

**INTEGRASI
KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARĪ
DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK
ABRAHAM MASLOW**

deepublish / publisher

UU No 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta

Fungsi dan sifat hak cipta Pasal 4

Hak Cipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 3 huruf a merupakan hak eksklusif yang terdiri atas hak moral dan hak ekonomi.

Pembatasan Pelindungan Pasal 26

Ketentuan sebagaimana dimaksud dalam Pasal 23, Pasal 24, dan Pasal 25 tidak berlaku terhadap:

- i. Penggunaan kutipan singkat Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait untuk pelaporan peristiwa aktual yang ditujukan hanya untuk keperluan penyediaan informasi aktual;
- ii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk kepentingan penelitian ilmu pengetahuan;
- iii. Penggandaan Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait hanya untuk keperluan pengajaran, kecuali pertunjukan dan Fonogram yang telah dilakukan Pengumuman sebagai bahan ajar; dan
- iv. Penggunaan untuk kepentingan pendidikan dan pengembangan ilmu pengetahuan yang memungkinkan suatu Ciptaan dan/atau produk Hak Terkait dapat digunakan tanpa izin Pelaku Pertunjukan, Produser Fonogram, atau Lembaga Penyiaran.

Sanksi Pelanggaran Pasal 113

1. Setiap Orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap Orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).

**INTEGRASI
KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARĪ
DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK
ABRAHAM MASLOW**

Dr. Moh. Safrudin

Editor:
Abdul Rahman, M.Pd.



**INTEGRASI KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARĪ
DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW**

Penulis : Moh. Safrudin
Editor : Abdul Rahman
Desain Sampul : Syaiful Anwar
Layout : G.D. Ayu
Proofreader : Mira Muarifah

Copyright @ Moh. Safrudin/Tahun 2023
Hak cipta dilindungi Undang-undang Nomor 28 Tahun 2014 Tentang Hak Cipta
Dilarang memplagiasi atau memperbanyak buku ini tanpa seizin penerbit.

ISBN : No. ISBN
Edisi : Cetakan I, tahun 2023
Jumlah halaman : x + 160 halaman
Ukuran : 15,5 x 23 cm (Standard UNESCO)

Diterbitkan oleh:

SulQa Press, IAIN Kendari

(Anggota IKAPI: No. 004/Anggota Luar Biasa/SULTRA/2022)

Jl. Sultan Qaimuddin, No. 17, Baruga, Kota Kendari, Sulawesi Tenggara, Indonesia

Tlp/Fax : 0401 – 393711/0401 - 393710

Email: Sulqapress@iainkendari.ac.id

Website: <http://sulqapress@iainkendari.ac.id>

Dicetak oleh:

Penerbit Deepublish

(Grup Penerbitan CV Budi Utama)

Anggota IKAPI (076/DIY/2012)

Jl. Rajawali, G. Elang 6, No 3, Drono, Sardonoharjo, Ngaglik, Sleman

Jl. Kaliurang Km.9,3 – Yogyakarta 55581

Telp/Faks: (0274) 4533427

Website: www.deepublish.co.id

www.penerbitdeepublish.com

E-mail: cs@deepublish.co.id

KATA PENGANTAR PENERBIT

Segala puji kami haturkan kepada Tuhan Yang Maha Esa, atas limpahan segala anugerah dan karunia-Nya. Dalam rangka mencerdaskan dan memuliakan umat manusia dengan penyediaan serta pemanfaatan ilmu pengetahuan dan teknologi untuk menciptakan industri *processing* berbasis sumber daya alam (SDA) Indonesia, Penerbit Deepublish dengan bangga menerbitkan buku dengan judul *Integrasi Konsep Mahabbah Al-Tustaiñ Dan Psikologi Humanistik Abraham Maslow*.

Terima kasih dan penghargaan terbesar kami sampaikan kepada penulis, Dr. Moh. Safrudin, yang telah memberikan kepercayaan, perhatian, dan kontribusi penuh demi kesempurnaan buku ini. Semoga buku ini bermanfaat bagi semua pembaca, mampu berkontribusi dalam mencerdaskan dan memuliakan umat manusia, serta mengoptimalkan pemanfaatan ilmu pengetahuan dan teknologi di tanah air.

Hormat Kami,

Penerbit Deepublish

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR PENERBIT	v
DAFTAR ISI	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI	viii
BAB I PROLOG.....	1
BAB II KONSEP MAHABBAH DALAM AL-QUR'AN.....	19
A. Terminologi <i>Mahabbah</i>	19
B. Lafaz-Lafaz <i>Mahabbah</i>	26
C. Term-Term <i>Mahabbah</i> dalam Al-Qur'an	28
D. Urutan-Urutan Turunnya Surat tentang <i>Mahabbah</i>	37
E. <i>Asbāb al-Nuzūl</i>	39
F. Faedah <i>Asbāb al-Nuzūl</i>	41
G. <i>Asbāb al-Nuzūl</i> Surat dan Ayat tentang <i>Mahabbah</i>	42
BAB III TEORI HIERARKI KEBUTUHAN ABRAHAM MASLOW.....	47
A. Pengertian Psikologi Humanistik	47
B. Teori Psikologi Humanistik Abraham Maslow	48
C. Teori Hierarki Kebutuhan Abraham Maslow	55
BAB IV KITAB TAFSIR AL-QUR'AN AL-'AZIM AL- TUSTARĪ	64
A. Biografi Al-Tustarī	64
B. Corak Tasawuf Al-Tustarī.....	71
C. Kitab Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm	71
D. Penafsiran Term <i>Mahabbah</i> dalam Kitab <i>Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm</i>	79

BAB V	KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARI DALAM KITAB TAFSIR AL-QUR'AN AL-AZIM.....	91
	A. Terminologi <i>Mahabbah</i> Menurut Al-Tustarī	91
	B. Macam-macam dan Tingkat <i>Mahabbah</i> (Cinta)	104
	C. Ciri-Ciri <i>Ḥubb</i> Menurut al-Tustarī dalam Kitab <i>Tafsīr Al-Qur'ān al-Aẓīm</i>	107
	D. Praktik <i>Mahabbah</i> Menurut Al-Tustarī dalam Kitab <i>Tafsīr Al-Qur'ān al-Aẓīm</i>	115
BAB VI	INTEGRASI KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARI DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW	130
BAB VII	URGENSI IMPLEMENTASI KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARI DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW.....	141
	A. Akhlāk.....	141
	B. Sosial	143
	C. Pembentukan Kepribadian Muslim	145
	DAFTAR PUSTAKA	148
	PROFIL PENULIS	157

PEDOMAN TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Indonesia Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya adalah sebagai berikut

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	-	ط	ṭ
ب	B	ظ	ẓ
ت	T	ع	‘
ث	Th	غ	gh
ج	J	ف	f
ح	H	ق	q
خ	Kh	ك	k
د	D	ل	l
ذ	Dh	م	m
ر	R	ن	n
ز	Z	و	w
س	S	هـ	h
ش	Sh	ء	‘
ص	ṣ	ي	y
ض	ḍ		

Untuk menunjukkan bunyi hidup panjang (*madd*), caranya ialah dengan menuliskan coretan horizontal (*macron*) di atas huruf, seperti ā, ī, dan ū). Contoh: *al-Islām* (الإسلام) *al-Ḥadīth* (الحديث), *al-Mā_ūn*. (الماعون)

Bunyi hidup dobel (*diphthong*) Arab ditransliterasikan dengan menggabungkan dua huruf “ay” dan “aw”, seperti khayr (خير), dan khawf (خوف).

Kata yang berakhiran *tā’ marbūtah* (ة) dan berfungsi sebagai sifat (*modifier*) atau *muḍāf ilayh* ditransliterasikan dengan “ah”, seperti *dirāsah Islāmiyyah* (دراسة إسلامية), sedangkan yang berfungsi sebagai *muḍāf* ditransliterasikan dengan “at”, seperti *dirāsah al-Qur’ān*.

deepublish / publisher

BAB I

PROLOG



Cinta bagian dari gejala psikologis yang mendominasi dalam setiap perilaku manusia. Ketika kita menelusuri pembahasan tentang cinta tidak hanya seputar dalam kajian antro-psikososiologis melainkan kajian-kajian teologi juga membahas tentang cinta sebagai topik utama dalam mengenal sang pencipta.

Cinta kasih adalah ruh kehidupan dan pilar lestarnya umat manusia. Jika kekuatan gaya gravitasi dapat menahan bumi dan bintang-bintang untuk tidak saling berbenturan, maka cinta kasih itulah yang menjadi kekuatan penahan terjadinya benturan di antara sesama manusia yang membawa kehancuran, sehingga lahirnya ucapan bahwa seandainya cinta dan kasih sayang itu berpengaruh dalam kehidupan manusia maka tidak lagi diperlukan undang-undang.¹

Cinta adalah perasaan yang menuntut pembuktian sebagai konsekuensi dari perasaan cinta yang dimiliki. Manakala cinta seseorang didasari ketulusan, cinta itu akan mengantarkannya kepada kebahagiaan, sebaliknya manakala cinta itu hanya sebatas pemanis bibir, dan ungkapan kata semata yang tidak terpatri di lubuk hati, maka seseorang tidak akan menggapai kebahagiaan sebagai buah dari cintanya. Jika mengacu pada Q.S. At-Taubah 9: 24, seorang hamba harus membuktikan cintanya kepada Allah. Pertanyaannya adalah bagaimana wujud pembuktian cinta kepada Allah tersebut. Itulah salah satu pertanyaan yang akan penulis jawab dalam tulisan ini.

¹ Yūsuf al-Qardawī, *al-Īmān wa al-Hayāt*, terj. Jazirotu al-Islamiyah, *Merasakan Kehadiran Tuhan* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 140-141

Agama Islam adalah agama yang ajarannya dimaksudkan untuk membimbing manusia dalam kehidupannya, sehingga potensi yang dimilikinya dapat berdaya guna dan berkembang sesuai dengan maksud penciptaannya. Islam mengakui adanya rasa cinta yang tertanam di dalam dada setiap manusia, sebagai sebuah fitrah baginya, dengan rasa itulah seseorang akan mencintai pasangan, keluarga, harta, dan tempat tinggalnya. Hanya saja Islam tidak membenarkan jika rasa cinta itu lebih kuat dibandingkan dengan rasa cinta kepada Allah sebagai Pencipta.

Karena cinta bukanlah sekadar ungkapan, maka ia membutuhkan pembuktian dari setiap orang yang mengaku memiliki rasa cinta. Cinta seorang hamba kepada Tuhannya, tidak sepatutnya hanya sebatas ungkapan dan lafaz-lafaz pujian kepada-Nya, tapi harus dibuktikan dan diejawantahkan. Bila cinta itu penerapannya secara benar, maka ia akan menjadi pembuktian ungkapan yang dapat mengantarkan ke derajat yang tinggi. Kedudukan yang tinggi ini menuntut manusia untuk berkorban, sebagaimana yang dilakukan oleh seseorang kepada orang yang dicinta. Bukti cinta itu akan melahirkan kerinduan, kesenangan, dan keikhlasan bersama yang dicinta. Bahkan bukti cinta itu tidak hanya melahirkan rasa rindu, akan tetapi juga akan melahirkan sikap sabar dan syukur. Kedua sikap tersebut bukan hanya pembuktian cinta semata, tapi juga pembuktian kebenaran iman kepada-Nya. Imam Ghazali memandang sikap seperti sabar dan syukur adalah bukti keimanan kepada Allah. Lebih lanjut menurut beliau, iman dalam hati saja belum cukup tanpa menjalankan amal taat kepada-Nya.

Islam dengan kitab suci Al-Qur'an juga tidak terlepas dari kata cinta dengan segala makna di dalamnya. Ungkapan kata yang memuat makna ekspresi cinta banyak tersebar di sejumlah ayat Al-Qur'an. Di dalam Al-Qur'an ditemukan berbagai Term yang erat kaitannya dengan cinta.² Karena itu, pembicaraan tentang *al-mahabbah* menjadi topik yang menarik di kalangan masyarakat. Akan tetapi dalam kajian ini yang dibahas adalah pandangan kaum sufi dan tafsir *Ishar*. Ibnu Qayyim al-Jauziyyah pernah mengidentifikasi kata yang erat kaitannya dengan

² M. Asyhari. *Hakekat Cinta dalam Perspektif Al-Qur'an*. (Disertasi Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2005) iv.

makna cinta. Dalam identifikasinya ia menemukan sebanyak 50 ungkapan yang berbeda-beda namun memiliki makna cinta. Adapun Term dalam Al-Qur'an yang mengacu pada makna cinta ialah *muhabbah* dan *mawaddah*.³

Al-Qur'an sebagai kitab suci dan pedoman hidup bagi umat manusia, mempunyai peran penting dalam kehidupan, setiap individu yang senantiasa ingin berjalan pada jalan benar demi menggapai keridaan Allah. Maka pemahaman isi Al-Qur'an menjadi satu kepentingan yang tidak bisa lagi dielakkan. Atas dasar kepentingan tersebut, muncullah berbagai macam produk tafsir yang kerap berbeda satu dan yang lainnya.

Al-Qur'an adalah permata berlian," kata Muhammad bin Abd'Allah Darraz dalam bukunya "*An-Naba' al-Azim*." Ini berarti bahwa Al-Qur'an adalah teks suci yang memiliki pesan multitafsir. Al-Qur'an adalah teks polifonik yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa lain yang menghasilkan beberapa seni membaca bagi para pengkajinya. Dalam hal ini, pluralitas tafsir Al-Qur'an adalah sebanyak pluralitas penafsir itu sendiri sebagai aktor utama dalam tradisi penafsiran Al-Qur'an.⁴

Para mufassir dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan tiga cara, yaitu dengan *tafsir bi al-ma'tsur*, *tafsir bi al-ra'yi*, dan *tafsir isyari*. *Tafsir bi al-ma'tsur* adalah *tafsir* yang mendasari pembahasan dan sumbernya berdasarkan riwayat. Sedangkan *tafsir bi al-ra'yi* adalah tafsir yang mendasari pembahasan dan sumbernya berdasarkan penalaran dan ijtihad.⁵ Di sisi lain dalam tataran praksisnya, para ulama berbeda dalam memahami Al-Qur'an. Salah satunya adalah mendekati dengan menggunakan ilmu tasawuf yang kemudian dikenal dengan istilah *tafsir isyari*.⁶

Dalam pada itu, bahasa Al-Qur'an dengan pemahaman sufistik atau tasawuf⁷ terkadang berbeda dengan penafsiran pada umumnya biasanya memiliki kontroversial dan mendapat sedikit perhatian dengan ciri-ciri

³ Ibnu Qayyim al-Jauziyyah. *Al-Jawab al-Kafi Li Manh Sa'ani*, (Bairut: Dar al-Fikar. 1412-1992.),6

⁴ Muhammad bin Abdullah Darraz, *al-Naba' al-Azhim* (Mesir: Dar al-Qalam, 2005), 111

⁵ Muhammad Husain az-Zahabi, *at-Tafsir u al-Mufassirun* (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), 132.

⁶ M. Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, Cct. 3, 2010),41

⁷ Ibid

utama dari interpretasi Al-Qur'an lainnya telah diakui sebagai pola interpretasi sufistik yang sepenuhnya terpisah. Karena memiliki sejarah, epistemologi interpretatif, dan beberapa eksponen, maka tradisi tafsir sufistik dapat secara sah disebut sebagai gaya tafsir.

Tasawuf adalah aliran filsafat dalam Islam yang berkonsentrasi pada cara berpikir esoterisnya (*bathini*); suatu mazhab yang telah menghasilkan banyak pemikir sufi terkemuka seperti Ibn 'Arabi, Ibn al-Rusyd, dan Imam al-Ghazali. Mereka secara historis disebut sebagai ulama, yang memiliki integritas tinggi dan berbagai keunggulan dalam hal kedalaman intuitif dan kemampuan untuk menangkap hikmah-hikmah yang ghaib. Dan pada akhirnya menemukan aliran ini, yang disebut dalam Islam sebagai mistisisme.⁸

Esoterisme erat kaitannya dengan aliran ini berpengaruh kuat ke pelbagai aspek pemikiran mereka, termasuk dalam hal menafsirkan Al-Qur'an. Layaknya sebuah kelompok pemikiran dalam Islam, kaum sufi banyak melakukan riset dan kajian secara mendalam terhadap Al-Qur'an mereka melakukan serangkaian penafsiran-penafsiran. Dengan begitu, mereka akhirnya memiliki literatur yang cukup banyak berkenaan dengan bidang tafsir Al-Qur'an. Perlu dicatat bahwa kajian-kajian yang dilakukan sama sekali tidak melepaskan kekhasan yang melekat pada mereka, yakni khas tasawuf.⁹ Perkembangannya, tafsir versi sufi tersebut dapat diklasifikasikan menjadi dua aliran besar sebagai implikasi dan kecenderungan mereka dilihat dari segi metodologi tasawuf mereka.

Pertama, tafsir sufi nazhari, yakni suatu metodologi yang dibangun berdasarkan kajian-kajian mendalam dengan mencurahkan segenap perhatian untuk meneliti, mengkaji, memahami, dan mendalami Al-Qur'an dengan sudut pandang sesuai teori-teori tasawuf mereka. Aliran pemikiran inilah yang banyak mendapat kritik dari kalangan ulama karena dianggap banyak menyimpang dari koridor pemahaman dan metodologi yang berlaku umum. Dalam beberapa literatur, kelompok ini disebut

⁸ Muhammad Fauqi Hajjaj, *Tasawuf Islam & Akhlak*, Terj. Fakhri Ghazali, (Amzah: Jakarta, 2011), 14

⁹ Muhammad Husain az-Zahabi, *Penyimpangan-penyimpangan dalam Penafsiran al-Qur'an*. Terj. Hamim.Ilyas dan Machnun.Husein.cet. III, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1993), 92.

tasawuf falsafi (teoretis). Penyebutan ini mengidentifikasikan pada pemikiran para filsuf. Kelompok ini sering menyebut Ibn ‘Arabi sebagai tokohnya.¹⁰

Kedua, tafsir sufi atau isyari, yakni metodologi penafsiran gaya sufi yang dibangun atas dasar latihan (*riyâdhah*) kerohanian yang telah ditetapkan oleh mufassir sufi pada dirinya. Dengan latihan ini pula mereka dapat menerima isyarat-isyarat dan limpahan nur ilahi.¹¹ Para sufi dalam kelompok ini menjadikan isyarat-isyarat batiniah sebagai petunjuk penafsiran ayat-ayat suci Al-Qur’an.

Para sufi berpendapat bahwa hakikat Al-Qur’an tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriah saja, tetapi tersirat juga makna batin yang justru merupakan makna terpenting,¹² karena makna zhahir adalah makna yang umum sedangkan makna batin adalah makna yang khusus dikehendaki yang hanya diketahui oleh orang-orang yang mendapat pelajaran dari Allah dengan kelimpahan dan keridaan-Nya¹³ Menafsirkan Al-Qur’an dengan model ini tidak hanya cukup dengan berkuat dalam bahasa saja, tetapi ada aspek lain yang diberikan oleh Allah pada orang yang hatinya bersih.¹⁴

Kaum sufi biasanya menawarkan suatu pola *ta’abbudiyah*, perilaku dan pola pikir unik yang berbeda dengan lainnya. Karakternya khas membuat tasawuf menjadi salah satu formula yang terbentuk di dalam umat Islam. Pola yang demikian akhirnya berdampak sistematis pada pemahaman mereka terhadap ayat suci Al-Qur’an. Tidak sedikit dari para sufi telah memberikan pemaknaan terhadap ayat suci Al-Qur’an baik yang terformulasikan dalam kitab sebuah kitab tafsir.¹⁵

Di antara mufassir yang menggunakan tafsir *ishari* adalah Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Rafi’ al-Tustari atau yang

¹⁰ Ali Hasan al-‘Aridh, *Sejarah dan Metodologi Tafsir*, Terj. Ahmad Akram, cct. II (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1994),55

¹¹ Ibid

¹² Ahmad al-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur’an*, terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1994),133.

¹³ M. Husain al-Dzahabi, *at-Tafsiru al-Mufasssirun*, (Kairo, Maktabah Wahbah, 2000), 282

¹⁴ Abbas Arfan Baraja, *Ayat-Ayat Kauniah*, (Malang: UIN Malang Press, 2009), 66-

¹⁵ Kurdi, dkk., *Hermeneutika. al-Qur’an & Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 36.

lebih dikenal dengan Sahl al-Tustarī. Beliau merupakan mufassir sufi pertama kali yang hidup pada abad ke-3 H yang mempunyai bukti fisik kitab tafsir. Banyak penafsiran corak sufi pada masa selanjutnya yang merujuk pada penafsirannya.

Di antara keunikannya adalah kitab tafsir tersebut tidak ditulis dan dikumpulkannya sendiri, tetapi kitab tersebut dikumpulkan oleh muridnya yang bernama Abu Bakar Muhammad al-Baladi senantiasa menyertai dan berguru padanya dalam waktu yang cukup lama, kemudian petuah dari gurunya dikumpulkan dalam sebuah kitab dan dinisbatkan kepada gurunya.¹⁶

Tafsir sebagai produk pemikiran tentunya berkaitan erat dengan kapan dan masa di mana tafsir itu ditulis, tidak mungkin tafsir ini melepaskan diri dari kondisi yang melingkupinya. Namun *Tafsir Al-Qur'an al Azim* karya Sahl 'Abd Allah al-Tustarī, ini menggunakan corak yang berbeda dengan lainnya sehingga menarik untuk mengetahui adakah relasi dengan keadaan pada waktu itu dan hal yang menjadikan kitab *Tafsir Al-Qur'an al Azim* karya Sahl 'Abd Allah al-Tustarī. ini menarik untuk dikaji, ketika membahas tentang *maḥabbah*. Karena di dalamnya, al-Tustarī. menafsirkan dengan hal yang tidak sama dengan penafsiran mufassir lainnya. *Maḥabbah* ditafsirkannya sebagai cinta dengan mentaati perintah dan meninggalkan larangan-Nya. Kata ini berderivasi menarik untuk dikaji tafsirannya karena term *maḥabbah* jumlahnya cukup banyak untuk dijadikan riset.

Dalam Al-Qur'an, cinta dibahasakan menjadi *maḥabbah* tema-tema seperti permasalahan pengalaman mistis seperti *khauḥ*, *rajā*, *maḥabbah* dan lainnya sering dipahami sebatas informasi tekstual. Pemikirannya telah terbelenggu oleh deskripsi dunia. Proses transformasi negatif atas pemahaman Al-Qur'an ini justru mendapatkan dukungan dari karya-karya tafsir yang ada dalam literatur tafsir.¹⁷ Salah satu tema menarik yang berhubungan dengan tema simbolik Itu adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang terminologi *ḥubb*. Konstruksi *ḥubb* yang dalam kajian

¹⁶ Sahl at-Tustari, *Tafsir at-Tustari*, dikumpulkan oleh Abu Bakar Muhammad al-Baladi ditahqiq oleh Muhammad Basil Uyun as-Saud, (Beirut: Dar al-'Ilmiyah, 1423 H), 4.

¹⁷ Fazlur Rahman. *Major Time of the Quran Minneapolis* (Chichago: Bliiblioteca Islamica, 1994)), ix.

Islam juga dikenal dengan *mahabbah* ini begitu populer di kalangan masyarakat Islam, dan sangat menarik perhatian.

Berdasarkan hasil penyelidikan peneliti dalam kitab *Mu'jām al-Mufahrās li Alfāz Al-Qur'ān* karya Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, lafaz *ḥub* dengan berbagai bentuknya, terdapat pada terdapat 83 ayat dalam Al-Qur'an.¹⁸ Konstruksi *ḥub* ini menjadi istilah penting dalam Al-Qur'an sebagaimana kata ini banyak disebut dalam Al-Qur'an sebagai kalimat penutup dari 37 ayat.¹⁹ Meskipun dalam Al-Qur'an terdapat begitu banyak ayat menggunakan redaksi ini, ternyata masyarakat sering mengembalikan definisi dari konsep *ḥub* kepada pendapat dari para ulama' tasawuf (*mutaṣawwifīn*) dengan menggunakan redaksi *mahabbah*.

Kata *mahabbah* diambil dari kata *ḥub*²⁰ yang memiliki beberapa arti, antara lain: lawan dari kata benci (*naqīd al-bagḍi*), kehendak baik (*al-widād*), kenaikan (*al-burūz*), biji tumbuh-tumbuhan (*al-ḥabb huwa az-za'u*)²¹ dan lain sebagainya.²²

Mahabbah adalah suatu perasaan agung orang yang mencintai memberikan seluruh keluhuran jiwanya kepada yang dicinta. *Mahabbah* mengandung makna keteguhan dan kemantapan sikap untuk konsisten kepada apa yang dicintainya, dan selalu memikirkan yang dicinta. Al-Junaid menyatakan bahwa seorang yang dilanda cinta akan dipenuhi oleh ingatan pada sang kekasih, hingga tak satu pun yang tertinggal, kecuali ingatan pada sang kekasih, bahkan ia melupakan sifatnya sendiri. Bahkan rela mengorbankan apapun yang ia miliki demi yang dicinta. Semua itu

¹⁸ Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, *Mu'jām al-Mufahrās li Alfāz al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Kutub Miṣriyyah, 2004), 191-193.

¹⁹ Ibid, 191.

²⁰ Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'rifāh, t.th), 742

²¹ Ibid., 745

²² Ibid 742-746 Kata *ḥubb* memiliki beberapa arti, antara lain: bersih putih (*al-ṣafā wa al-bayaḍ* / Karena kata tersebut digunakan oleh orang arab, untuk menunjukkan bersih dan putihnya sebuah gigi), tinggi dan jelas (*al-'uluww wa al-zuhur*), tetap dan kukuh (*al-luzum wa al-ṣabat*), biji tumbuh-tumbuhan (*al-ḥabb*) dan lain sebagainya. Lihat juga Muḥammad bin Abī Bakr bin Qayyim al-Jauziyah, *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyakā Nasta'n*, *Jilid III*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1992) 273-274

dilakukan dengan tidak sedikitpun perasaan berat atau tertekan, melainkan sema-mata hanya kesenangan.²³

Mahabbah menurut al-Gazālī adalah suatu kecondongan naluri kepada sesuatu yang menyenangkan.²⁴ Timbulnya perasaan cinta atau *mahabbah* itu dikarenakan adanya dorongan yang kuat pada diri seseorang untuk dekat dengan kekasihnya yang tercinta. Adanya dorongan untuk dekat ini disebabkan Karen adanya keterikatan atau perasaan suka pada sesuatu yang menimbulkan kesenangan. Perasaan suka pada sesuatu itu yang menimbulkan cinta.²⁵

Mahabbah (cinta) adalah salah satu konsep dalam ilmu tasawuf yang terkenal. Menurut beberapa ulama' tasawuf, *mahabbah* termasuk kategori *maqāmāt*²⁶ yang berarti jika ingin sampai pada tingkatan *maqāmāt* maka seseorang harus banyak melakukan amaliyah, baik melalui *riyāḍah*, ibadah, maupun *mujāhadah*.²⁷

Karena terminologi *mahabbah* yang terambil dari kata *ḥubb* ini terdapat begitu banyak dalam Al-Qur'an, maka peneliti mengkaji konsep *mahabbah* ini dengan mengangkat salah satu tokoh yang dianggap sebagai ulama' yang pertama menafsirkan Al-Qur'an dari kalangan sufi adalah Sahl bin 'Abd Allāh al-Tustarī.²⁸

Sahl bin 'Abd Allāh al-Tustarī mempunyai nama lengkap Abū Muḥammad Sahl bin 'Abd Allāh bin Yunūs bin 'Isā bin 'Abd Allāh bin Rafī' al-Tustarī. Lahir pada tahun 200 H/ 815 M dan wafat pada tahun 283 H/896 M.²⁹ Al-Tustarī adalah salah satu ulama yang paling *alim*,

²³ Moenir Nahrowi Tohir, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf*, (Jakarta: As-salam Sejahtera, 2012) 101-102.

²⁴ Imam Al-Ghazali, *Ajaran Bahasa Imam Al-Ghazali*, Terj. Yudhi AW., (Yogyakarta: Cakrawala, 2011),139

²⁵ Imam al-Ghazali, *Samudera Ma'rifat*, Terj. Tim Creative Kauka, (Yogyakarta: 2008), 262-263.

²⁶ Secara harfiah *maqāmat* merupakan jamak dari kata *maqam* yang berarti tempat berpijak atau pangkat mulia. Lihat Abu Naṣr 'Abdillāh bin 'Alī as-Sarrāj at-Tusi, *Al-Lumā' fi Ta'rikh at-Taṣawuf al-Islamī*, (Beirut: Dār alKutub al-Islamiyah, 1971), 53-55

²⁷ M. Solihin dan Rasihan Anwar, *Kamus Tasawuf*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002),126

²⁸ Muḥammad Husain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīnūn*, vol. II, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), 281.

²⁹ Muḥammad Sahl bin 'Abd Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān alAẓīm*, Cet I, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, 2004), 67.

zuhud, wara' serta ahli ibadah.³⁰ Beliau hidup pada abad ke-3 Islam, yaitu pada abad yang banyak melahirkan ulama-ulama besar dalam berbagai bidang keilmuan.³¹

Selain terkenal sebagai seorang sufi, ia juga dikenal sebagai seorang mufassir. Dengan bukti, bahwa ia memiliki kitab yang berjudul *Tafsir Al-Qur'an al-Azīm*. Sebuah kitab tafsir yang memiliki model yang khas dengan dalil-dalil penafsiran para sufi yang lurus. Di dalamnya juga berisikan komentar pengarang terhadap penafsiran para sufi tersebut. Pengarangnya adalah seorang yang terkemuka dalam kepribadian sufi yang berdasarkan syariat dan mengikuti jejak Rasulullah saw.³² Ignaz Goldziher bahkan memberikan komentar bahwa tafsir karya Sahl al-Tustarī merupakan kitab tafsir yang cukup mencolok dalam literatur awal tafsir bercorak sufistik.³³

Tafsir karya Sahl al-Tustarī ini dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang corak penafsiran tafsir simbolik dan analogis.³⁴ Kitab ini mengambil bentuk sebagai sebuah kitab tafsir Al-Qur'an yang berseri, meskipun penulisnya tidak memuat penafsiran untuk seluruh ayat-ayat Al-Qur'an dari awal sampai akhir, tetapi memilih hanya ayat-ayat yang memang memerlukan penjelasan mengenai indikasi yang dapat diambil darinya di samping pengertiannya secara literal. Penjelasan yang dipaparkan di dalam setiap ayat yang ia tafsirkan bervariasi dari beberapa kata sampai uraian yang panjang dan mendetail. Dari segi bentuk dan volume naskah, tafsir ini tergolong sangat kecil, akan tetapi sangat bernilai dalam segi kualitas penjelasan yang dikandungnya.³⁵

Dalam tafsirnya, al-Tustarī mendefinisikan *maḥabbah* dengan makna senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada

³⁰ Ibid 67.

³¹ Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 67.

³² Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīn*, 33.

³³ Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk., Cet. V, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), 259.

³⁴ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufī at-Tustarī* (d. 283/896), (Berlin, New York: de Gruyter, 1979), 136-137.

³⁵ Ibid.,137.

Allah.³⁶ Al-Tustarī juga mengatakan bahwa dalam konsep *maḥabbah* harus ada khauf dan *rajā'*.³⁷ Padahal *khauf* dan *rajā'* masuk pada konsep *aḥwāl*.³⁸ Dari sini terlihat bahwa seakan-akan al-Tustarī berpendapat bahwa *maḥabbah* bukanlah *maqāmāt* sebagaimana yang disampaikan oleh para ulama' tasawuf.³⁹

Sahl bin 'Abd Allah al-Tustarī lebih lanjut *maḥabbah* adalah kecocokan hati dengan Allah Swt. dan senantiasa cocok dengan-Nya, serta Nabi Muhammad saw. dengan senantiasa mencintai yang sangat mendalam untuk selalu berzikir (mengingat) Allah Swt. dan menemukan manisnya bermunajat kepada Allah Swt.⁴⁰ Kondisi spiritual *maḥabbah* bagi seorang hamba adalah melihat dengan kedua matanya terhadap nikmat yang Allah karuniakan kepadanya, dan dengan hati nuraninya ia melihat kedekatan Allah dengannya, segala perlindungan, penjagaan dan perhatian-Nya yang dilimpahkan kepadanya. al-Tustarī juga menambahkan, sebagaimana yang tertulis di dalam tafsirnya bahwa *maḥabbah* adalah pemberian dari Allah Swt.,⁴¹ *maḥabbah* adalah pahala yang akan Allah berikan kepada mereka yang senantiasa mengikuti sunnah Nabi Muhammad saw. dan *maḥabbah* ini merupakan luhurnya *karāmah*.⁴²

Dalam disertasi ini selain mengkaji tentang *maḥabbah* dalam tafsir al-Tustarī. penulis mengkajinya lebih mendalam bagaimana konstruksi

³⁶ Penafsiran Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-urān al-Azīm*, 118

³⁷ Muḥammad Sahl bin 'Abd Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, l. 221.

³⁸ Menurut al-Gazālī, *Aḥwāl* adalah kedudukan atau situasi kejiwaan yang dianugerahkan Allah kepada seorang hamba pada suatu waktu, baik sebagai buah dari amal saleh yang mensucikan jiwa atau sebagai pemberian semata. Lihat Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Juz. III*, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), 162-178. Adapun *Aḥwāl* menyangkup; *al-muqarrabah*, *ar-rajā'*, *aṭ-ṭuma'nīnah*, *al-musyāhadah*, dan *al-yaqīn*. Lihat, Rosihan Anwar dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: Pustaka Setia, 2000), 72.

³⁹ Menurut al-Gazālī, *maqāmāt* terdiri dari delapan tingkatan, yaitu; taubat, sabar, zuhud, tawakkal, maḥabbah, riḍā, dan ma'rifat. Lihat Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn, Juz. III*, 162-178. 35

⁴⁰ Abu Nashr as-Sarraj, Al-Luma': Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf... 113.

⁴¹ Al-Tustarī dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2] ayat 168, Lihat; Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm* 118.

⁴² Al-Tustarī dalam menafsirkan Q.S. Al-Imrān [3] ayat 21, Lihat; Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, 166.

mahabbah yang terintegrasi dalam psikologi humanistik Abraham Maslow.

Wacana humanistik pada dasarnya muncul sebagai reaksi terhadap pendekatan-pendekatan psikologi yang kurang memberi perhatian pada aspek spiritual manusia. Gerakan humanistik dalam psikologi dianggap sebagai kelanjutan dari psikologi humanistik yang berkembang pada tahun 1950-1960. Fokus utama psikologi humanistik ketika itu adalah pada sisi-sisi manusiawi dari manusia itu sendiri, seperti cinta, kasih sayang, spontanitas, makna hidup, kreativitas, kebebasan dan martabat kemanusiaan.⁴³

Selanjutnya penulis mengkaji dari sudut pandang psikologi humanistik Teori Maslow. Ada empat aliran besar Psikologi yang menggambarkan babakan sejarah kehadirannya. Pertama aliran psikoanalisis, kedua behaviorial, ketiga humanistik, dan keempat psikologi Transpersonal. Kendati sains empiris menjadi basis bagi psikologi modern, tapi pada kenyataannya perkembangan psikologi tidak dikendalikan oleh kaidah-kaidah saintifik. Perkembangan psikologi lebih lanjut, terutama pada paruh abad ke-20, kembali diwarnai oleh pemikiran filosofis yakni eksistensialisme dan fenomenologi. Bahkan beberapa tahun setelahnya, psikologi mulai mendapatkan pengaruh dari kebangkitan spiritualisme gaya baru. Inilah awal mula hadirnya psikologi aliran keempat: psikologi Transpersonal⁴⁴

Gerakan humanis juga berusaha menyeimbangkan pengaruh yang telah diberikan oleh dua gerakan psikologi sebelumnya, yaitu psikoanalisis dan behaviorisme, yang mana keduanya tampak memiliki banyak kelemahan di mata kaum humanis. Bagi kaum humanis, psikoanalisis telah mereduksi nilai-nilai kemanusiaan dengan menyebut bahwa perilaku manusia semata-mata ditentukan oleh hasrat manusia untuk mencari kesenangan dan menjauhi penderitaan (tekanan dan konflik). Kaum humanis juga mengkritisi pandangan kaum behavioris

⁴³ Susan P. Robbins, dkk., *Contemporary Human behavior Theory: A Critical Perspective for Sosial Work*, (Allyn and Bacon, USA, 1998), 360

⁴⁴ Danah Zohar dan Ian Marshall, *Spiritual Question (SQ) Memanfaatkan Kecerdasan Spiritual Berpikir Integralistik dan Holistik Untuk Memaknai Kehidupan* (Bandung: Mizan Pustaka Kronik Indonesia Baru), xxvi

yang melihat perilaku manusia sebagai sesuatu yang dikendalikan oleh kekuatan-kekuatan lingkungan, yang karenanya mereka menolak kapasitas manusia untuk memilih perilakunya secara bebas pandangan behaviorisme juga menolak spontanitas.⁴⁵

Psikologi Transpersonal adalah salah satu cabang ilmu psikologi yang mengintegrasikan aspek spiritual dan transendensi pengalaman manusia menggunakan kerangka psikologi modern. Beberapa ahli menganggap psikologi transpersonal juga didefinisikan sebagai “psikologi spiritual” walaupun beberapa ahli psikologi di Indonesia membedakan kedua hal tersebut. Transpersonal didefinisikan sebagai “pengalaman di mana kesadaran diri atau identitas diri melampaui (trans) individu atau pribadi untuk mencapai aspek-aspek yang lebih luas dari umat manusia, kehidupan, jiwa, atau kosmik.”⁴⁶

Di sisi lain Maslow memberikan perhatian tentang motivasi berawal dari pra-anggapan bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, atau setidaknya tidaknya netral, bukan jahat seperti halnya dengan keadaan fisiknya, kejiwaan manusia mempunyai kebutuhan, kapasitas dan kecenderungan yang pada prinsipnya tidak ada yang jahat. Karena itu menurut Maslow, psikoterapi atau konseling bertujuan untuk mengembalikan seseorang ke jalur pengembangan dirinya sendiri melalui potensi-potensi yang ada dalam dirinya sendiri juga. Salah satu teori Maslow yang sangat terkenal (dianut dan diterapkan oleh berbagai cabang psikologi terapan saat ini) adalah teori hierarki kebutuhan yakni: 1) Kebutuhan fisiologi, 2) Kebutuhan rasa aman dan perlindungan, 3) Kebutuhan rasa cinta memiliki dan dimiliki, 4) Kebutuhan akan harga diri, 5) Kebutuhan aktualisasi diri.

