manusia. Gambaran hati manusia dengan sesuatu yang sudah dikenal itu (hati) termasuk kategori *khayāl ibtikāri*.

Kemudian Ibn Qayyim menggambarkan rasa kecewa dan kekhawatirannya, bahwa jika hati itu selalu memperturutkan hawa nafsu, melaksanakan apa yang dilarang oleh Allah dan tidak mengerjakan apa yang diperintahkanNya, bahkan tidak kenal dengan Tuhannya, maka sama saja orang itu seperti "mayat". Hal itu diungkapkan dalam bait syairnya:

وَعِنْدَ مُرَادِ اللَّهِ تُفْنِي كَمَيْتٍ \* وَعِنْدَ مُرَادِ  
النَّفْسِ تُسَدِّي وَتُلْجِمُ  
وَعِنْدَ خِلَافِ الْأَمْرِ نَحْنُجُ بِالْقَضَا \*  
ظَهَرَ أَعْلَى الرَّحْمَنِ لِلْجَبْرِ تَرْعَمُ

*Di sisi kehendak Allah kau (hati) tidak berdaya laksana mayat, namun di sisi manusia kau (hati) condong dan rakus. Ketika masalah khilafiyah/ maksiat itu membutuhkan ketetapan dalam hukum, nyatalah bagi Yang Maha Pengasih, klaim (pernyataan) Jaba-riyah.*

Ketika manusia tidak mengerjakan apa yang diperintahkan Allah dan menjauhi apa yang dilarangnya, maka sama saja dengan “mayat”, ia tidak berdaya dan tidak dapat mendengar juga berpikir. Manusia yang demikian itu tidak akan bisa membedakan antara yang baik dan buruk. Lebih parah lagi -pada bait selanjutnya- dikatakan bahwa manusia ketika melakukan hal yang dilarang dan meninggalkan segala perintahNya, maka ia berkata: *ini adalah kehendak Allah.*

Sa'ad Muz'il dalam *Syarah Qaṣīdah Mīmīyah* menyatakan, bahwa Ibn Qayyim menulis bait syair tersebut ditujukan kepada aliran Jabariyah, yang meyakini bahwa hidup ini pasrah kepada ketentuan Allah, manusia tidak usah berusaha untuk mengubahnya, karena semua kejadian sudah merupakan takdir Yang Maha Kuasa. Hati yang demikian itu tidak bisa lagi memerintahkan anggota tubuhnya untuk berbuat sesuatu. Maka sifat yang demikian itu ia gambarkan seperti “mayat”, tidak berdaya dan sudah tidak mampu lagi membedakan mana yang baik

dan yang buruk.<sup>34</sup> Gambaran hati yang mati sama dengan “mayat” dapat dipastikan perhatian akan tertuju pada manusia yang kehilangan nyawanya. Ibn Qayyim menggambarkan hati dengan sosok manusia yang tidak mau beriman dan beramal salih sama saja dengan “mayat” yang tidak berdaya. Allah memberi karunia hati kepada manusia agar memelihara dan jangan membiarkannya mati dengan tidak memberi petunjuk agama. Imajinasi semacam ini termasuk *khayāl lbtikārī*.

Selanjutnya Ibn Qayyim menyatakan sifat hati yang sesungguhnya, tidak akan ada rasa kemunafikan dan semua tabir segera terbuka:

بَلَىٰ سَوْفَ تَصْحُرُ حِينَ يَنْكَشِفُ الْغَطَا \*  
وَيَبْدُو لَكَ الْأَمْرُ الَّذِي أَنْتَ تَكْتُمُ

*Tentu kau akan sadar tatkala tabir terbuka, dan akan nampak sesuatu padamu apa yang kamu sembunyikan.*

Makna bait syair di atas sejalan dengan firman Allah dalam al-Quran:

لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ سورة القاف: 22

Sesungguhnya kamu berada dalam keadaan lalai dari (hal) ini, maka Kami singkapkan dari padamu tutup (yang menutupi) matamu, maka penglihatanmu pada hari itu amat tajam.