Jika kebutuhan fisiologis dan kebutuhan akan rasa aman telah terpenuhi, maka muncullah kebutuhan akan cinta, kasih sayang dan rasa memiliki-dimiliki. Kebutuhan-kebutuhan ini meliputi dorongan untuk bersahabat, keinginan memiliki pasangan dan keturunan, kebutuhan untuk dekat pada keluarga dan kebutuhan antar pribadi seperti kebutuhan untuk

⁴⁵ Ibid, 360

⁴⁶ Scotton, Bruce W. *“Pengertian dan Definisi Transpersonal Psychiatry”*. Di Scotton, Bruce W., Chinen, Allan B. dan Battista, John R., Eds. (1996) diakses tanggal 17 Desember 2021

memberi dan menerima cinta. Seseorang yang kebutuhan cintanya sudah relatif terpenuhi sejak kanak-kanak tidak akan merasa panik saat menolak cinta. Ia akan memiliki keyakinan besar bahwa dirinya akan diterima orang-orang yang memang penting bagi dirinya. Ketika ada orang lain menolak dirinya, ia tidak akan merasa hancur. Bagi Maslow, cinta menyangkut suatu hubungan sehat dan penuh kasih mesra antara dua orang, termasuk sikap⁴⁷ saling percaya. Sering kali cinta menjadi rusak jika salah satu pihak merasa takut jika kelemahan-kelemahan serta kesalahan-kesalahannya. Maslow juga mengatakan bahwa kebutuhan akan cinta meliputi cinta yang memberi dan cinta yang menerima. Kita harus memahami cinta, harus mampu mengajarkannya, menciptakannya dan meramalkannya. Jika tidak, dunia akan hanyut ke dalam gelombang permusuhan dan kebencian.⁴⁸ Kebutuhan memiliki dan dimiliki adalah kebutuhan dasar yang menggambarkan emosi seseorang. Kebutuhan ini merupakan suatu dorongan di mana seseorang mempunyai keinginan untuk menjalin hubungan yang bermakna secara efektif atau hubungan emosional dengan orang lain. Dorongan ini akan semakin menekan seseorang sedemikian rupa, sehingga ia akan berusaha semaksimal mungkin untuk mendapatkan pemenuhan kebutuhan akan cinta kasih dan perasaan memiliki. Kebutuhan akan mencintai dan dicintai ini sangat besar pengaruhnya terhadap kepribadian seseorang terutama anak.⁴⁹

Ada beberapa konsep yang terkandung dalam makna kebutuhan mencintai dan dicintai yang perlu dipahami, di antaranya adalah: 1) Cinta adalah dukungan, 2) Cinta adalah ketulusan, 3) Cinta adalah perhatian.⁵⁰

Dengan demikian, kebutuhan rasa aman atau bisa juga disebut kebutuhan memiliki dan dimiliki atau mencintai atau dicintai itu mempunyai kesamaan, samasama meliputi kebutuhan perlindungan, keamanan, hukum, kebebasan dari rasa takut, dan kebebasan kecemasan. Keadaan aman mengarah kepada dua bentuk yaitu kebutuhan keamanan jiwa dan kebutuhan keamanan harta. Jika tidak terpenuhi akan timbul rasa

⁴⁷ Frank G. Goble. 2006. Yogyakarta: Kanisius. 84.

⁴⁸ Dikutip dari <http://psikoanalisis.indahpratiwi/2006>, diunduh pada 15 Februari 2021.

⁴⁹ Asmadi. *Teknik Prosedural Keperawatan: Konsep dan Aplikasi Kebutuhan Dasar Klien*. (Jakarta: Salemba Medika 2008),4-5

⁵⁰ *Ibid.*, 6

cemas, takut dan selalu merasakan dirinya dalam keadaan terancam, manusia yang tidak terpenuhi kebutuhan akan rasa aman ini selalu bertindak seolah-olah selalu menghadapi keadaan darurat.⁵¹

Sejauh penelusuran yang penulis lakukan, telah ada beberapa penelitian tentang konsep *ḥubb*, namun belum ditemukan sebuah karya penelitian yang secara khusus membahas tentang konsep *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr Al-Qurʾān al-Azīm* karya al-Tusturī. Adapun beberapa karya ilmiah yang membahas tentang al-Tustarī dan kitab *Tafsīr Al-Qurʾān al-Azīm* adalah sebagai berikut. Pertama, disertasi Gerhard Böwering dengan judul “*The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qurʾānic Hermeneutics of Sufi at-Tustarī*” (d. 283/896) yang ditulis pada tahun 1974 di Institute of Islamic Studies McGill University, Kanada.⁵² Dalam buku ini Gerhard Böwering membahas tentang eksistensi Tuhan, Ruh, manusia, dan pengalaman mistis yang dialami manusia dalam pandangan at-Tustarī. Namun dalam buku ini, tidak dijelaskan secara detail tentang konsep *ḥubb* dalam karya al-Tusturī. Kedua, Halida, Putri Alfia “Konsep Bahagia dalam Tafsir al-Sha’rawi Perspektif Psikologi Humanistik Abraham Maslow”. Disertasi UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2019 dalam penelitiannya mengembangkan penelitian yang dilakukan oleh Muskinul Fuad dengan menggunakan lima terminologi bahagia dalam Al-Qur’an. Permasalahan yang diangkat dalam penelitian ini dirumuskan ke dalam tiga pertanyaan: 1) Bagaimana pengertian term-term bahagia dalam Al-Qur’an (*sa’adah, surur, farah, falah* dan *fawz*)?; 2) Bagaimana penafsiran al-Sha’rawi tentang term-term bahagia (*sa’adah, surur, farah, falah* dan *fawz*) dalam kitab tafsirnya; 3) Bagaimana konsep bahagia dalam tafsir al-Sha’rawi perspektif psikologi humanistik Abraham Maslow? Disertasi ini menggunakan metode tematik untuk menelusuri makna lima terminologi kebahagiaan tersebut dalam Al-Qur’an, dan menemukan konsep bahagia dalam tafsir al-Sha’rawi melalui ayat-ayat kebahagiaan (*sa’adah, surur, farah, falah* dan *fawz*). Kemudian menggunakan pendekatan humanistik Abraham Maslow untuk

⁵¹ Lilik Suryi Amon. *Hypnosoulmate: Bagaimana Menemukan Belahan Jiwa?*. (Jakarta: Transmedia Pustaka 2011.),2-3.

⁵² Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qurʾānic Hermeneutics of Sufi at-Tustarī* (d. 283/896),v.

menganalisa konsep bahagia dalam tafsir al-Sha'rawi. Penelitian ini menghasilkan temuan berikut: 1) Lima terminologi kebahagiaan yang digunakan dalam Al-Qur'an memiliki makna yang unik, berbeda antara satu dan lainnya. 2) Terdapat dua jenis kebahagiaan menurut al-Sha'rawi dan beberapa motif kebahagiaan, di antara motif kebahagiaan yaitu iman, takwa, *amar ma'ruf nahi munkar*, merendahkan diri kepada tuhan, mendapat karunia dan rahmat Allah, mendapatkan petunjuk, sabar, dan berjuang di jalan Allah. Motif tidak bahagia di antaranya kebencian dan iri hati, tidak percaya kepada kebenaran, menentang, mengejek, menganggap hina orang lain, dan menuduh tanpa bukti serta melakukan kejelekan. 3). Konsep bahagia dalam tafsir al-Sha'rawi perspektif psikologi humanistik Abraham Maslow menghasilkan temuan bahwa ketika semua kebutuhan seseorang seimbang atau terpenuhi maka akan merasakan bahagia, sebaliknya ketika kebutuhan-kebutuhannya tidak seimbang atau tidak terpenuhi maka tidak akan merasa bahagia. Kemudian motif kebahagiaan berdasarkan lima terminologi bahagia dalam tafsir al-Sha'rawi perspektif psikologi humanistik Abraham Maslow⁵³ yaitu: motif *sa'adah* yaitu kepatuhan, motif *surur* yaitu toleransi, motif *farah* yaitu penghargaan, motif *falah* kesungguhan dan motif *fawz* yaitu perlindungan. Ketiga, Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī.⁵⁴ Tesis dengan judul "*Akhṭā' Aqādiyyah fī Tafṣīr al-Tustarī*" karyanya yang membahas tentang penjelasan tema akidah dalam kitab tafsīr karya al-Tustarī dan kecenderungan tasawuf al-Tustarī dalam tafsīrnya. Tesis ini dalam kesimpulannya mengkritisi penafsiran al-Tustarī yang terdapat kesalahan ketika al-Tustarī memahami tentang konsep Tuhan dan konsep kenabian⁵⁵ kesamaan dengan yang akan peneliti tulis adalah tokohnya namun objek penelitiannya berbeda perbedaannya kalau tesis ini membahas tasawuf secara umum tidak membahas tentang *mahabbah* dan

⁵³ Halida Putri Alfia, *Konsep Bahagia dalam Tafsir al-Sha'rawi perspektif Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Disertasi UIN Sunan Ampel tahun 2019), x

⁵⁴ Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī, *Akhṭā' Aqādiyyah fī Tafṣīr al-Tustarī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu'āṣirah The Islamic Univesity Gaza, 2014).

⁵⁵ Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī, *Akhṭā' Aqādiyyah fī Tafṣīr al-Tustarī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu'āṣirah The Islamic Univesity Gaza, 2014), 89-120

psikologi humanistik Abraham Maslow. Keempat, riset Ahmad Saerozi dengan judul “Epistemologi Tafsir Sahl at-Tustari (Studi atas Q.S. al-Fajr)”. Dalam penelitiannya menemukan, dan menganalisis Epistemologi Tafsir Sahl at-Tustari Studi atas Q.S. al-Fajr. Surat ini dipilih karena tafsirannya yang berkaitan dengan sumpah tidak ditemukan dalam kitab tafsir lainnya.⁵⁶ Keempat, Baihaki dengan tema *Telaah Tafsir Sufistik*. Penelitian ini menemukan: Pertama, penafsiran Sahal al-Tustarī terhadap ayat-ayat tentang nur terbagi menjadi dua bagian: pertama, tafsir terkait ayat-ayat yang secara langsung memuat redaksi al-nur di dalamnya. Kedua, tafsir tentang nur dalam ayat-ayat yang tidak memuat redaksi al-nur. Yang mempunyai dua ragam penafsiran yaitu eksoteris dan esoteris. Adapun hasilnya terdapat delapan makna nur yang dijelaskan oleh Sahal al-Tustarī dalam kitab tafsirnya dan teori tentang nur Muhammad adalah makna yang paling khas mencolok dalam penafsiran esoterisnya, bahkan hal ini dapat dilacak melalui kitab tafsir setelahnya.⁵⁷ Kelima, Sansan Ziaul Haq dalam tesisnya yang berjudul “Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari” mengkaji penafsiran al-Jilānī dari beberapa aspek, di antaranya aspek Keimanan, Ibadah, dan Amal Sosial. Secara singkat bisa disimpulkan bahwa metode penafsiran al-Jilānī serta aplikasinya dalam mengkonstruksi dogma Islam tidak bertentangan dengan tuntutan eksoterisme Al-Qur’an, karena sebetulnya dalam proses penafsiran ishari pengalaman spiritual dalam ibadah sehari-hari secara pribadi yang dialami oleh seorang sufi tidak kemudian menyebabkan pemaknaan dan pemahaman al-Jilānī melampaui batas-batas penafsiran tekstual. Dalam ranah ibadah al-Jilānī menjelaskan bahwa salat di samping bentuk formalnya berupa aktivitas ibadah lahiriah, namun sebetulnya salat adalah media seorang hamba untuk bermunajat kepada Allah dan mengingat kehadiran Allah setiap waktu. Menurut al-Jilani salat jika dilaksanakan setiap hari secara lahir dan batin maka implikasinya tidak hanya sebatas perbaikan moral hamba, namun juga berakibat pada kesalehan moral

⁵⁶ Ahmad Saeroji, *Epistimologi Tafsir al-Tustari*, (Tesis UIN Suana Kali Jaga tahun 2017) vii, diakses 14 Februari 2021

⁵⁷ **Baihaki, Nor Faridatunnisa**, *Telaah Tafsir Sufistik: Studi Atas Penafsiran Ayat-Ayat Tentang Nur dalam Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhim Karya Sahal al-Tustari* (Jurnal Imiah Usuluddin Vol. 19 No 2. 2020) diakses 13 Januari 2022

sosial, dan inilah yang dimaksud dari firman Allah bahwa salat bisa mencegah seorang hamba dari perbuatan munkar.⁵⁸ Keenam, Alice Ormiston menulis tentang cinta dan politik bahwa politik modern tidak hanya berakar pada mengejar kekuasaan, tetapi pada dasarnya didukung oleh pengalaman cinta. Hegel memahami cinta sebagai prinsip yang menyatukan akal dan emosi, dan diri dan orang lain, dan yang memberikan dasar untuk rasa keterkaitan yang mendalam dengan dunia dan untuk tindakan otonomi yang sejati. Melalui interpretasi asli dan sangat mudah diakses dari karya-karya Hegel, Ormiston menunjukkan bagaimana komitmen modern terhadap hak dan kebebasan individu hanya dapat dipahami secara memadai dengan mengacu pada pengalaman cinta yang terletak di dasar subjek modern dan ekspresi politiknya dalam tindakan hati nurani. Pemikiran Hegel dengan demikian bergabung dengan argumen feminis untuk teori yang terkandung dari subjek dan untuk fokus pada empati dalam penalaran politik, dengan kekhawatiran republik tentang demokrasi dan pendidikan kewarganegaraan, dan dengan perhatian *postmodern* tentang perbedaan pengalaman dan bentuk pengetahuan tertentu. Buku Ormiston menawarkan konsep yang dikembangkan dari subjek yang dapat berfungsi sebagai dasar untuk perlawanan terhadap masalah zaman kita, termasuk atomisme dan rasionalitas instrumental, penyakit kapitalisme yang tidak terkekang, dan realitas kejahatan radikal.⁵⁹ Ketujuh Umar Abidin membahas *Ta'wil terhadap ayat Al-Qur'an menurut al-Tustari*. Menurut al-Tustari, setiap kata dalam Al-Qur'an memiliki empat macam arti: *zahir* (makna eksoterik), *batin* (makna esoterik/tersembunyi), *hadd* (legal makna) dan *matla'* (makna terdalam). Upaya untuk memahami yang tersembunyi dan makna terdalam disebut *ta'wil*. Untuk menguraikan al-Tustari *ta'wil*, penulis artikel ini juga membahas tafsirnya terhadap Surat al-Nur: 35.

⁵⁸ Sansan Ziaul Haq, *Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Ishari' studi atas metode Tafsir Al-Jilani'* (Tesis –UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,2016), 259

⁵⁹ Alice Ormiston, *Love and Politics: Re-interpreting Hegel* (State University of New York Press tahun 2004)

Kesimpulannya, Abidin mengatakan bahwa al-Tustarī. telah membuat kontribusi untuk interpretasi sufistik dari Al-Qur'an.⁶⁰

Setelah memperhatikan penelitian terdahulu terdapat perbedaan dengan penelitian yang akan peneliti lakukan baik dalam bentuk tulisan berupa buku buku, tesis maupun disertasi membahas tentang tokoh Sahl Abdullah al-Tustari berkaitan dengan pemikiran sufistiknya kesamaannya adalah tokoh dan tafsirnya. Penelitian ini menjadi penting karena belum ada yang membahas seperti penulis lakukan yakni *Konsep Maḥabbah dalam Tafsir Al-Qur'an al-Azīm Perspektif Psikohumanistik Abraham Maslow* dengan menggunakan pendekatan multidisipliner meliputi pendekatan linguistik, filosofis historis-interpretif sufistik, dan psikologi Humanistik.

⁶⁰ Umar Abidin Ta'wīl Terhadap Ayat al-Qur'an M menurut al-Tustari *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis Vol 15 no 2* (Desember 2014),201

BAB II

KONSEP MAHABBAH

DALAM AL-QUR'AN



A. Terminologi *Mahabbah*

Kata *al-hubb* atau *mahabbah* yang terdiri dari huruf *ha'* dan *ba'* merupakan bentuk masdar (kata benda) dari akar kata *habba-yahibbu-hubban* atau *ahabba-yuhibbu-mahabbatan* yang mengandung arti cinta atau mencintai,⁶¹ dan lawannya adalah *al-bughdu* (benci),⁶² bisa juga berarti *al-wadūd* (menyayangi atau kasih sayang).⁶³ Kata ini terkadang berbentuk *thulāthi mazīd* (kata berupa tiga huruf) dengan tambahan alif di depan huruf pertama *aḥaba-yuḥibbu-iḥbāban-muḥabban* yang salah satu fungsinya adalah *li al-ta'diyyah* atau transitif yaitu memerlukan objek.⁶⁴ Dan bentuk seperti ini paling banyak ditemukan dalam Al-Qur'an. Sementara, yang secara khusus dengan menggunakan kata *mahabbah* hanya disebutkan sekali di dalam Al-Qur'an. Q.S. Thaha [20]: 39.

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ﴿٦٥﴾

Dan aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku.⁶⁶

⁶¹ M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedi al-Qur'an: Kajian Kosa Kata, Vol. II*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 551

⁶² Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi, Vol. II*, (Mesir: Dār al-Qāhira, 1978), 439.

⁶³ Ibid 439

⁶⁴ Muhammad Ma'shum bin Ali, *al-Amthilat al-Taṣṭīfīyah*, (ttp: Salim bin Sa'id Nabhan, tth),16

⁶⁵ Q.S.20:39

⁶⁶ Q.S.20:39

Dalam *mu'jam Maqayis al-lughah Ibnu Faris* menjelaskan *maḥabbah* adalah bentuk masdar dari kata *ahabba yuhibbu-maḥabbatan* yang mempunyai tiga arti yaitu; a) melazimi dan tetap, b) Biji sesuatu dari yang memiliki biji, c) sifat keterbatasan.⁶⁷ Pengertian pertama, jika dihubungkan dengan cinta maka dapat dipahami bahwa dengan membiasakan sesuatu akan dapat menimbulkan keakraban yang merupakan awal dari munculnya rasa cinta. Sedang pengertian kedua dapat dipahami dengan melihat fungsi biji pada tumbuh-tumbuhan adalah benih kehidupan bagi tumbuh-tumbuhan. Karena itu, *al-maḥabbah* merupakan benih kehidupan manusia minimal sebagai semangat hidup bagi seseorang yang akan mendorong usaha untuk meraih sesuatu yang dicintai. Adapun pengertian ketiga, dapat dipahami dengan melihat manusia sebagai subjek cinta, sangat terbatas dalam meraih sesuatu yang dicintai sehingga membutuhkan bantuan Sang Pemilik Cinta yang sesungguhnya, yaitu Allah Swt. Dalam *al-Mu'jam al-Falsafi*, Jamil Shaliba mengatakan, *maḥabbah* (cinta) adalah lawan dari kata *al-Baghd* (benci).⁶⁸ *Al-maḥabbah* dapat pula berarti *al-Wadud*, yakni yang sangat pengasih atau penyayang.⁶⁹ *Maḥabbah* adalah kecenderungan hati kepada sesuatu yang menyenangkan. Jika kecenderungan itu semakin menguat, maka namanya bukan lagi *maḥabbah*, tetapi berupa menjadi '*isyāq* (*asyik-masyuk*). Dalam definisi al-Muḥasibi, *maḥabbah* diartikan sebagai "kecenderungan hati secara total pada sesuatu, perhatian terhadapnya itu melebihi perhatian pada diri sendiri, jiwa dan harta, sikap diri dalam menerima baik secara lahiriah maupun batiniah, perintah dan larangannya; dan pengakuan diri akan kurangnya cinta yang diberikan padanya."⁷⁰

Menurut al-Hujwairi *al-maḥabbah al-hubb* terambil dari kata *al-ḥibbah*, merupakan benih-benih yang jatuh ke bumi di padang pasir. Kata ini ditujukan kepada benih-benih di padang pasir tersebut (*al-ḥubb*), karena cinta itu sebagai sumber kehidupan sebagaimana benih-benih itu

⁶⁷ Abi al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyah, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 249.

⁶⁸ Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Jilid 2, (Mesir: Dar al-Kairo, 1978), 439.

⁶⁹ Ibid., 349.

⁷⁰ Abdul Fataḥ Muḥammad Sayyid Aḥmad, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005), 141.

merupakan asal mula tanaman. Tokoh lain menyatakan, *al-mahabbah* itu diambil dari *al-hubb*, yang berarti sebuah tempayan penuh dengan air tenang, karena jika cinta itu berpadu di dan memenuhi hati, maka tak ada ruang bagi pikiran tentang selain yang dicintai. Kata asy-Syibli cinta itu dinamakan *al-mahabbah*, karena ia menghapus dari hati, segala sesuatu kecuali yang dicintainya. Kata tokoh lain, *al-mahabbah* diturunkan dari *al-habb*, jamak *al-habbah*, dan *al-habbah* itu relung hati di mana cinta bersemayam. Sumber lain menuturkan, kata itu diturunkan dari *al-habab*, yaitu gelembung-gelembung air dan luapan-luapannya waktu hujan lebat, karena cinta itu luapan hati yang merindukan persatuan dengan kekasih. Ini sebagaimana badan bisa hidup, karena ada ruh, begitu pula hati dapat hidup karena ada cinta, dan cinta bisa hidup, karena melihat dan bersatu dengan kekasih.⁷¹

Menurut al-Qusyairi, cinta adalah suatu hal yang mulia. Allah Yang Mahasuci yang menyaksikan cinta hamba-Nya dan Allah pun memberitahukan cinta-Nya kepada hamba itu. Allah menerangkan bahwa Dia mencintainya. Demikian juga hamba itu menerangkan cintanya kepada Allah Yang Mahasuci.

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَنَّهُ قَالَ: إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ الْعَبْدَ قَالَ لِجِبْرِئِيلَ: يَا جِبْرِئِيلُ قَدْ أَحْبَبْتُ فُلَانًا فَأَحْبِبْهُ، فَيَحِبُّهُ جِبْرِئِيلُ ثُمَّ يُنَادِي فِي أَهْلِ السَّمَاءِ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ قَدْ أَحَبَّ فُلَانًا فَأَحْبِبُوهُ، فَيَحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ثُمَّ يَضَعُ لَهُ الْمِحْبَةَ فِي الْأَرْضِ وَإِذَا أَبْغَضَ الْعَبْدَ، قَالَ مَالِكٌ: لَا أَحْسَبُهُ إِلَّا َقَالَ فِي الْبَعْضِ مِثْلَ ذَلِكَ.

Dari Abi Hurairah dari Rasulullah saw., “Jika Allah telah mencintai hamba-Nya, Allah berkata kepada Jibril a.s., ‘Wahai Jibril, sesungguhnya Aku mencintai fulan, maka cintailah dia.’ Maka Jibril pun mencintainya,

⁷¹ Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi An-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, penyunting: Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), 477-478.

kemudian menyeru kepada penduduk langit. ‘Sesungguhnya Allah telah mencintai fulan, maka cintailah dia!’ Maka penduduk langit pun mencintainya. Kemudian Allah memberikan pengabdian kepadanya di bumi. Dan jika Allah membenci seorang hamba, maka Malaikat Mālik berkata, ‘Saya tidak menganggapnya kecuali saya membencinya seperti kebencian Allah kepadanya.’⁷²

Dalam pandangan al-Junaid, *Maḥabbah* didefinisikan sebagai “kecenderungan hati pada Allah Swt., kecenderungan hati pada sesuatu karena mengharap rida Allah tanpa merasa diri terbebani, atau menaati semua yang diperintahkan atau dilarang oleh Allah, dan rela menerima apa yang telah ditetapkan dan ditakdirkan Allah.”⁷³

Maḥabbah menurut al-Qushairi dalam tasawuf yaitu merupakan *hal* (keadaan) jiwa yang mulia yang bentuknya adalah disaksikannya (kemutlakan) Allah Swt. oleh hamba, selanjutnya yang dicintainya itu juga menyatakan cinta kepada yang dikasihani-Nya.⁷⁴

Maḥabbah (kecintaan) Allah kepada hamba yang mencintai-Nya itu selanjutnya dapat mengambil bentuk *irādah* dan *rahmah* Allah yang diberikan kepada hamba-Nya dalam bentuk pahala dan nikmat yang melimpah.⁷⁵ *Maḥabbah* berbeda dengan *al-Raghbah*. *Maḥabbah* adalah cinta yang tidak dibarengi dengan harapan pada hal-hal yang bersifat duniawi, sedangkan *al-Raghbah* adalah cinta yang disertai dengan keinginan yang kuat untuk mendapatkan sesuatu, meskipun harus mengorbankan segalanya.⁷⁶

Mengenai pendapat para ulama’ sufi tentang cinta, sebagian dari mereka mengatakan bahwa cinta adalah kecenderungan yang abadi dalam hati yang dimabuk rindu. Dikatakan bahwa cinta mendahulukan

⁷² Abu Ishak Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Atsa’labi an-Naisaburi, *Al-Kasyf wal Bayan*, Cet. VI, (Bairut: Darul Ihya’ Turats al-‘Arabi, 2002) 233.

⁷³ Abdul fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005), 141. Sebagai bahan perbandingan, dapat juga dilihat tulisan Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Cet. IV, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), 208.

⁷⁴ Al-Qusyairi al-Naisaburi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Mesir: Dar al-Kahir, t.t.), 318.

⁷⁵ *Ibid.*, 319.

⁷⁶ Jamil Saliba, *Al-Mu’jam al-Falsafi...*, 617.

kekasihnya dari pada semua yang menyertainya. Dikatakan pula bahwa cinta setia kepada kekasih, baik ketika berhadapan dengannya atau tidak.⁷⁷

Al-Junaid pernah ditanya tentang cinta, lalu dijawab, “cinta adalah masuknya sifat-sifat kekasih pada sifat-sifat yang mencintainya.” Maksudnya, orang yang mencintai itu selalu memuji-muji yang dicintainya, sehingga orang yang mencintai tenggelam dalam ingatan sifat-sifat yang dicintainya dan melupakan sifat-sifat dirinya sendiri dan perasaannya pada sifat-sifat yang dimilikinya.⁷⁸

Abu ‘Ali Ahmad ar Rudzabari berkata, “Cinta adalah kesetiaan.” Abul Hasan Samnūn bin Hamzah al-Khawwash berkata, “Orang-orang yang mencintai Allah telah pergi dengan kemuliaan dunia dan akhirat.”⁷⁹ Hal ini dikarenakan Nabi saw., pernah bersabda:

الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ⁸⁰

“Seseorang akan bersama yang dicintainya ”

Abu Bakar Muhammad al-Kattani berkata, “Pernah terjadi dialog cinta di Makkah al-Mukarramah di waktu musim haji. Para syaikh (guru besar) menyampaikan pendapatnya, sedangkan al-Junaid pada saat itu adalah yang paling muda usianya. Mereka berkata kepada al-Junaid, “Sampaikanlah pendapatmu wahai orang Iraq. ‘Maka al-Junaid menundukkan kepalanya, dan kedua matanya mencururkan air mata, kemudian berkata, “Seorang hamba yang telah meninggalkan dirinya untuk mengingat Tuhannya, berdiri menunaikan hak-hak Tuhannya, memandangnya dengan mata hatinya sampai hatinya membakar identitas dirinya, meminum kejernihan minuman dari gelas cintanya, sehingga tersingkaplah tabir Tuhan Yang Maha Perkasa dari kegaiban-Nya. Jika hamba ini berbicara, maka ia berbicara dengan nama Allah. Jika

⁷⁷ Abul Qasim ‘Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. ‘Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), 478.

⁷⁸ Ibid., 479.

⁷⁹ Ibid., 480.

⁸⁰ Muhammad bin Isma‘il bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz XIX, 147.

menyampaikan suatu pendapat, maka ia mengambilnya dari Allah. Jika bergerak, maka itu karena perintah Allah. Jika diam, maka ia selalu bersama Allah. Dia selalu dengan nama Allah dan untuk Allah serta selalu bersama Allah.’ Maka menangislah para syekh seraya mengatakan, ‘Tiadalah ucapan yang lebih baik dari ucapanmu, semoga Allah memberikan mahkota kepada orang-orang arif.’⁸¹

Rabi’ah al-Adawiyah berkata dalam munajatnya, “Wahai Tuhanku, apakah Engkau akan membakar hati yang mencintai-Mu?” Kemudian ada suara yang menyahut, “Kami tidaklah memperlakukan demikian, maka janganlah kamu punya prasangka buruk terhadap kami.”⁸²

Dalam munajat sucinya, Rabi’ah al-Adawiyah mengatakan, Aku mencintaimu dengan dua cinta, pertama adalah cinta berahi, dan kedua, cinta yang disebabkan karena engkau berhak untuk cinta itu. Adapun cintaku yang pertama, yakni cinta berahi, adalah zikirku kepada-Mu, yang memalingkanku dari selain-Mu. Sedangkan cintaku yang disebabkan karena engkau berhak untuk cinta itu adalah terbentangnya rahasia-Mu di hadapanku, hingga aku melihat-Mu. Tidak ada sanjungan utukku dalam cinta yang pertama, tidak juga yang kedua. Justru segala puji untuk-Mu dalam cintaku yang pertama dan yang kedua.⁸³

Margaret Smith mengutip dari al-Qushairi mendefinisikan cinta sebagai kecenderungan hati yang telah diracuni cinta, kehamonisan dengan Sang Kekasih, penghapusan semua kualitas pecinta, penegakan esensi Sang Kekasih (Allah), dan akhirnya terjalinlah hati sang pecinta itu dengan kehendak Ilahi. Sedang bagi al-Junaid, cinta itu sebagai peleburan di dalam keagungan Sang Kekasih dalam wahana kekuatan sang pecinta. Kata Abu ‘Abd’allah, cinta itu berarti memberikan semua yang engkau miliki kepada Allah yang sangat engkau cintai, sehingga tidak ada lagi

⁸¹ Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber*. 488. Maksud dari orang arif, yaitu “Orang yang tahu betul akan Allah Swt. yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, tetapi diri yang dicintai,” dan ini termasuk tingkatan ke tiga dalam kitab *Luma*’ karangan syekh Nasr ‘Abdillah bin ‘Ali as-Sarraj al-Tusi.

⁸² *Ibid.*, 489. Hal ini adalah suatu peringatan agar tidak berburuk sangka kepada Allah. Sesungguhnya Allah tidak pernah menyalahi janji. Seandainya Allah ingin menyiksa orang yang mencinta i-Nya, mengapa Allah menciptakan cinta dalam hatinya.

⁸³ An-Nabawi Jaber Siraj dan ‘Abdussalam A. Halim Mahmud, *Rabi’ah Sang Obor Cinta Sketsa Sufisme Wali Perempuan*, (Sabda Persada: Yogyakarta, 2003), 3.

sisanya dalam dirimu. Sedang kata asy-Syibli hal itu disebut cinta, sebab ia menghapuskan semua kecuali Sang Kekasih dan cinta adalah api yang akan melalap semua kecuali Kehendak Ilahi.⁸⁴

Berkata Abu 'Utsman, "Fasiknya orang-orang arif terjadi jika melepaskan pandangan mata, lisan, dan telinga kepada hal-hal yang menjurus kepada dunia dan kepentingan-kepentingan dunia. Sedangkan khianatnya *muhibbin* (orang-orang yang mencintai Allah) terjadi jika memilih hawa nafsunya dari pada *rida* Allah 'Azza wa Jalla dalam menghadapi masa depan mereka. Adapun bohongnya *murid* terjadi apabila urusan makhluk dan kepentingan mereka mengalahkan zikir kepada Allah dan kepentingan Allah."⁸⁵

Menurut Harun Nasution, pengertian *mahabbah* adalah:

- a. Patuh kepada Tuhan dan membenci sikap melawan kepada-Nya.
- b. Menyerahkan seluruh diri kepada yang dikasihi.
- c. Mengosongkan hati dari segala-galanya kecuali dari yang dikasihi, yaitu Tuhan.⁸⁶

Beberapa filsuf dan teolog menyebutkan pula arti cinta dalam hematnya masing-masing, misalnya Empedokles menyebut cinta itu menyatukan, Plato menyebut cinta adalah penuntun manusia pada kebaikan, Aristoteles menyebut cinta sebagai itu yang menjadi dasar untuk menjalin persahabatan, Martin Buber menyebut cinta sebagai itu mengenal yang lain dalam dialog, Agustinus menyebut cinta adalah segalanya, Thomas Aquinas menyebut cinta sebagai dasar untuk mencintai sesama, dan Edith Stein menyebut cinta sebagai itu yang mengantar manusia pada kesempurnaan.⁸⁷ Menjadi semakin jelas bahwa cinta itu memiliki makna yang begitu amat kaya. Yang lebih luar biasa adalah bahwa makna cinta selalu mengarah pada kebaikan hidup pribadi manusia.

⁸⁴ Margareth Smith, *Rabi'ah: Pergulatan Spiritual Perempuan*, terj. Jamilah Baraja, Cet. IV, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 107.

⁸⁵ *Ibid.*, h. 490.

⁸⁶ Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 70.

⁸⁷ Pius Pandor, *Seni Merawat Jiwa: Tinjauan Filosofis* (Jakarta: Obor, 2014), 90-91

Dari semua pendapat di atas dapat penulis simpulkan bahwa *maḥabbah* adalah mengikuti segala perintah Allah dan menjauhi segala larangannya, serta mengikuti ajaran yang dibawa Rasūlullah dengan hati yang *ikhlas* dan dengan *akhlaq* orang yang mencintai Allah. Allah berfirman dalam Q.S. Al-’Imran 3: 31-32:

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ.
قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ.⁸⁸

Katakanlah: “Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Katakanlah: “Taatilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, Maka Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang kāfir.”⁸⁹

B. Lafaz-Lafaz *Mahabbah*

Berdasarkan hasil penyelidikan penulis dalam kitab “*Mu’jam al-Mufahras li al-Fadhi Al-Qur’an*” karya Muh. Fu’ad Abd al-Baqi terdapat 83 lafaz *ḥub* yang mengandung arti tentang cinta (*Maḥabbah*). Secara keseluruhan di bawah ini penulis cantumkan redaksi lafaz-lafaz tersebut:⁹⁰

1. حَبَّبَ hanya disebutkan dalam Q.S. Al-Hujurāt 49: 7
2. أَحَبَبْتُ sebanyak dua (2) surat yang disebutkan dalam Q.S. Al-Qashash 28:56 dan Q.S. Shād 38:32
3. أَحَبَّ hanya disebutkan dalam Q.S. Al-An’am 6: 76
4. تَحَبَّوْا hanya disebutkan dalam Q.S. Al-Baqarah 2: 216

⁸⁸ QS al-’Imrān,3: 31-32.

⁸⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan* (Jakarta: Unit Percetakan al-Qur’an, 2019). 68

⁹⁰ Muhammad Fuad ‘Abdul Baqi, *Mu’jam al-Mufahras li al-Fadhi al-Qur’an*, (Kairo: Darul Kutub Misriyah, t.t.),191-193.

5. **تَحَبُّونَ** sebanyak tujuh (7) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat al-'Imron (3) ayat 31, 92, 152, surat al-A'rāf (7) ayat 79, surat al-Nūr (24) ayat 22, surat al Qiyāmah (75) ayat 20, surat al-Fajr (89) ayat 20.
6. **تَحَبُّونَهَا** hanya disebutkan dalam surat ash-Shaff (61) ayat 13
7. **تَحَبُّونَهُمْ** hanya disebutkan dalam surat al-'Imrān (3) ayat 119
8. **يَحِبُّ** sebanyak empat puluh satu (41) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat al-Baqarah (2) ayat 190, 195, 205, 222, 222, 276, surat al-'Imran (3) ayat 32, 57, 76, 134, 140, 146, 148, 159, surat an-Nisā' (4) surat 36, 107, 148, surat al-Māidah (5) surat 13, 42, 64, 87, 93, surat al-An'am (6) ayat 141, surat al-A'rāf (7) ayat 31, 55, surat al-Anfāl (8) ayat 58, surat at-Taubah (9) ayat 4, 7, 108, surat an-Nahl (16) ayat 23, surat al-Haj (22) ayat 38, surat al-Qashash (28) ayat 76, 77, surat ar Rūm (30) ayat 45, surat Luqman (31) ayat 18, surat asy-Syu'ara' (26) ayat 40, surat al-Hujurāt (49) ayat 9, 12, surat al-Hadīd (57) ayat 23, surat al-Mumtaḥanah (60) ayat 8, surat ash-Shāf (61) ayat 4.
9. **يُحِبُّكُمْ** hanya disebutkan dalam surat al-'Imran (3) ayat 31.
10. **يُحِبُّهُمْ** hanya disebutkan dalam surat al-Māidah (5) ayat 54. **يُحِبُّونَ** sebanyak lima (5) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat al-'Imrān (3) ayat 188, surat at-Taubah (9) surat 108, surat an-Nūr (24) ayat 19, surat al-Ḥasyr (59) ayat 9, surat al-Insān (76) ayat 27.
11. **يُحِبُّونَكُمْ** hanya disebutkan dalam surat al-'Imrān (3) ayat 119.
12. **يُحِبُّونَهُ** hanya disebutkan dalam surat al-Māidah (3) ayat 54.

13. **يُحِبُّوهُمْ** hanya disebutkan dalam surat al-Baqarah (2) ayat 165.
14. **استحبوا** sebanyak tiga (3) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat at-Taubah (9) ayat 23, surat an-Nahl (16) ayat 107, surat Fushilat (41) ayat 17.
15. **يستحبون** hanya disebutkan dalam surat Ibrahim (14) ayat 3
16. **حُبِّ** sebanyak empat (4) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an surat al-Baqarah (2) ayat 165, surat al-'Imrān (3) ayat 14, Shād (38) ayat 32, surat al-'Ādiyāt (100) ayat 8.
17. **حُبًّا** sebanyak tiga (3) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat al-Baqarah (2) ayat 165, surat Yusūf (12) ayat 30, surat al-Fajr (89) ayat 20.
18. **حُبِّه** sebanyak dua (2) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat Al Baqarah (2) ayat 177, surat Al Insaan (76) ayat 8.
19. **أَحَبِّ** sebanyak tiga (3) ayat yang disebutkan dalam Al-Qur'an yaitu: surat at-Taubah (9) ayat 24, surat Yusūf (12) ayat 8 dan 33.
20. **أَحِبَّاؤُهُ** hanya disebutkan dalam surat al-Māidah (5) ayat 18.
21. **حِبَّة** hanya disebutkan dalam surat Thāhā (20) ayat 39.

C. Term-Term *Mahabbah* dalam Al-Qur'an

Bayak ayat Al-Qur'an menggunakan kata-kata yang menunjukkan langsung makna *mahabbah* atau tidak dalam konteks yang bervariasi, terkadang bisa saja disebutkan dalam konteks *mahabbah* Allah kepada hamba-Nya, atau hamba kepada Tuhannya, dan *mahabbah* hamba dengan sesamanya. Berikut di antara term-term *mahabbah* yang digunakan Al-Qur'an;

a. *Mawaddah*

Kata *al-wuddu* atau *mawaddah* berasal dari akar kata yang terdiri dari huruf *waw* dan *dal* *double wadda-yawaddu* yang mengandung arti cinta dan harapan,⁹¹ atau mencintai sesuatu dan berharap untuk bisa terwujud (*mahabbatusy-syai' wa tamanni kaunihî*).⁹² *Wadd* adalah sebuah nama berhala yang disembah dan dipuja orang musyrik pada zamannya Nabi Nuh dan kemudian dipuja orang-orang Arab jahiliah,⁹³ Sementara al-Biqā'i (w. 885 H) mengatakan bahwa rangkaian huruf tersebut mengandung arti kelapangan dan kekosongan, *al-Wadūd* adalah kelapangan dada dan kekosongan jiwa dari kehendak buruk. Lebih lanjut al-Biqā'i adalah cinta yang kelihatan hasilnya seperti dalam sikap dan perbuatan serupa dengan kepatuhan sebagai buah dari rasa kagum kepada seseorang⁹⁴

Menurut al-Aṣṣ fahāni, kata *mawaddah* dapat dipahami dalam banyak hal: pertama, artinya cinta (*maḥabbah*) sekaligus keinginan untuk memiliki (*tamanni kaunihî*). Antara dua kata ini saling terkait, karena keinginan yang kuat akhirnya melahirkan cinta, kata Allah Swt. al-Rum 30: 21. Dan dia menggabungkan cinta dan kasih sayang *mawaddah* adalah yang menghiasi pernikahan tidak hanya cinta, seperti cinta orang tua kepada anak-anaknya. Karena cinta di sini akan mendorong pemiliknya untuk mewujudkan cintanya sehingga menyatu. Jadi, sementara ada ulama yang mengartikan *mawaddah* sebagai *mujāma'ah* (bersenggama)⁹⁵

Kedua, berarti kasih sayang. Ini terlihat dari firman Allah Swt. Q.S. Asy-Syura 42: 23, katakanlah (Muhammad), Aku tidak meminta kepadamu sesuatu imbalan pun atas seruanku kecuali kasih sayang dalam kekeluargaan. *Mawaddah* pada ayat ini dapat dipahami hanya semata-mata mencintai dan menyayangi, bagaikan hubungan kekerabatan, berbeda dengan cintanya pasangan suami dan istri. Dalam hal ini, bentuk

⁹¹ Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, 944

⁹² Al-Rāghib al-Aṣṣ fahāni, t..., 572

⁹³ Muhammad al-Tunajji, *al-Mu'jam al-Mufashshal fī Tafīr Gharīb al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2003),510

⁹⁴ Ibrahim bin 'Umar al-Biqā'i, *Nazhm al-Durar fī Tanāsub al-Āyāt wa al-Suwar Vol. XV*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-Islami, t.th),67

⁹⁵ Muhammad bin 'Abdullah Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib – Tafīr al-Kabīr, Vol. XXIX* (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth, 1420 H), 90

cinta dan kasih sayanginya senantiasa menjaga hubungan dan kekerabatan agar tidak putus.⁹⁶

Ketiga, berarti ingin. Ini juga terlihat di beberapa ayat dalam Al-Qur'an, Q.S. Ali 'Imrān 3: 69, Q.S. Al-Hijr 15: 2, dan Q.S. Al-Baqarah 2: 96.

Dari penjelasan ini menunjukkan bahwa kata *wadda-yawaddu* berarti ingin atau menginginkan, dan kecenderungan kata ini adalah buruk sementara kata *mawaddah* dalam bentuk yang asli berarti; cinta lebih atau plus, yakni hasrat cinta yang sangat kuat sehingga terdorong untuk saling menyatu dan memiliki. Kasih sayang, seperti dalam hubungan kekerabatan dan menginginkan sesuatu, "ingin" dalam hal yang konotasinya negatif.

Kata *al-wuddu* atau *mawaddah* dan padanannya dalam segala bentuknya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali.⁹⁷ Dan untuk kata *al-wadūd* muncul dua kali. Pertama, dalam konteks yang mendorong pertobatan, Q.S. Hu'd 11: 90 dan kedua, dalam konteks Allah menjelaskan sifat dan perbuatan-Nya QS al-Buruj 85:131 Allah Swt. Disifati *al-wadūd* siapa hamba yang paling mencintaimu. Dengan kata lain, cinta Allah diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang beriman dan beramal saleh sebagai bukti cinta mereka kepada-Nya.

M. Quraish Shihab menjelaskan kata *al-wadūd* berarti "Barangsiapa yang mencintai, baik hati terhadap makhluk, berbuat baik dan memuji mereka". mereka yang diberkahi sedangkan anugerah sedang membutuhkan, jadi bisa dikatakan Rahmat itu ditujukan kepada yang lemah, tetap saja tidak, tidak benar jika berkata, "Aku mencintaimu." Kasihan yang lemah 'Allah' karena Dia tidak akan membutuhkannya. Namun, tidak ada salahnya untuk mengatakan "Aku cinta Allah". Dari sana, *al-wadūd* dapat menjadi objek dan subjek.⁹⁸

⁹⁶ Muhammad 'Ali al-Ṣōbūnī, Mukhtaṣar *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Vol. III, (Mesir: Dār al-Rasyād, t.th), 275

⁹⁷ Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahrash.*, 837-838

⁹⁸ M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedi al-Qur'an...*, Vol. III, 1046

b. *Rahmah*

Kata *rahmah* terambil dari kata *raḥīma-yarḥamu-ruḥmān* yang memiliki makna dasar anugerah, lemah lembut, kasih sayang. Hujan, rezeki, rasa aman, ampunan, dan surga dinamai *rahmah* karena merupakan anugerah Allah.⁹⁹ Selain itu, *rahmah* juga meliputi arti kasih sayang (*riqqah*), pemaaf (*maghfirah*), dan kelembutan hati (*ta'āṭuf*).¹⁰⁰ Ibnu Faris menyebutkan bahwa semua kata yang terdiri dari huruf-huruf *ra*, *ha*, dan *mim*, pada dasarnya berarti kelembutan hati, belas kasih, dan kehalusan. Dari akar kata ini lahir kata *raḥīma*, yang mengandung arti ikatan darah, persaudaraan, atau hubungan kerabat. dijadikan Penamaan rahim pada perempuan karena darinya terlahir anak yang akan menerima limpahan kasih sayang dan kelembutan, begitu juga dengan kerabat, dinamai *raḥīm* karena kasih sayang yang terjalin dengan anggota-anggotanya¹⁰¹.

Kata *rahmah* dan turunannya muncul 339 kali dalam Al-Qur'an. Dalam bentuk *fi'il* 28 kali, bentuk masdar; *rahmah* 115 kali, *marhamah* dan *ruhman* masing-masing satu kali, bentuk *isim fa'il*; jamak *rahimin* dari *rahimun* 6 kali, bentuk rahman 57 kali, *raḥīm* 114 kali Alkisah, ada bentuk roh. Bentuk jamak dari *arham rahima* 12 kali. Dan *arham* sebelumnya berbentuk *isim tafdil*.¹⁰²

'*Rahmah*' memiliki dua arti dalam bahasa Arab, menurut al-Asfahāni: cinta (*riqqah*) dan adab (*ikhsan*). Setiap manusia diberkati dengan kata *rahmah*, yang berarti cinta, dari Tuhan. Dengan pertolongan Tuhan, orang-orang akan tergerak untuk berbelas kasih ketika mereka melihat orang lain yang membutuhkan atau merasa sedih atas penderitaan mereka yang kesusahan. Bahkan ada yang sampai rela berkorban dan tetap sabar menghadapi rasa sakit karena cinta.

Sedangkan *rahmah* yang diterjemahkan sebagai "budi pekerti yang luhur" (ihsan), merupakan sifat unik dari Allah Swt. Artinya, hanya Allah yang dapat menyatakan atau mengklaim sebagai pemilik pikiran yang baik; dengan kata lain, kebaikan, perhatian, dan cinta, dalam bentuk apa

⁹⁹ M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedi al-Qur'an...*, Vol. II, 589

¹⁰⁰ Majduddīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīṭ*, Vol. V, (Beirut: Dār al-Mashriq, 2004)117.

¹⁰¹ Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. 375

¹⁰² Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhrash*, 374-380

pun yang mereka berikan, yang Allah berikan kepada semua makhluk-Nya adalah karena rahmat Allah, yang mengkualifikasi-Nya sebagai al-Rahman, Yang Maha Pemurah. Alhasil, al-karakter Rahman hanya bisa disampaikan oleh Allah semata, karena istilah itu menunjukkan kesempurnaan.¹⁰³ Setiap makhluk hidup berhak menerima rahmat dari Allah melalui sifat rahman ini; selain itu, dengan al-Rahman Allah, tidak ada perbedaan antara ketaatan dan ketidaktaatan dalam pemberian rezeki.¹⁰⁴

Rahmat Allah terlahir dari esensi al-Rahīm-Nya. Menurut Al-Qur'an, curahan ini hanya diberikan kepada hamba-hamba-Nya yang sesuai dengan kualifikasinya, yang oleh Al-Qur'an disebut sebagai "orang-orang yang beriman" (QS al-Ahzab 33: 43), sehingga ada yang mengatakan Allah adalah Al-Qur'an. Rahman di dunia ini dan al-Rahim di masa depan, dan ini karena kebaikan Allah.

dapat dinikmati baik oleh orang mukmin maupun orang kafir, namun nikmat Allah di akhirat hanya diperuntukkan bagi orang-orang yang beriman¹⁰⁵

Senada dengan pemaparan di atas, M. Quraish Shihab—mengutip al-Ghazālī menjelaskan bahwa rahmat lahir dan tampak di permukaan bila ada sesuatu yang dirahmati, dan setiap yang dirahmati pastilah sesuatu yang butuh, karena itu yang butuh tidak dapat dinamai rahim. Di sisi lain, siapa yang bermaksud memenuhi kebutuhan pihak lain, tetapi secara faktual dia tidak melaksanakannya maka dia juga tidak dapat dinamai *rahim*. Bila itu tidak terlaksana karena ketidakmampuannya maka boleh jadi dia dinamai rahim ditinjau dari segi kelembutan, kasih sayang dan kehalusan yang menyentuh hatinya, tetapi hal itu adalah sesuatu yang tidak sempurna.¹⁰⁶

¹⁰³ Muhammad bin 'Abdullāh al-Zarkashī, *al-Burhān fi 'Ulūm al-Qur'ān*, (Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011), 512

¹⁰⁴ Al-Rāghib al-Aṣṣḥānī, *al-Mufrūdāt*, 211-212

¹⁰⁵ Abū al-Faḍl Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fi Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Maṣānī*, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turās al-'Arabī, t.th.), Vol. I, h. 59.

¹⁰⁶ M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedi al-Qur'an. Vol. II*, 590

c. *Al-Shaghaf*

Term ini digunakan dalam Al-Qur'an hanya pada satu ayat yaitu ketika menceritakan kisah bagaimana keadaan cintanya istri al-'Azīz, Zulaikha kepada bujangnya, Nabi Yūsuf a.s., dalam Q.S. Yūsuf 12: 30¹⁰⁷

﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَن نَّفْسِهِ ۗ قَد شَغَفَهَا حُبًّا ۗ إِنَّا

لَنَرَهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ۝¹⁰⁸

Dan wanita-wanita di kota berkata: “Istri Al Aziz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya (kepadanya), Sesungguhnya cintanya kepada bujangnya itu adalah sangat mendalam. Sesungguhnya Kami memandangnya dalam kesesatan yang nyata.”¹⁰⁹

Kata *al-shaghaf* (الشغف) yang terdiri dari penggalan huruf *syin*, *ghain*, dan *fā* memiliki arti ‘penutup’ yaitu penutup bagi hati atau kulit hatinya,¹¹⁰ ia juga berarti mengalahkan, dikatakan *shaghafā* (شغفها) yakni *ghalabahā*)¹¹¹ (غلبها) Al-Aṣḥānī menggambarkan keadaan cintanya Zulaikha kepada Yusuf dengan cinta yang sudah menutupi hatinya, dengan kata lain ia dibutakan oleh cintanya kepada Yusuf.¹¹² Sementara orang juga berpendapat tentang ayat ini sedang menjelaskan cintanya Zulaikha yang masuk menembus kulit hati sampai ke dalam lubuk hati.

Ibnu Katsīr mengutip perkataan Aḍ-Ḍaḥḥak dari Ibnu ‘Abbās berkata bahwa *al-shaghaf* (الشغف) adalah cinta yang membunuh atau mendalam, boleh jadi juga ia lebih dalam, sedang *al-shaghāf* (الشغاف) adalah dinding hati.¹¹³ Ini adalah jenis cinta yang sangat mendalam,

¹⁰⁷ Muhammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahrash* 472

¹⁰⁸ Al-Qur’an 12:30

¹⁰⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, ed. oleh Kementerian Agama RI, 2017 ed. (Jakarta: Unit Percetakan al-Qur’an, 2017).

¹¹⁰ Ibnu Fāris, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah...*,451, lihat juga Abu Bakr al-Rāzi, Mukhtār al-Shihhāh,166

¹¹¹ Muhammad al-Tunajji, *al-Mu’jam al-Mufashshal...*,266

¹¹² Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *al-Mufrūdāt...*, 290

¹¹³ Abu al-Fidā’ Ismā’il bin Katsīr al-Qursyī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adhīm*, Vol. II, (Damaskus: Dār al-Faiḥā’, 1998), 626

orisinal dan memabukkan. Orang yang terkena cinta ini seperti tidak sadar dengan dirinya dan apa yang dilakukannya. Fu'ād al-Aris menjelaskan cinta jenis *al-Shaghaf* ini dengan keadaan ketika cinta secara kiasan sudah mencapai pusat hati sehingga orang-orang yang dicintai tak pernah lepas dari ingatan dan hati sang peccinta bergelora saat memikirkan kekasihnya¹¹⁴

d. *Mail*

Kata mail yang tersusun dari huruf *mim*, *ya*, dan *lam* merupakan akar dari kata menunjukkan atas kemiringan terhadap sesuatu dari sisi yang lain, atau kecondongan terhadap sesuatu.¹¹⁵ Al-Aṣḥānī memaknai mail dengan perpindahan sesuatu dari tengah kepada salah satu dari dua sisi, dan biasanya digunakan dalam bentuk keburukan atau kezaliman, dan sesuatu jika digunakan dalam hal yang sifatnya sementara itu disebut mail. Harta atau kekayaan disebut *mālun* atau *mail* karena sifatnya yang sementara, suatu waktu ia ada dan pada waktu yang lain ia akan habis, hilang, dan sirna.¹¹⁶ dikatakan juga seseorang condong kepada suatu tempat berarti ia pindah kepadanya, atau dikatakan seorang hakim condong dalam hukumnya berarti hakim tersebut berlaku zalim dalam keputusan hukumnya. Dengan kata lain, cinta seperti ini adalah jenis cinta yang hanya sementara, sangat berambisi dan cenderung mengejanya, seluruh perhatiannya tertuju kepada objek yang ingin dikejanya sehingga kepada hal-hal yang lain kurang diperhatikan.

Al-Qur'an menyebutkan term ini sebanyak 5 kali dengan semua bentuk derivasinya, dan kesemuanya berada dalam satu surat. Dalam bentuk *fi'* sebanyak 3 kali, dan dalam bentuk masdar sebanyak 2 kali. Q.S. al-Nisa' 4: 27, 102, dan 129.¹¹⁷

¹¹⁴ Fu'ād Al-Aris, *Lathā'if al-Tafsīr min Sūrah Yūsuf*, terjemahan: Fauzi Bahrezi, (Jakarta: Amzah, 2013), 186

¹¹⁵ Mukhtār al-Shihhāh, hal. 301, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, 848

¹¹⁶ Al-Rāghib al-Aṣḥānī, *al-Mufradāt...*, 529

¹¹⁷ Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhrash...*, 780

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا

عَظِيمًا¹¹⁸

Dan Allah hendak menerima taubatmu, sedang orang-orang yang mengikuti hawa nafsunya bermaksud supaya kamu berpaling sejauh-jauhnya (dari kebenaran).¹¹⁹

e. *Rafah*

Kata *ra'fah* (رَأْفَةٌ) yang terdiri dari huruf ra, hamzah, dan fa, merupakan akar dari kata *raufa-yarufu-ra'fat-wa rafatan*, yang mengandung arti lemah lembut dan kasih sayang. Kata ini mengandung makna yang sama dengan *rahmah*, hanya saja, apabila *rahmah* tersebut sedemikian besar, maka ia dinamai *ra'fah* dan pelakunya dinamai *ra'uf*.¹²⁰

Al-Biqā'i, ketika menafsirkan Q.S. al-Baqarah 2:143 menjelaskan bahwa *ra'fah* merupakan rahmat yang dianugerahkan kepada yang menghubungkan diri dengan Allah melalui amal saleh, karena *ra'fah* adalah kasih sayang pengasih kepada siapa yang memiliki hubungan dengannya.¹²¹ Hal ini memberikan pemahaman mengenai larangan Allah untuk tidak menghalangi jatuhnya sanksi terhadap pezina pria dan wanita yang memiliki hubungan dengan seseorang atas dasar *ra'fah*/belas kasihan (Q.S. an-Nur 24: 2).

Penggunaan kata *ra'fah* tentu berbeda dengan kata *rahmah*. Kata *rahmah* digunakan untuk menggambarkan tercurahnya kasih, baik terhadap siapa yang memiliki hubungan dengan pengasih, maupun yang tidak memiliki hubungan dengannya. Sementara *ra'fah* menggambarkan sekaligus menekankan melimpah ruahnya anugerah, karena yang ditekankan pada sifat al-Ra'uf adalah pelaku yang amat kasih sehingga melimpah ruah kasihnya, sedangkan yang ditekankan pada al-Rahim adalah penerima dari besarnya kebutuhannya. Karena itu *ra'fah* selalu

¹¹⁸ Al-Qur'an, 4:27

¹¹⁹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 83

¹²⁰ Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, 365, dan Mukhtār al-Shihhā, 115

¹²¹ Ibrahim bin 'Umar al-Biqā'i, *Nazhm al-Durar...*, Vol. II, 215

melimpah ruah, bahkan melebihi kebutuhan. Selain itu, *ra'fah* tidak dicurahkan kepada objek yang tidak disenangi, berbeda dengan *rahmah* yang dicurahkan kepada yang disenangi dan bisa juga kepada yang tidak disenangi karena adanya hikmah dan kemaslahatan. Karena itu *rahmah* Allah tertuju kepada yang kafir dan yang Mukmin, yang durhaka dan tidak durhaka, sedangkan *ra'fah*-Nya tidak demikian¹²²

Al-Qurṭubi, sebagaimana dikutip M. Quraish Shihab mengemukakan bahwa *ra'fah* digunakan untuk menggambarkan anugerah yang sepenuhnya menyenangkan, sedangkan *rahmah* boleh jadi pada awalnya menyakitkan yang kemudian akan menyenangkan. Dari sini dapat dimengerti bahwa penggabungan sifat Allah al-Ra'ūf dan al-Rahīm pada ayat-ayat tertentu yang tertuju kepada kelompok manusia tergabung dalam konteks pembicaraannya yang taat dan durhakan, misalnya Q.S. al-Baqarah 2: 143. Sedangkan sifat al-Rahīm tidak digabungkan pada dua ayat yang berbicara tentang *al-'ibād* yaitu hamba-hamba Allah yang taat, serta memiliki hubungan dengannya. Hal itu karena *ra'fah* Allah telah melimpah ruah mengatasi *rahmah*-Nya, apalagi yang ditekankan pada kedua ayat tersebut adalah anugerah pemberi dan bukan kebutuhan penerima.¹²³

Dalam Al-Qur'an, kata *ra'fah* terulang dua kali pada Q.S. an-Nur 24: 2 dan Q.S. al-Hadid 57: 27. Dan kata *Ra'uf* terulang sebanyak 11 kali, sepuluh di antaranya menjadi sifat Allah Swt., delapan dirangkaikan dengan sifat *Rahim*, dan dua kali tidak dirangkaikan yaitu pada Q.S. al-Baqarah 2: 207 dan Q.S. Ali Imran 3: 30. Hanya sekali kata *ra'uf* yang menjadi sifat manusia, yakni sifat Nabi Muhammad saw.¹²⁴

¹²² M. Quraish Shihab dkk., *Ensiklopedi al-Qur'an...*, Vol. III, 806-807

¹²³ Ibid

¹²⁴ Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhrash...*, 344

D. Urutan-Urutan Turunnya Surat tentang *Mahabbah*

Tabel 2.1 Data susunan surat-surat Al-Qur'an tentang *mahabbah* menurut *tartib* turunnya, sebagai berikut:¹²⁵

Nomor Urut	Nomor Turun	Nomor Surat	Nama Surat	Jumlah Ayat	Juz
1	10	89	Al-Fajr	30	30
2	14	100	Al-'Ādiyāt	11	30
3	31	75	Al-Qiyāmah	40	29
4	38	38	Shād	88	23
5	39	7	Al-A'rāf	206	8-9
6	45	20	Thāhā	135	16
7	49	28	Qashash	88	20
8	53	12	Yusūf	111	12-13
9	55	6	Al-An'ām	165	7-8
10	57	31	Luqman	34	21
11	61	41	Fushilat	30	21
12	62	42	As-Syūra	53	25
13	70	16	An-Nahl	128	14
14	72	14	Ibrahīm	52	13
15	84	30	Ar-Rūm	60	21
16	87	2	Al-Baqarah	286	1-3
17	88	8	Al-Anfāl	75	9-10
18	89	3	Al-'Imrān	200	3-4
19	91	60	Al-Mumtahanah	13	28
20	92	4	An-Nisā'	176	4-5
21	94	57	Al-Hadīd	29	27
22	98	76	Al-Insān	31	29
23	101	59	Al-Hasyr	24	28
24	102	24	An-Nūr	64	18
25	103	22	Al-Hajj	78	17
26	106	49	Al-Hujurāt	18	26
27	109	61	As-Shaff	14	28
28	112	5	Al-Māidah	120	6
29	113	9	At-Taubah	129	10-11

¹²⁵Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*, Cet. III, (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008),389-392.

Tabel 2.2 Data susunan surat-surat Al-Qur'an tentang *Maḥabbah* menurut *tartib*-nya dalam Mushhaf 'Utsman, sebagai berikut:¹²⁶

Nomor Urut	Nomor Turun	Nomor Surat	Nama Surat	Jumlah Ayat	Juz
1	87	2	Al-Baqarah	286	1-3
2	89	3	Al-'Imrān	200	3-4
3	92	4	An-Nisa	176	4-6
4	112	5	Al-Māidah	120	6
5	55	6	An-An'am	165	7-8
6	39	7	Al-A'rāf	206	9
7	88	8	Al-Anfāl	75	9-10
8	113	9	At-Taubah	129	10-11
9	53	12	Yusūf	111	12-13
10	72	14	Ibrāhīm	52	13
11	70	16	An-Nahl	128	14
12	45	20	Thāhā	135	16
13	103	22	Al-Hajj	78	17
14	102	24	An-Nūr	64	18
15	49	28	Al-Qashash	88	20
16	84	30	Ar-Rūm	60	21
17	57	31	Luqman	34	21
18	38	38	Shād	88	23
19	61	41	Fushshilat	54	24-25
20	62	42	As-Syūra	53	25
21	106	49	Al-Hujurāt	18	26
22	94	57	Al-Hadīd	29	27
23	101	59	Al-Ḥasyr	24	28
24	91	60	Al-Mumtaḥanah	13	28
25	109	61	As-Shaff	14	28
26	31	75	Al-Qiyāmah	40	29
27	98	76	Al-Insān	31	29
28	10	89	Al-Fajr	30	30
29	14	100	Al-'Ādiyāt	11	30

¹²⁶ *Ibid.*, h. 393-395.

E. *Asbāb al-Nuzūl*

Sebelum saya cantumkan *asbab al-nuzūl* dari surat-surat dan ayat-ayat tentang *mahabbah* terlebih dahulu perlu diketahui, kaidah-kaidah pokok *asbāb al-nuzul*. Di dalam bukunya Syaikh Muqbil bin Hadi al-wadi'i yang berjudul *Shahih Asbāb al-Nuzūl* (kajian kronologis ayat diturunkan yang shahih) dijelaskan sedikit tentang kaidah-kaidah pokok *asbab al-nuzūl*, seperti yang dituangkan oleh Syaikh Mahmud bin 'Abdul Wahhab Faid *hafidhahullah* yang para ulama' meringkasnya:

- a. Definisi *Asbāb al-Nuzūl*, *Asbāb-Nuzūl* terfokus pada dua poin:
Pertama: terjadi sebuah peristiwa kemudian *Al-Qur'an al-karim* turun menerangkannya sebagaimana *asbab al-nuzūl* ayat "*Celakalah kedua tangan Abu Lahab*".
Kedua: Rasulullah saw. menanyakan sesuatu kemudian *Al-Qur'an al-karim* turun menerangkan hukumnya sebagaimana *asbab al-nuzūl* ayat *li'an*.
- b. Jalan pengetahuannya, adapun jalan mengetahui *asbāb al-nuzūl*, para ulama' mengandalkan ke-*shahihan* riwayat dari Rasulullah saw. atau dari shahabat, sebab berita shahabat tentang seperti ini adalah sebuah hukum yang *dimarfu'kan*.
Adapun seluruh penafsiran shahabat yang sama sekali tidak disandarkan kepada Rasulullah saw. adalah terhitung *maūqūf*.
Adapun ucapan *tabi'in*, diturunkan tentang peristiwa demikian, maka ia adalah *mursāl*, jika jalan periwayatannya bermacam-macam maka diterima, jika tidak, maka tidak *rajih* (kuat) dikalangan ahli hadīts.¹²⁷
- c. *Al-'Ibratu bi'umūmi al-lafdhi la bikhushusi sabāb* (pelajaran *Al-Qur'an* yang di ambil ialah lafaz secara umum, bukan sebab yang khusus), dalilnya adalah ada seorang shahabat Anshār yang mencium wanita bukan istrinya, kontan diturunkanlah ayat "*Sesungguhnya kebaikan akan menghilangkan keburukan*" maka shahabat Anshār tersebut mengatakan kepada Rasulullah saw.: apakah ini khusus bagiku hai Rasulullah? Maksud shahabat

¹²⁷ Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'i, *Shahih Asbābun Nuzul*, terj. Muhammad Azhar, (Yogyakarta: t.p., 2006), 26-27.

tersebut; apakah hukum ayat ini khusus bagiku, sebab aku adalah sebab ayat diturunkannya? Kontan Nabi saw. memfatwakan bahwa pelajaran yang diambil dari sebuah ayat adalah keumuman isinya dengan mengatakan; ayat ini berlaku bagi semua umatku.¹²⁸

Adapun nilai *asbab al-Nuzul* *jumhūr ahlul wushūl* menetapkan ia adalah *qath'i* (tak bias diganggu gugat), berlaku mewakili semua orang sehingga tak boleh diperkecualikan dengan *mukhashish* (pengecualian), inilah yang telah teruji (*tahqiq*), sedang diriwayatkan dari Mālik, ia adalah masih diperkirakan (*dhanni*) untuk semua orang sebagaimana individu masing-masing orang. (dari *Mudzakarah Ushūl Fiqh* karangan Syaikh Muḥammad Amīn Syanqiti *rahimahullah* secara ringkas h. 209 dan 210).

- d. Terkadang sebab turunnya sebuah ayat beraneka ragam namun yang diturunkan hanya satu ayat sebagaimana dalam ayat *li'an* dan ayat lainnya, sebagaimana *insyā Allah* akan anda dapati dalam tempat-tempatnya tersendiri demikian pula terjadi beberapa ayat diturunkan padahal sebabnya hanyalah satu sebagaimana dalam hadits al-Musayyab *radliyallahu 'anhū* tentang wafatnya Abu Thalīb dan ucapan Nabi saw. “Sungguh saya akan memintakan ampunan bagimu selama aku tidak dilarang, kontan Allah menurunkan ayatnya:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ
بِالْمُهْتَدِينَ. القصص: 56¹²⁹

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.¹³⁰

¹²⁸ Lihat, M. Baqir Ḥakim, ' *Ulumul Qur'an*, Cet. III, (Jakarta: Al-Huda, 2006), 45.

¹²⁹ Al-Qur'an, 28: 56

¹³⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan*.553

- e. Redaksi *asbab al-Nuzul* bisa jadi dinyatakan secara terbuka dalam babnya, dan bisa jadi *muhtamal* (diprediksikan). Redaksi yang jelas, adalah jika seorang perawi mengatakan; *asbāb al-nuzūl* ayat ini demikian, dan jika si perawi menggunakan huruf *fa' ta'qibiyah* (huruf fa' yang berfungsi menyatakan keseimbangan) yang masuk materi turunya ayat setelah penyebutan peristiwa atau pertanyaan, sebagaimana jika seorang perawi mengatakan; ia memberitakan sedemikian atau Rasūlullah saw. ditanya tentang demikian lantas turunlah ayat.

Inilah dua redaksi vulgar sebab turunya ayat, dan bisa jadi ayat diprediksikan (*muhtamal*) menjadi *asbāb al-Nuzūl* ayat dan berisikan hukum, jika si perawi mengatakan; ayat ini diturunkan tentang masalah demikian, yang demikian terkadang maksudnya *asbāb al-Nuzūl* ayat atau terkadang termasuk makna ayat.

Demikian pula jika ia mengatakan: saya taksir ayat ini diturunkan dalam peristiwa demikian atau mengatakan; saya taksir ayat ini tidak diturunkan selain pada masalah demikian, seorang perawi dengan konteks (*sighah*) ini tidak memutuskan sebab. Inilah dua konteks yang diprediksikan berisikan *sabāb al-nuzūl* dan lainnya. (Ringkasan dari kitab *Mabahits fi al'Ulum Al-Qur'an* karya Manna' Qaththan).¹³¹

F. Faedah *Asbāb al-Nuzūl*

Adapun faedah dari ilmu *Asbāb al-Nuzūl* dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. Membawa kepada pengetahuan tentang rahasia dan tujuan Allah secara *khushush* mensyariatkan agama-Nya melalui Al-Qur'an.
2. Membantu dalam memahami ayat dan menghindarkan kesulitannya.
3. Dapat menolak dugaan adanya *Hasyr* (pembatasan).

¹³¹ Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, *Shahih Asbābun Nuzul*, terj. Muḥammad Azhar, (Yogyakarta: t.p., 2006), h. 28-30.

4. Dapat mengkhususkan (*Takhshish*) hukum pada sebab menurut ulama' yang memandang bahwa yang mesti diperhatikan adalah ke-*khushush*-an sebab dan bukan ke-*'umuman lafaz*.
5. Diketahui pula bahwa sebab turun ayat tidak pernah keluar dari hukum yang terkandung dalam ayat tersebut sekalipun datang *mukhashish*-nya (yang meng-*khushush*-kannya).
6. Diketahui ayat tertentu turun padanya secara tepat sehingga tidak terjadi kesamaran bisa membawa kepada penuduhan terhadap orang yang tidak bersalah dan pembebasan bagi orang yang tidak bersalah.
7. Akan mempermudah orang menghafal ayat-ayat Al-Qur'an serta memperkuat keberadaan wahyu dalam ingatan orang yang mendengarnya jika mengetahui sebab turunnya.¹³²

G. *Asbūb al-Nuzūl* Surat dan Ayat tentang *Mahabbah*

1. Surat al-'Imrān (3) ayat 188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ
 مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. آل عمران: 188¹³³

“Janganlah sekali-kali kamu menyangka, bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih.”

Imam Bukhari vol. 8 h. 233 cetakan salafiyah bersama al-Fath_h mengatakan: telah mengabari kami Muḥammad bin Ja'far mengatakan: telah mengabariku Za'îd bin Aslam dari 'Atho' bin Yasar dari Abu Sa'id al-Khudzri *radhiyallohu'anhu*. ada beberapa orang *munafiq* di masa Rasūlullah saw., yang jika beliau berangkat ke suatu peperangan, mereka tidak ikut menyertainya dan mereka gembira dengan

¹³² Ibid., h. 31.

¹³³ Al-Qur'an al-Karim, *Surat al-'Imrān*, Ayat 188.

ketidakikutsertaannya berperang, dan jika Rasūlullah saw., pulang dari peperangan, mereka meminta maaf kepada beliau Saw., dan mereka ingin agar perbuatan mereka ini dipuji, maka turunlah ayat:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا

Hadits ini dikeluarkan oleh Imām Muslim vol 17 h. 123, Ibnu Jarīr vol 4 h. 205.

Asbāb al-nuzul lain: Imam Bukhari r.a. vol. 9 h. 301 mengatakan: telah mengabarkan Ibrahim bin Mūsa, telah mengabarkan kami Hisyam bahwasanya Ibnu Juraīj mengabarkan mereka dari Ibnu Abi Malikiyah bahwasanya ‘al-Qomah bin Waqqash mengabarkan bahwasanya Marwān mengatakan kepada penjaga-penjaga pintunya: pergilah engkau yā Rāfi’ kepada Ibnu ‘Abbās dan katakan padanya: sekiranya setiap orang yang gembira dengan yang diperolehnya dan suka dipuji dengan apa yang belum dilakukannya akan disiksa, niscaya kita semua akan disiksa. Maka Ibnu ‘Abbās kontan mengatakan: apa yang menjadi masalah kalian tentang ayat ini? Turunnya ayat ini adalah berkenaan kasus Yahudi dengan Nabi saw., pernah Nabi saw., memanggil beberapa orang Yahudi dan menanyai mereka tentang suatu hal kemudian mereka menyembunyikannya, namun mereka malah mengabarkan dengan suatu yang tidak ada sangkut pautnya dengan pertanyaannya. Mereka pikir akan mendapatkan pujian atas perbuatannya Nabi dengan jawaban yang tak ada sangkut pautnya dengan yang ditanyakannya, mereka gembira karena bisa menyembunyikan yang ditanyakan. Kemudian Ibnu ‘Abbās mengatakan:

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبُئْسَ مَا يَشْتَرُونَ. لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَتَوْا

وَيُؤْمِنُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْتَهُمْ بَمَقَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.