Kekhawatiran akan sifat hati manusia yang terkadang cenderung penuh rasa kemunafikan dan jauh dari rasa ikhlas, Ibn Qayyim menggambarkan dalam bait berikut ini:

وَيَا مُوقِدًا نَارًا لِعَيْرِكَ ضَوْؤَهَا \* وَحَرًّا  
لظَاهَا بَيْنَ جَنَّتِكَ يَضْرُمُ \*  
أَهَذَا جَنَى الْعِلْمِ الَّذِي قَدْ غَرَسْتَهُ \* وَهَذَا  
الَّذِي قَدْ كُنْتَ تَرْجُوهُ يُطْعِمُ \*  
وَهَذَا هُوَ الْحِطُّ الَّذِي قَدْ رَضَيْتَهُ \* لِنَفْسِكَ  
فِي الدَّارَيْنِ جَاهٌ وَدِرْهَمٌ \*  
وَهَذَا هُوَ الرِّبْحُ الَّذِي قَدْ كَسَبْتَهُ \* لَعَمْرِكَ  
لَا رِبْحَ وَلَا الْأَصْلُ يَسْلُمُ \*

Wahai orang yang menyala-kan api untuk menerangi orang lain, sementara dirinya terbakar dengan panasnya api itu.

Inilah ilmu yang kau petik dari yang kau tanam, dan inilah buah yang kau harapkan untuk dimakan.

Inilah jalan yang kau sukai untuk dirimu di dunia dan akhirat yakni kedudukan dan uang.

Inilah keuntungan yang engkau telah usahakan, demi umurmu tidak ada keuntungan dan tidak ada asal (pokok) yang bisa menyelamatkanmu.

Ibn Qayyim juga menggambarkan hati yang senantiasa punya sifat bakhil (pelit) yang diungkapkan dalam bait syair berikut ini:

بَحِلَّتْ بِشَيْئٍ لَا يَضُرُّكَ بَدْلُهُ \* وَجُدَّتْ  
بِشَيْئٍ مِثْلَهُ لَا يُقِيمُ \*  
بُحِلَّتْ بَدَا الْحِطُّ الْحَسِيسِ ذِنَاءَةً \*  
وَجُدَّتْ بَدَارُ الْخُلْدِ لَوْ كُنْتَ تَفْهَمُ \*  
وَبَعْتَ نَعِيمًا لَا انْقِصَاءَ لَهُ وَلَا \* نَظِيرَ  
بِخَيْسٍ عَنِ قَلِيلٍ سَعِيدٌ \*  
فَهَلَّا عَكَسْتَ الْأَمْرَ إِنْ كُنْتَ حَازِمًا \*  
وَلَكِنْ أَضَعْتَ الْحَزْمَ لَوْ كُنْتَ تَعْلَمُ \*

Engkau (hati) pelit pada sesuatu yang ketika kau dermakan tidak akan menyusahkanmu, dan engkau royal dengan sesuatu yang tidak ternilai harganya.

Engkau pelit dengan sesuatu yang hina dan rendah ini, dan engkau royal dengan kampung keabadian (surga) sekalipun memahaminya.

Engkau menjual kenikmatan yang tidak ada wujudnya dan tidak ada bandingannya wa-

*laupun dengan sesuatu yang sepele akan lenyap.*

*Bukankah engkau bisa membalikkan sesuatu jika engkau berupaya keras? Akan tetapi engkau tidak bekerja keras meskipun engkau tahu.*

Dalam bait syair tersebut di atas, Ibn Qayyim memperhatikan relevansi hati dengan amal salih dan hal yang dapat merusak amal salih. Ini tentunya berkaitan dengan *amar ma'ruf* dan *nahyi munkar*.

### **Karakteristik *Waṣf al-qalb***

Jika dicermati dari segi karakter syair *waṣf al-qalb* karya Ibn Qayyim secara keseluruhannya, maka seperti halnya sudah masuk pada taraf *māddī* bahkan *wijdānī* untuk beberapa bait syair yang agak sulit dipahami kecuali dengan menggunakan pemikiran yang dalam (*manṭiq*), umpamanya tentang gambaran orang yang menyulut api dalam konteks hati yang tidak ikhlas dalam mengerjakan sesuatu, gambaran Baitullah yang berada di dalam hati yang suci, gambaran racun bagi hati yang mengotori akidah Islam dan lain-lain gambaran hati yang telah dipaparkan di atas ini.