آل عمران: 187، 188¹³⁴

Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil janji dari orang-orang yang telah diberi kitab (yaitu): “Hendaklah kamu menerangkan isi kitab itu kepada manusia, dan jangan kamu menyembunyikannya,” lalu mereka melemparkan janji itu¹³⁵ ke belakang punggung mereka dan mereka menukarnya dengan harga yang sedikit. Amatlah buruknya tukaran yang mereka terima. Janganlah sekali-kali kamu menyangka, bahwa orang-orang yang gembira dengan apa yang telah mereka kerjakan dan mereka suka supaya dipuji terhadap perbuatan yang belum mereka kerjakan janganlah kamu menyangka bahwa mereka terlepas dari siksa, dan bagi mereka siksa yang pedih¹³⁶.

‘Abd’razzaq menyusulkannya dari Ibnu Jura’ij: telah mengabari kami Muqatil, telah mengabari kami al-Hajjaj dari Ibnu Jura’ij, telah mengabariku Ibnu Abi Malikah dari Hamid bin ‘Abd’ al-Rahahman bin ‘Aūf bahwasanya Marwān telah mengabarkannya dengan hadits ini.

Hadits ini dikeluarkan oleh Muslim vol. 17 h. 123 dan Turmudzi, beliau katakan: Ini *hadits hasan gharīb shahih*, dan Imam Ahmad al-musnad vol. 1 h. 123, dan Ibnu Jarir vol. 4 h. 207.

Demikian, dan cara menyatukan (*jam’u*) dua hadits ini, bisa jadi ayat ini diturunkan untuk kedua kelompok sekaligus. Demikian dikatakan oleh al-Hafidh dalam al-Fath vol. 9 h. 31. Adapun menurut pengarang mengatakan: Sekiranya hadits Abu Sa’id kuat, maka dia lebih utama sebab hadits Ibnu ‘Abbās adalah di antara hadits yang mendapatkan kritik syaikhohini sebagaimana terdapat dalam al-Fath vol. 2 h. 132.

Dan sebagaimana tersebut dalam al-Fath vol. 9 h. 302, dan tidak ada pembatasan hanya ahlu kitab, al-Hafidh dalam al-Fath mengatakan: dan umumnya mencakup semua orang yang melakukan kebaikan

¹³⁴ QS Ali Imrān, 3: 187-188.

¹³⁵ Di antara keterangan yang disembunyikan itu ialah tentang kedatangan Nabi Muḥammad saw.

¹³⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan*. 75

kemudian ia bergembira karena bangga, dan ia ingin agar manusia lain memujinya dan menyanjungnya dengan sesuatu dengan tidak ada adanya. Demikian, dan di antara yang menguatkan dari apa yang telah saya ucapkan dalam *tarjih*, bahwasanya al-Ḥafizh mengatakan dalam al-Fath tentang Abu Rāfi', sang utusan kepada Ibnu 'Abbās yang ia temui: saya belum pernah mendengar ceritanya dalam buku-buku perawi selain apa yang ia bawa dalam hadits ini. Yang terang bagi (pengarang) dari konteks hadits, bahwasanya Abu Rāfi' berangkat menemui Marwān kemudian mendapat berita, kemudian Marwān memberi jawaban. Sekiranya ia tidak percaya di sisi Marwān, niscaya ia tidak puas dengan beritanya, hingga akhir yang diucapkan beliau *rahimahullah*. Atas dasar ini maka Abu Rāfi' *majhūl* (tak dimengerti asal usulnya).¹³⁷

2. Surat al-Qashash 28: 56:

إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ. القصص:
13856

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendaki-Nya, dan Allah lebih mengetahui orang-orang yang mau menerima petunjuk.

Muslim vol. 1 h. 216: telah menceritakan kami Muḥammad bin 'Ubad dan Ibnu 'Umar, keduanya mengatakan: telah menceritakan kami Marwān dari Yazīd alias bin Kisan dari Abu Hasyim dari Abu Hurairah mengatakan; Rasūlullah saw. mengatakan kepada pamannya, Abu Thalib, menjelang kematiannya: katanlah olehmu *lā-ilāha illāllah*, kalimah yang dengannya aku membelamu di sisi Allah. Abu Thalib enggan, lalu Allah menurunkan ayat tersebut.

Dan beliau keluarkan dari jalan lain yang berakhir kepada Yazīd bin Kisan dan dalam redaksinya Nabi mengatakan: sekiranya bukan karena

¹³⁷ Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, *Shahih Asbābun Nuzul*, terj. Muḥammad Azhar, (Yogyakarta: t. p., 2006),114-117.

¹³⁸ Al-Qur'an *al-Qashash*, 28: 56.

ejekan quraisy yang mengatakan “Muhammad melakukannya karena putus asa” maka akan kesejukan pandanganmu¹³⁹ dengan syahadah ini, kontan Allah menurunkan ayat tersebut.

Hadits ini dikeluarkan oleh Turmudzi vol. 4 h. 159 dan beliau mengatakan: hadits hasan gharib, kami tidak mengetahuinya selain dari hadits Yazid bin Kisan, Ahmad vol. 2 h. 441, Ibnu Jarir vol. 2 h. 91, Ibnu Khuzaimah dalam kitab Tauhid h. 343 dan 344, Baihaqi dalam Syu'abul Iman h. 54, telah disebutkan di muka hadits Muttafaq 'alaihi dari hadits Musayyab bin Hasan dalam surat at-Taubah.¹⁴⁰

¹³⁹ Hadits ini sekaligus sebagai bantahan pernyataan bahwa Abu Thalib masuk Islam.

¹⁴⁰ Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'i, *Shahih Asbabun Nuzul*, 298-299.

BAB III

TEORI HIERARKI KEBUTUHAN ABRAHAM MASLOW



A. Pengertian Psikologi Humanistik

Dalam kamus ilmiah populer awal kata humanistik, human berarti, mengenai manusia atau cara manusia. Humane berarti berperikemanusiaan. Humaniora berarti pengetahuan yang mencakup filsafat, kajian moral, seni, sejarah, dan bahasa. Humanis, penganut ajaran dan humanisme yaitu suatu doktrin yang menekan kepentingan-kepentingan kemanusiaan dan ideal (humanisme pada zaman renaissance didasarkan atas peradaban Yunani Purba, sedangkan humanisme modern menekankan manusia secara eksklusif).¹⁴¹

Dengan kata lain bahwa Humanistik, dengan penekanan pada pencapaian atau pemaksimalan potensi manusia sepenuh-penuhnya, yang sering disebut dengan aktualisasi diri¹⁴² Jadi humanistik adalah rasa kemanusiaan atau yang berhubungan dengan kemanusiaan¹⁴³

Humanistik adalah salah satu pendekatan atau aliran dari psikologi yang menekankan kehendak bebas, pertumbuhan pribadi, kegembiraan, kemampuan untuk pulih kembali setelah mengalami ketidakbahagiaan, serta keberhasilan dalam merealisasikan potensi manusia.¹⁴⁴ Tujuan humanistik adalah membantu manusia mengekspresikan dirinya secara

¹⁴¹ <https://kbbi.web.id/human> diakses 13 Januari 2022

¹⁴² Anta samsara, *Psikologi Humanistik Edisi I* (Jakarta: Lautan Jiwa:2020), 31

¹⁴³ Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al-Barry. *Kamus Ilmiah Popular*, (Surabaya: Arloka, 1994),234.

¹⁴⁴ Wade & Tavis, *Psikologi Jilid 1*, (Jakarta: Erlangga), 2007, 23

kreatif dan merealisasikan potensinya secara utuh.¹⁴⁵ Salah satu pencetus psikologi humanistik adalah Abraham Maslow.

Dalam ilmu psikologi, teori humanistik dipandang sebagai alternatif kekuatan ketiga dari kedua kekuatan teori yang sepanjang sejarah selalu menjadi teori yang dominan yaitu psikoanalisis dan behavioristik. Teori ini dinamakan humanistik karena memfokuskan diri secara khusus pada tingkah laku manusia. Menurut Yusuf Syamsu teori humanistik dapat diartikan sebagai orientasi bersifat teoretis yang menckankan kepada keunikan kualitas manusia khususnya berhubungan dengan *free will* atau kehendak bebas dan potensi untuk mengembangkan diri¹⁴⁶.

Isu-isu penting tentang eksistensi manusia menjadi perhatian penting para ahli psikologi humanistik, teori belajar menurut para ahli seperti aspek cinta, kreativitas, kesendirian dan perkembangan diri. Para ahli humanistik tidak mempunyai keyakinan bahwa manusia bisa mempelajari sesuatu dengan melakukan penelitian terhadap binatang. Para ahli teori humanistik meyakini beberapa hal yaitu:

B. Teori Psikologi Humanistik Abraham Maslow

Aliran humanistik ini muncul pada tahun 1950-an sebagai reaksi atas aliran psikoanalisis dan behaviorisme. Aliran psikoanalisis dalam bidang psikologi dikenalkan oleh Sigmund Freud tentang teori tingkah laku manusia. Psikoanalisis cenderung pada gerakan yang memopulerkan teori bahwa motif tidak sadar mengendalikan sebagian besar perilaku. Freud tertarik pada hipnotis dan penggunaannya untuk membantu penderita penyakit mental (*neurotis* dan *psikotis*) sehingga menempatkan rangsangan-rangsangan atau dorongan-dorongan dari dalam (intrinsik) sebagai sumber motivasi.¹⁴⁷

Sementara aliran behaviorisme oleh John B. Watson lebih menckankan pada proses belajar asosiatif atau proses belajar stimulus-

¹⁴⁵ Ibid

¹⁴⁶ Syamsu Yusuf, *Psikologi Perkembangan Anak dan Remaja* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2007), 141

¹⁴⁷ Sukardjo dan Ukim Komarudin, *Landasan Pendidikan, Konsep dan Aplikasinya* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009), 63.

respons sebagai penjelasan terpenting tentang tingkah laku manusia, aliran ini menekankan kekuatan-kekuatan luar (ekstrinsik) yang berasal dari lingkungan.

Abraham Maslow yang sebelumnya banyak belajar dari pemikiran-pemikiran kedua tokoh di atas, yaitu Sigmund Freud dan John B. Watson, serta karena kuatnya pengaruh arus kedua aliran tersebut pada gilirannya mencoba memformulasikan gagasan-gagasan dua tokoh pendahulunya dengan memperkenalkan sebuah metode psikologi dikenal dengan sebutan psikologi humanistik (*psychology of being*) yang merupakan sebuah upaya untuk mengembangkan suatu pendekatan psikologi baru yang lebih positif mengenai manusia, nilai-nilai tertinggi, cita-cita, pertumbuhan dan aktualisasi potensi manusia.¹⁴⁸

Abraham Harold Maslow bisa dikatakan sebagai pelopor salah satu mazhab psikologi modern yang memperkenalkan aliran humanistik dan banyak diikuti oleh ahli lain seperti Carl Rogers, Fromm, Gordon Allport, dan Kelly.¹⁴⁹ Abraham Maslow adalah seorang teori kepribadian yang realistik, dipandang sebagai bapak spiritual, pengembang teori, dan juru bicara yang paling cakap bagi psikologi humanistik. Terutama pengukuhan Maslow yang gigih atas keunikan dan aktualisasi diri manusialah yang menjadi simbol orientasi humanistik.¹⁵⁰

Aliran humanistik yang diperkenalkan oleh Maslow mempunyai tujuan untuk mempelajari berapa banyak potensi yang kita miliki untuk perkembangan dan pengungkapan diri manusia secara penuh. Sesuai dengan hal tersebut, Maslow selalu berhubungan dengan orang yang sehat. Dia tidak mau memandang manusia di sekelilingnya sebagai orang yang tidak sehat (neurotis) sebagaimana yang diungkapkan oleh Freudian.¹⁵¹

Aliran humanistik ini sering kali disebut sebagai kekuatan ketiga (*third force*) dalam bidang psikologi. Hal ini dikarenakan, aliran

¹⁴⁸ Ibid., 63.

¹⁴⁹ Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi* (Jakarta: Kencana, 2012), 144.

¹⁵⁰ Henryk Misiak dan Virgini Staudt Sexton, *Psikologi Fenomenologi, Eksistensial, dan Humanistik* (Bandung: PT Refika Aditama, 2005), 167

¹⁵¹ Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi...*, 144

humanistik berusaha untuk menolak anggapan-anggapan yang dilontarkan oleh aliran psikoanalisis yang menyatakan, bahwa manusia itu hasil ciptaan dari insting dan konflik intrapsikis dan aliran behavioristik yang menyatakan bahwa manusia itu sebagai korban dari lingkungan.¹⁵²

Dua aliran terdahulu, yaitu psikoanalisis dan behaviorisme tidak bisa menjelaskan aspek eksistensi manusia yang positif dan penentu seperti cinta, nilai, makna dan pertumbuhan pribadi, dengan bahasa lain keduanya tidak memosisikan manusia sebagai manusia. Kekosongan inilah yang diisi oleh humanistik. Victor E. Frank I menggambarkan dengan jelas pandangan humanistik tentang manusia dalam paparannya:

“saya pikir sudah saatnya kita mengakui kenyataan bahwa manusia bukan sekadar mekanisme atau hasil pelaziman. Kita harus mengakui kemanusiaan manusia. Kini saatnya kita mengakui bahwa manusia adalah wujud yang selalu mencari makna dan akan terlenda keresahan hati bila makna yang dicarinya belum ditemukan.

Jelasnya bahwa humanistik tidak melihat manusia sebagai seonggok daging yang tidak memiliki makna. Manusia bukan pelakon dalam panggung sandiwara masyarakat dan pencari identitas. Manusia adalah makhluk yang mencari makna. Dalam mengembangkan teorinya aliran humanistik sangat memperhatikan dimensi manusia dalam berhubungan dengan lingkungannya secara manusiawi dengan menitikberatkan pada kebebasan individu antara untuk mengungkapkan pendapat dan menentukan pilihannya, nilai-nilai, tanggung jawab personal, otonomi, tujuan, dan pemaknaan. Dalam hal ini James Bugental mengemukakan lima dalil utama aliran humanistik yaitu:

- a. Keberadaan manusia tidak dapat direduksi ke dalam komponen-komponen
- b. Manusia memiliki keunikan tersendiri dalam hubungan dengan manusia lainnya.
- c. Manusia memiliki kesadaran akan dirinya dalam mengadakan hubungan dengan orang lain.
- d. Manusia memiliki pilihan-pilihan dan dapat bertanggung jawab atas pilihan-pilihannya.

¹⁵² Ibid 143

- e. Manusia memiliki kesadaran dan sengaja untuk mencari makna, nilai, dan kreativitas.¹⁵³

Aliran humanistik meyakini bahwa manusia mempunyai sifat dasar yang baik dan potensi yang dimiliki tidak terbatas. Pernyataan tersebut mengandung makna bahwa manusia itu mempunyai kemampuan untuk terus berkembang, mengarahkan diri, kreatif dan dapat memenuhi kebutuhannya sendiri. Jelasnya, menurut aliran ini, manusia mempunyai kemampuan untuk menentukan arah hidupnya sendiri dengan penuh kesadaran dan kebebasan.¹⁵⁴

Pandangan ini sangat optimistik dan bahkan terlampau optimistik terhadap upaya pengembangan sumber daya manusia sehingga manusia dipandang sebagai penentu yang mampu melakukan *play God* (peran Tuhan). Karena tingginya kepercayaan terhadap manusia, maka sangat mungkin muncul sikap membiarkan terhadap perilaku apapun yang dilakukan orang lain.¹⁵⁵

Humanistik memandang jika manusia mendapat kesempatan maka ia bisa menjadi makhluk yang bebas dalam menentukan perkembangan dirinya menjadi manusia yang sehat mental, sehingga ia dapat berperilaku optimal sesuai dengan potensi yang dimilikinya. Manusia dianggap sebagai makhluk bermartabat dan bertanggung jawab yang memiliki beberapa potensi-potensi yang perlu diusahakan pengaktualisasiannya. Tujuan terakhirnya adalah agar individu dapat mengembangkan kemanusiaannya secara penuh.¹⁵⁶

Para psikolog humanistik menekankan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mengendalikan hidup mereka dan menghindari dimanipulasi oleh lingkungan. Mereka berteori bahwa daripada dikendalikan oleh dorongan-dorongan ketidaksadaran (psikoanalisis) atau ganjaran eksternal (behavioristik), manusia dapat memilih hidupnya dengan nilai-nilai kemanusiaan yang lebih tinggi, seperti altruisme-kepedulian yang tidak mementingkan diri sendiri demi kesejahteraan

¹⁵³ Mahmud, *Psikologi Pendidikan* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 40-42

¹⁵⁴ Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling...*, 143

¹⁵⁵ Faizah dan Lalu Muchsin Efendi, *Psikologi Dakwah* (Jakarta: Kencana 2006), 49-52

¹⁵⁶ Hartati dkk., *Islam dan Psikologi* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 7-8

orang lain dan kehendak bebas. Para psikolog humanistik juga berpendapat bahwa manusia memiliki potensi yang luar biasa akan pemahaman diri sendiri dan bahwa cara untuk membantu orang lain mencapai pemahaman diri sendiri adalah dengan menjadi hangat dan mendukung.¹⁵⁷

Psikologi humanistik berasumsi bahwa pada dasarnya manusia memiliki potensi-potensi yang baik, minimal lebih banyak baiknya daripada buruknya. Asumsi ini berlainan dengan psikoanalisis yang memandang buruk hakikat manusia, dan behaviorisme yang memandang netral manusia. Psikologi humanistik memusatkan perhatian untuk menelaah kualitas-kualitas insani, yakni sifat-sifat dan kemampuan khusus manusia yang terpatrit dalam eksistensi manusia, seperti kemampuan abstraksi, daya analisis dan sintesis, imajinasi, kreativitas, kebebasan berkehendak, tanggung jawab, aktualisasi, makna hidup, pengembangan pribadi, humor, sikap etis dan estetika. Kualitas-kualitas ini benar-benar khas insan dan tidak dimiliki makhluk lain terutama hewan. Selain itu, psikologi humanistik memandang manusia sebagai makhluk yang memiliki otoritas atas kehidupannya sendiri. Asumsi ini menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk yang sadar, mandiri, pelaku aktif dan dapat menentukan (hampir) segalanya. Ia adalah makhluk dengan julukan *the self-determining being* yang mampu sepenuhnya menentukan tujuan-tujuan yang paling diinginkannya dan cara-cara mencapai itu yang dianggapnya paling tepat.¹⁵⁸

Berikut akan dipaparkan lima pandangan utama humanistik dalam kepribadian:

a. Holisme

Holisme menerangkan bahwa organisme selalu bertingkah laku sebagai kesatuan yang utuh, bukan sebagai rangkaian bagian/komponen yang berbeda. Jiwa dan tubuh bukan dua unsur yang terpisah tetapi bagian dari satu kesatuan, dan apa yang terjadi di bagian satu akan mempengaruhi bagian lain. Hukum yang berlaku umum mengatur fungsi

¹⁵⁷ Laura A. King, *Psikologi Umum* (Sebuah Pandangan Apresiatif) buku 1, Terjemahan Brian Marwens dy (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), 17.

¹⁵⁸ Hanna Djumhana dkk., *Islam untuk Disiplin Ilmu Psikologi* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003), 34.

setiap bagian. Hukum inilah yang mestinya ditemukan agar dapat dipahami berfungsinya tiap komponen. Pandangan holistik dalam kepribadian yang terpenting adalah:

- 1) Kepribadian normal ditandai oleh unitas, integrasi, konsistensi, dan koherensi (*unity, integration, consistency, dan coherence*). Organisasi adalah keadaan normal, dan disorganisasi berarti patologik.
- 2) Organisme dapat dianalisis dengan membedakan tiap bagiannya, tetapi tidak ada bagian yang dapat dipelajari dalam isolasi. Keseluruhan berfungsi menurut hukum-hukum yang tidak terdapat dalam bagian-bagian.
- 3) Organisme memiliki satu drive yang berkuasa, yakni aktualisasi diri (*self-actualization*). Orang berjuang tanpa henti (*continuous*) untuk merealisasi potensi inheren yang dimilikinya pada ranah mana pun yang terbuka baginya.
- 4) Pengaruh lingkungan eksternal pada perkembangan normal bersifat minimal. Potensi organisme, jika bisa terkuak di lingkungan yang tepat, akan menghasilkan kepribadian yang sehat dan integral.
- 5) Penelitian yang komprehensif terhadap satu orang lebih berguna daripada penelitian ekstensif terhadap banyak orang mengenai fungsi psikologis yang diisolir.

b. Menolak riset binatang

Humanistik menekankan perbedaan antara tingkah laku manusia dengan tingkah laku binatang. Riset binatang memandang manusia sebagai mesin dan mata rantai *reflex-conditioning*, mengabaikan karakteristik manusia yang unik seperti idea, nilai-nilai, keberanian, cinta, humor, cemburu, dosa, serta puisi, musik, ilmu, dan hasil kerja berpikir lainnya.¹⁵⁹

c. Manusia pada dasarnya baik

Maslow berpendapat bahwa manusia memiliki struktur psikologi yang analog dengan struktur fisik: mereka memiliki “kebutuhan,

¹⁵⁹ Ibid 200

kemampuan dan kecenderungan yang sifatnya genetik.” Beberapa sifat menjadi ciri umum kemanusiaan, sifat-sifat lainnya menjadi ciri unik individual. Kebutuhan, kemampuan dan kecenderungan itu secara esensial sesuatu yang baik, atau paling tidak sesuatu yang netral. Pandangan Maslow menjadi pembaharuan terhadap pakar yang menganggap kebutuhan dan tendensi manusia itu buruk atau anti sosial (misalnya apa yang disebut dosa warisan oleh ahli agama dan konsep id dari Freud). Sifat setan yang jahat, destruktif dan kekerasan adalah hasil dari frustrasi atau kegagalan memuaskan kebutuhan dasar, dan bukan bagian dari hereditas. Manusia mempunyai struktur yang potensial untuk berkembang positif.

d. Potensi kreatif

Kreativitas merupakan ciri universal manusia, sejak dilahirkan. Itu adalah sifat alami, sama dengan sifat biji yang menumbuhkan daun, burung yang terbang, maka manusia kreatif. Kreativitas adalah potensi semua orang, yang tidak memerlukan bakat dan kemampuan yang khusus. Sayangnya, umumnya orang justru kehilangan kreativitas ini karena proses pembudayaan (*enculturated*). Termasuk di dalamnya pendidikan formal, yang memasung kreativitas dengan menuntut keseragaman berfikir kepada semua siswanya. Hanya sedikit orang yang kemudian menemukan kembali potensi kreatif yang segar, naif, dan langsung, dalam memandang segala sesuatu.

e. Menekankan kesehatan psikologi

Pendekatan humanistik mengarahkan pusat perhatiannya kepada manusia sehat, kreatif dan mampu mengaktualisasikan diri. Ilmu jiwa seharusnya memusatkan analisisnya kepada tema pokok kehidupan manusia, yakni aktualisasi diri. Maslow berpendapat psikopatologi umumnya hasil dari penolakan, frustrasi atau penyimpangan dari hakikat alami seseorang. Dalam pandangan ini, apa yang baik adalah semua yang memajukan aktualisasi diri, dan yang buruk atau abnormal adalah segala hal yang menggagalkan atau menghambat atau menolak kemanusiaan sebagai hakikat alami. Karena itu psikoterapi adalah usaha mengembalikan orang ke jalur aktualisasi dirinya dan berkembang

sepanjang lintasan yang diatur oleh alam di dalam dirinya. Teori psikoanalisis tidak komprehensif karena didasarkan pada tingkah laku abnormal atau tingkah laku sakit. Maslow berpendapat bahwa penelitian terhadap orang lumpuh dan neurotik hanya akan menghasilkan psikologi “lumpuh”. Karena itu dia justru meneliti orang yang berhasil merealisasikan potensinya secara utuh, memiliki aktualisasi diri, memakai dan mengeksploitasi sepenuhnya bakat, kapasitas dan potensinya.¹⁶⁰

C. Teori Hierarki Kebutuhan Abraham Maslow

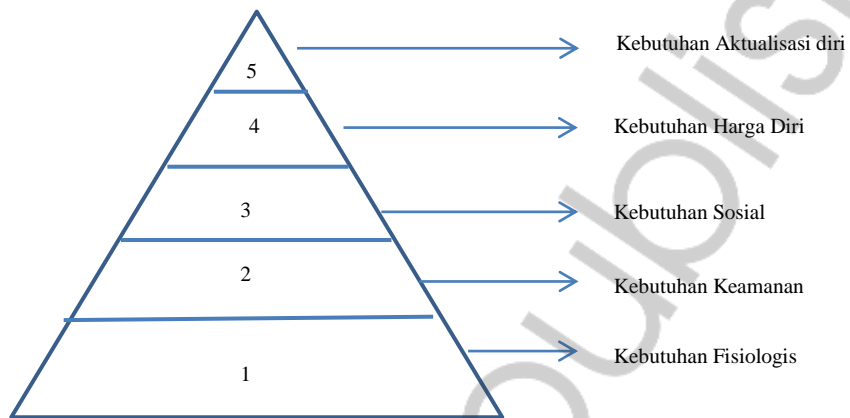
Maslow memiliki asumsi dasar dalam melihat tingkah laku manusia, bahwa tingkah laku manusia dapat ditelaah melalui kecenderungannya dalam memenuhi kebutuhan hidup, sehingga bermakna dan terpuaskan. Untuk itu Maslow menempatkan motivasi dasar manusia sebagai sentral teorinya. Manusia memiliki sifat dasar yang tidak akan pernah sepenuhnya merasa puas karena kepuasan bagi manusia adalah bersifat sementara. Ketika suatu kebutuhan terpuaskan, maka akan muncul kebutuhan lain yang lebih tinggi nilainya yang menuntut untuk dipuaskan begitu seterusnya. Untuk itu Maslow mempunyai gagasan bahwa manusia dimotivasi oleh sejumlah kebutuhan dasar yang bersifat sama untuk seluruh spesies, tidak berubah, dan berasal dari sumber genetik atau sumber naluriah.¹⁶¹

Teori hierarki kebutuhan (*hierarchy of needs*) dasar manusia menurut Maslow sebagai berikut: 1. kebutuhan fisiologis (*physiological needs*); 2. kebutuhan akan rasa aman (*safety needs*); 3. kebutuhan sosial (*social needs*); 4. kebutuhan akan harga diri (*esteem needs*); 5. kebutuhan aktualisasi diri (*self-actualization needs*). Lima tingkatan teori dasar kebutuhan menurut Maslow tersusun secara piramida yang disajikan dalam diagram berikut ini

¹⁶⁰ Ibid 201

¹⁶¹ Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi; Tela'ah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Yogyakarta: Walisongo Press, 2002), 70.

Susunan kebutuhan bertingkat menurut Maslow:



Gambar 2.1

a. Kebutuhan fisiologis (*physiological needs*)

Kebutuhan fisiologis merupakan kebutuhan manusia yang paling dasar dan harus dimiliki oleh setiap manusia. Dikatakan sebagai kebutuhan dasar karena jika kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka kebutuhan-kebutuhan berikutnya tidak akan dapat dicapai.¹⁶²

Umumnya kebutuhan fisiologis bersifat homeostatik (usaha menjaga keseimbangan unsur-unsur fisik) seperti makan, minum, gula, garam, protein, serta kebutuhan istirahat dan seks. Kebutuhan fisiologis ini sangat kuat, dalam keadaan absolut (kelaparan dan kehausan) semua kebutuhan lain ditinggalkan dan orang mencurahkan semua kemampuannya untuk memenuhi kebutuhan. Bisa terjadi kebutuhan fisiologis harus dipuaskan oleh pemuas yang seharusnya (misalnya orang yang kehausan harus minum atau dia mati); tetapi ada juga kebutuhan yang dapat dipuaskan dengan pemuas yang lain (misalnya orang minum atau merokok untuk menghilangkan rasa lapar). Bahkan bisa jadi pemuas fisiologis itu dipakai untuk memuaskan kebutuhan jenjang lebih tinggi,

¹⁶² Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling* Edisi Revisi. 145.

misalnya orang yang tidak terpuaskan cintanya merasa kurang puas secara fisiologis sehingga terus menerus makan untuk memuaskan.¹⁶³

Harus dijelaskan lagi bahwa kebutuhan fisiologis mana pun dan kebutuhan konsumtif yang sejalan dengan itu berfungsi sebagai penyalur segala macam kebutuhan lainnya. Artinya, seseorang yang mengira bahwa ia lapar boleh jadi lebih mencari kesenangan hidup, atau ketergantungan, dari pada vitamin atau protein. Sebaliknya, mungkin sekali untuk memuaskan sebagian rasa lapar dengan kegiatan-kegiatan lain seperti minum atau rokok. Dengan kata lain, meskipun kebutuhan fisiologis ini relatif dapat dipisah-pisahkan, tidaklah mungkin untuk memuaskannya secara tegas.

Tidak perlu diragukan lagi bahwa kebutuhan fisiologis ini adalah kebutuhan yang paling kuat. Tegasnya ini berarti pada diri manusia yang sangat merasa kekurangan segala-galanya dalam kehidupannya, besar sekali kemungkinan bahwa motivasi yang paling besar ialah kebutuhan fisiologis dan bukan yang lain-lainnya. Seseorang yang kekurangan makanan, keamanan, kasih sayang, dan penghargaan besar kemungkinannya akan lebih banyak membutuhkan makanan dari yang lainnya.¹⁶⁴

Apabila semua kebutuhan kurang dipenuhi, dan organisme itu didominasi oleh kebutuhan-kebutuhan pokok, kebutuhan-kebutuhan lainnya mungkin tidak akan ada sama sekali. Maka layaklah untuk memberikan ciri pada seluruh organisme itu dengan semata-mata mengatakan bahwa ia lapar, karena kesadaran itu hampir seluruhnya didahului oleh rasa lapar. Semua kapasitas dikerahkan bagi pemuasan rasa lapar, dan penyusunan ke semua kapasitas ini hampir seluruhnya ditentukan oleh tujuan satu-satunya yaitu pemuasan rasa lapar. Yang menerima dan yang menimbulkan efek, kecerdasan, daya ingatan, kebiasaan, semuanya dapat saja dianggap sebagai alat-alat pemuas rasa lapar. Kapasitas-kapasitas yang tidak berguna bagi tujuan ini tidak bekerja misalnya desakan untuk menulis sajak, keinginan untuk memiliki mobil, perhatian pada tugas tertentu, keinginan akan barang mewah dan

¹⁶³ Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian*., 204

¹⁶⁴ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian* (Jakarta: PT. Gramedia, 1984), 40-41

jabatan tinggi dalam bentuknya yang ekstrem akan dilupakan atau menduduki tempat kedua. Bagi orang yang sangat kelaparan tidak ada perhatian lain kecuali makanan. Dalam benaknya yang ia impikan, pikirkan rasakan bahkan yang dicari hanya makanan.

Jika kebutuhan fisiologis ini terpenuhi, akan segera muncul kebutuhan lainnya (yang lebih tinggi) lebih dari rasa lapar fisiologis, kebutuhan-kebutuhan ini akan mendominasi organisme itu. Apabila pada gilirannya kebutuhan ini dipenuhi, lagi-lagi akan timbul kebutuhan-kebutuhan baru (yang lebih tinggi lagi), dan seterusnya. Inilah yang dimaksud bahwa kebutuhan-kebutuhan pokok manusiawi tersusun dalam suatu hierarki potensi yang relatif kuat.¹⁶⁵

b. Kebutuhan akan rasa aman (*safety needs*)

Sesudah kebutuhan fisiologis terpuaskan secukupnya, muncul kebutuhan keamanan, stabilitas, proteksi, struktur hukum, keteraturan, batas, kebebasan dari rasa takut dan cemas. Kebutuhan fisiologis dan keamanan pada dasarnya adalah kebutuhan mempertahankan hidup. Kebutuhan fisiologis adalah pertahanan hidup jangka pendek, sedang keamanan adalah pertahanan hidup jangka panjang.

Kebutuhan keamanan sudah muncul sejak bayi, dalam bentuk menangis dan berteriak ketakutan karena perlakuan yang kasar atau karena perlakuan yang dirasa sebagai sumber bahaya. Anak akan merasa lebih aman berada dalam suasana keluarga yang teratur, terencana, terorganisir, dan disiplin, karena suasana semacam itu mengurangi kemungkinan adanya perubahan, dadakan, kekacauan yang tidak terbayangkan sebelumnya. Pengasuhan yang bebas tidak mengenakan batasan-batasan, misalnya tidak mengatur interval kapan bayi tidur dan kapan bayi makan akan membuat bayi bingung dan takut, bayi tidak terpuaskan kebutuhan keamanan dan keselamatannya. Begitu pula peristiwa-peristiwa orang tua berkelahi (adu mulut atau pemukulan), perceraian dan kematian membuat lingkungan tidak stabil dan tidak terduga sehingga bayi merasa tidak aman. Pada masa dewasa kebutuhan rasa aman terwujud dalam berbagai bentuk di antaranya:

¹⁶⁵ Ibid 41-42

- 1) Kebutuhan pekerjaan dan gaji yang mantap, tabungan dan asuransi (askes dan taspen), memperoleh jaminan masa depan.
- 2) Praktik beragama dan keyakinan filsafat tertentu yang membantu untuk mengorganisir dunianya menjadi lebih bermakna dan seimbang, sehingga orang lebih “selamat” (semasa hidup dan sesudah mati).
- 3) Pengungsian, selamat dari bencana alam dan kerusuhan ekonomi¹⁶⁶.

Terdapat satu sebab mengapa reaksi terhadap ancaman dan bahaya pada bayi kelihatan lebih jelas ialah karena mereka samasekali tidak menahan-nahan reaksi ini, sedang pada orang dewasa dalam masyarakat kita telah diajarkan bagaimana menahannya. Jadi sekalipun orang dewasa merasa keselamatannya terancam, kita tidak akan mungkin melihatnya dari luar. Anak-anak akan memberikan reaksi secara total, dan seolah-olah mereka dalam bahaya, apabila mereka diganggu atau tiba-tiba dilepas, dikejutkan dengan suara yang nyaring, kilatan sinar atau rangsangan-rangsangan saraf lainnya yang tidak biasa, karena penanganan yang kasar, karena kehilangan topangan dari lengan ibunya, atau topangan yang tidak cukup.¹⁶⁷

Adapun orang dewasa, pada umumnya lebih menyukai dunia yang aman, tertib, kondusif, taat pada hukum, teratur, kondisi yang dapat diandalkannya di mana tidak terjadi hal-hal yang tidak diinginkannya, tidak dapat diatur, keadaan yang kalut, atau lainnya yang berbahaya. Jika orang dewasa yang sehat telah terpenuhi kebutuhannya akan keselamatan, maka ia akan merasa damai tenteram dan tidak merasa dirinya dalam bahaya pada akhirnya akan muncul kebutuhan-kebutuhan yang lebih tinggi yaitu akan cinta, rasa kasih sayang dan rasa memiliki.¹⁶⁸

¹⁶⁶ Alwisol, Edisi *Revisi Psikologi Kepribadian...*, 204-205.

¹⁶⁷ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian...*, 44.