Ibn Qayyim dalam menggambarakan hati (*waṣf al-qalb*) hampir tidak jauh dengan bagaimana dia menggambarkan dunia, yakni pada taraf *naqlī* dan *māddī*, lain halnya dengan *waṣf al-jannah* mayoritas sudah pada tahap *wijdānī*. Syair *waṣf al-qalb* Ibn Qayyim tersebar pada beberapa bukunya, antara lain *Ṭibb al-Qulūb*, *Ighāṣah al-Lahfān*, *Madārij al-Sālikīn* dan lain-lain. Penulis belum temukan satu bentuk qasidah tentang hati seperti halnya qasidah tentang surga. Jika dilihat dari karakteristik *waṣf*nya tentang hati, mayoritas pada tingkatan menengah (*māddī*), seperti gambaran hati laksana "raja" yang dapat menguasai dan memerintah seluruh anggota badan, atau juga hati ibarat "racun", "lembah", "mayat" dan sebagainya. Akan tetapi terasa bernilai tinggi nilai *waṣf* itu ketika hati digambarkan dengan Baitullah, karena gambaran itu dapat mendatangkan beragam makna dan pengertian. Baitullah adalah lambang kesucian dan kedamaian yang terletak di Makkah, semua manusia dari seluruh penjuru dunia mengunjunginya. Ben-

tuk bangunannya yang menyerupai kubus melambangkan keajegan hati, dia tidak akan bisa jatuh atau tergelincir seperti halnya bentuk benda yang bulat. Gambaran seperti ini dapat dikategorikan *wasf naqlī*, karena *tasybīh*nya merupakan *ḥissī* (inderawi). Syair *wasf* dalam kajian sastra Arab dapat berupa pujian (*madh*), cercaan (*hijā'*), rataan (*rasā'*), *i'tidzar* (apologi), dan lain-lain. Ibn Qayyim dalam syair *wasf al-qalb* sering kali *i'tidzar* (apologi dan mengingatkan) dan *ḥikmah* berupa nasihat, juga terkadang *hijā'* (mencaci) pada rivalnya yang bertentangan dengan ideologinya. Ditinjau dari bentuk redaksi dan kandungan maknanya, ia menggunakan gambaran yang sama dengan apa yang digambarkan dalam al-Qur'an atau Hadis. Ini juga membuktikan kemahiran dan penguasaannya terhadap tafsir al-Qur'an dan Hadis.

### Kesimpulan

Ditinjau dari aspek kualitas syairnya, secara struktural sudah memenuhi syarat sebagai syair "klasik" yang bertumpu pada peraturan ilmu

Arud dan qawafi dan sebagai timbangan syair Arab termasuk *baḥr ṭawīl* untuk *Qaṣīdah Mīmīyah*, dan *baḥr kāmil* untuk *Qaṣīdah Nūniyah*. Sebagaimana penyair lainnya, syair *wasf al-qalb* Ibn Qayyim menggunakan *tasybīh isti'ārah* dan *kināyah* dalam mengungkap dan mencari kejelasan makna dihiasi dengan aspek *muḥāsīnāt al-badī'iyah al-lafziyyah* dan *maknawiyah*.

Dari segi makna meliputi tinjauan *āṭifah* (*emotion*), sudah memenuhi kriteria teori yang digunakan Ahmad al-Syayib, yaitu *ṣādiqah*, *tanawwu' al-āṭifah*, dan lain-lain. Sementara dari sisi *khayāl* (*imagination*) pada jenis *ibtikārī* untuk mayoritas *al-qalb*, hampir dalam semua syair *wasf*nya secara umum terinspirasi dari kedua sumber utama umat Islam, al-Qur'an dan Hadis. Begitu pula dalam menuangkan gagasannya (*fikrah*) tidak lepas dari dia sebagai seorang sufi akhlaqi yang menjadikan hati sebagai *center* dalam pembentukan akhlak, misalnya deskripsi hati dengan simbol Baitullah (*wasf al-qalb bi al-ka'bah*). Begitu pula sebagai seorang teolog



yang dikelompokkan bermazhab Asy'ariyah, ia ungkapkan rasa kekesalannya terhadap ajaran teologi Mu'tazilah dan Jahmiyah yang menyatakan bahwa orang mukmin *muttaqin* tidak akan berjumpa dengan Rabbnya kelak di akhirat. Sebagai seorang penganut Salafi, dalam menyatakan gagasannya secara umum ditunjukkan semata-mata dakwah Islamiyah untuk memperbaiki kondisi umat Islam yang berpaling dari ajaran Islam. Dakwah Islamiyah yang berbungkus sastra ini akan tetap hidup, tidak akan lekang terkalahkan oleh waktu, karena imajinasinya adalah imajinasi dari kedua sumber utama kitab umat Islam yaitu al-Qur'an dan Hadis.

#### Catatan Akhir:

1. Ibn Qayyim al-Jauziyyah dalam dunia Islam dikenal sebagai seorang *faqih* dan seorang imam besar dalam mazhab Hambali. Nama lengkapnya adalah Muhammad ibn Abu Bakr ibn Ayyub ibn Sa'ad ibn Haris al-Zar'y al-Dimasyqi Abu Abdullah Syamsuddin ibn Qayyim al-Jauziyyah al-Hanbali. Ia terkenal dengan panggilan Ibn Qayyim al-Jauziyyah karena ayahnya Abu Bakr ibn Ayyub adalah seorang direktur/kepala sekolah (*qayyim*) di Madrasah al-Jauziyyah di Damasqus, yang didirikan oleh Muhyiddin al-Hafidz Abu Fara ibn al-Jauzy. Ibn Qayyim lahir di Damasqus, pada tanggal 7 Safar 691 H/1292 M, dan wafat pada tanggal 13 Rajab 751 H/1350 M, atau bertepatan dengan 36 tahun dari tragedi jatuhnya kota Baghdad (1258 M) akibat serangan tentara Mongol. Ia adalah murid Ibn Taimiyah seorang imam besar di dunia Islam. Dalam masa hidupnya yang hanya 60 tahun, ia menguasai dalam berbagai ilmu terutama ilmu keislaman, lebih dari 60 karyanya yang ia tulis dalam berbagai disiplin ilmu. Ia adalah seorang zahid wara', dan sufi yang salih taat beribadah, memiliki kasih sayang, rajin berdzikir dan istighfar terutama di kala fajar menjelang subuh sampai menjelang siang, dzikir itu ia jadikan sebagai sarapan pagi dan jika tidak demikian maka hilang kekuatannya. Lihat Ibn al-Hajar al-Asqalani, *al-Durar al-Kāminah fi A'yān al-Mi'ah al-Arabiyyah*, 1974, Juz III, h. 400. Lihat pula Iwadullah Jad al-Hijazi, *Ibn al-Qayyim wa Mauqifuhu min Tafkir al-Islām*, Cairo, Majma' al-Buhuts al-Islamiyah, 1392 H/1972 M, h. 37.
2. Lebih lanjut lihat Ahmad Mahir al-Baqari, *Ibn al-Qayyim al-Lughawi*, Iskandariyah, Muassasah Syabab al-Jami'ah, 1989, h. 59-60.
3. Abdul Fattah Lasyin, *Ibn al-Qayyim wa Hissuhū al-Balāghī*