¹⁶⁸ Ibid 48

c. **Kebutuhan Akan Cinta, Memiliki dan Kasih Sayang (*Need for Love and Belongingness*)**

Sesudah kebutuhan fisiologi dan keamanan relatif terpuaskan, kebutuhan dimiliki atau menjadi bagian dari kelompok sosial dan cinta menjadi tujuan yang dominan. Orang sangat peka dengan kesendirian, pengasingan, ditolak lingkungan, dan kehilangan sahabat atau kehilangan cinta. Kebutuhan dimiliki ini terus penting sepanjang hidup.¹⁶⁹

Jika sebelumnya kebutuhan ini pernah diabaikan, maka sekarang orang akan sangat merasakan hampa tanpa adanya kawan-kawan, kekasih, istri atau anak-anak. Ia haus akan ikatan hubungan yang kuat dengan orang-orang pada umumnya, yakni akan suatu tempat dalam kelompok atau keluarganya, dan ia akan berikhtiar lebih keras lagi untuk mencapai tujuan ini. Ia akan bermaksud mendapatkan tempat seperti itu lebih daripada yang lainnya di dunia ini, dan mungkin dengan melupakan bahwa ketika ia lapar ia pernah mencemooh cinta sebagai sesuatu yang tidak nyata, atau tidak perlu bahkan tidak penting. Sekarang baru ia merasakan pedihnya rasa kesepian itu, pengucilan sosial, penolakan, tiadanya keramahan, dan keadaan yang tidak menentu.¹⁷⁰

Maslow menolak pandangan Freud bahwa cinta adalah sublimasi dari insting seks, menurutnya, cinta tidak sinonim dengan seks, cinta adalah hubungan sehat antara sepasang manusia melibatkan perasaan saling menghargai, menghormati, dan mempercayai. Dicitai dan diterima adalah jalan menuju perasaan yang sehat dan berharga, sebaliknya tanpa cinta menimbulkan kesiasiaan, kekosongan dan kemarahan.¹⁷¹

Ada dua jenis cinta (dewasa) yakni *Deficiency* atau *D-love* dan *Being* atau *B-love*. Kebutuhan cinta karena kekurangan, itulah *D-love*. Orang yang mencintai sesuatu yang tidak dimilikinya, seperti harga diri, seks, atau seseorang yang membuat dirinya menjadi tidak sendirian. Misalnya, hidup bersama atau hubungan pernikahan yang membuat seseorang terpuaskan kenyamanan dan keamanannya. *D-love* adalah cinta yang mementingkan diri sendiri, lebih memperoleh dari pada memberi.

¹⁶⁹ Alwisol, Edisi *Revisi Psikologi Kepribadian*., 205.

¹⁷⁰ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian*..., 48-49.

¹⁷¹ Alwisol, Edisi *Revisi Psikologi Kepribadian*..., 205.

B-love didasarkan pada penilaian mengenai orang lain apa adanya, tanpa keinginan mengubah atau memanfaatkan orang itu. Cinta yang tidak berniat memiliki, tidak mempengaruhi, dan terutama bertujuan memberi orang lain gambaran positif, penerimaan diri dan perasaan dicintai, yang membuka kesempatan orang itu untuk berkembang.

Menurut Maslow, kegagalan memenuhi kebutuhan dimiliki dan cinta menjadi sebab hampir semua bentuk psikopatologi. Pengalaman kasih sayang anak-anak menjadi dasar perkembangan kepribadian sehat. Gangguan penyesuaian bukan disebabkan oleh frustrasi keinginan sosial, tetapi lebih karena tidak adanya keintiman psikologik dengan orang lain.¹⁷²

d. Kebutuhan harga diri (*esteem needs*)

Manakala kebutuhan dimiliki dan mencintai telah relatif terpuaskan, kekuatan motivasinya melemah, diganti motivasi harga diri. Ada dua jenis harga diri:

- 1) Menghargai diri sendiri (*self-respect*); kebutuhan kekuatan, penguasaan kompetensi, prestasi, kepercayaan diri, kemandirian, dan kebebasan. Orang membutuhkan pengetahuan tentang dirinya sendiri, bahwa dirinya berharga, mampu menguasai tugas dan tantangan hidup.
- 2) Mendapat penghargaan dari orang lain (*respect from other*); kebutuhan prestise, penghargaan diri dari orang lain, status, ketenaran, dominasi, menjadi orang penting, kehormatan, diterima dan apresiasi. Orang membutuhkan pengetahuan bahwa dirinya dikenal baik dan dinilai baik oleh orang lain.

Kepuasan kebutuhan harga diri menimbulkan perasaan dan sikap percaya diri, diri bangga, diri mampu, dan perasaan berguna dan penting di dunia. Sebaliknya frustrasi karena kebutuhan harga diri tak terpuaskan akan menimbulkan perasaan dan sikap inferior, canggung, lemah pasif, tergantung, penakut, tidak mampu mengatasi tuntutan hidup dan rendah diri dalam bergaul. Menurut Maslow, penghargaan dari orang lain hendaknya diperoleh berdasarkan penghargaan diri kepada diri sendiri.

¹⁷² Ibid., 2014-205.

Orang seharusnya memperoleh harga diri dari kemampuan dirinya sendiri, bukan dari ketenaran eksternal yang tidak dapat dikontrolnya, yang membuatnya tergantung kepada orang lain.¹⁷³

e. Kebutuhan aktualisasi diri (*self-actualization needs*)

Jika semua urutan kebutuhan di atas telah terpenuhi dan terpuaskan, maka kebutuhan yang paling akhir dan paling penting adalah kebutuhan untuk mengaktualisasikan diri. Menurut Maslow, aktualisasi diri mengarah pada sesuatu hal yang ingin dicapai atau sesuatu yang diinginkan (*becoming*) sesuai dengan kemampuan yang dimiliki oleh seseorang.¹⁷⁴

Aktualisasi diri adalah keinginan untuk memperoleh kepuasan dengan dirinya sendiri (*self-fulfilment*), untuk menyadari semua potensi dirinya, untuk menjadi apa saja yang dia dapat melakukannya, dan untuk menjadi kreatif dan bebas mencapai puncak prestasi potensinya. Manusia yang dapat mencapai tingkat aktualisasi diri ini menjadi manusia yang utuh, memperoleh kepuasan dari kebutuhan-kebutuhan yang orang lain bahkan tidak menyadari ada kebutuhan semacam itu. Mereka mengekspresikan kebutuhan dasar kemanusiaan secara alami, dan tidak mau ditekan oleh budaya.¹⁷⁵

Sekalipun semua kebutuhan ini telah dipenuhi, kita masih sering atau selalu merasa bahwa segera akan muncul suatu perasaan tidak puas dan kegelisahan yang baru, kecuali apabila orang itu melakukan apa yang secara individual sesuai baginya. Misalnya seorang musisi harus menciptakan musik, seorang pelukis harus membuat lukisan yang paling bagus, seorang penyair harus bersyair dengan baik jika ia ingin tenteram dan puas dalam hidupnya. Orang yang dapat menjadi sesuatu, harus menjadi sesuatu. Ia harus jujur terhadap sifatnya sendiri. Kebutuhan ini dapat disebut sebagai perwujudan diri yakni kecenderungannya untuk mewujudkan dirinya sebagai apa yang ada dalam kemampuannya.

¹⁷³ Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian...*, 206. Lihat juga Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian*. 50-51.

¹⁷⁴ Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi.*, 146.

¹⁷⁵ Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian...*, 206.

Kecenderungan ini dapat diungkapkan sebagai keinginan untuk makin lama makin istimewa, untuk menjadi apa saja menurut kemampuannya.¹⁷⁶

Bentuk khusus dari kebutuhan-kebutuhan ini tentu saja sangat berbeda-beda bagi masing-masing orang. Pada orang yang satu kebutuhan ini dapat berupa ibu yang ideal, pada orang lain berupa guru yang teladan dan pada orang lainnya berupa atlet yang berprestasi. Pada tingkat inilah perbedaan-perbedaan individual paling besar. Munculnya kebutuhan yang kelihatan dengan jelas ini biasanya berdasarkan suatu pemenuhan kebutuhan fisiologis, kebutuhan akan kesehatan, cinta dan harga diri yang ada sebelumnya.¹⁷⁷

Pemisahan kebutuhan tidak berarti masing-masing bekerja secara eksklusif, tetapi kebutuhan bekerja tumpang tindih sehingga orang dalam satu ketika dimotivasi oleh dua kebutuhan atau lebih. Tidak ada orang yang *basic need*-nya terpuaskan 100 %. Maslow memperkirakan rata-rata orang dapat terpuaskan kebutuhan fisiologisnya sampai 85 %, kebutuhan keamanan terpuaskan 70 %, kebutuhan dicintai dan mencintai terpuaskan 50 %, *self-esteem* terpuaskan 40 %, dan kebutuhan aktualisasi terpuaskan sampai 10 %. Tidak peduli seberapa tinggi jenjang yang sudah dilewatinya, kalau jenjang di bawah mengalami ketidakpuasan atau tingkat kepuasannya masih sangat kecil, dia akan kembali ke jenjang yang tak terpuaskan itu sampai memperoleh tingkat kepuasan yang dikehendaki.¹⁷⁸

¹⁷⁶ Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian...*, 51-52.

¹⁷⁷ Ibid 52

¹⁷⁸ Ibid., 201

BAB IV

KITAB TAFSIR AL-QUR'AN AL-'AZIM AL-TUSTARĪ

A. Biografi Al-Tustarī

Sahl ibn 'Abd Allāh al-Tustarī memiliki nama lengkap Abū Muḥammad Sahl ibn 'Abd' Allāh ibn Yūnus ibn 'Īsā ibn 'Abd Allāh ibn Rafī' al-Tustarī.¹⁷⁹ Ia juga biasa dipanggil dengan nama julukan (kunyah) Abū Muḥammad atau nama sandarannya (nisbah) al-Tustarī.¹⁸⁰ Sahl al-Tustarī merupakan salah satu ulama sufi dan ahli mutakallimīn (teolog) dalam ilmu riyāḍah (melatih jiwa), ikhlāṣ, dan ahli wirā'i.¹⁸¹ Sahl al-Tustarī lahir di Tustar (dikatakan dalam bahasa Persia menjadi Syusytar) yaitu salah satu daerah di Khūzistān, Ahwāz, sebelah Barat Iran pada tahun 200 H./ 815 M.¹⁸² dan meninggal di Baṣrah pada tahun 283 H./ 896

¹⁷⁹ Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Cet I, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, 2004), 67; Abū al-'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As'ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A'yān wa Anbā'u Anbā'i al-Zamān*, Jilid. II, (Beirut: Dār Ṣadir, 1397 H./ 1977 M.), 429; Muḥammad Husain az-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīn*, vol. II, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), 281.

¹⁸⁰ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), (Berlin, New York: de Gruyter, 1979), 7.

¹⁸¹ Zain al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Manāwī, *al-Kawākib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, (Beirut: Dār Ṣadir, 2004), 634; Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 67

¹⁸² Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 67; Muḥammad Husain az-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīn*, vol. II, l. 281. 5 M

M¹⁸³ Dia hidup pada abad ke-3, yaitu abad perkembangan dunia keilmuan dan banyak melahirkan ulama-ulama besar.¹⁸⁴

Para sarjana berbeda pendapat tentang tahun kelahirannya. Beberapa riwayat dalam literatur bio-bibliografi Muslim menyebut kelahirannya tahun 201 H./ 816 M.¹⁸⁵ Sementara sarjana Barat seperti Cyril Glassé, Louis Massignon dan Fuat Sezgin menghitung kelahiran Sahl al-Tustarī pada sekitar tahun 203/818.¹⁸⁶ Begitu pula terdapat perbedaan pendapat mengenai tahun meninggalnya Sahl al-Tustarī, ada yang mengatakan Sahl al-Tustarī meninggal pada tahun 293 H.¹⁸⁷ dan ada yang mengatakan Sahl al-Tustarī meninggal tahun 273 H.¹⁸⁸ Al-Makkī mengatakan bahwa Sahl al-Tustarī meninggal pada tahun 283 H.,¹⁸⁹ hal yang sama juga dikatakan Ibn Khallikān bahwa Sahal-Tustarī meninggal pada tahun 283 H. bertepatan dengan bulan Muḥarram ketika beliau berumur 83 tahun.¹⁹⁰ Ketertarikan al-Tustarī terhadap gagasan-gagasan pemikiran serta praktik amaliah tasawuf bermula dari ritual tasawuf yang dilakukan oleh pamannya, yaitu Muḥammad bin Sawwār. Pada usia tiga tahun, Sahl al-Tustarī sudah terbiasa bangun tengah malam dan menyaksikan bagaimana pamannya melakukan salat malam. Akan tetapi, sang paman selalu saja menyuruhnya untuk kembali tidur. Ketika usianya dirasa sudah tepat, suatu hari barulah sang paman bermaksud mengenalkan ajaran tasawuf kepadanya seraya bertanya, “Apakah kamu dapat mengingat Tuhan yang menciptakanmu?” Sahl al-Tustarī menjawab, “Bagaimana caranya agar aku mengingat-Nya?” Sang paman

¹⁸³ Ibid 67

¹⁸⁴ Manī' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000), 29.

¹⁸⁵ Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As‘ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A‘yān wa Anbā’u Anbā’i al-Zamān*, Jilid. II, 430.

¹⁸⁶ Cyril Glassé, *The New Encyclopædia of Islam; Revised Edition of The Concise Encyclopædia of Islam*, (New York: Altamira Press, 2002), 393

¹⁸⁷ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 67.

¹⁸⁸ Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As‘ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A‘yān wa Anbā’u Anbā’i al-Zamān*, Jilid. II, 430; Muḥammad Husain az-Ḥabībī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, 281

¹⁸⁹ Abū Muḥammad bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi‘ī al-Yamanī al-Makkī, *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, 149.

¹⁹⁰ Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As‘ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A‘yān wa Anbā’u Anbā’i al-Zamān*, Jilid. II, 430.

pun memberikan instruksi, “Katakan tiga kali di dalam hatimu tanpa menggerakkan lidahmu saat menjelang tidur malam, Allah bersamaku, Allah mengawasiku, Allah menjadi saksi.” Sahl al-Tustarī menuruti perintah tersebut dan menjalankannya selama sepuluh hari. Setelah masa itu sang paman kemudian menambah secara berlipat jumlah hitungannya menjadi sepuluh, dua puluh satu kali, dan terus bertambah untuk malam-malam berikutnya.¹⁹¹

Sahl al-Tustarī menikahi seorang istri dan memiliki seorang anak. Dia tampak bahagia dalam kehidupan perkawinannya, bahkan istrinya juga turut serta melakukan kehidupan zuhud yang sama. Gaya hidup yang sederhana ini, yang mengarahkan seluruh kebutuhannya kepada Tuhan juga merupakan landasan untuk mendidik keluarga dan anaknya.¹⁹² Nama besar Sahl al-Tustarī sebagai seorang sufi telah membawa kaum Muslimin menganggapnya sebagai seorang wali, yang makamnya ramai dikunjungi orang selama berabad-abad.

Jenjang pendidikan formal Sahl al-Tustarī dimulai dari sebuah sekolah tradisional. Di usia enam tahun Sahl al-Tustarī sudah hafal Al-Qur’an dan ia mengkaji isi kandungannya pada usia tujuh tahun¹⁹³ Di luar pendidikan formal tadi, pada saat pulang ke rumah Sahl al-Tustarī terus mendapatkan bimbingan secara informal dari pamannya. Selain menyertakan Sahl al-Tustarī dalam mata rantai periwayatan hadis dengan tokoh-tokoh terkenal seperti Sufyān as-Šawrī, Abū ‘Amr bin ‘Alā’, Mālik bin Dinār, Sufyan bin ‘Uyainah, dan Ayyūb al-Sahtiyānī.¹⁹⁴ Sang paman juga berperan besar dalam mengantarkan Sahl al-Tustarī lebih dalam memasuki dunia tasawuf, ketika melalui tangannya pulalah Sahl al-

¹⁹¹ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, 67; Abū Muḥammad bin As’ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi’ī al-Yamanī al-Makkī, *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, 149; Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As’ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A’yān wa Anbā’u Anbā’i al-Zamān*, Jilid. II, 429; Mani’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, 29.

¹⁹² Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufī al-Tustarī* (d. 283/896), 44.

¹⁹³ Abū Muḥammad bin As’ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi’ī al-Yamanī al-Makkī, *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II. 149; Mani’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, 30.

¹⁹⁴ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufī al-Tustarī* (d. 283/896), 46.

Tustarī menerima sebuah jubah sufi dari seorang guru sufi (pir) yang tidak diketahui namanya di Kota Basrah.¹⁹⁵

Pada usia dua belas tahun, Sahl al-Tustarī mulai melaksanakan puasa setiap hari yang dikenal dengan istilah *ṣawm dahr*. Melalui ritual ini, ia memilih makanan berbuka puasanya hanya dengan sepotong roti.¹⁹⁶ Sejak saat itu, tampak bahwa kecenderungannya terhadap jalan hidup sufi yang dipilihnya semakin bertambah kuat saja. Hal ini ditandai ketika Sahl al-Tustarī menemukan pertanyaan yang selalu saja muncul di dalam pikirannya. Ia tidak bisa menemukan sendiri jawaban atas pertanyaan itu. Begitu pula dengan para ulama yang ia tanyai di Basrah, sehingga ia disarankan untuk pergi ke daerah ‘Abbādān untuk menemukan jawaban pertanyaan tersebut. Secara sederhana Qusyairī menyebut problem ini dengan istilah “sebuah persoalan” (*mas’āla*), tanpa menyebutkan penjelasan mengenai apa yang ia maksud dengan istilah “persoalan” itu.¹⁹⁷ Sementara itu, Ibn ‘Arābī menjelaskan sebagaimana yang dikutip al-Manāwī dan Gerhard Böwering, bahwa persoalan yang dihadapi Sahl al-Tustarī adalah tentang “sujudnya hati” (*Sujūd al-Qalb*).¹⁹⁸

Pengalaman tentang sujudnya hati tentu saja merupakan sebuah istilah mistik. Munawi dalam kitabnya *Kawāḍib al-Durriyah* berdasarkan sebuah riwayat yang diambil dari Ibn ‘Arābī menjelaskan bagaimana dialog yang terjadi dalam pertemuan Sahl al-Tustarī dengan Ḥamzah al-‘Abbādānī. Munawi mengatakan bahwa ketika Sahl al-Tustarī sampai di daerah al-‘Abbādān ia bertanya kepada Ḥamzah, “Wahai Syekh! Apakah hati selalu bersujud?” Ḥamzah menjawab, “Ya, selamanya!” Atas dasar jawaban sederhana inilah Sahl al-Tustarī kemudian merasakan bahwa dirinya telah menemukan jawaban yang ia inginkan selama ini. Sahl al-

¹⁹⁵ Ibid 46

¹⁹⁶ Abū Muḥammad bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi‘ī al-Yamanī al-Makkī, *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, 149-150

¹⁹⁷ Abū Muḥammad bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi‘ī al-Yamanī al-Makkī, *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, 150; Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Aẓīm*, 68; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīn*, 30.

¹⁹⁸ Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf al-Manāwī, *al-Kawāḍib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādāt al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, 635; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur‘ānic Hermeneutics of Sufī al-Tustarī* (d. 283/896), 48.

Tustarī kemudian memutuskan untuk tinggal bersama Ḥamzah al-'Abbādānī di gubuk (ribāt) pertapaannya.¹⁹⁹

Setelah tinggal bersama Ḥamzah al-'Abbādānī selama beberapa saat, pada tahun 216 H./ 831 M., Sahl al-Tustarī kembali ke tanah kelahirannya di kota Tustar.²⁰⁰ selanjutnya Tidak lama kemudian, ia melakukan beberapa perjalanan, termasuk perjalanan untuk menunaikan ibadah haji ke Makkah pada tahun 219 M./ 834 H.²⁰¹ Sarrāj dalam kitabnya *al-Luma' fi al-Taṣawwuf* mengomentari bahwa peristiwa haji ini dilakukan oleh Sahl al-Tustarī hanya sekali saja seumur hidupnya, sehingga Sarrāj menyebutnya dengan sebutan haji Islam (*Hajj al-Islām*).²⁰² Kenyataan ini menandai perbedaannya dengan para sufi lain yang lazimnya melakukan haji berkali-kali selama hidup mereka. Selain pamannya Muḥammad bin Sawwār dan Ḥamzah al-'Abbādānī yang memberi pengaruh cukup berarti bagi pembentukan intelektualitas dan spiritualitas Sahl al-Tustarī, tokoh sufi lain yang memberi kontribusi besar bagi Sahl al-Tustarī adalah Żū al-Nūn al-Miṣrī. Ia bertemu Żū al-Nūn al-Miṣrī saat pelaksanaan ibadah haji di Makkah.²⁰³ Pengaruh tokoh

¹⁹⁹ Zain al-Dīn Muḥammad 'Abd al-Ra'ūf al-Manāwī, *al-Kawākib al-Durriyyah fi Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, 635; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 48.

²⁰⁰ Abū Muḥammad bin As'ad bin 'Alī bin Sulaimān al-Yāfi'ī al-Yamanī al-Makkī, Mirāt al-Jinān wa 'Ibrah al-Yaqzān, Juz. II, 150; Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, 30.

²⁰¹ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 67; Abū Muḥammad bin As'ad bin 'Alī bin Sulaimān al-Yāfi'ī al-Yamanī al-Makkī, Mirāt al-Jinān wa 'Ibrah al-Yaqzān, Juz. II, 150; Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, hal. 68; Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, 30.

²⁰² Abū Naṣr 'Abdillāh bin 'Alī al-Sarrāj al-Tusi, *Al-Lumā' fi Tarāikh al-Taṣawwuf al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971), 223.

²⁰³ Abū al-'Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As'ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A'yān wa Anbā'u Anbā'i al-Zamān*, Jilid. II, 429; Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 67. Aṭṭār mengutarakan pendapat yang berbeda bahwa ketika al-Tustarī melakukan perjalanan menuju Kaḅah, ia bertemu dengan beberapa tokoh Sufi yang terkenal di sana. Kemudian ia kembali lagi ke Tustar untuk menemui Żū an-Nūn al-Miṣrī yang telah menunggunya. Akan tetapi pendapat yang disepakati adalah bahwa pertemuan antara al-Tustarī dengan Żū an-Nūn al-Miṣrī pada saat menunaikan haji di Makkah. Lihat Gerhard Böwering, *The*

terakhir ini terasa sangat penting, terutama dalam mengajari hal tawakkal kepada Allah.²⁰⁴ Pengaruh Żū al-Nūn al-Miṣrī yang cukup dominan berbuah pada tumbuhnya sikap hormat Sahl Al-Tustarī terhadap sejawatnya ini, yang bagi sebagian kalangan disebut pula sebagai guru bagi Sahl al-Tustarī, sebagaimana ditunjukkan melalui sikap Sahl al-Tustarī yang enggan menerima murid sampai Żū al-Nūn al-Miṣrī meninggal dunia pada tahun 246 H./ 861 M. Saat kematian Żū al-Nūn al-Miṣrī diungkapkan Sahl al-Tustarī sebagai “suatu hak yang (berubah) menjadi sebuah kewajiban untuknya.”²⁰⁵

Dalam pengamatan peneliti, kiprah Sahl al-Tustarī semasa hidupnya lebih banyak berkecimpung dalam dunia mengajar. Terlihat dari banyaknya murid-murid yang belajar kepadanya. Murid Sahl al-Tustarī yang paling dikenal adalah al-Ḥusain bin Manṣūr al-Ḥallāj. Ketika berusia 16 tahun, al-Ḥallāj tinggal bersama Sahl al-Tustarī selama dua tahun dari tahun 260 M./ 873 H. sampai tahun 262 H./ 875 M.²⁰⁶ Selain al-Ḥallāj, minimal ada beberapa orang menjadi murid Sahl al-Tustarī yaitu; Ibn Sālim, Jurairī, Muzayyin. Abū ‘Abd’ Allāh Muḥammad bin Ahmad bin Sālim al-Baṣrī, Abū ‘Abd al-Raḥmān bin Ahmad al-Marwazī, Aḥmad bin Matā, Abū al-Ḥasan ‘Umar bin Wāṣil al-Anbārī, dan Abū Yūsūf Aḥmad bin Muḥammad bin Qays al-Sijzī, Ishāq bin Aḥmad, al-Muḥḥī, Abū Bakr Muḥammad bin al-Ḥusain al-Jawrābī, Abū Muḥammad bin Yaḥyā bin Abī Badr, ‘Abbās bin Aḥmad, Abū Muḥammad bin Suhaib, Abū Bakr Muḥammad bin al-Munḍir al-Hājimī, Abū al-Ḥasan al-Nuḥḥās, Abū al-Faḍl al-Syīrāzī, Ja’far bin Aḥmad, Abū Bakr Aḥmad bin Muḥammad bin Yūsuf, ‘Alī bin Aḥmad bin Nūḥ al-Ahwazi, Abu Bakr al-Jūnī, ‘Alī Ja’far bin Ya’qūb al-Ṣaqafī, Ibrāhīm al-Barjī, Abū Bakr al-Daynūrī, Abū Basyr ‘Isā bin Ibrāhīm bin Distakūtā, Abū al-’Abbās al-Khawwās, Abū ‘Alī Muḥammad bin al-Dahhāk bin ‘Umar.²⁰⁷

Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896), 51.

²⁰⁴ Ibid, 51.

²⁰⁵ Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī al-Sarrāj al-Tusi, *Al-Lumā’ fī Tarīkh al-Taṣawuf al-Islāmī*, 240.

²⁰⁶ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 82.

²⁰⁷ Ibid, 83-99

Pengaruh dan berkat dedikasi murid-muridnya inilah gagasan dari Sahl al-Tustarī dan pengajarannya di bidang tasawuf dapat diteruskan ke generasi selanjutnya. Para murid inilah yang memiliki peran besar dalam menulis dan membukukan karya-karya Sahl al-Tustarī lantaran hampir semua ajaran Sahl al-Tustarī merupakan penjelasan lisan yang diberikan dalam majelis yang dipimpinnya.

Setelah mencapai puncak ilmu pengetahuan dan kebersihan jiwa, Sahl al-Tustarī memulai untuk berdakwah mengajak manusia kepada kebenaran dan hidayah Allah Swt. Dakwah yang ia lakukan tidak hanya sebatas seruan kepada pendidikan, perilaku, ucapan, dan nasihat yang baik saja, akan tetapi Sahl al-Tustarī juga mewariskan sejumlah khazanah keilmuan yang berbentuk buku-buku dalam berbagai macam materi keilmuan. Di antara karya-karya yang ia hasilkan yaitu:

*Daqāiq al-Muḥibbīn, Mawāḍiʿ al-ʿArifīn, Manāqib Ahl al-Ḥaq wa Manāqib Ahl Allāh ʿAzza wa Jalla, Jawābāt Ahl al-Yaqīn, Qiṣaṣ al-Anbiya, Ḥazā Faḍlan ʿan Tafsīr al-Masyhūr, al-Gāyah li Ahli an-Nihāyah, Kitāb Al-Mḡarīzah wa arRadda ʿalā Ahli al-Firqa wa Ahli ad-Dḡāwā fi al-Aḥwāl, Kitāb al-Mīsāq, Fahm Al-Qurʿān al-Karīm, Risālah fi alḤurūf, Tafsīr Al-Qurʿān al-ʿAzīm, Asy-Syarḥ wa al-Bayān limā Asykala min Kalām Sahl, Kalimāt al-Imām al-Rabbānī Sahl ibn ʿAbd ʿAllāh al-Tustarī (Kalām Sahl), Lathāif al-Qiṣaṣ fi Qiṣaṣ al-Anbiyāʾ, Risālah al-Manḥiyāt (Maqālah fi alManḥiyāt), Risālah fi al-Ḥikām wa al-Taṣawwuf, dan Salsabīl Sahliyyah.*²⁰⁸

Diakhir hidupnya al-Tustari menjadi lemah, baik karena penyakit maupun pengaruh usia, sampai-sampai al-Tustari tidak bisa bangun dari tempat duduknya. Meski begitu, Sarraj menerangkan bahwa ketika datang waktunya untuk salat, ia akan berdiri tegak seperti tiang.²⁰⁹ Al-Tustari meninggal dunia di Basrah pada tahun 283 H.²¹⁰ Nama besar Sahl al-Tustarī sebagai seorang sufi telah mengantarkan kaum Muslimin

²⁰⁸ Muḥammad Sahl bin ʿAbd ʿAllāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurʿān al-Azīm*, 73-74; Maniʾ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufassiṣīn*, 73-74.

²⁰⁹ Annabel Keeler and Ali Keeler, *Tafsir al-Tustari*, xxii.

²¹⁰ Maniʾ Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir* (Kajian Komprehensif metode Para ahli Tafsir), terj. Faisal shaleh dan Syahdianor, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), 55

menganggapnya sebagai seorang tokoh dan wali, yang sampai saat ini makamnya ramai tidak pernah sepi dikunjungi orang selama berabad-abad.

B. Corak Tasawuf Al-Tustarī

Karakteristik dalam pemikiran Sahl al-Tustarī dapat digolongkan sebagai aliran pemikiran sunni yang moderat²¹¹ Dengan kata lain, Sahl al-Tustarī kerap memadukan aspek naqlī dengan rasio, atau antara riwayat dan pemahaman ijhtihādī, dalam sebuah harmoni pemikiran yang padu. Ini bisa lebih jelas dilihat secara khusus di dalam metode penuangan gagasan-gagasan mistiknya, sehingga dalam metode penafsiran simbolik, misalnya, ia masih menyertakan makna harfiah sebagai landasan pokok bagi proses analogi yang diambil. Upaya Sahl al-Tustarī untuk terus mencari harmoni antara tradisi yang diwarisi melalui proses ta'lim yang didapat dari guru pertamanya, sang paman Muḥammad bin Sawwār, dipadukan dengan kerangka berpikir rasional yang didapatkan dari pengaruh Żū al-Nūn al-Miṣrī²¹² serta iklim akademik Basra yang rasional. Dalam dunia tasawwuf Islam, Sahl al-Tustarī dianggap sebagai salah seorang nara sumber yang turut memperkenalkan gagasan nūr Muhammad. Sumber lain yang juga dirujuk sebagai pencetus gagasan mistik ini adalah 'Alī bin Abī Ṭālib.²¹³

C. Kitab Tafsīr Al-Qur'ān al-Aẓīm

Berawal dari latar belakang kehidupan Sahl al-Tustarī yang dipenuhi dengan pengamalan-pengamalan sufistik sejak kecil dan setelah melakukan perjalanan beberapa tahun ke berbagai daerah dan kota dengan menjumpai para tokoh-tokoh sufi untuk memperdalam keilmuan hingga akhirnya melakukan dakwah untuk mengajarkan keilmuan yang telah diperoleh, yang kemudian dalam pemikirannya yang dituangkan untuk menafsirkan Al-Qur'an yang dikenal dengan Tafsīr al-Tustarī.

²¹¹ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *al-Mu'araḍah wa al-Radd 'alā Ahl al-Faraq wa Ahl ad-Da'awā fī Ahwāl*, (Kairo: Dār al-Insān, 1400 H. / 1980 M.), Cet I, 10.

²¹² Abū Na'im Ahmad bin 'Abd'Allāh al-Aṣfahānī, *Hilyah al-Auliyyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, Juz. 10, (Beirut: Dār al-Fikr, 11416 H./ 1996 M.), 190; Abū al-'Abbās Syams al-Dīn Ahmad bin As'ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Wafiyāt al-A'yān wa Anbā' u Anbā' i al-Zamān*, Jilid. II, 430.

²¹³ Ibn 'Arābī, *Fuṭūḥāt al-Makkiya*, Juz. II, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah, 1972), 47.

Dalam tafsir ini Sahl al-Tustarī banyak menakwilkan ayat-ayat Al-Qur'an terutama pada masalah ayat-ayat yang mutasyābih, kendati tafsirnya masih dianggap belum memuaskan karena belum lengkap dan penjelasannya tidak mendetail, tetapi Sahl al-Tustarī termasuk orang yang dianggap pertama kali menafsirkan Al-Qur'an dengan pendekatan sufistik, sehingga wajar jika penafsirannya masih sederhana dan tidak banyak penjelasannya. Tafsir ini merupakan salah satu tafsir Al-Qur'an yang termasuk dalam kategori tafsir sufi. Pengarangnya adalah seorang yang terkemuka dalam kepribadian sufi yang berdasarkan syariat dan mengikuti jejak Rasulullah saw.²¹⁴

Sahl Al-Tustarī memberi nama karya tafsirnya tersebut dengan sebutan *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm*. Karya ini dicetak dalam satu jilid dan pertama kali yang menyusun naskah tersebut adalah kedua muridnya yang bernama Abū Bakr Muḥammad ibn al-Aṣat as-Sijzī dan Abū al-Ḥasan Umar ibn Wasil al-'Anbarī.²¹⁵

Tafsir karya Sahl al-Tustarī ini dicetak untuk pertama kali di Kairo pada 1326 H./ 1908 M. dengan judul *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm* dengan jumlah halaman sebanyak 240 halaman, dicetak di percetakan Muḥammad Ismā'īl Press, yang disusun oleh Muḥammad Badr ad-Dīn an-Na'sānī. Meskipun telah tercetak pada edisi ini, namun, an-Na'sānī tidak memberikan edisi kritik pada tafsir tersebut. Tiga tahun kemudian tafsir ini dicetak ulang di Kairo pada 1329 H./ 1911 M. dengan judul *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm* dengan jumlah halaman sebanyak 136 halaman, dicetak di Maimaniyah Press yang diterbitkan oleh Muḥammad al-Zuhri al-Gamrāwī. Pada cetakan ini juga tidak merupakan edisi kritik Tafsir al-Tustarī, tetapi kemungkinan besar merupakan cetakan ulang pada edisi an-Na'sānī.²¹⁶

Meskipun naskah paling awal menunjuk pada abad 9 H./ 15 M. atau 10 H./ 16 M., akan tetapi ada pendapat yang mengatakan pada pertengahan abad ke 6 H./ 12 M. dengan asumsi bahwa banyaknya komentar-komentar dalam kitab *Haqā'iq at-Tafsīr* karya 'Abd ar-Rahmān

²¹⁴ Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufassiḥīn*, 30.

²¹⁵ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 100.

²¹⁶ Ibid 105

as-Sulamī yang merujuk pada Sahl al-Tustarī dengan bentuk komentar yang sangat identik dengan kitab *Tafsīr al-Tusturī*. Hal ini mengidentifikasi bahwa penulisan tersebut ada pada akhir abad 4 H./ 10 M. atau awal abad 5 H./ 11 M.²¹⁷

Karakter utama metode penafsiran sufi Sahl al-Tustarī terhadap ayat-ayat Al-Qur'an adalah dengan menarik signifikansi moral Al-Qur'an yang direfleksikan baik dalam penafsiran langsung melalui penjelasan harfiahnya, maupun dalam pemahaman dengan mengambil makna figuratif yang dihasilkan melalui proses analogi terhadap makna harfiah yang ditunjuk. Kedua jenis metode penafsiran ini dipakai dalam corak penafsiran sufi, yang dalam kasus Sahl al-Tusturī, bergantung sepenuhnya pada jelas atau kurang jelasnya indikasi ke arah ajaran moral yang dikandung Al-Qur'an di dalam sebuah ayat yang hendak ditafsirkan.

Sahl al-Tustarī mengedepankan penafsiran melalui penjelasan harfiah, terutama jika dengan metode itu signifikansi moral yang diinginkan sudah dapat dicapai, maka cukup penafsiran literal saja yang diberikan terhadap ayat itu. Dalam hal ini penafsiran secara simbolik baru ditempuh ketika makna harfiah yang ditunjuk baru bisa mengungkapkan signifikansi moral yang dikandung melalui proses analogi berdasarkan sebuah argumen tertentu, baik naqlī maupun ijtihādī dengan menelusuri uraian semantiknya.²¹⁸

Ada banyak ragam analogi yang digunakan oleh Sahl al-Tustarī dalam mencapai signifikansi moral Al-Qur'an melalui metode penafsiran simbolik ini. Umumnya ia memakai metode perbandingan yang sepadan. Dalam beberapa kasus, Sahl al-Tustarī melakukan penafsiran simbolik dengan menerapkan ungkapan majazi dari umum ke khusus atau sebaliknya. Terkadang, metode perbandingan dilakukan dengan menarik inversi dengan mengungkapkan mafhūm yang berlawanan dari denotasinya. Pemakaian metode perbandingan atau analogi melalui berbagai ragam bentuk penarikan kesimpulan inilah yang menyebabkan corak penafsiran ini lebih cocok disebut sebagai bentuk takwil dibanding dengan menyebutnya sebagai sebuah penafsiran secara isyārī. Akan tetapi,

²¹⁷ Ibid 110

²¹⁸ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 135.

makna figuratif yang dihasilkan dalam penafsiran simbolik yang dilakukan sufi memang tidak serta-merta menjadi terlepas dari pemahaman harfiahnya. Hal ini disebabkan karena makna figuratif yang diambil bertumpu pada analisis semantik yang jelas-jelas merujuk kepada makna harfiah.