- fi Tafsir al-Qur'an*, Beirut, Dar al-Raid al-Arabi, 1982 M, h. 12.
4. Kajian tentang syair dan qasidah Ibn Qayyim akhir-akhir ini memiliki ruang yang cukup signifikan. Beberapa intelektual Islam terutama di Timur Tengah mensyarahkannya dan dipilah menjadi beberapa tema dalam bentuk qasidah. Dari beberapa tema qasidah itu penulis tidak temukan *Dīwān* khusus yang memuat arti kata yang terdapat di dalamnya. Demikian pula pembaca cukup dengan memahami berbagai syarah dari apa yang berhubungan dengan tujuan atau maksud syair tersebut yang mayoritas sarat dengan muatan ajaran agama Islam. Melalui qasidah, umat Islam dapat menjalankan syariatnya. Dengan melalui syair dan qasidah Ibn Qayyim menjadikannya sebagai media dakwahnya.
  5. Lihat Louis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-I'lam*, Beirut, Dar al-Masyriq, 1986, h. 903. Lihat pula Atabek Ali dan Ahmad Zuhdy Muhdar, *Kamus al-Asry*, 1996, h. 2020.
  6. Ja'far Subhani, *Wisata al-Qur'an, Tafsir Ayat-Ayat Metafora*, terjemahan dari *al-Amṣāl fi al-Qur'an*, Jakarta, al-Huda, 2007, h. 3.
  7. Lebih lanjut lihat Ilya al-Hawy, *Fann al-Wasf*, Beirut, Dar al-Kitab al-Lubnani- Dar al-Kitab al-Misri, tt, h. 8-14.
  8. Abdul Aziz ibn Abdullah al-Syubaili, *al-Mubālaghah fi al-Syir al-Abbāsi*, Riyadh, al-Nadi al-Adabi, 1980, h. 133-134.
  9. Ahmad al-Iskandari dan Mustafa Inani, *al-Wasf fi al-Adab al-Araby*, Mesir, Dar al-Ma'arif, tt., h. 65.
  10. *Atifah (emotion)* atau perasaan merupakan unsur yang paling dominan dalam menilai sebuah karya sastra. Untuk itu ada lima aspek menurut Ahmad al-Syayib dalam menilai rasa sebuah karya sastra. *Pertama* kebenaran rasa, *kedua* kekuatan rasa, *ketiga* kelanggengan rasa, *keempat*, ragam rasa, dan *kelima* adanya tingkat rasa. *Khayāl (ima jination)* adalah sesuatu yang dapat membedakan apakah karya itu dikategorikan sastra atau bukan. Ahmad al-Syayib membaginya pada tiga macam *khayāl: ibtikāri, ta'lif, dan tafsiri/bayāni*. *Fikrah (idea)* yang bersumber pada akal dan pikiran para pencipta rasa. Ahmad al-Syayib menamakan istilah ini dengan makna (مسان). Sedangkan yang terakhir adalah *uslūb (literary form)*, Ahmad al-Syayib mengartikannya dengan *ṣūrah* (bentuk, sarana) yang digunakan seorang pujangga untuk mentransformasikan pikiran dan perasaannya kepada para pembaca dan pendengar karya sastranya. Lebih lanjut, lihat Ahmad al-Syayib, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, Cairo, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1964 M, Cet. Ke-7, h. 179.
  11. Ninuk Kleden Probonogoro, *Pengalihan Wacana: Lisan ke Tulisan dan Teks*, Jakarta, Yayasan Obor, 1998, h. 123.
  12. Nasr Hamid Abu Zaid, *al-Hermeneutiqa wa Mu'dilah Tafsir al-Naṣṣ* dalam *Iskālīyyah al-Qirā'ah wa Aliyat al-Ta'wil*, tt., h. 46-47.

13. Tagri Bardi, *Al-Nujūm al Zāhirah fi Akhbār Miṣra wa al-Qāhirah*, Cairo, Dar al-Kutub, tt., Jilid VII, h. 77.
  14. Mazhab Asy'ariyah banyak tersebar di Irak dan sekitarnya, berkat gerakan yang diupayakan oleh al-Ghazali. Di Mesir mazhab ini dikembangkan oleh Salahuddin al-Ayyuby, sedangkan di Maghrib mazhab ini dikembangkan oleh penguasa Dinasti Muwahhidun yaitu Muhammad ibn Tumart. Lihat Charles Michael Stanton, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, alih bahasa oleh Afandi Mukhtar dan Hasan Asmi, Jakarta, Logos Publishing House, 1994, h. 46-51.
  15. Kamil Muhammad Uwaidhah, *A'lām al-Fuqahā' wa al-Muḥaddisīn: al-Imām al-Hāfiẓh Syams al-Din Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994, h. 6-7.
  16. Syamsuddin Muhammad ibn Ali Ibn Ahmad al-Daudi *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn*, Cairo, Matba'ah al-Istiqlal, 1392 H, Juz II, h. 91.
  17. Menurut para sufi seperti Ibn Arabi, al-Ghazali, Rumi, dan M. Iqbal, hati dipandang sebagai *locus* pengetahuan dan bukan sekadar *locus* perasaan semata. Menurut mereka hati mengandung pengetahuan Tuhan (*al-Ilm bi Allāh*). Dasar pendapat ini ialah al-Qur'an dalam surah al-A'raf 156 "*Rahmat Tuhan meliputi sesuatu*". Sifat ketuhanan yang meliputi segala sesuatu selain al-Rahman ialah *al-Ilm* (pengetahuan), sebagaimana dikatakan para malaikat di dalam al-Qur'an surah al-Mu'min 7
- "*Tuhan kami, Kau meliputi segala sesuatu dengan rahmat dan pengetahuan*". Kalbu (hati) yang sehat, baik, dan mulia dikaitkan dengan jiwa seorang arif, berpengetahuan, mempunyai akal pikiran yang baik, dan bukan hanya orang yang mempunyai perasaan mulia. Dalam hal ini Ibn Qayyim dalam bait syairnya tentang *wasf al-dunya* dan *wasf al-qalb*, menggambarkan bagaimana relevansi dunia dengan akal dan hati dengan rasa ikhlas dalam mencari dan mengamalkan ilmu pengetahuan agama (syara'). Lihat Sa'ad Muz'il, *Syarh al-Qasīdah al-Mīmiyah li al-Imam Ibn al-Qayyim*, Beirut, Dar Ibn Hazm, 1997, h. 59, 47-48. Lihat pula Abdul Hadi WM, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung, Ikapi, 1995, h. 170.
18. Roger Allen dalam *An Introduction to Arabic Literature* menilai buku *Rauḍah al-Muḥibbin wa Nuzhah al-Musyṭāqin* karya Ibn Qayyim ini sebagai karya sastra besar yang banyak berbicara tentang esensi gairah bercinta berupa nasihat untuk generasi muda dalam menghadapi konflik antara kenikmatan bercinta dan perbuatan dosa. Di antara duapuluh sembilan bab bahasan, dibicarakan tentang istilah-istilah cinta dan tanda-tandanya. Buku ini juga berbicara tentang ikatan keseimbangan antara nafsu dan akal agar manusia tidak sulit untuk memerangi hawa nafsu dan setan. Lihat Roger Allen, *An Introduction to Arabic Literature*, New