Oleh karena itu, jika penafsiran harfiah dilakukan melalui pemaparan yang menjelaskan makna sebuah ayat berdasarkan konvensi umum pemakai bahasa Arab tentang pengertian-pengertian apa saja yang dapat dikenakan terhadap sebuah lafaz Al-Qur'an, maka penakwilan yang dilakukan sufi yang menjadi kelanjutan dari penafsiran harfiah tadi jelas-jelas menunjuk pada praktik "interpretasi" terhadap keragaman makna yang ada melalui sebuah proses penalaran yang bersifat ijtihadi.²¹⁹

Dalam hal ini, pemahaman simbolik yang berhasil ditarik oleh seorang mufasir sufi dari sebuah ayat Al-Qur'an bukan semata-mata bersifat *faidī* atau metode penafsiran yang didapatkan melalui limpahan ilham yang diterima langsung dari Allah Swt. tanpa mempertimbangkan analisis ijtihadi. Karena penalaran ijtihadi memberi penekanan pada pemakaian argumentasi melalui aspek semantiknya yang menjadi pengertian dasar sebuah kata. Penyebutan corak penafsiran sufi sebagai hasil dari metode penafsiran yang disebut *faidī* muncul ketika sufi dianggap sebagai sekelompok kecil orang yang mampu menerima langsung limpahan pengetahuan Tuhan ke dalam hatinya. Pengetahuan Tuhan ini dikategorikan sebagai ilham, yang sebagai konsekuensinya diakui pula sebagai salah satu sumber ilmu²²⁰

Bila memerhatikan corak penafsiran yang dilakukan Sahl al-Tustarī di dalam kitab tafsirnya, akan didapatkan beberapa kenyataan bahwa Sahl al-Tustarī memakai dua jenis metode penafsiran: harfiah dan simbolik, yang kedua-duanya menekankan pada terungkapnya signifikansi moral Al-Qur'an yang menjadi fokus utama pelaku tasawuf. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila Sahl al-Tustarī tidak menafsirkan seluruh ayat yang ada di dalam Al-Qur'an dan hanya menaruh perhatian pada ayat-ayat tertentu saja yang memuat indikasi ke arah makna *baṭn* yang sejalan

²¹⁹ Ibid 135

²²⁰ Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 136.

dengan fokusnya dalam mengusung panji-panji ajaran moral Al-Qur'an. Pengungkapan signifikansi moral Al-Qur'an ini umumnya yang jelas. Dalam beberapa kasus, meski sangat jarang, metode penafsiran ini juga diterapkan kepada ayat-ayat *mutasyābihāt*, seperti ayat-ayat yang tergolong ke dalam kelompok *ahruf muqatt'āt* yang menjadi ayat pembuka bagi surah-surah tertentu, meskipun ayat-ayat ini tidak memiliki pemahaman secara *zāhir*.²²¹

Tafsir karya Sahl al-Tustarī ini dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang corak penafsiran tafsir simbolik dan analogis.²²² Kitab ini mengambil bentuk sebagai sebuah kitab tafsir Al-Qur'an yang berseri, meskipun penulisnya tidak memuat penafsiran untuk seluruh ayat-ayat Al-Qur'an dari awal sampai akhir, tetapi memilih hanya ayat-ayat yang memang memerlukan penjelasan mengenai indikasi yang dapat diambil darinya di samping pengertiannya secara literal. Penjelasan yang dipaparkan di dalam setiap ayat yang ia tafsirkan bervariasi dari beberapa kata sampai uraian yang panjang dan mendetail. Dari segi bentuk dan volume naskah, tafsir ini tergolong sangat kecil, akan tetapi sangat bernilai dalam segi kualitas penjelasan yang dikandungnya.²²³

Secara umum dapat dikatakan bahwa *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm* juga menggambarkan ciri khas karakter karya pemikiran Sahl al-Tustarī yang memadukan gaya penafsiran tradisional dan penalaran yang bersifat rasional. Gaya penafsiran tradisional dapat dilihat melalui penafsiran yang mendasarkan pada pendapat para tokoh sufi yang hidup pada masa sebelumnya, ataupun juga pada penafsiran ayat-ayat yang didasarkan pada penjelasan maknanya secara literal. Sementara penalaran secara rasional diwujudkan dalam proses penakwilan dengan menggunakan analogi, ungkapan yang mewakili penjelasan literal tersebut dibandingkan dengan konstruksi pemikiran mistik yang menandai signifikansi moral sebagai uraian simboliknya. Bahkan yang unik, metode penafsiran simbolik yang dilakukan oleh Sahl al-Tustarī juga memiliki karakter pemikiran yang menyertakan aspek pengambilan argumentasi secara naqli untuk dasar

²²¹ Ibid 136

²²² Ibid 137

²²³ Ibid 137

penarikan analoginya. Prosedur semacam ini diambil baik melalui penegasan yang berupa pernyataan Al-Qur'an yang terdapat di surah lain, maupun dengan menggunakan pernyataan yang berasal dari hadis.²²⁴

Struktur utama isi kandungan tafsir ini dapat dibagi ke dalam dua bagian, yaitu: pengantar atau pendahuluan dan isi penafsiran. Bagian pengantar pendahuluan terdiri dari dua sub bab, yaitu muqaddimah dan sub bab mengenai karakteristik pencarian pemahaman terhadap Al-Qur'an. Bagian muqaddimah terdiri dari dua halaman pengantar tentang konsep umum Al-Qur'an. Di antara hal yang ditekankan pentingnya oleh Sahl al-Tustarī dalam pengantar pendahuluannya ini adalah doktrin bahwa Al-Qur'an merupakan kitab induk yang makna setiap kalimatnya bisa dibagi menjadi empat tingkatan makna: *zāhir*, *bā'in*, *ḥadd*, dan *maṭla'*. Sebagai konsekuensinya, Sahl al-Tustarī juga mengklasifikasi perbedaan kelompok orang dalam membaca Al-Qur'an. Dalam sub bab yang menegaskan karakteristik umum pencarian pemahaman terhadap Al-Qur'an, Sahl al-Tustarī memulai penjelasannya dengan menguraikan status Al-Qur'an sebagai *tanzīl*, wahyu Tuhan yang diturunkan ke dalam hati Muhammad. Karakter Al-Qur'an sebagai *tanzīl* dan dalam hubungannya dengan statusnya sebagai kitab induk yang mengandung banyak makna merupakan landasan utama prinsip penafsiran Sahl al-Tustarī yang menegaskan bagaimana seharusnya penafsiran terhadap Al-Qur'an harus dijalankan. Pengantar pendahuluan yang dituliskan di bagian awal tafsir ini merupakan gambaran bagaimana ia menuangkan kerangka dasar penafsirannya terhadap Al-Qur'an.²²⁵

Bagian isi penafsiran Sahl al-Tustarī terhadap ayat-ayat Al-Qur'an di dalam kitab tafsir ini dimulai dengan menempatkan sebuah subbab pembahasan tentang arti basmalah. Adapun uraian selanjutnya adalah penafsiran berseri terhadap seluruh 114 surah yang ada dalam Al-Qur'an. Hanya saja, Sahl al-Tustarī memilih ayat-ayat tertentu saja dari setiap surah untuk ditafsirkan sesuai dengan indikasi yang mampu ia tangkap melalui kapasitasnya sebagai seorang sufi. Tidak ada patokan tertentu mengenai berapa jumlah ayat yang ia ambil untuk ditafsirkan dalam

²²⁴ Ibid 138

²²⁵ Ibid 128-129

setiap surah. Minimal ada tiga ayat dari setiap surah pendek yang diberikan penafsirannya oleh Sahl al-Tustarī. Jumlah ayat yang ditafsirkan bisa terlihat ketika ia membahas surah-surah yang panjang. Dalam pandangan Sahl al-Tustarī, beberapa surah Al-Qur'an menempati posisi penting, terutama surah al-Fātihah dan al-Ikhlās, meskipun jumlah ayat dalam surah-surah itu secara berurut hanya tujuh dan tiga ayat saja.²²⁶

Manī' mengatakan bahwa Sahl al-Tustarī dalam menafsirkan Al-Qur'an tidak taklid (ikut) kepada orang lain, tetapi mengumpulkan ayat-ayat Al-Qur'an secara menyeluruh berdasarkan kemampuan Sahl al-Tustarī dalam menafsirkan Al-Qur'an, baik dari segi bahasa, syariat, akhlak, alam, dan materi-materi lain yang dijelaskan di dalam Al-Qur'an. Ia juga menafsirkan ayat sesuai dengan kesan yang diberikan ayat Al-Qur'an tersebut kepada hatinya atau perasaan jiwa. Sahl al-Tustarī juga tidak mengatakan bahwa itulah penafsiran ayat tersebut atau satu-satunya penafsiran dan tidak ada penafsiran lain yang benar.²²⁷

Bagi Sahl al-Tustarī fenomena alam semesta yang digambarkan di dalam Al-Qur'an tidak hanya sebuah deskripsi tentang apa yang kita lihat dalam kerangka makrokosmos yang menandai keteraturan sistem yang ditunjukkan oleh perjalanan kosmik benda-benda langit di dalam sistem tata surya, termasuk bumi di dalamnya, tetapi sejalan dengan koncern utama penafsiran sufi untuk menggali signifikansi spiritual Al-Qur'an, penafsiran simbolik terhadap Al-Qur'an yang dilakukan Sahl berupaya menggali makna simbolik bagi aspek kejiwaan di dalam diri manusia sendiri. Ini dilakukan dengan cara menarik analogi, membawa elemen-elemen makrokosmos sebagai dasar ontologis sebagai simbol bagi kenyataan psikologis manusia. Muara yang dituju, sebagaimana koncern utama ajaran tasawuf adalah, terbentuknya ajaran moral yang didasarkan kepada Al-Qur'an sebagai panduan bagi upaya penyucian diri dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah. Sampai di sini, tasawuf dapat

²²⁶ Ibid 130

²²⁷ Manī' Abd al-Halīm Mahmūd, 30.

dikatakan sebagai jalan yang mendekatkan posisi ontologis manusia di hadapan Tuhan sebagai tempat kembali semua makhluk.²²⁸

Dalam tafsirnya mencakup beberapa ulasan tentang penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl al-Tustarī terhadap fenomena kosmik, baik mengenai alam bawah untuk menunjuk bumi dan kegelapan yang menyelimutinya maupun alam atas untuk menunjuk langit dan segala isinya, serta cahaya yang meneranginya. Persinggungan di antara kedua elemen ini, seperti elemen-elemen simbolisasi terhadap perubahan waktu yang terjadi akibat pergerakan bumi terhadap matahari menjadi tahap-tahapan ontologis yang menandai sejauh mana manusia memiliki potensi membebaskan diri dari selubung unsur-unsur materi yang membungkusnya guna mendapatkan pencerahan dalam naungan cahaya Tuhan.

Kesemua fenomena alamiah ini, dalam penafsiran Sahl al-Tustarī menjadi makna-makna simbolik yang merujuk kenyataan mikrokosmik dalam status kejiwaan manusia. Jiwa manusia yang terdiri dari campuran jasad material dan unsur spiritual merupakan elemen yang dalam pandangan mistik Sahl al-Tustarī bergantung pada faktor luar yang sangat menentukan, yaitu keberadaan cahaya sebagai elemen “pencerahan” yang datang dari Tuhan melalui peran kenabian. Ini dibuktikan dengan kuatnya pengaruh pemikiran tentang nur Muhammad dalam pemikiran kosmogoni Sahl al-Tustarī. Dalam hal ini, paduan antara unsur-unsur spiritual jiwa dan elemen-elemen cahaya yang mencerahkan ini dirujuk sebagai sesuatu yang berasal dari ketinggian, atau katakanlah alam langit, yang dianggap sebagai tempat yang dekat dengan Singgasana Tuhan.²²⁹

Penafsiran simbolik tentang fenomena kosmik ini menjadi pemikiran yang cukup penting mengingat dalam struktur pemikiran sufi gagasan yang tumbuh dari proses analogi ini membentuk dasar pemikiran filsafat tentang konsep eksistensi yang bukan saja menjadi landasan bagi doktrin mistik para sufi, tetapi juga menjadi landasan bagi tumbuhnya gagasan-gagasan mistik lainnya berkenaan dengan aspek-aspek epistemologi, peran pengetahuan sebagai petunjuk, dan bahkan aspek

²²⁸ Gerhard Böwering, *Manāḥij al-Mufasssīrīn The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 138.

²²⁹ Ibid 139

soteriologi yang mengatur keselamatan dalam menghadapi kehidupan mendatang. Ketiga macam aspek ontologi, epistemologi, dan soteriologi berperan sangat penting bagi sufi dalam upayanya memberikan pencerahan bagi setiap individu untuk melepaskan diri dari belenggu materi untuk kembali ke alam ruhani di tempat asalnya dalam naungan cahaya Tuhan.²³⁰

D. Penafsiran Term *Mahabbah* dalam Kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm*

Pada sub bab ini, peneliti akan memaparkan penafsiran Sahl Al-Tustarī atas term *maḥabbah* dalam kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm*. Dalam kitab *Mu'jām al-Mufahrās lī Alfāz Al-Qur'ān* karya Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, lafaz *ḥubb* dengan berbagai bentuknya sebanyak 32 kali yang terdapat pada terdapat 83 ayat dalam Al-Qur'an.²³¹ Namun, tidak semua term *ḥubb* yang ada di dalam Al-Qur'an ditafsiri oleh Sahl al-Tustarī.

Adapun ayat-ayat term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm* sebagai berikut:

1. Q.S. al-Baqarah 2: 165

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ²³²

Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman Amat sangat cintanya kepada Allah. dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu[106] mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari

²³⁰ Ibid 141

²³¹ Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, *Mu'jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Kutub Mishriyyah, 2004),191-193.

²³² QS 2:165

kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah Amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).(Q.S. Al-Baqarah 2: 165)²³³

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kecintaan mereka kepada al-Andād seperti kecintaan mereka kepada Allah Swt. Sebab kekufuran dan pembenaran mereka kepada al-Andād yang menjadikan Allah mensifati mereka termasuk kategori orang-orang yang kafir secara terang-terangan. Adapun orang-orang yang membenarkan keimanan mereka kepada Allah, Allah mensifati mereka termasuk kategori orang mukmin yang dicintai-Nya.²³⁴ Kemudian Sahl al-Tustarī pada penggalan ayat

ط وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

Sahl al-Tustarī menafsirkan “bahwa orang-orang yang beriman sangat besar Allah” disebabkan ma’rifatnya mereka dan beberapa penyebab seorang mukmin bisa sampai pada kehadiran Allah dalam bentuk senantiasa zikir kepada-Nya. Dari sini Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa mahabbah adalah sifat pemberian dari Allah secara mutlak.²³⁵

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga menuliskan jawaban atas pertanyaan yang ditujukan kepadanya tentang tanda-tanda mahabbah? Sahl al-Tustarī kemudian menjawab bahwa tanda-tanda mahabbah adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.²³⁶ Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, bahwa Allah Swt. bertanya kepada Mūsā a.s.: “Sudahkah aku melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku?”, Mūsā menjawab “Tidak Wahai Tuhanku”, Maka Allah menjawab: “Karena engkau hanya mengharap hal yang rahasia dariku Wahai Musa, ketahuilah Aku turun kepadamu dengan penuh kepedulian, maka jangan

²³³ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, (Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010), 25

²³⁴ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 118

²³⁵ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 118

²³⁶ Ibid 118

sampai engkau lupa untuk menginglatku setiap saat, jadikanlah tujuanmu untuk menginglatku, sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.”²³⁷

2. Q.S. Āli Imrān 3: 31

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ

رَحِيمٌ²³⁸

Katakanlah: “Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang²³⁹.

3. Q.S. Āli Imrān 3: 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ^٤ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

²⁴⁰

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang **kamu cintai**. dan apa saja yang kamu nafkahkan Maka Sesungguhnya Allah mengetahuinya.(QS 3:92)²⁴¹

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kita tidak akan sampai pada ketakwaan sampai kita mampu membakar nafsu kita dengan cara menafkahkan sebagian dari yang kita cintai. Infak pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharapkan rida Allah Swt.²⁴²

²³⁷ Ibid 118

²³⁸ Al-Qur’an 3:31

²³⁹ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, 54

²⁴⁰ Al-Qur’an 3: 92

²⁴¹ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, 62

²⁴² Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 124

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, bahwa Nabi 'Īsā a.s. suatu hari berjalan dan bertemu dengan tiga kelompok orang. Kelompok yang pertama terlihat kurus badannya dan berubah warna kulitnya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, mereka menjawab: “Takut kepada Pencipta kami dan teringat akan siksaan yang akan menimpa sebab maksiat yang kami lakukan”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Hak bagi Allah seseorang yang takut beriman kepada-Nya”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā a.s. dan bertemu dengan kelompok yang kedua, mereka terlihat sangat kurus badannya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Kerinduan yang mendalam kepada Tuhan kami”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Hak bagi Allah untuk memberi kalian apa yang kalian harapkan”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā a.s. dan bertemu kelompok yang ketiga yang terlihat sangat kurus badannya dan terlihat pucat wajahnya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Cinta”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Kalian adalah kategori orang-orang yang dekat kepada Allah. Barang siapa mencintai Allah Swt. maka ia dekat kepada-Nya, karena orang yang cinta kepada sesuatu, ia bergegas kepadanya.”²⁴³

Berdasarkan hikayat di atas, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa ada tiga tingkatan. Pertama; adalah tingkatan orang-orang yang bertaubat; kedua, adalah tingkatan orang-orang yang rindu; dan ketiga, adalah tingkatan orang-orang yang cinta.²⁴⁴

Hikayat di atas, menunjukkan bagaimana mereka berusaha menginfakkan semua yang bisa mereka lakukan, dan menolak segala sesuatu yang bisa membawa mereka jauh dari Allah Swt.²⁴⁵

²⁴³ Ibid 125

²⁴⁴ Ibid, 125

²⁴⁵ Ibid, 125

4. Q.S. al-An'ām 6: 76.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ²⁴⁶

Ketika malam telah gelap, Dia melihat sebuah bintang (lalu) Dia berkata: “Inilah Tuhanku”, tetapi tatkala bintang itu tenggelam Dia berkata: “Saya tidak suka kepada yang tenggelam.”²⁴⁷

Menurut Sahl al-Tustarī, ayat ini merupakan sindiran yang disampaikan oleh ummat Nabi Ibrāhīm a.s. saat ia sedang dalam keadaan kegalauan hati. Ayat ini menurut orang-orang yang inkar bertentangan dengan ayat sebelumnya yang berbunyi: “Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan bumi dan (Kami memperlihatkannya) agar dia termasuk orang yang yakin” Q.S. al-An'ām (6) ayat 75. Padahal itu adalah bentuk kecintaan Allah memberikan hidayah kepada Nabi Ibrāhīm a.s.²⁴⁸

5. Q.S. al-A'rāf 7: 31.

﴿ يَبْنَىٰءِ اَدَمَ خُدُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۗ اِنَّهٗ لَا

يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ²⁴⁹ ﴿

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di Setiap (memasuki) masjid, Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.²⁵⁰

²⁴⁶ Al-Qur'an 6: 76

²⁴⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 137

²⁴⁸ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 142

²⁴⁹ Al-Qur'an, 7: 31

²⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 154

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa makan itu ada lima macam. Adapun yang lima adalah baik, yang ke enam adalah yang buruk; pertama; *ḍarūrat* (kebutuhan primer); kedua; untuk melakukan ibadah; ketiga; untuk kekuatan; keempat; untuk kemakluman; kelima; untuk pengorbanan, dan yang keenam makan makanan yang tercampur harta yang tidak baik.²⁵¹

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa ayat ini mengajarkan bahwa meskipun anjuran makan ini diperintahkan oleh Allah, namun ia menyarankan agar kita menahan nafsu kita untuk banyak makan. Karena lapar akan mendatangkan ilmu dan kebijaksanaan. Karena dari rasa lapar ini Allah akan mendatangkan rahasiarahasia-Nya kepada kita.²⁵²

6. Q.S. al-Taubah 9: 108.

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَّمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ

رِجَالٌ مَّحْبُوبُونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿١٠٨﴾

Janganlah kamu bersembahyang dalam masjid itu selama-lamanya. Sesungguh-nya masjid yang didirikan atas dasar takwa (masjid Quba), sejak hari pertama adalah lebih patut kamu salat di dalamnya. Di dalamnya masjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih.²⁵³

Pada ayat ini Sahl al-Tustarī menafsirkan kata *ṭahārah* dengan makna *zikir* kepada Allah dalam keadaan sembunyi dan terang-terangan sekaligus diiringi ketaatan kepada Allah Swt.²⁵⁴

²⁵¹ Ibid, 154.

²⁵² Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 147

²⁵³ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 204

²⁵⁴ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 159

7. Q.S. Tāha 20: 39.

أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ

لَهُ^{٢٥٥} وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي

39. Yaitu: “Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), Maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir’aun) musuh-Ku dan musuhnya. dan aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku[916]; dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku,²⁵⁶

Pada ayat di atas, Sahl Al-Tustarī menafsirkan penggalan ayat;

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي

Bahwa Allah telah menampakkan kepada Nabi Mūsā warisan ilmu sebelum beramal. Maka dari sini Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa pada hakikatnya semuanya manusia sudah mendapatkan warisan *mahabbah* dari Allah yang diletakkan pada hati hamba-Nya. Karena dari hati bisa mempengaruhi perbuatan dan pikiran. Sebagaimana manusia menemukan dalam jiwanya perasaan senang tanpa tahu sebabnya dan perasaan sedih tanpa tahu sebabnya.²⁵⁷

8. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 76.

﴿ إِنَّ قُرُونًا كَانَتْ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ^ط وَأَتَيْنَهُمْ مِنَ الْكُفْرِ مَا إِنَّ

مَفَاتِحَهُ لَتَنُوتُوا بِالْعِصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ^ط إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ

²⁵⁵ Al-Qur’an 20:39

²⁵⁶ Kementerian Agama RI, *al-Qur’an dan Terjemahnya*, 314.

²⁵⁷ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 196

الْفَرِحِينَ²⁵⁸

Sesungguhnya Karun adalah Termasuk kaum Musa[1138], Maka ia Berlaku aniaya terhadap mereka, dan Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat-kuat. (ingatlah) ketika kaumnya berkata kepadanya: “Janganlah kamu terlalu bangga; Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri”.²⁵⁹

Pada penggalan ayat;

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ²⁶⁰

Menurut Sahl al-Tustarī, siapa yang senang tanpa adanya orang yang senangkan, maka akan berakibat kesedihan baginya. Tidaklah disebut seorang yang beriman ketika dia senang tanpa mengharap bisa bertemu Allah Swt.²⁶¹

Sahl al-Tustarī mengutip sebuah riwayat yang diceritakan oleh al-A'masy yang berkata bahwa: “Kami melihat janāzah (orang yang meninggal), tapi kami tidak melihat ada orang yang bertakziah berduka atas meninggalnya orang itu²⁶²

9. Q.S. Ṣād 38: 32.

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ²⁶³

Maka ia berkata: “Sesungguhnya aku menyukai kesenangan terhadap barang yang baik (kuda) sehingga aku lalai mengingat Tuhanku sampai kuda itu hilang dari pandangan”.²⁶⁴

²⁵⁸ Al-Qur'an, 28: 76

²⁵⁹ Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 394

²⁶⁰ Al-Qur'an, 28: 76

²⁶¹ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, 215

²⁶² Ibid 215

²⁶³ Al-Qur'an 28:76

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kecintaan itu menjadikan lalai dari melaksanakan salat ‘Aṣar dan batasannya.²⁶⁵

10. Q.S. al-Hujurat 49: 7.

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَٰئِكَ هُمُ الرَّشِدُونَ

Dan ketahuilah olehmu bahwa di kalanganmu ada Rasulullah. kalau ia menuruti kemauanmu dalam beberapa urusan benar-benarlah kamu mendapat kesusahan, tetapi Allah menjadikan kamu ‘cinta’ kepada keimanan dan menjadikan keimanan itu indah di dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. mereka Itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus,²⁶⁷

Pada penggalan ayat:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ²⁶⁸

Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa maksudnya adalah dalam kecintaan itu muncul dalam hati mereka yang ikhlas untuk beribadah kepada Allah dengan penuh keikhlasan. Ikhlas adalah sifat yang harus senantiasa menjadi ukuran seorang hamba dalam melakukan sesuatu, dan ikhlas inilah yang harus senantiasa dimintakan kepada Allah agar dimantapkan dalam diri seorang hamba.²⁶⁹

²⁶⁴ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, 455

²⁶⁵ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 231

²⁶⁶ Al-Qur’an, 49: 7

²⁶⁷ Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, 516.

²⁶⁸ Al-Qur’an, 49: 7

²⁶⁹ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 253-254

11. Q.S. al-Ḥadīd 57: 23.

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ²⁷⁰

(kami jelaskan yang demikian itu) supaya kamu jangan berduka cita terhadap apa yang luput dari kamu, dan supaya kamu jangan terlalu gembira[1459] terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. dan Allah tidak menyukai Setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri,²⁷¹

Menurut Sahl al-Tustarī, ayat ini merupakan dalil keadaan riḍā dalam kondisi sedih (susah) dan senang (sejahtera).²⁷²

12. Q.S. al-Ḥasyr 59: 9.

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَن هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ²⁷³

Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshor) ‘mencintai’ orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). dan mereka (Anshor) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang muhajirin), atas diri mereka sendiri, Sekalipun mereka dalam

²⁷⁰ Al-Qu’an, 59: 9

²⁷¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 540.

²⁷² Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, 271

²⁷³ Al-Qur’an 59:9

kesusahan. dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka Itulah orang-orang yang beruntung²⁷⁴

Pada penggalan ayat:

وَيُؤْتِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ²⁷⁵

Menurut Sahl al-Tustarī, maksudnya adalah kelaparan (penderitaan) dan kefakiran. Orang Arab berkata: “seseorang akan dikhusukan ketika ia dalam keadaan kefakiran”. Maka mereka akan mendapatkan ridā Allah sebagai akibat atas keinginan mereka itu, dan akibat yang akan didapatkan adalah merasakan kecintaan Allah.²⁷⁶

13. Q.S. al-’Ādiyāt 100: 8.

وَأِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ²⁷⁷

8. dan Sesungguhnya Dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta²⁷⁸

Maksud *ḥubb al-khair* pada ayat di atas adalah, menurut Sahl al-Tustarī dapat digolongkan ke dalam tiga macam tindakan: mencintai diri (nafs), mencintai dunia, dan mencintai keinginan (hawā). Ketiga hal tersebut dinamai dengan *khair* karena melalui “harta” para pemiliknya bisa menjadi saling mengenal.

Agar *khair* bermakna positif, maka *khair* yang sesungguhnya menurut Sahl al-Tustarī, yaitu *khair* yang menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).²⁷⁹

²⁷⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 546

²⁷⁵ Al-Qur’an. 59: 9

²⁷⁶ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 273

²⁷⁷ Al-Qur’an, 100: 8

²⁷⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 599

²⁷⁹ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 325

14. Q.S. al-Humazah 104: 6.

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ²⁸⁰

6. (yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan²⁸¹,

Pada ayat ini, tidak terdapat term *maḥabbah*, namun al-Tustarī dalam ayat ini menjelaskan tentang ilustrasi *maḥabbah*. Ada empat macam api yaitu:

- a. Nār al-Syahwah;
- b. *Nār asy-Syaqāwah*;
- c. *Nār al-Qaṭī'ah*; dan
- d. *Nār al-Maḥabbah*.

Nār al-Syahwah membakar kekuatan atau kemampuan ketaatan kepada Allah, *Nār asySyaqāwah* membakar tauhid, *Nār al-Qaṭī'ah* membakar hati dan *Nār al-Maḥabbah* membakar semua api.²⁸²

²⁸⁰ Al-Qur'an 104: 6

²⁸¹ Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, 601

²⁸² Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 329

BAB V

KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARI DALAM KITAB TAFSIR AL-QUR'AN AL-AZIM



A. Terminologi *Mahabbah* Menurut Al-Tustarī

Sebelum peneliti menjelaskan tentang terminologi *mahabbah* menurut al-Tustarī dalam kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm* perlu peneliti paparkan terlebih dahulu pendapat para ulama' tasawuf dan ulama' tafsir terhadap pengertian *ḥubb* ini.

Dalam kitab al-Mu'jam al-Falsafī karya Jamīl Ṣalība mengatakan bahwa *ḥubb* adalah lawan kata dari *bagd*.²⁸³ *Mahabbah* adalah kecenderungan hati kepada sesuatu yang menyenangkan. Jika kecenderungan itu semakin menguat, maka namanya bukan lagi *mahabbah*, tetapi berupa menjadi 'isyāq. Menurut al-Muḥāsibī, *mahabbah* adalah "kecenderungan hati secara total pada sesuatu, perhatian terhadapnya itu melebihi perhatian pada diri sendiri, jiwa dan harta, sikap diri dalam menerima baik secara lahiriah maupun batiniah, perintah dan larangannya; dan pengakuan diri akan kurangnya cinta yang diberikan padanya."²⁸⁴

Abd al-Karīm Hawāzin al-Qushairī dalam kitab ar-Risālah al-Qusyairiyyah, menjelaskan bahwa *al-ḥubb* terambil dari kata al-ḥibbah yang berarti benih-benih yang jatuh ke bumi di padang pasir. Kata ini ditujukan kepada benih-benih di padang pasir tersebut (*al-ḥubb*). Dengan

²⁸³ Jamīl Ṣalība, *al-Mu'jam al-Falsafī*, jilid 2 (Mesir: Dar Kairo, 1978), 439.

²⁸⁴ Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005), 141

kata lain cinta itu sebagai sumber kehidupan sebagaimana benih-benih itu merupakan asal mula tanaman.²⁸⁵

Al-Muḥāsibī menjelaskan bahwa *mahabbah* adalah “kecenderungan hati secara total pada sesuatu, perhatian terhadapnya itu melebihi perhatian pada diri sendiri, jiwa dan harta, sikap diri dalam menerima baik secara lahiriah maupun batiniah, perintah dan larangannya; dan pengakuan diri akan kurangnya cinta yang diberikan padanya.”²⁸⁶

Lain halnya dengan Suhrawardi, sesungguhnya *mahabbah* (cinta) adalah suatu mata rantai keselarasan yang mengikat sang pecinta kepada kekasihnya, suatu ketertarikan kepada kekasih, yang menarik sang pecinta kepadanya, dan melenyapkan sesuatu dari wujudnya, sehingga pertamanya ia menguasai seluruh sifat dalam dirinya, kemudian menangkap dzat-Nya dalam genggamannya qudrah (Allah).²⁸⁷

Mengenai pendapat-pendapat mutaṣawwifin tentang *mahabbah* (cinta), sebagian dari mereka mengatakan bahwa cinta adalah kecenderungan yang abadi dalam hati yang dimabuk rindu. Dikatakan bahwa cinta mendahulukan kekasihnya dari pada semua yang menyertainya. Dikatakan pula bahwa cinta setia kepada kekasih, baik ketika berhadapan dengannya atau tidak.²⁸⁸

Ibn Qayyim al-Jauziyah dalam *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyak ā Nasta’īn*, mengatakan bahwa ada lima pengertian etimologi dari *ḥubb* ini, yaitu:

- a. Ḥabab al-Asnān (حبب الأسنان) yang berarti jernih (ṣafā’ / الصفاء) dan putih (bayāḍ / البياض), seperti putihnya gigi. Cinta perlu kejernihan dan kesucian dari dalam hati yang terdalam. Cinta yang tidak jernih dan suci lazimnya tidak abadi, karena erotiknya terpenuhi maka cintanya memudar. Demikian pula, jika segala sesuatu yang mendorong tumbuhnya nafsu berahi hilang atau rusak, seperti

²⁸⁵ Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Daar al-Fikr, 1998), 144-145

²⁸⁶ Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, 141

²⁸⁷ M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 84

²⁸⁸ Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, hal. 145

- wajah menua dan menjadi buruk rupa, maka cinta pun ikut mengikis dan mengkerut seperti kerutan wajah yang terlihat.
- b. Ḥabab al-Mā' (حب الماء) yang berarti luapan (‘uluw/ العلو) dan tampak jelas (zuhūr/ الظهور), seperti air yang meluap ketika hujan deras. Cinta yang bersemi cenderung meluap-luap atau meledak-ledak yang sulit dibendung. Ketika cinta bersemi maka segala rintangan dan hambatan akan dilalui. Semakin kuat rintangan yang dihadapi, semakin kuat pula usaha untuk melaluinya. Bahkan cinta seperti itu bisa menepis segala yang berbau logika, tidak kenal waktu, bahkan tidak bisa menepis segala yang berbau logika, tidak kenal waktu, bahkan tidak peduli akibat buruk yang akan dihadapi.
 - c. Ḥabba al-Ba'īr (حب البعير) yang berarti tetap teguh (luzūm/ اللزوم) dan konsisten (ṣabāt / الثبات), seperti keengganan unta yang tidak mau berdiri ketika duduk. Cinta sejati memerlukan keteguhan hati dan konsistensi, tidak ragu-ragu, apalagi menduakannya. Seseorang yang berpetualang cinta umumnya tidak menemukan esensinya, sebab ia telah membagi cinta atau berpindah-pindah dari satu cinta menuju cinta yang lain. Rasa cinta yang bersemi perlu dipupuk dengan i'tikad yang kuat untuk menuju pada keabadian.
 - d. Ḥabat al-Qalb (حبة القلب) yang berarti relung (lubb / اللب) hati yang paling dalam. Relung hati merupakan asal cinta yang sesungguhnya. Cinta bukan berasal dari mata lalu turun ke hati, melainkan dari hati lalu memancar ke mata. Cinta yang sejati bukan dari ujung rambut sampai ke ujung kaki, melainkan dari ujung hati yang terdalam lalu memantulkan ke seluruh tubuh. Cinta bukan melalui kata-kata yang indah, keelokan wajah, kegemerlapan harta, dan ketinggian kedudukan, melainkan melalui ketulusan di kedalaman lubuk hati. Cinta yang tumbuh dari relung hati merupakan ekspresi dari fitrah manusia yang suci. Cinta mengambil alih totalitas emosi manusia, sehingga tiada ruang atau relung hati yang kosong untuk yang lain selain yang dicintai.
 - e. Ḥibb al-Mā' (حب الماء) yang berarti menjaga (hifz / الحفظ) dan menahan (imsāk / الإمساك), seperti air yang tertahan di dalam bejana. Cinta perlu pemeliharaan dengan berbagai sarana, baik fisik maupun psikis, agar ia tetap tumbuh subur yang tidak ada habis-

habisnya. Penggapaian cinta tidak berarti mengabaikan unsur-unsur yang menuangnya, seperti merawat wajah dan juga perlu serta memberi nafkah lahir dan batin. Cinta juga perlu pengorbanan dengan cara menahan diri dari berbuat sesuatu yang merusaknya. Tanpa pengorbanan maka cintanya perlu dipertanyakan.²⁸⁹

Para mufassirīn seperti al-Marāgī dalam tafsirnya ketika menafsirkan Q.S. Tāha 20: ayat 39 tentang kata محبة yaitu dengan makna “kecintaan murni yang tertanam dalam hati manusia.”²⁹⁰

Sedangkan menurut ‘Alī al-Ṣābunī mengatakan bahwa *ḥubb* merupakan sifat yang dimiliki oleh seseorang sehingga dia rela untuk mengutamakan sesuatu yang dicintainya.²⁹¹ Dan definisi *maḥabbah* dalam Tafsīr Jalālain yang mengartikannya dengan “sesuatu yang meresap ke dalam lubuk hati, sehingga timbul penghormatan dan ketundukan.”²⁹²

Al-Bagawī dalam tafsirnya mengatakan bahwa maksud *maḥabbah* adalah ketaatan manusia kepada Allah atas apa saja yang diperintahkan kepadanya dan keinginan manusia mendapatkan rida-Nya. Cinta Allah diartikan dengan penghargaan dan penghormatan kepada manusia dan pahala yang Allah berikan kepada mereka serta ampunan Allah kepada mereka.²⁹³

Al-Ālūsī menjelaskan bahwa maksud dari *tuhībū* adalah mereka selalu mendekatkan diri kepada Allah dengan mentaati segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Al-Ālūsī juga menambahkan bahwa kata *al-ḥubb* dimaknai khususnya di kalangan ulama’ sufi sebagai perasaan yang terkait dengan *Zat* Tuhan dan semestinya seorang pecinta mencintai Tuhan karena *Zat*-Nya bukan karena pahala-Nya atau kebaikan-Nya

²⁸⁹ Muḥammad bin Abī Bakr bin Qayyim al-Jauziyah, *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyākā Nasta’in*, Jilid III, (Kairo: Dār al-Fikr, 1992), 273-274.

²⁹⁰ Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, (Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā Albanī, 1946), Juz 16, 110.

²⁹¹ Lihat penafsiran as-Ṣābunī atas Q.S. Ibrāhīm (14) ayat 3. Muḥammad ‘Alī as-Ṣābunī, *Ṣafwat at-Tafsīr*, juz 2 (Kairo: Dār as-Ṣābunī wa Nasyr wa Tawzī’, 1997), 83.

²⁹² Lihat penafsiran as-Suyūṭī atas Q.S. Yūsuf (12) ayat 30. Jalāluddīn al-Maḥalli dan Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain*, (Damasqus: Dār Ibn Kaṣīr, 1986), 236

²⁹³ Penfsiran al-Bagawī atas Q.S. Ali Imrān (3) ayat 31. Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ud al-Bagawī, Ma’ālim At-Tanzīl, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), Juz 2, 27

karena cinta tersebut karena kebaikan-Nya menempati derajat yang lebih rendah dibandingkan dengan cinta karena Zat-Nya.²⁹⁴

Adapun menurut al-Tustarī, *maḥabbah* adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.²⁹⁵ Makna lain *maḥabbah* adalah segala hal yang tidak membuat yang dicintai tidak cinta.²⁹⁶ Makna yang sangat dalam tentang *ḥubb* juga disampaikan ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam kitab *al-‘Ārif billāh Sahl bin ‘Abdullāh al-Tustarī Ḥayātuhu wa Ārāuhū*, bahwa *maḥabbah* menurut al-Tustarī yaitu engkau mencintai segala sesuatu yang dicintai kekasihmu dan membenci segala sesuatu yang dibenci kekasihmu.²⁹⁷

Dari sini terlihat bahwa definisi *maḥabbah* menurut al-Tustarī menunjukkan kepada kecenderungan hati pada Allah Swt., kecenderungan hati pada sesuatu karena mengharap rida Allah tanpa merasa diri terbebani, atau menaati semua yang diperintahkan atau dilarang oleh Allah Swt., dan rela menerima apa yang telah ditetapkan dan ditakdirkan Allah Swt. Al-Tustarī mengilustrasikan *maḥabbah* dengan api yang dapat membakar segala sesuatu. Sebagaimana yang al-Tustarī jelaskan pada penafsiran Q.S. al-Humazah 104: 6²⁹⁸ bahwa ada empat macam api yaitu:²⁹⁹

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ³⁰⁰

Yaitu api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan³⁰¹,

²⁹⁴ Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qur‘ān al-‘Azīm wa as-Sab‘i al-Mašānī*, Jilid. II, (Beirut: Dār alKutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), 136.

²⁹⁵ Penafsiran al-Tusturī atas Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Azīm*, 118.

²⁹⁶ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Azīm*, 281.

²⁹⁷ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-‘Ārif billāh Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī Ḥayātuhu wa Ārāuhū*, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1994), 123.

²⁹⁸ Bunyi ayatnya; Artinya: *Nar allah al-muqadah* Yaitu api (azab) Allah yang dinyalakan. Lihat Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahnya*, 59

²⁹⁹ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Azīm*, 329

³⁰⁰ Al-Qur‘an 104: 6

³⁰¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur‘an dan Terjemahnya*. 916

Al-Tustarī menjelaskan bahwa Nār al-Syahwah membakar kekuatan atau kemampuan ketaatan kepada Allah, Nār asy-Syaqāwah membakar tauhid, Nār al-Qaṭī'ah membakar hati dan *Nār al-mahabbah* membakar semua api.³⁰²

Penafsiran Sahl al-Tustarī atas Q.S. al-Humazah 104: 6 menunjukkan penafsiran isyārī al-Tustarī jauh dari makna zahir ayat sehingga sulit dipahami orang awam. Makna seperti ini yang menjadikan tafsirnya disamakan dengan tafsir batiniyyah. Penafsiran ini termasuk menggunakan makna isyārī yang tidak berlandaskan pada makna zahir dan tidak didukung oleh pengertian ayat lain atau sunnah.

Dari paparan definisi dan ilustrasi yang disampaikan al-Tustarī di atas, penulis melihat bahwa ketundukan hati dan ketaatan seluruh anggota badan terhadap perintah syara' dan menjauhi larangannya merupakan kedudukan tertinggi dalam implementasi *mahabbah* al-Tustarī. Dari sini juga terlihat bahwa dalam pandangan *mahabbah* al-Tustarī terdapat ruh *khauf* dan *rajā'*, paham yang sangat relevan dengan *shari'ah*, ini berbeda dengan sebagian ulama' sufi yang mengatakan bahwa "aku beribadah kepada Allah bukan karena ingin surga dan bukan karena takut neraka". Menurut al-Tustarī, pernyataan tersebut berlawanan dengan Q.S. al-Isrā' 17: 57 yang berbunyi:

وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ

Dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya;³⁰³

Menurut al-Tustarī, ayat di atas kata rahmah dalam makna zāhir-nya berarti "rahmat Allah berupa surga, dan dalam makna bāṭin-nya kata rahmat berarti "ma'rifat kepada Allah." Menurut al-Tustarī, *khauf* dan *rajā'* keduanya harus ada pada setiap manusia. Jika keduanya seimbang maka telah sempurna keadaannya, jika salah satu dari keduanya yang unggul, maka menjadi batal.³⁰⁴

³⁰² Ibid

³⁰³ Al Qur.an 17:57

³⁰⁴ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 188

Al-Tustarī dalam penjelasan Q.S. al-Isrā' 17: 57 di atas juga mengutip riwayat yang berbunyi:

لو وزن رجاء المؤمن وخوفه لا اعتدلا³⁰⁵.

Kalau *khāuf* dan *rajā'* orang beriman ditimbang, niscaya takkan berat sebelah.³⁰⁶

Dan juga berlawanan dengan firman Allah Swt. yang berbicara tentang para kekasih-Nya dalam Q.S. As-Sajadah 32:16:

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ

307

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabbnya dengan penuh rasa takut dan harap, serta mereka menafkahkan apa-apa rezeki yang Kami berikan³⁰⁸

Menurut al-Tustarī, ayat di atas menunjukkan bahwa para kekasih-Nya senantiasa takut untuk meninggalkan Tuhannya dan berharap untuk bisa berjumpa dengan Tuhannya.³⁰⁹

Berbicara tentang *khāuf* dan *rajā'* dalam kaitannya dengan konstruksi *maḥabbah* menurut al-Tustarī *khāuf* dan *rajā'* bagaikan dua sayap bagi orang mukmin dan *maḥabbah* tumbuh dari *rajā'* yang baik (*ar-rajā' al-ḥasan*).³¹⁰ Menurut al-Tustarī, *khāuf* menumbuhkan cinta, orang-orang kafir mengaku *ḥubb* (cinta) kepada Allah tetapi Ia tidak memberikan keimanan kepadanya, sedangkan orang-orang mukmin

³⁰⁵ Ahmad bin al-Husain bin 'Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr al-Baihaqī, *Syū'ab al-Īmān, Juz. II*, (Riyad: Maktabah ar-Rusy li an-Nasyr wa at-Tauzī, Cet. I, 1423 H./2003 M.), 327

³⁰⁶ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm, 188

³⁰⁷ Al-Qur'an 32:16

³⁰⁸ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan*.590

³⁰⁹ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, Tafsīr *al-Qur'ān al-Azīm*, 221.

³¹⁰ 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, al-'Ārif billāh Sahl bin 'Abd'Allāh at-Tusturī, 123-124

mahabbah (cinta) kepada Allah yang menimbulkan rasa *khauf* (takut) kepada Allah dan Allah melimpahkan keimanan kepadanya. Sebagaimana penafsiran al-Tustarī pada Q.S. al-Baqarah 2: 165.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ³¹¹

Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman Amat sangat cintanya kepada Allah. dan jika scandainya orang-orang yang berbuat zalim itu mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah Amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).³¹²

Pada Q.S. al-Baqarah 2:165, al-Tustarī menjelaskan bagaimana kecintaan orang-orang kafir kepada *al-Andād* menyamai kecintaan mereka kepada Allah Swt. Hal inilah yang menyebabkan kekufuran dan pembenaran mereka kepada *al-Andād* yang menjadikan Allah mensifati mereka termasuk kategori orang-orang yang kafir secara terang-terangan. Adapun orang-orang yang membenarkan keimanan mereka kepada Allah, Allah mensifati mereka termasuk kategori orang mukmin yang dicintainya.³¹³

Tentang definisi *al-Andād* sendiri, al-Tustarī telah menjelaskan pada penafsiran Q.S. al-Baqarah 2:22.

³¹¹ Al-Qur'an 2: 165

³¹² Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 25

³¹³ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 118.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۝³¹⁴

Dialah yang menjadikan bumi sebagai hamparan bagimu dan langit sebagai atap, dan Dia menurunkan air (hujan) dari langit, lalu Dia menghasilkan dengan hujan itu segala buah-buahan sebagai rezeki untukmu; karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah[30], Padahal kamu mengetahui³¹⁵.

Pada penggalan ayat

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah...³¹⁶

Menurut al-Tusturī, kata *andād* yang berarti “tandingan-tandingan”, ditafsirkan dengan *andād* (أنداد) yang berarti “yang bertentangan”. Maksud kata *andād* menurut al-Tustarī yaitu *nafs ammārah* yang senantiasa menjerumuskan manusia ke dalam perbuatan jahat, yang hanya mengedepankan hasrat dan kepentingan pribadi tanpa mengindahkan petunjuk Allah Swt.³¹⁷

Jadi maksud *andād* di sini bukan hanya patung-patung, setan atau jiwa, tetapi juga *nafs ammārah* yang sering dijadikan Tuhan oleh manusia. Karena manusia selalu menyekutukan Tuhannya dengan selalu menjadi hamba. Dari sini terlihat bahwa, menurut al-Tustarī tandingan yang lebih besar adalah *nafs ammārah bi as-sū'* (nafsu yang selalu memerintahkan kepada keburukan) meskipun secara *zāhir* ayatnya tidak berbicara tentang *nafs ammārah bi as-sū'*, melainkan segala yang bertentangan dengan Allah.

³¹⁴ Al-Qur'an 2:22

³¹⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. 5

³¹⁶ Ibid

³¹⁷ Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, 90

Dalam menafsirkan kata *andād* di atas, terlihat bagaimana al-Tustarī melakukan penafsiran simbolik dengan menerapkan ungkapan majazi dari umum ke khusus. Ia juga menggunakan metode perbandingan dilakukan dengan menarik inversi pengungkapan *mafhūm* yang berlawanan dari denotasinya.

Pada pernyataan “orang-orang kafir *maḥabbah* (cinta) kepada Allah.” kiranya bahwa dalam pemahaman al-Tustarī, orang-orang kafir mengira dirinya mencintai Allah tetapi mereka tidak mengikuti jalan yang dapat menyampaikan kepada-Nya, yaitu *itbā’* (mengikuti Rasul) sehingga mereka tidak mendapatkan apa yang mereka katakan yakni *maḥabbah* yang sesungguhnya. Karena *itbā’* merupakan syarat dalam *maḥabbah*, sebagaimana firman Allah Q.S. Āli Imrān 3: 31

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ

رَحِيمٌ³¹⁸

Katakanlah: “Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.³¹⁹

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah agar kita mendapatkan *maḥabbah*, maka kita harus mengikuti Nabi Muhammad saw. dan sebab kita mengikuti Nabi Muhammad saw. kita mendapatkan balasan dari Allah berupa *maḥabbah* dan ini merupakan setinggi-tingginya kemulyaan.³²⁰

Menurut M. Quraish Shihab, Q.S. Āli Imrān 3:31 ini menunjukkan bahwa mengikuti dan meneladani Rasulullah saw. dapat mengantarkan pada cinta Ilahi. Namun, cinta Ilahi ini adalah peringkat yang sulit diraih, maka pada ayat selanjutnya yaitu Q.S. Āli Imrān 3: 32, bahwa Allah menunjukkan derajat yang lebih rendah yaitu apabila tidak dapat

³¹⁸ Al-Qur’an 3:31

³¹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*.72

³²⁰ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 166

meneladani Rasulullah sehingga mencapai derajat cinta maka paling tidak menaati dan melaksanakan apa yang disyariatkan Rasul atas perintah Allah, dan apabila ini juga dipalingkan maka sama saja telah kafir dan Allah tidak menyukai orang yang kafir³²¹

Berkaitan tentang hakikat *mahabbah* ini, dalam tafsirnya, Sahl al-Tustarī menjelaskan pertanyaan yang ditujukan kepadanya; Apa yang akan diperbuat Allah kepada hamba-Nya ketika hamba mencintai-Nya? Sahl al-Tustarī menjawab: “Allah akan mengilhamkan kepadanya istighfār ketika mendapat kekurangan dan memberinya syukur ketika mendapatkan kenikmatan”³²²

Pernyataan al-Tustarī tersebut sangat tepat, karena sesungguhnya pertolongan Allah akan diberikan kepada hamba-Nya ketika ia mencintai-Nya dengan mengilhamkan kepadanya istighfār dan syukur. Istighfār menunjukkan kepada pengaduan jiwa di sisi Allah sekaligus kecintaan seorang hamba kepada Tuhan-Nya. Adapun syukur dapat menuntun bertambahnya kenikmatan dari Allah kepada hamba-Nya dan menunjukkan keterjagaan hati yang senantiasa bergumul dengan penciptanya serta pengakuan atas kefakiran kepada pemberi nikmat yang akhirnya mengharuskan bersyukur kepada-Nya.

Penjelasan dari berbeda sepintas selaras dengan inti penafsiran yang dilakukan Ibn Kaṣīr dalam tafsirnya. Pada Q.S. Ali Imrān 3: 31, Ibn Kaṣīr menafsirkan bahwa:

Ayat yang mulia ini menghukumi atas setiap orang yang mengaku cinta kepada Allah Swt., tetapi dia tidak mengikuti jalan hidup yang diajarkan Nabi Muhammad saw., maka orang yang seperti itu adalah berdusta, sehingga ia mengikuti syariat Nabi Muhammad dan agama yang dibawanya dalam semua perkataan dan perbuatannya³²³

Hal yang sama juga dikatakan Sayyid Quṭub dalam tafsirnya bahwa Q.S. Ali Imrān 3: 31 menghukumi atas orang yang mengaku cinta kepada Allah tetapi dia tidak mengikuti jalan hidup yang diajarkan Rasulullah.

³²¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. II, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hal. 64-68

³²² Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 118

³²³ Abū al-Fidā’ Ismā’il bin ‘Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 32

Maka orang yang seperti itu di sebut pendusta sampai dia mengikuti ajaran Allah dan *Shari'at* Rasulullah³²⁴

Pada penjelasan Q.S. al-Baqarah 2: 165, al-Tustarī mengutip hikayat, Bahwa Allah Swt. bertanya kepada Mūsā a.s. “Sudahkah aku melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku?”, Mūsā menjawab “Tidak Wahai Tuhanku”, Maka Allah menjawab: “Karena engkau hanya mengharap hal yang rahasia dariku Wahai Musa, ketahuilah Aku turun kepadamu dengan penuh kepedulian, maka jangan sampai engkau lupa untuk mengingatku setiap saat, jadikanlah tujuanmu untuk mengingatku, sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.”³²⁵

Dan salah satu bentuk mengingat Allah adalah dengan senantiasa mengucapkan istighfār dan syukur kepada Allah Swt.

Dalam Q.S. Tāha 20: 39

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ

لَهُ ۖ وَالْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي ۗ

Yaitu: “Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), Maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. dan aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku.”³²⁷

Pada ayat di atas, al-Tustarī menafsirkan penggalan ayat;

عَلَيْكَ وَالْقَيْتُ مَحَبَّةً

Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku³²⁸.

³²⁴ Sayyid Qutub, *Fi Zilāl al-Qur'an, Juz 1*, (Beirut: Dār asy-Syurūq, 1996), 387

³²⁵ Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, 118

³²⁶ Al-Qur'an. 20: 39

³²⁷ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.433

³²⁸ Ibid, 314

Sahl al-Tustarī menafsirkan “bahwa orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah” bahwa orang-orang yang cinta kepada Allah disebabkan ma’rifatnya mereka dan beberapa penyebab seorang mukmin bisa sampai pada kehadiran Allah dalam bentuk senantiasa zikir kepada-Nya. Dari sini Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa *maḥabbah* adalah sifat pemberian dari Allah secara mutlak.³²⁹ Zikir kepada Allah ini harus dilakukan dalam keadaan sepi (sembunyi-sembunyi) dan ramai (terang-terangan).³³⁰

Al-Jīlanī juga menambahkan bahwa zikir kepada Allah ini juga harus diiringi ketaatan kepada Allah Swt. dengan senantiasa ingin membersihkan diri dari kemaksiatan dan dosa. Karena Allah Swt. sangat mencintai orang-orang yang bersih yaitu membersihkan dirinya dari apa yang telah diperbuat dengan kebenaran yang sempurna bahkan dari identitas mereka dan pandangan mereka terhadap kebatilan.³³¹

Dari penjelasan di atas, bisa dipahami bahwa implementasi *maḥabbah* menurut al-Tustarī adalah keselarasan hati dengan Allah, konsisten dalam keadaannya, mengikuti Nabi-Nya, senantiasa berzikir dan merasakan manisnya munajat bersama-Nya.

Terkait dengan *maḥabbah* ini, al-Gazālī juga menyebutnya sebagai akhir dari maqām tasawuf dan puncak yang tinggi dari derajat kesufian.³³² Dengan demikian pendapat al-Tustarī yang mengatakan bahwa *maḥabbah* sebagai *maqām* tertinggi³³³ sama dengan al-Gazālī, menandakan bahwa kondisi yang dirasakan setelah *maḥabbah* hanya sementara. Dalam istilah tasawuf disebut dengan *ḥāl*, yang secara tidak langsung disepakati oleh al-Tustarī berdasarkan pemahamannya tentang *ḥubb*, sekalipun ia tidak menyebut demikian.

³²⁹ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 118

³³⁰ Q.S. al-Taubah 9:108. Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 159

³³¹ Abd al-Qadīr al-Jīlanī, *Tafsīr al-Jīlanī*, Juz. 2, (Kairo: Dār alRukn wa al-Maqām, 1430 H./2009 M.), 397.

³³² Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn, Juz IV*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th.) 286.

³³³ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 166

B. Macam-macam dan Tingkat *Mahabbah* (Cinta)

Para pakar berpendapat bahwa paling tidak terdapat tiga macam tingkatan cinta.

1. Cinta instingtif. Ini adalah sikap tertarik kepada sesuatu yang lahir dari kombinasi insting sebagai makhluk hidup kombinasinya—dengan hormon yang menimbulkan berahi dan energi yang halus. Yang terhias dengan cinta instingtif ini biasanya dinamai romantis. Cinta ini dapat menjadi dasar bagi lahirnya cinta yang lebih dalam.
2. Cinta emosional. Cinta ini membuat seseorang menjadi “melekat pada yang dicintainya, misalnya cinta pada orang tua, anak, pasangan hidup, sahabat serta terhadap orang-orang tertentu yang dirasakan begitu dekat dan melekat dengannya bahkan bagaikan belahan jiwanya.
3. Cinta murni yang tidak didorong oleh sesuatu selain kesadaran bahwa objek cinta sangat wajar dan perlu dicintai karena aneka keistimewaan yang melekat padanya sehingga objek itu sangat wajar dicintai bahkan pencinta merasa butuh mencintainya tanpa imbalan. Di sini tidak ada lagi pertimbangan seksual atau kepentingan pribadi. Cinta semacam ini biasa juga dinamai *platonic love* (idealisme). Objeknya bisa manusia, bisa juga Tuhan ini tergambar puncak cinta para sufi terhadap Allah Swt.

Ada juga pakar yang merujuk ke kosakata bahasa Arab untuk menarik darinya macam-macam dan tingkat-tingkat cinta walaupun akurasiya diperselisihkan dalam hal kandungan makna dan tingkat-tingkat cinta yang mereka tarik dari aneka kosakata itu.

1. Tahap pertama dinamai *mail* (ميل) yakni adanya kecenderungan hati kepada objek yang dihasilkan oleh indra, khususnya penglihatan dan pendengaran, lalu mail itu mengambil tempat di hati, selanjutnya melahirkan kehendak bergerak maju menuju yang dicintai. Ini dinamai hawa (هوى)
2. Bila mail berkembang sedemikian rupa maka ia menghasilkan apa yang dinamai *shababah* (صبابة) dari kata *shabba* (صب) yang berarti menuang / menumpahkan karena isi hati si pencinta tumpah ruah

- kepada objek atau karena ia bagaikan air terjun yang tumpah ke lembah yang lajunya tidak dapat ditahan.
3. Bila lebih kuat daripada shababah maka ia dinamai *gharam* (غرام) yang makna dasarnya adalah terus menemani³³⁴ karena yang mencinta (merasa) terus menemani bersama / ditemani oleh yang dicintainya. Ke mana pun ia pergi, ia selalu bersamanya paling tidak khayalannya tidak luput dari benaknya. Dia bersamanya saat sadar atau tidur, senang atau susah, kaya atau miskin, dan seterusnya.
 4. Kalau lebih kuat lagi, ia dinamai *syagaf* (شغف) yang terambil dari kata *syugaf al-qalb* yakni selaput yang menutupi organ hati. Maksudnya, cinta telah sampai ke selaput hati atau telah menembus selaputnya sehingga menempati lubuk hati. Kata ini antara lain menggambarkan bahwa cinta yang berada di dalam hati telah sekaligus terlindungi dari segala sesuatu sehingga hidup dan mati si pencinta telah menyatu dengan kekasihnya Yang mengalami cinta semacam ini tidak jarang merana karena.
 5. Kalau cinta lebih kuat dari *syagaf*, ia dinamai *isyq*. Bahasa Arab antara lain menggunakan kata ini untuk menggambarkan sesuatu yang dicelupkan ke dalam cairan, lalu ditarik keluar ketika itu sesuatu yang telah *asyiqa* (dicelupkan itu) melekat dan meresap unsur-unsur yang terdapat dalam cairan masuk ke dalam melalui pori-porinya. Ada lagi yang menggunakan kata ini untuk menunjuk pohon yang menghijau, lalu dalam perjalanannya ia menguning dan layu. Kata tersebut juga digunakan untuk menggabung/memaku dua kayu sehingga keduanya menyatu. *Isyq* dalam konteks rasa menjadikan seseorang melampaui batas dalam cintanya sehingga mengantarnya menderita karena kerinduannya.
 6. Kalau lebih dari itu, ia adalah *tatayyuman* (تتيمم) atau tunduk bagaikan beribadah yang merupakan ketundukan mutlak terhadap sesuatu yang tidak diketahui hakikat zatnya, karena kata ibadah tidak digunakan kecuali terhadap Allah. Nah, si pencinta yang

³³⁴ Kata *هو ي* dalam bahasa Arab pada mulanya berarti jatuh / meluncur ke bawah. Dari kata ter sebut lahir istilah hawa nafsu yang berkonotasi negatif. agaknya dari kata itulah bermakna jatuh cinta

demikian patuh kepada yang dicintainya sampai pada tahap yang melebihi ‘*isyq*’ ditunjuk dengan kata *tatayyuman* seakan-akan ingin mempersamakan cinta yang dialaminya serupa dengan cinta yang seharusnya ditujukan kepada Tuhan, padahal itu bukanlah sesuatu yang diperbolehkan karena Tuhan di atas bukan saja tidak yang seperti Dia, apalagi yang sama. Tuhan berada di atas segala sesuatu.³³⁵

Masih ada pandangan lain yang juga ditarik dari kosakata yang digunakan bahasa Arab. Ada yang berpendapat bahwa awal peringkat cinta lahir dari hasil pandangan dan pendengaran dan ini dinamai *istihsan* (استحساب) atau menilai baik, kalau ini menguat maka ia ditunjuk dengan kata *mawaddah* (مودة), lalu meningkat menjadi *maḥabbah* (محبه), kemudian *khullah* (خلة) yakni cinta yang kian dalam sehingga tidak ada lagi tabir antara si pencinta dan yang dicintai, karena cinta itu telah masuk menyerap ke relung-relung dada tempat rahasia mereka sehingga masing-masing jadi mengetahui isi hati kekasihnya atau bahwa *khullah* telah meresap dan bercampur dengan darah daging dan otak masing-masing, lalu ini mengakibatkan apa yang dinamai *hawa* (هوي) yang pada gilirannya mengakibatkan si pencinta jatuh meluncur secara tidak teratur ke pangkuan kekasihnya, kejatuhan yang demikian cepat lagi tak dapat dikendalikan.

Ini kemudian beralih menjadi ‘*isyq*’ (عشق), pelakunya dinamai *asyiq* (عاشق) yang keadaan demikian menjadikannya berusaha menghalangi laju kejatuhan itu terdorong oleh kasihnya kepada yang dicintainya serta keinginannya mempertahankan cinta. Sampai-sampai tingkat cinta ini membuat si pencinta menolak keinginan kekasihnya atau mengurangi kunjungannya kepadanya demi menahan kejatuhan itu. Selanjutnya, kalau ‘*isyq*’ meningkat maka cintanya dilukiskan dengan kata *tatyiman* (تتيمًا) yang si pencinta merasa bahwa yang dicintai adalah segalanya. Tidak ada lagi keutamaan atau anugerah orang lain selain dari

³³⁵ M Quraish Shihab, *Jawaban adalah Cinta wawasan Islam tentang Aneka objek Cinta*, (cet I, Lentera Hati, 2019), 25.

yang dicintai dan tidak lagi bertambah kekurangan sesuatu yang diukur kecuali sang kekasihlah yang menyempurnakannya³³⁶

C. Ciri-Ciri *Ḥubb* Menurut al-Tustarī dalam Kitab *Tafsīr Al-Qurʾān al-Azīm*

Sebelum menguraikan lebih lanjut menjelaskan *maḥabbah* penulis akan menjelaskan *maḥabbah* Menurut pendapat Harun Nasution sebagaimana yang dikutip Abudin Natta, ciri *maḥabbah* menunjukkan suatu proses mencintai, yaitu mulai dari mengenal sifat-sifat Tuhan dengan menyebut-Nya melalui zikir, dilanjutkan dengan leburnya diri (*fanāʾ*) pada sifat-sifat Tuhan itu, dan akhirnya menyatu kekal (*baqāʾ*) dalam sifat Tuhan. Dari ketiga tingkatan ini tampaknya cinta yang terakhirlah yang ingin dituju oleh *maḥabbah*.³³⁷

Menurut Asmaran a.s., dalam Pengantar Studi Tashawuf: Sesungguhnya *maḥabbah* itu bersumber dari iman. Karena itu, dari imanlah orang dapat mencintai Allah sebagai cinta tingkat pertama, kemudian baru cintanya kepada sesuatu yang lain. Dengan demikian, berarti orang yang mencintai Allah, tidak akan mengorbankan hukum Allah karena kepentingan pribadinya. Sebagai konsekuensi dari cintanya kepada Allah, ia juga mencintai rasul-Nya, dan juga harus mencintai seluruh makhluk-Nya.³³⁸

Berbicara tentang ciri-ciri *maḥabbah*, Hamka berdasarkan penafsiran atas Q.S. al-Māidah 5:54. Mengatakan bahwa ayat ini berbicara tentang karakter orang-orang yang akan dikehendaki oleh Allah, yaitu:

- a. Mereka dicintai Tuhan, sebab mereka mencintai Tuhan.

Iman mereka mencapai puncak tinggi. Mereka tertarik Islam karena cinta kepada Allah, bukan semata-mata karena ingin masuk surga dan takut akan neraka. Sebab itu bagi mereka tidak ada yang berat, melainkan semuanya ringan, sebab yang memerintahkan adalah kekasih mereka yaitu Allah.

³³⁶ Ibid

³³⁷ Abuddin Nata, Akhlaq *Tashawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), Cet. IV, 210

³³⁸ Asmaran AS, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), 130-131

- b. Merendahkan diri kepada orang-orang yang beriman. Tersebab dari cinta mereka kepada Allah, mereka merendahkan diri, tawadlu', bukan menyombong, bahkan merasa tiap-tiap orang yang beriman itu adalah saudara mereka sendiri.
- c. Gagah perkasa menghadapi orang-orang kafir". Lantaran cinta mereka kepada Allah jua, mereka pun tidak gentar menghadapi orang yang tidak mau percaya Allah, atau berusaha memerangi Allah dan rasul. Sebab itu, mereka pun bersedia mengorbankan harta-benda dan jiwa, buat mempertahankan agama Allah.
- d. Yang mereka berjihad pada jalan Allah". Oleh karena cinta mereka yang telah mendalam kepada Tuhan, maka mereka pun selalu berjihad, berjuang, bekerja keras bagi menegakkan jalan Allah, dalam segala cabang pekerjaan, mereka tidak ragu-ragu lagi. Sebab mereka tahu bahwa usia manusia adalah terlalu pendek, tempo terlalu sedikit. Apalah artinya hidup ini kalau tidak bekerja keras. Bekerja merapatkan hubungan cinta dengan Tuhan, bekerja merapatkan hubungan kasih-sayang dengan sesama manusia yang beriman, dan bekerja pula mempertahankan Islam dari serangan musuh-musuhnya. Mereka beribadah dengan tekun, bekerja pula mencari mata penghidupan, bersawah-ladang, beternak dan berniaga, dan juga berperang.
- e. Tidak mereka takut akan celaan orang yang mencela. Tidak mereka pedulikan celaan dan cercaan, hamun dan maki. Mereka jalan terus! Inilah mutu Iman dan Islam yang telah tinggi.³³⁹

Tentang ciri-ciri *ḥubb* menurut al-Tustarī, penulis mengambil penjelasannya dalam menafsirkan Q.S. Āli Imrān 3: 92.

³³⁹ Hamka, *Tafsir al-Azhar, Juz. VI*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 286

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ

عَلِيمٌ³⁴⁰

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai. dan apa saja yang kamu nafkahkan Maka Sesungguhnya Allah mengetahuinya³⁴¹.

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kita tidak akan sampai pada ketakwaan sampai kita mampu membakar nafsu kita dengan cara menafkahkan sebagian dari yang kita cintai. Infak pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharap rida Allah Swt.³⁴²

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, Bahwa Nabi 'Īsā a.s. suatu hari berjalan dan bertemu dengan tiga kelompok orang. Kelompok yang pertama terlihat kurus badannya dan berubah warna kulitnya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, mereka menjawab: “Takut kepada Pencipta kami dan teringat akan siksaan yang akan menimpa sebab maksiat yang kami lakukan”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Hak bagi Allah seseorang yang takut beriman kepada-Nya”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā a.s. dan bertemu dengan kelompok yang kedua, mereka terlihat sangat kurus badannya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Kerinduan yang mendalam kepada Tuhan kami,” maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Hak bagi Allah untuk memberi kalian apa yang kalian harapkan”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā a.s. dan bertemu kelompok yang ketiga yang terlihat sangat kurus badannya dan terlihat pucat wajahnya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Cinta”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Kalian adalah kategori kelompok orang-orang yang dekat kepada Allah. Barang siapa

³⁴⁰ Al-Qur'an 3:92

³⁴¹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 62.

³⁴² Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm*, 124.

mencintai Allah Swt. maka ia dekat kepada-Nya, karena orang yang cinta kepada sesuatu, ia bergegas kepadanya.”³⁴³

Berdasarkan hikayat di atas, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa ada tiga tingkatan.

1. Orang-orang yang bertaubat;
2. Orang-orang yang rindu; dan
3. Orang-orang yang cinta.³⁴⁴

Hikayat di atas, menunjukkan bagaimana mereka berusaha menginfakkan semua yang bisa mereka lakukan, dan menolak segala sesuatu yang bisa membawa mereka jauh dari Allah Swt.³⁴⁵

Dari penjelasan tersebut bisa dipahami bahwa menurut al-Tustarī ciri *ḥubb* yang utama adalah melakukan ketaatan kepada Allah dengan mematuhi segala yang diperintahkan-Nya, karena pecinta adalah dia yang dapat menjauhi larangan-Nya. Dan ketika kecintaan seorang hamba kepada Allah telah menjadikan kecintaan Allah kepadanya, maka yang akan didapatkannya adalah sebagaimana Allah mengatakan dalam Q.S. al-Māidah 5: 54 yang berbunyi:

تُحِبُّهُمْ وَتُحِبُّونَهُمْ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ³⁴⁶

Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir,

Al-Tustarī dalam menjelaskan Q.S. al-Māidah 5: 54 mengatakan bahwa ciri *maḥabbah* kepada Allah ialah mencintai Al-Qur’ān, ciri *maḥabbah* kepada Al-Qur’ān adalah *maḥabbah* kepada Nabi Muhammad saw., ciri *maḥabbah* kepada Nabi Muhammad saw. adalah *maḥabbah* kepada sunahnya, ciri *maḥabbah* kepada sunnah adalah *maḥabbah* kepada akhirat, ciri *maḥabbah* kepada akhirat adalah membenci dunia dan ciri

³⁴³ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 124-125

³⁴⁴ Ibid

³⁴⁵ Ibid

³⁴⁶ Al-Qur’an, 5:54

membenci dunia ialah tidak mengambilnya kecuali hanya untuk bekal akhirat.³⁴⁷ Perkataan al-Tustari tersebut bersumber dari perkataan Ibn Mas'ūd “tidak akan ditanya seseorang di antara kamu kecuali tentang Al-Qur'an, jika ia mencintai Al-Qur'an maka ia mencintai Allah dan jika tidak mencintai Al-Qur'an maka ia tidak mencintai Allah”.³⁴⁸

Pada penjelasan ciri cinta kepada Allah ialah mencintai Al-Qur'an, al-Tustarī mengatakan bahwa dengan cara mengamalkan apa yang terdapat dalam Al-Qur'an. Pada penjelasan ciri cinta kepada Nabi Muhammad saw. adalah cinta kepada sunahnya, bisa dilihat dalam penjelasan al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Hūd 11: 40.³⁴⁹

Pada penjelasan ciri cinta kepada akhirat adalah membenci dunia dan ciri membenci dunia ialah tidak mengambilnya kecuali hanya untuk bekal akhirat, bisa dilihat dalam penjelasan al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Hūd 11: 23.³⁵⁰

Namun pandangan ini, berbeda dengan M. Quraish Shihab yang menyatakan bahwa cinta Allah dan cinta Rasul tidak harus dipertentangkan dengan cinta kepada dunia dengan segala kemegahan. Bisa saja seseorang tetap taat kepada Allah atau cinta kepada-Nya, dan pada saat yang sama ia berusaha sekuat tenaga untuk meraih sebanyak mungkin gemerlap duniawi, karena yang mencintai ini pun merupakan naluri manusia.³⁵¹

Selain ciri di atas, dari penjelasan di atas bisa dipahami bahwa menurut al-Tustarī, ciri-ciri orang yang mencintai Allah lisannya tidak akan pernah lupa menyebut nama-Nya (zikir), selalu mensyukuri nikmat, senantiasa merasa bersama-Nya dan sibuk melaksanakan perintah-Nya, dan yang paling agung adalah tidak pernah mengeluhkan kekasihnya.

Dalam suatu riwayat disebutkan, beliau mengobati orang yang sakit padahal dia sendiri terlihat (seperti) sedang sakit. Lalu ia ditanya

³⁴⁷ Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ālī bin 'Aṭīyah, *Qūt alQulūb fī Mu'amālat al-Maḥbūb wa WaṣfṬarīq al-Mu'īd ila Maqām at-Tauḥīd, Juz II*, (Kairo: Maktabah Dār at-Turās, 1422 H./2001 M.) 1050.

³⁴⁸ Ibid

³⁴⁹ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm*, 166

³⁵⁰ Ibid 165

³⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Kecrasian al-Qur'an, Vol. II*, 67

mengapa Tuan tidak mengobati diri tuan sendiri?, ia menjawab “pukulan seorang kekasih tidak akan menyakitkan kekasihnya”.³⁵²

Syarat *Ḥubb* menurut Al-Tustarī dalam Kitab *Tafsīr Al-Qurʾān al-Aẓīm*. Menurut Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj at-Ṭūsī,³⁵³ menyebutkan bahwa tingkat *mahabbah* itu telah disebutkan dalam kitabullah:

- a. فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ³⁵⁴
- b. قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ³⁵⁵
- c. تُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ³⁵⁶

Adapun tingkat *mahabbah* bagi seorang hamba, yaitu; melihat semua nikmat yang telah di berikan Allah kepadanya dengan mata dahirnya dan melihat dengan mata hatinya seraya untuk mendekatkan diri kepada Allah dari nikmat tersebut dan memperoleh perhatian, penjagaan serta perlindungan dari-Nya, kemudian hamba dengan keimanan, dan keyakinannya bisa mendapatkan *‘inayah* dan hidayah serta *ḥubb* Allāh.

Menurut *Ahlul mahabbah*, *mahabbah* mempunyai tiga tingkat:

- a. Cinta orang biasa, yaitu selalu mengingat Allah Swt. dengan zikir, suka menyebut nama-nama Allah Swt. dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan-Nya serta senantiasa memuji-Nya. Dan dari tingkatan *Mahabbah* ini syaratnya adalah sebagaimana yang dikatakan Samnūn r.a., yaitu; rasa kasih sayang serta melanggengkan zikir, karena seseorang yang cinta terhadap sesuatu banyak disebut-sebutnya.

³⁵² Abū Hāmīd Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn, Juz IV*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th.),347

³⁵³ Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj at-Ṭūsī, *Al-Luma’ fi Ta’rīkh at-Taṣawwuf al-Islāmī*, (Mesir: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971), 53.