- York, Cambridge University Press, 2000, h. 150.
19. Kitab ini terdiri atas dua ribu halaman dan termasuk karya terbaik Ibn Qayyim yang mendapat sambutan dunia Islam yang luar biasa.
  20. Said Abdul Azhim, *Hati yang Bening*, Jakarta, Cendekia, 2005, Cet. Ke-1, h. 24-25.
  21. *Ibid*, h. 31-32
  22. Hati sering dilambangkan sebagai ka'bah yang memiliki kedudukan sentral di dalam susunan kehidupan diri manusia, sebagaimana ka'bah di kota Makkah yang merupakan pusat atau kiblat umat Islam. Akal universal atau yang sering disebut "hati sanubari" berada di bagian terdalam hati. Hati sering dilambangkan sebagai Bait al-Ma'mur, sebutan lain terhadap ka'bah sebagaimana dimaksud al-Qur'an dalam surah *al-Tur* ayat 4. Dua simbol (Baitullah dan Bait al-Ma'mur ini) diangkat penyair terkenal Hamzah Fansuri dalam bait-bait syair yang sangat terkenal dan paling kerap mendapat perhatian pengkaji sastra dalam risalah tasawufnya *Zinah al-Wahidin* (hiasan para ahli tauhid) yang ditulis pada abad ke-16 M. Imej-imej simbolik (ka'bah) yang digunakan penyair ini sangat tepat dan mengandung makna yang luas serta dalam, yakni menempatkan hati dalam rangka *tazkiyatun nafs* (penyucian dirinya) menuju *musyâhadah* (perenungan dan penyaksian akan Tuhannya). Lihat Abdul Hadi WM, *op. cit.*, h. 165-166.
  23. Ahmad ibn Ibrahim ibn Isa, *al-Qasidah al-Nūniyah*, Beirut, al-Maktab al-Islami, 1986, h. 547.
  24. Ahmad bin Ibrahim ibn Isa, *Qasidah al-Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah, al-Mausūmah bi al-Kāfiyah al-Syāfiyah fi al-Intiṣār li al-Firqah al-Nājiyah*, Beirut, al-Maktab al-Islami, 1986, h. 520.
  25. Nafsu *ammarah* adalah yang cenderung pada kelezatan syahwat inderawi seperti menuruti keinginan hawa nafsu, hasud, iri, marah, pelit dan lain-lain: وما أبرأ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء. *Lawwamah* adalah nafsu yang terkadang menuruti akal sehat, terkadang maksiat dan setelah itu menyesal. *Mutmainnah* adalah nafsu yang meninggalkan sifat tercela dan merasa tenang masuk pada sifat kesempurnaan. *Malhamah* adalah nafsu yang diberikan Allah sifat tawadu, qana'ah, dermawan, sabar, dan bersyukur pada karunia-Nya: فأنعمها فحورما وتقواها. *Radiyah* adalah nafsu yang ikhlas pada ketentuan Allah tunduk dan menyerahkan diri (tawakkal) kepada-Nya. *Mardiyyah* adalah jiwa yang diridai Allah, ia mulia, ikhlas, *ma'rifatullah* dan nampak perbuatan kebajikannya. Sedangkan *kamilah* adalah jiwa yang sempurna dan terus menerus meningkatkan kesempurnaannya terlihat pada tabiat dan adat kebiasaannya. Lihat Muhammad Amin al-Kurdi, *Tanwir al-Qulūb*, Cairo, Matba'ah al-Sa'adah, 1348 H, Cet. Ke-6, h. 471-472.
  26. Ada dua macam: *muhasabah*, yaitu *muhasabah* sebelum melakukan suatu perbuatan dan

- muhasabah* setelah melakukan perbuatan. Yang paling berbahaya bagi suatu pekerjaan adalah meremehkan *muhasabah* dan meninggalkannya begitu saja. Inilah yang akan menghantarkan pada kehancuran.
27. Ibn Qayyim, *Tibb al-Qulūb*, h. 9. Lihat pula Ibn Qayyim, *Ighāṣah al-Lahfān min Masā'id al-Syāitān*, Cairo, Dar al-Fahri li al-Turats, 1999 M, h. 11-14.
  28. Kata yang digunakan Ibn Qayyim *bait* (بيت) untuk menunjukkan tempat tinggal. Dalam bahasa Arab ada beberapa istilah yang digunakan untuk *bait* (بيت) yang mempunyai arti yang sama, namun maknanya berbeda, misalnya *manzil* (مَنْزِل) *dār* (دَار) *maskan* (مَسْكَن) *malja* (مَلْجَا) dan sebagainya. Kata *bait* (بيت) adalah kata yang paling tepat untuk menunjukkan tempat tinggal pribadi.
  29. Sa'ad Muz'il, *Syarh al-Qasidah al-Mimiyah*, Beirut-Lubnan, Dar al-Hazm, 1997, h. 47.
  30. *Amr* (perintah) sebagaimana juga *istifhām* dan *nidā*, adalah termasuk salah satu bentuk *Insyā' Talaby* dalam ilmu balaghah, yaitu perkataan yang menghendaki terjadinya sesuatu yang dituntut yang belum terjadi waktu tuntutan dilakukan.
  31. Yang dimaksud dengan *tibāq* yaitu mengumpulkan dua lafal dengan makna yang berlawanan dalam satu kalimat. *Tibāq* ada dua bentuk; *tibāq al-ijāb*, yaitu menggunakan dua lafal yang berlawanan makna dalam satu kalimat, misalnya; ونعسىهم وأبقاظا وهم رفود. Sementara *tibāq al-salab*, yaitu menggunakan dua lafal yang berlawanan makna serta berbeda secara bentuk kalimat, antara kalimat positif dan kalimat negatif, misalnya; هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون. Lihat Ali al-Jarim dan Mustafa Amin, *al-Balāghah al-Wādiyah*, h. 124. Lihat pula al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1994, h. 313.
  32. Ahmad ibn Ibrahim ibn Isa, *Syarh al-Qasidah...op. cit.*, h. 520.
  33. *Ibid*, h. 92-93.
  34. Sa'ad Muz'il, *Syarh al-Qasidah Mimiyah*, Beirut, Dar Ibn Hazm, 1997, h. 51.

#### Daftar Pustaka

- al-Asqalani, Ibn al-Hajar, *al-Durar al-Kāminah fi A'yān al-Mi'ah al-Arabiyyah*, 1974, Juz III.
- al-Baqari, Ahmad Mahir, *Ibn al-Qayyim al-Lughawī*, Iskandariyah, Muassasah Syabab al-Jami'ah, 1989.
- al-Daudi, Syamsuddin Muhammad ibn Ali Ibn Ahmad, *Ṭabaqāt al-Mufassirīn*, Cairo, Matba'ah al-Istiqlal, 1392 H, Juz II.
- al-Hasyimi, *Jawāhir al-Balāghah*, Beirut, Dar al-Fikr, 1994.
- al-Hawy, Ilya, *Fann al-Wasf*, Beirut, Dar al-Kitab al-Lubnani- Dar al-Kitab al-Misri, tt.
- al-Hijazi, Iwadullah Jad, *Ibn al-Qayyim wa Mauqifuhu min Talkir al-Islām*, Cairo, Majma' al-Buhuts al-Islamiyah, 1392 H/ 1972 M.
- Ali, Atabek dan Ahmad Zuhdy Muhtar, *Kamus al-Asry*, 1996.
- al-Iskandari, Ahmad, dan Mustafa Inani, *al-Wasif fi al-Adab al-*

- Araby, Mesir, Dar al-Ma'arif, tt.
- al-Jarim, Ali, dan Mustafa Amin, *al-Balāghah al-Wāḍihah*, al-Jauziyyah, Ibn Qayyim, *Ṭibb al-Qulūb*, -----, *al-Qaṣidah al-Nūniyah*, Beirut, al-Maktab al-Islami, 1986.
- , Ibn Qayyim, *Ighāṣah al-Lahfān min Masā'id al-Syāitān*, Cairo, Dar al-Fahri li al-Turats, 1999.
- al-Kurdi, Muhammad Amin, *Tanwir al-Qulūb*, Cairo, Matba'ah al-Sa'adah, 1348 H, Cet. Ke-6.
- Allen, Roger, *An Introduction to Arabic Literature*, New York, Cambridge University Press, 2000.
- al-Syayib, Ahmad, *Uṣūl al-Naqd al-Adaby*, Cairo, Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyah, 1964, Cet. Ke-7.
- al-Syubaili, Abdul Aziz ibn Abdullah, *al-Mubālaghah fi al-Syi'r al-Abbāsi*, Riyadh, al-Nadi al-Adabi, 1980.
- Azhim, Said Abdul, *Hati yang Bening*, Jakarta, Cendekia, 2005, Cet. Ke-1.
- Bardi, Tagri, *Al-Nujūm al-Zāhirah fi Akhbār Miṣra wa al-Qāhirah*, Cairo, Dar al-Kutub, tt., Jilid VII.
- Isa, Ahmad bin Ibrahim ibn, *Qaṣidah al-Imām Ibn Qayyim al-Jauziyyah, al-Mausūmah bi al-Kāfiyah al-Syāfiyah fi al-Intisār li al-Firqah al-Nājiyah*, Beirut, al-Maktab al-Islami, 1986.
- Lasyin, Abdul Fattah, *Ibn al-Qayyim wa Ḥissuhū al-Balāghī fi Taf-sīr al-Qur'ān*, Beirut, Dar al-Raid al-Arabi, 1982.
- Ma'luf, Louis, *al-Munjid fi al-Lughah wa al-I'lām*, Beirut, Dar al-Masyriq, 1986.
- Muz'il, Sa'ad, *Syarh al-Qaṣidah al-Mīmiyah li al-Imām Ibn al-Qayyim*, Beirut, Dar Ibn Hazm, 1997.
- Probonegoro, Ninuk Kleden, *Pengalihan Wacana: Lisan ke Tulisan dan Teks*, Jakarta, Yayasan Obor, 1998.
- Stanton, Charles Michael, *Pendidikan Tinggi dalam Islam*, alih bahasa oleh Afandi Mukhtar dan Hasan Asmi, Jakarta, Logos Publishing House, 1994.
- Subhani, Ja'far, *Wisata al-Qur'ān, Tafsir Ayat-Ayat Metafora*, terjemahan dari *al-Amsāl fi al-Qur'ān*, Jakarta, al-Huda, 2007.
- Uwaidhah, Kamil Muhammad, *A'lām al-Fuqahā' wa al-Muḥad-diṣīn: al-Imām al-Hāfiẓ Syams al-Din Ibn Qayyim al-Jauziyyah*, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.
- W. M., Abdul Hadi, *Hamzah Fansuri: Risalah Tasawuf dan Puisi-Puisinya*, Bandung, IKAPI, 1995.
- Zaid, Nasr Hamid Abu, *al-Herme-neutiqa wa Mu'dilah Tafsir al-Naṣṣ dalam Iskāliyyah al-Qi-rā'ah wa Aliyat al-Ta'wil*, tt.