³⁵⁴ Q.S. al-Māidah 4: 54

³⁵⁵ Ali ‘Imrān 3: 31

³⁵⁶ Q.S. al-Baqarah 2: 165

- b. Cinta orang *ṣidīq* (jujur, benar), yaitu orang yang kenal kepada Allah Swt., seperti kebesaran-Nya, kekuasaan-Nya, dan ilmu-Nya. Cinta ini dapat menghilangkan tabir yang memisahkan diri seseorang dari Allah Swt., sehingga ia dapat melihat rahasia-rahasia yang ada pada Allah Swt. Ia mengadakan dialog dengan Allah Swt. dan memperoleh kesenangan dari dialog itu. Cinta tingkat kedua ini membuat orang sanggup menghilangkan kehendak dan sifat-sifat-Nya sendiri, sementara hatinya penuh dengan perasaan cinta dan selalu rindu kepada Allah Swt.
- c. Cinta orang *'ārif*, yaitu cinta orang yang tahu betul akan Allah Swt. yang dilihat dan dirasa bukan lagi cinta, tetapi diri yang dicintai. Akhirnya sifat-sifat yang dicintai masuk ke dalam diri yang mencintai. Cinta pada tingkat ketiga inilah yang menyebabkan seorang hamba (sufi) dapat berdialog dan menyatu dengan kehendak Allah Swt.³⁵⁷

Penggolongan *mahabbah* seperti halnya klasifikasi terhadap tingkatan *m mahabbah* yang dilakukan aṭ-Ṭūsī sulit untuk dilakukan, hanya orang yang memiliki pemahaman yang mendalam yang bisa melakukannya, atas dasar ini apa yang dilakukan oleh aṭ-Ṭūsī ini sepatutnya mendapatkan apresiasi besar karena telah memberikan pencerahan terhadap pembaca dalam memahami *mahabbah*, hanya saja dalam pengklasifikasian ini terdapat beberapa hal yang membuat peneliti melakukan koreksi dan kritikan namun hal ini tidak mengurangi dalam memberikan apresiasi setinggi-tingginya pada beliau, beberapa hal tersebut adalah bentuk ketidaksamaan persepsi dengan beliau dan keluhan terhadap apa yang tertulis dalam kitab *al-Luma'*, namun yang peneliti temukan ini bisa saja karena keterbatasan peneliti dalam memahami teks atau kekurangpahaman peneliti pada konsep.

Menurut al-Tusturī, *ma'rifat* merupakan sesuatu yang mempunyai kaitan erat dengan *mahabbah* Karenanya dalam pandangan al-Tustarī bahwa *mahabbah* mengikuti *ma'rifat*, ia merupakan syarat dalam

³⁵⁷ Abū Naṣr 'Abdillāh bin 'Alī *as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī, Al-Luma' fī Tarīkh at-Taṣawwuf al-Islamī*, 53-55 Van Hoeve, *Ensiklopedi Islām 3*, (Jakarta: t.t.), 109.

mahabbah, dan seseorang tidak akan mencintai sesuatu kecuali setelah ia mengenalnya (*ma'rifat*).

Hubungan antara Tuhan dan manusia dalam ajaran tasawuf kemudian berkembang secara konseptual dengan sebuah pandangan dasar yang meyakini bahwa para sufi dapat menyaksikan tuhan dengan sedekat-dekatnya dengan mata sanubarinya atau biasa disebut dengan *ma'rifat*. Sebagian sufi seperti al-Gazālī menyebutkan bahwa ini merupakan puncak yang dapat dicapai oleh para sufi. Namun sementara sufi lainnya meyakini bahwa manusia dapat lagi mencapai posisi yang lebih tinggi dari *ma'rifat*, yakni tidak hanya berada dekat Tuhan, tetapi juga dapat bersatu dengan-Nya.³⁵⁸

Tentang *ma'rifat*, al-Tustarī telah menjelaskannya dalam penafsiran Q.S. al-Baqarah 2:165 pada penggalan ayat

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

Sahl al-Tustarī menafsirkan “bahwa orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah” disebabkan *ma'rifat*nya mereka dan beberapa penyebab seorang mukmin bisa sampai pada kehadiran Allah dalam bentuk senantiasa *zikir* kepada-Nya.³⁵⁹

Hal ini juga didukung oleh Sa'id Hawwa bahwa tumbuhnya *mahabbah* sangat terkait dengan terciptanya hubungan yang sangat dekat dengan Allah dalam bentuk merefleksikan sifat ketuhanan.³⁶⁰

Tapi perlu dipahami, menurut al-Tustarī maksud *zikir* kepada Allah tidak dapat dipisahkan dengan pemaknaan ibadah formal, baik itu sifatnya wajib atau sunat. Ibadah formal atau disebut juga sebagai *syari'ah* adalah bagian dari eksoteris ajaran Islam yang tidak dipandang sebatas

³⁵⁸ Moh Azwar Hairul, Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2007), Cet. I, hal. 93-94.

³⁵⁹ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 118.

³⁶⁰ Sa'id Hawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr, Jilid I*, Cet. Ke-6 (Kairo: Dār al-Salām, 1424 H./2003 M.) 351.

memenuhi ketentuan fiqh, tetapi harus memberikan pengaruh batin sehingga memperkokoh akidah dan akhlak.³⁶¹

Al-Tustarī pernah menjawab suatu pertanyaan tentang hakikat zikir dengan jawabannya: zikir adalah merealisasikan ilmu bahwa Allah menyaksikan engkau, sehingga engkau melihat-Nya dengan hati engkau, disebabkan dekatnya Dia dengan engkau dan engkau pun malu dengan-Nya. Walhasil, engkau lebih mengutamakan Dia dibanding engkau sendiri di segala keadaan yang engkau alami.³⁶²

al-Tustarī juga pernah berkata: Saya tidak tahu perbuatan maksiat yang lebih buruk dibanding lupa kepada Allah.³⁶³ Artinya, orang yang mengamalkan syariat Allah, melaksanakan kewajiban-kewajiban dan meninggalkan hal-hal yang haram termasuk aktivitas ber-zikir.

Dari sini bisa dipahami bahwa ibadah formal yang dilakukan dengan memahami makna sufistiknya akan mengantarkan untuk mencapai *mahabbah* kepada Allah. Karena pada dasarnya ibadah dalam ajaran Islam semuanya tidak bisa lepas dari dimensi tasawufnya. Maka dari itu tasawuf dan syariat harus sejalan dalam menjalankan ajaran agama.

D. Praktik *Mahabbah* Menurut Al-Tustarī dalam Kitab *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm*.

Ibn al-'Arābī mengatakan bahwa praktik *mahabbah* tersirat dalam penjelasan Q.S. al-Baqarah 2:165 yang menegaskan bahwa kuatnya cinta orang beriman kepada Allah karena bagi mereka hanya Allah yang dicintai. Cinta mereka tidak bercampur dengan yang lain. Mereka mencintai sesuatu karena Allah dan karena cintanya kepada Allah.³⁶⁴

Al-Marāgī mengatakan bahwa Q.S. al-Baqarah 2:165. menjelaskan tentang praktik *Mahabbah* yaitu orang yang benar-benar beriman kepada Allah adalah orang yang mencintai Allah dibanding kecintaan terhadap selain-Nya. Cintanya itu benar-benar utuh tidak terbagi hanya kepada Allah, sehingga dia tidak menyekutukan Allah dengan lain-Nya. Dia

³⁶¹ Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 245

³⁶² Ibid 155.

³⁶³ Ibid 156

³⁶⁴ Ibn al-'Arābī, *Tafsīr Ibn al-'Arābī, taḥqīq: Abd al-Wārīs Muḥammad 'Alī, Juz. I*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cet.ke-2, 1427 H./2006 M.), 84.

hanya mengakui bahwa seluruh kerajaan langit dan bumi ini berada di bawah kekuasaan-Nya. Allah-lah yang berkuasa dan mengatur seluruh makhluk di seluruh alam semesta ini. Dia sepenuhnya yakin bahwa kebajikan yang diperoleh melalui usaha adalah berkat taufiq dan petunjuk Allah. Apa saja yang diperoleh tanpa diduga adalah pertolongan dan kemurahan Allah. Dia pun percaya bahwa di dalam meraih yang tidak bisa dicapai adalah karena kehendak Allah, dan hanya Allah-lah yang bisa membuka jalan untuk mencapainya.³⁶⁵

Al-Ālūsī mengatakan bahwa praktik *maḥabbah* yaitu dalam bentuk mengikuti Sunnah Rasulullah yang sebagaimana penafsiran al-Ālūsī atas Q.S. Āli Imrān 3: 31. Dia mengatakan bahwa seseorang tidak akan tertanam dalam hatinya cinta kepada Allah, sebelum berusaha menghiasi dirinya dengan akhlak yang baik dan mulia dalam bentuk mengikuti akhlak Rasulullah saw.³⁶⁶

Kecintaan dan kepatuhan kita kepada Nabi Muhammad adalah untuk mencintai dan mentaati Allah. Ketika Al-Qur'an menegaskan bahwa barangsiapa mematuhi Rasulullah saw. berarti mematuhi Allah Swt.

Bahkan yang disebut sebagai hak-hak Nabi Muhammad pada umat beliau sebenarnya konsekuensi dari hak Allah pada hamba-hamba-Nya. Dengan demikian, jika umat Islam menunaikan hak-hak Nabi Muhammad dan mematuhi beliau, hal itu demi menjunjung perintah Allah dan menunjukkan penghambaan diri kepada-Nya.³⁶⁷

Hal ini juga didukung oleh Sa'id Ḥawwa bahwa proses meraih *Maḥabbah* adalah dengan melaksanakan ibadah fardhu dan sunnah (sunnah Rasulullah).³⁶⁸

Hal yang sama juga dikatakan Sayyid Quṭub dalam tafsirnya bahwa Q.S. Āli Imrān 3: 31 menghukumi atas orang yang mengaku cinta kepada Allah tetapi dia tidak mengikuti jalan hidup yang diajarkan Rasulullah.

³⁶⁵ Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz II, 38-39.

³⁶⁶ Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm wa as-Sab'ī al-Ma'sānī*, Jilid. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), 199.

³⁶⁷ Abd. Rahman Dahlan, Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an: Disusun *Berdasarkan al-Qowa'id al-Hisan li Tafsīr al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1988), 265.

³⁶⁸ Sa'id Ḥawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Jilid I, 353.

Maka orang yang seperti itu disebut pendusta sampai dia mengikuti ajaran Allah dan *Shari'at* Rasulullah.³⁶⁹

Al-Bagawī dalam tafsirnya mengatakan bahwa maksud *maḥabbah* pada Q.S. Ali Imrān 3: 31 di atas adalah ketaatan manusia kepada Allah atas apa saja yang diperintahkan kepadanya dan keinginan manusia mendapatkan rida-Nya. Cinta Allah diartikan dengan penghargaan dan penghormatan kepada manusia dan pahala yang Allah berikan kepada mereka serta ampunan Allah kepada mereka.³⁷⁰

Mengenai Q.S. Ali Imrān 3: 32, Ibn Kaṣīr berkata: “maksudnya, jika kamu menyelisih perintah-Nya, maka ayat ini menunjukkan bahwa menyelisih Allah (dan Rasul-Nya) dalam menempuh jalan hidup adalah kufur. Allah tidak menyukai orang yang bersifat demikian, meskipun dia mengaku dan menyatakan dirinya cinta kepada Allah.”³⁷¹

Dalam *Tafsīr Al-Qur'ān al-Azīm*, al-Tustarī mengatakan bahwa: Tidak ada satu pun orang yang seperti Nabi Muhammad saw. dalam *khauf-nya*, *maḥabbah-nya*, rindunya, zuhudnya, ridanya, tawakkalnya, dan akhlaknya.³⁷²

Dari riwayat di atas, menunjukkan bahwa tidak ada manusia yang bisa menandingi praktik *maḥabbah* atau cinta Nabi Muhammad saw. namun, tidak lantas kita berkata kita tidak boleh mempraktikkan *maḥabbah*. Menurut penulis, alasan pengutipan riwayat yang dilakukan al-Tustarī menunjukkan bahwa praktik *maḥabbah* cukup mengikuti bagaimana praktik *maḥabbah* Nabi Muhammad saw.

Perlu diketahui bahwa al-Tustarī mendasarkan paham dan jalan tasawufnya pada tujuh asas yaitu: berpegang pada Kitab Allāh, mengikuti Sunnah Rasulullah, memakan yang halal, tidak menyakiti (makhluk), menjauhi maksiat, taubat dan menunaikan hak.³⁷³ Maka dari sini bisa dipahami bahwa praktik *ḥubb* al-Tustarī juga berdasarkan pada tujuh asas tersebut.

³⁶⁹ Sayyid Qutub, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, Juz 1, 387

³⁷⁰ Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ud al-Bagawī, *Ma'ālim At-Tanzīl*, Juz 2, 27.

³⁷¹ Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, Juz 2, 32

³⁷² Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, hal. 190

³⁷³ Ibid 71

Pada praktik *ḥubb* dalam bentuk berpegang pada Kitabullāh, telah dijelaskan oleh al-Tustarī pada penjelasan Q.S. al-Baqarah 2: 165.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يُرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ³⁷⁴

Dan di antara manusia ada orang-orang yang menyembah tandingan-tandingan selain Allah; mereka mencintainya sebagaimana mereka mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman Amat sangat cintanya kepada Allah. dan jika seandainya orang-orang yang berbuat zalim itu[106] mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah Amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal)³⁷⁵.

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī menuliskan jawaban atas pertanyaan yang ditujukan kepadanya tentang tanda-tanda *Mahabbah*? Sahl al-Tusturī kemudian menjawab bahwa tanda-tanda *mahabbah* adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah Swt.³⁷⁶

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, Bahwa Allah Swt. bertanya kepada Mūsā a.s. “Sudahkah aku melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku?”, Mūsā menjawab “Tidak Wahai Tuhanku”, Maka Allah menjawab: “Karena engkau hanya mengharap hal yang rahasia dariku Wahai Musa, ketahuilah Aku turun kepadamu dengan penuh kepedulian, maka jangan sampai engkau lupa untuk mengingatku setiap saat, jadikanlah tujuanmu untuk mengingatku, sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.”³⁷⁷

³⁷⁴ Al-Qur’an 2: 165

³⁷⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 25.

³⁷⁶ Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, 118.

³⁷⁷ Ibid

Dalam praktik *mahabbah* berpegang pada Kitabullāh ini juga perlu disertai dengan keikhlasan. Sebagaimana yang ditafsirkan al-Tustarī pada Q.S. al-Hujurāt 49: 7.

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ^c لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ
إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ
الرَّاشِدُونَ³⁷⁸

Dan ketahuilah olehmu bahwa di kalanganmu ada Rasulullah. kalau ia menuruti kemauanmu dalam beberapa urusan benar-benarlah kamu mendapat kesusahan, tetapi Allah menjadikan kamu ‘cinta’ kepada keimanan dan menjadikan keimanan itu indah di dalam hatimu serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. mereka Itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus,³⁷⁹

Pada penggalan ayat:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيْنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ

Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa maksudnya adalah dalam kecintaan itu muncul dalam hati mereka yang ikhlas untuk beribadah kepada Allah dengan penuh keikhlasan. Ikhlas adalah sifat yang harus senantiasa menjadi ukuran seorang hamba dalam melakukan sesuatu, dan ikhlas inilah yang harus senantiasa dimintakan kepada Allah agar dimantapkan dalam diri seorang hamba.³⁸⁰

Pada praktik *mahabbah* dalam bentuk mengikuti Sunnah Rasulullah, telah dijelaskan oleh al-Tustarī pada penjelasan Q.S. Āli Imrān 3: 31.

³⁷⁸ Q.S. Al-hujurat 49:7

³⁷⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan*. 516

³⁸⁰ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 253-254.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ

رَحِيمٌ 381

Katakanlah: “Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu.” Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.³⁸²

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah agar kita mendapatkan *maḥabbah*, maka kita harus mengikuti Nabi Muhammad saw. dan sebab kita mengikuti Nabi Muhammad saw. kita mendapatkan balasan dari Allah berupa *maḥabbah*. Dan *hubb* ini merupakan tinggitingginya kemuliaan.³⁸³

Pada praktik *maḥabbah* dalam bentuk memakan yang halal, telah dijelaskan oleh al-Tustarī pada penjelasan Q.S. al-A’rāf 7: 31.

يٰۤاٰدَمُ خُذْ وَاٰدَمَ زَيْنَتَكَرَمَّ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْاۗ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ

الْمُسْرِفِيْنَ 384

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di Setiap (memasuki) masjid[534], Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan[535]. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.³⁸⁵

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa makan itu ada lima macam. Adapun yang lima adalah baik, yang ke enam adalah yang buruk; pertama; *ḍarūrat* (kebutuhan primer); kedua; untuk melakukan ibadah; ketiga; untuk kekuatan; keempat; untuk kemakluman;

³⁸¹ Al-Qur’an 3: 165

³⁸² Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 54

³⁸³ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 166

³⁸⁴ Al-Qur’an 7: 31

³⁸⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 154.

kelima; untuk pengorbanan, dan yang keenam makan makanan yang tercampur harta yang tidak baik.³⁸⁶

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa ayat ini mengajarkan bahwa meskipun anjuran makan ini diperintahkan oleh Allah, namun ia menyarankan agar kita menahan nafsu kita untuk banyak makan. Karena lapar akan mendatangkan ilmu dan kebijaksanaan. Karena dari rasa lapar ini Allah akan mendatangkan rahasia-rahasia-Nya kepada kita.³⁸⁷ dan Q.S. al-Ḥasyr 59: 9

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٣٨٨﴾

Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka (Anshor) ‘mencintai’ orang yang berhijrah kepada mereka (Muhajirin). dan mereka (Anshor) tiada menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); dan mereka mengutamakan (orang-orang muhajirin), atas diri mereka sendiri, Sekalipun mereka dalam kesusahan. dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka Itulah orang-orang yang beruntung.³⁸⁹

Pada penggalan ayat:

يُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَيُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

Menurut Sahl al-Tustarī, maksudnya adalah kelaparan (penderitaan) dan kefakiran. Orang Arab berkata: “seseorang akan dikhususkan ketika ia

³⁸⁶ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm, 147

³⁸⁷ Ibid 148

³⁸⁸ Al-Qur’an 59:9

³⁸⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 546.

dalam keadaan kefakiran, maka mereka akan mendapatkan ridā Allah sebagai akibat atas keinginan mereka itu, dan akibat yang akan didapatkan adalah merasakan kecintaan Allah.³⁹⁰

Pada praktik *maḥabbah* dalam bentuk menjauhi maksiat, telah dijelaskan oleh al-Tustarī pada penjelasan Q.S. al-’Ādiyāt 100; 8.

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ³⁹¹

Dan Sesungguhnya Dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta.

Maksud *ḥubb al-khair* pada ayat di atas adalah, menurut Sahl al-Tustarī dapat digolongkan ke dalam tiga macam tindakan: mencintai diri (*nafs*), mencintai dunia, dan mencintai keinginan (*hawā*). Ketiga hal tersebut dinamai dengan khair karena melalui “harta” para pemiliknya bisa menjadi saling mengenal.

Agar khair bermakna positif, maka khair yang sesungguhnya menurut Sahl al-Tustarī, yaitu khair yang menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).³⁹²

Sebagaimana Sahl al-Tustarī juga memberikan tafsir untuk dua ayat sebelumnya, berkaitan dengan karakter dasar manusia yang selain bakhil juga ingkar kepada Tuhannya (*kanūd*) Q.S. al-’Ādiyāt 100: 6 yang dijelaskan Sahl dengan ekuivalen kafūr dengan 3 ciri utama: menyalahi janji, mengingkari kebenaran, dan menyenangkan hawa nafsu. Allah menyaksikan semua tindakan dan semua ihwal manusia ini baik yang tampak maupun yang bersifat rahasia, sehingga Ia pun menurunkan kebenaran dan jalan takwa untuk manusia. Signifikansi moral yang dapat ditarik berdasarkan ungkapan Al-Qur’ān mengenai watak dasar manusia ini, menurut Sahl al-Tustarī, adalah dengan menepati khair yang sesungguhnya, yaitu menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama

³⁹⁰ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 273

³⁹¹ Al-Qur’an 100: 8

³⁹² Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 325.

mahluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya)³⁹³

Pada penjelasan Q.S. al-'Ādiyāt 100: 8 tampak bahwa signifikansi moral yang diberikan al-Tustarī di akhir penafsirannya merupakan sebuah proses inversi dari ungkapan al-Qur'ân mengenai gambaran sifat buruk manusia pada umumnya. Alasan utama yang mendasari “penambahan makna” melalui proses inversi seperti tersebut di atas tidak lain adalah lantaran hal itulah yang menjadi fokus utama sufi yang berupaya untuk membentuk sekelompok kecil orang, elite atau khawâsh yang mengusung tinggi panji-panji moral yang luhur dan konsisten pada jalan Allah, sebagaimana Sahl al-Tustarī menjelaskan prinsip-prinsip dasar ajarannya: memakan yang halal, mengikuti petunjuk Nabi Muhammad saw. tentang perbuatan yang baik, dan ikhlas dalam niat untuk semua aktivitas.³⁹⁴

Pada asas tidak menyakiti (mahluk), secara tersirat terdapat pada penjelasannya dalam Q.S. al-Qaṣaṣ (28) ayat 76

﴿ إِنَّ قَرُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۗ وَءَاتَيْنَاهُ مِنْ آكُفُوزٍ مَّا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوتُ بِالْعِصْبَةِ ۗ أُولَىٰ الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ۗ ۝۳۹۵﴾

Sesungguhnya Karun adalah Termasuk kaum Musa[1138], Maka ia Berlaku aniaya terhadap mereka, dan Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat-kuat. (ingatlah) ketika kaumnya berkata kepadanya: “Janganlah kamu terlalu bangga; Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri”³⁹⁶.

³⁹³ Ibid 325

³⁹⁴ Ibid 110

³⁹⁵ Al-Qur'an 28: 76

³⁹⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. 557

Pada penggalan ayat;

397 إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

Menurut Sahl al-Tusturī, siapa yang senang tanpa adanya orang yang disenangkan, maka akan berakibat kesedihan baginya. Tidaklah disebut seorang yang beriman ketika dia senang tanpa mengharap bisa bertemu Allah Swt.³⁹⁸

Sahl al-Tustarī mengutip sebuah riwayat yang diceritakan oleh al-A'masy yang berkata bahwa: “Kami melihat janāzah (orang yang meninggal), tapi kami tidak melihat ada orang yang bertakziah berduka atas meninggalnya orang itu”³⁹⁹

Pada asas taubat dan menunaikan hak secara tersirat terdapat pada penjelasannya dalam Q.S. Āli Imrān 3: 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ^{٤٠٠} وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ

400

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sebahagian harta yang kamu cintai. dan apa saja yang kamu nafkahkan Maka Sesungguhnya Allah mengetahuinya.⁴⁰¹

Kamu tidak akan memperoleh kebajikan, sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa pun yang kamu infakkan, tentang hal itu sungguh, Allah mengetahui.

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kita tidak akan sampai pada ketakwaan sampai kita mampu membakar nafsu kita dengan

397 Al-Qur'an 28: 76

398 Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 215

399 Ibid

400 Al-Qur'an, 3: 92

401 Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*. 7

cara menafkahkan sebagian dari yang kita cintai. Infak pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharapkan rida Allah Swt.⁴⁰²

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat; Bahwa Nabi 'Īsā a.s. suatu hari berjalan dan bertemu dengan tiga kelompok orang. Kelompok yang pertama terlihat kurus badannya dan berubah warna kulitnya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, mereka menjawab: “Takut kepada Pencipta kami dan teringat akan siksaan yang akan menimpa sebab maksiat yang kami lakukan”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Hak bagi Allah seseorang yang takut beriman kepada-Nya”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā a.s. dan bertemu dengan kelompok yang kedua, mereka terlihat sangat kurus badannya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Kerinduan yang mendalam kepada Tuhan kami”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Hak bagi Allah untuk memberi kalian apa yang kalian harapkan”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā a.s. dan bertemu kelompok yang ketiga yang terlihat sangat kurus badannya dan terlihat pucat wajahnya. Lalu Nabi 'Īsā a.s. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Cinta”, maka berkata Nabi 'Īsā a.s.: “Kalian adalah kategori orang-orang yang dekat kepada Allah. Barang siapa mencintai Allah Swt. maka ia dekat kepada-Nya, karena orang yang cinta kepada sesuatu, ia bergegas kepadanya.”⁴⁰³

Berdasarkan hikayat di atas, Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa ada tiga tingkatan. Pertama; adalah tingkatan orang-orang yang bertaubat; kedua, adalah tingkatan orang-orang yang rindu; dan ketiga, adalah tingkatan orang-orang yang cinta. Dan pada penjelasan Q.S. Šād 38: 32.

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَن ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ ﴿٣٢﴾

Maka ia berkata: “Sesungguhnya aku menyukai kesenangan terhadap barang yang baik (kuda) sehingga aku lalai mengingat Tuhanku sampai kuda itu hilang dari pandangan”⁴⁰⁴.

⁴⁰² Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm* 124

⁴⁰³ Ibid 124-125.

⁴⁰⁴ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 455.

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kecintaan itu menjadikan lalai dari melaksanakan salat ‘Aṣar dan batasannya.⁴⁰⁵ Dan penjelasan Q.S. al-‘Ādiyāt 100: 8.

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿١٠٠﴾

Dan Sesungguhnya Dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta⁴⁰⁶

Maksud *ḥubb al-khair* pada ayat di atas adalah, menurut Sahl al-Tustarī dapat digolongkan ke dalam tiga macam tindakan: mencintai diri (*nafs*), mencintai dunia, dan mencintai keinginan (*hawā*). Ketiga hal tersebut dinamai dengan *khair* karena melalui “harta” para pemiliknya bisa menjadi saling mengenal. Agar khair bermakna positif, maka *khair* yang sesungguhnya menurut Sahl al-Tusturī, yaitu khair yang menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).⁴⁰⁷

Penjelasan al-Tustarī pada tiga ayat di atas menunjukkan praktik *maḥabbah* pada asas tidak menyakiti (makhluk), menjauhi maksiat, taubat dan menunaikan hak, seperti bagaimana hikayat di atas yang berusaha menginfakkan semua yang bisa mereka lakukan, dan menolak segala sesuatu yang bisa membawa mereka jauh dari Allah Swt. Berdasarkan penjelasan tentang praktik yang didasarkan tujuh asas di atas tersebut menunjukkan bahwa semua paham dan ajaran tasawuf al-Tustarī diletakkan termasuk ajaran dan paham al-Tustarī tentang *ḥubb* dalam hal komitmen dan konsisten mengamalkan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan.

Mazhabnya tentang *maḥabbah* mempunyai hubungan yang erat dengan firman Allah tentang ayat al-miṣāq, demikian juga konsep ma’rifat dan tauhidnya⁴⁰⁸

⁴⁰⁵ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, 231.

⁴⁰⁶ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 599

⁴⁰⁷ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*, 325.

⁴⁰⁸ Ibid 151

Ayat *al-misāq* tersebut adalah Q.S. al-A'rāf 7: 172 yang berbunyi:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۗ شَهِدْنَا ۗ أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

409

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): “Bukankah aku ini Tuhanmu?” mereka menjawab: “Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi”. (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: “Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)”,⁴¹⁰

Manusia sampai kapan pun butuh kepada Tuhannya, oleh karenanya ia tidak berhak memutuskan hubungan *mahabbah* antara dia dengan Sang Pemberi nikmat.⁴¹¹

Di sini Nampak jelas bahwa mazhab al-Tustarī adalah mazhab Ahl as-Sunnah karena ia selalu mengaitkan setiap pendapatnya kepada Al-Qur’ān dan Sunnah dan dipertegas dengan tujuh prinsip ajarannya. Ajaran tasawufnya tergolong tasawuf ‘amali karena selalu didasarkan pada ‘amaliyyah perbuatan sufi yaitu riyāḍah dan mujāhadah.⁴¹²

Ungkapan-ungkapannya lebih mendekati syari’ah dari aspek kejelasan dan tidak adanya ungkapan simbolik yang rumit untuk dipahami (gumūd). Terdapat keterkaitan paham *ḥubb*-nya dengan paham fanā dalam perspektifnya. Fanā dalam pandangan al-Tustarī merupakan hasil dari tenggelamnya seorang zākir dalam menyebut dan mengingat kekasihnya. Seorang zākir bisa sampai pada suatu keadaan di mana tidak

⁴⁰⁹ Al-Qur’an 172

⁴¹⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 173

⁴¹¹ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 329

⁴¹² Ibid 67

adanya perbedaan baginya sebuah pertentangan seperti antara baik dan buruk dan dekat dan jauh.⁴¹³ Tetapi al-Tustarī bukan penganut paham fanā mutlaq, baginya fanā merupakan satu bentuk keterhubungan yang konstan dengan Allah, ia merupakan buah perasaan yang konstan akibat kebersamaan dengan Allah (ma'iyatullāh), dan bukan perpaduan antara hamba dengan Tuhannya. Fanā bersifat temporal karenanya sangat bergantung pada keadaan hati dalam merasakan kehadiran Allah dan senantiasa dipenuhi oleh zikir kepadaNya.⁴¹⁴

Tentang fanā, al-Tustarī juga menjelaskannya bahwa ia pernah ditanya tentang apa itu dunia? Al-Tustarī menjawab dunia itu adalah kebodohan kecuali majelis ilmu, dan ilmu hanyalah tempat wacana (berdebat) kecuali ilmu yang diamalkan. Mal yang dikerjakan semuanya hampa bagaikan debu yang beterbangan kecuali amal yang didasarkan kepada keikhlasan. Adapun keikhlasan tidak sempurna kecuali dengan sunnah. Kemudian al-Tustarī menegaskan bahwa duniamu adalah dirimu, apabila dirimu mencapai fanā, maka tidak ada lagi dunia bagimu.⁴¹⁵

Dari sini terlihat bahwa menurut al-Tustarī, dunia dapat dilepaskan dari diri manusia tanpa menunggu kematian, sebab yang mengikat manusia dengan dunia adalah dirinya. Dan yang dimaksud dengan dirinya adalah nafsu.

Anugerah cinta merupakan pertolongan dari Allah kepada hamba-Nya, karena itu al-Tustarī melihat bahwa *ḥubb* bukan hasil dari 'amal dan kasb tetapi merupakan pemberian dan anugerah serta limpahan dari Allah kepada hamba-Nya tanpa menunggu dan permintaan.⁴¹⁶ Kebersamaan antara *muḥib* dan *mahbūb* dirasakan ketika sang *muḥib* senantiasa menganggap penting menyebut (*dzikir*) *maḥabbah*-nya dengan lisan dan hatinya.⁴¹⁷ Tenggelamnya *muḥib* (kekasih) dalam menyebut *mahbūb*-nya (kekasihnya) mengubah kata yang diulang-ulang dengan lisannya menjadi kehadiran hati yang melupakan *dzākir* pada dirinya sendiri dan merasa

⁴¹³ Muḥammad as-Sayyid al-Jalaindi, *Min Qaḍāyā at-Taṣawwuf fi Ḍaw' al-Kitāb wa as-Sunnah*, (Kairo: Dār al-Qabā', 2001), 62

⁴¹⁴ Muḥammad as-Sayyid al-Jalaindi, *Min Qaḍāyā at-Taṣawwuf fi Ḍaw' al-Kitāb wa as-Sunnah*, 62-63

⁴¹⁵ Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 132.

⁴¹⁶ *Ibid* 67

⁴¹⁷ *Ibid* 118, 159, 166, 142

nyaman dengan kehadiran bersama Tuhannya, kemudian dirinya larut (fanā) dalam kekekalan (baqā) bersama-Nya. Keadaan ini merupakan kedudukan yang paling agung dan tinggi, hal ini senada dengan ungkapan “hidupnya ruh dengan zikir dan hidupnya zikir dengan orang yang berzikir, dan hidupnya orang yang berzikir dengan *madzkūr*”⁴¹⁸

⁴¹⁸ Ibid, 203

BAB VI

INTEGRASI KONSEP MAHABBAH AL-TUSTARI DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW



Pada sub bab ini, peneliti menganalisa implementasi *muhabbah* menurut al-Tustarī dengan psikologi humanistik dalam konteks kehidupan sosial. Dalam kajian psikologi, pada dasarnya manusia tidak dapat dipisahkan dari cinta, ketika cinta lepas dari seseorang, maka orang tersebut sedang bermasalah. Fromm menyebut bahwa kesadaran tentang keterpisahan manusia, tanpa penyatuan oleh cinta adalah sumber rasa malu. Hal ini juga merupakan sumber rasa bersalah dan kecemasan.⁴¹⁹ Sedangkan Menninger menyatakan bahwa semua manusia pada dasarnya ingin saling mencintai, namun mereka tidak tahu bagaimana melakukannya.⁴²⁰

Dalam teori Hierarki Maslow, cinta merupakan kebutuhan pada manusia. Dalam teori ini cinta berarti kasih sayang dan rasa terikat (*to belong*). Rasa saling menyayangi dan terikat satu sama lain, antara individu satu dengan individu lainnya. Maslow mengatakan bahwa kita semua membutuhkan rasa diingini dan diterima oleh orang lain. Ada yang memuaskan kebutuhan ini melalui berteman, berkeluarga, atau berorganisasi. Tanpa ikatan ini, kita akan kesepian.⁴²¹

⁴¹⁹ Lynn Wilcox, Psikologi Kepribadian, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2013), 374.

⁴²⁰ Abraham H. Maslow, *Motivasi dan Kepribadian-2*, (Jakarta: Midas Surya Grafindo, 1993),47.

⁴²¹ Alex Sobur, Psikologi Umum, (Bandung:CV Pustaka Setia sobur,2003), 277

Menurut Maslow, kebutuhan dasar tersebut tersusun secara hierarkis dalam lima sastra yang bersifat relatif, yaitu:

1. Kebutuhan-kebutuhan fisiologis,
2. Kebutuhan akan rasa aman,
3. Kebutuhan cinta dan kasih sayang,
4. Kebutuhan harga diri,
5. Kebutuhan akan aktualisasi diri.⁴²²

Dari penuturan di atas, peneliti menganalisa implementasi *mahabbah* al-Tustarī yang terintegrasi dengan psikologi Humanistik Maslow lima sastra dari kebutuhan dasar tersebut.

1. Kebutuhan-kebutuhan fisiologis.

Kebutuhan fisiologis dalam konsep Maslow merupakan kebutuhan manusia yang paling mendasar. Kebutuhan ini berkaitan dengan badan atau fisik (seperti kebutuhannya akan makanan, minuman, tempat berteduh, seks, tidur, dan oksigen) dan bisa mempengaruhi kesehatan manusia. Apabila kebutuhan ini tidak terpenuhi maka akan terjadi hal yang ekstrem pada diri manusia.⁴²³

Melihat definisi di atas, sekilas kita akan mengatakan bahwa *ḥubb* (cinta) bukan masuk dalam kebutuhan fisiologis, karena *mahabbah* (cinta) masuk dalam kategori psikologis. Namun, ternyata Maslow juga pernah mengatakan bahwa kebutuhan juga bersifat psikologis, bukan semata-mata fisiologis.⁴²⁴

Dan dalam penjelasan praktik *mahabbah*, al-Tustarī juga mengajarkan agar memakan yang halal.⁴²⁵ Makan ini juga masuk pada kebutuhan fisiologis menurut Maslow.

Al-Tustarī mengatakan bahwa Q.S. al-A'rāf 7: 31 mengajarkan bahwa meskipun anjuran makan ini diperintahkan oleh Allah, namun ia menyarankan agar kita menahan nafsu kita untuk banyak makan. Karena

⁴²² Frank G. Goble, Mazhab Ketiga, *Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1987), 71-77.

⁴²³ Frank G. Goble, Mazhab Ketiga, *Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 71.

⁴²⁴ Ibid 70

⁴²⁵ Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*. 147.

lapar akan mendatangkan ilmu dan kebijaksanaan. Karena dari rasa lapar ini Allah akan mendatangkan rahasia-rahasia-Nya kepada kita⁴²⁶.

Anjuran yang disampaikan al-Tustarī di atas tentang makanan yang halal berbeda dengan keyakinan kaum Behavioris, sebagaimana yang dikatakan Maslow bahwa kebutuhan fisiologis memiliki pengaruh yang besar pada tingkah laku manusia hanya dapat dibenarkan sejauh kebutuhan itu tidak terpuaskan⁴²⁷.

2. Kebutuhan akan rasa aman.

Kebutuhan rasa aman dalam implementasinya Maslow merupakan kebutuhan yang berkaitan dengan psikologis manusia. Kebutuhan rasa aman ini meliputi keamanan, perlindungan, bebas dari rasa takut dan cemas.⁴²⁸

Melihat definisi di atas, ada relevansinya dengan praktik *maḥabbah* menurut al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92 yang menganjurkan untuk selalu membantu orang lain, membuat orang lain senang. Selain itu menurut bila melihat definisi al-Tustarī tentang *maḥabbah* dengan arti senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.⁴²⁹

Menunjukkan bahwa seseorang yang ingin meraih *maḥabbah* tentu akan berusaha mendekati diri kepada Allah dengan senantiasa menjauhkan diri dari perbuatan dosa. Ketika seseorang berdosa maka dia akan merasa tidak aman, baik di dunia maupun di akhirat. Sahl al-Tustarī memberikan salah satu contoh melaksanakan perintah Allah dengan penafsirannya atas Q.S. *Ṣād* (38) ayat 32, yang memerintahkan kita untuk jangan sampai kita mencintai sesuatu sehingga melalaikan dari melaksanakan salat ‘Aṣar dan batasannya.⁴³⁰

⁴²⁶ Ibid 148

⁴²⁷ Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga*, 72.

⁴²⁸ Ibid 73

⁴²⁹ Penafsiran al-Tusturī atas Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, hal. 118.

⁴³⁰ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 231

Orang yang cinta kepada Allah tidak akan lalai dalam melaksanakan kewajiban dan selalu *on-time* dalam melaksanakan kewajibannya.

3. Kebutuhan cinta dan kasih sayang.

Kebutuhan ini dalam konsep Maslow berkaitan dengan perasaan memiliki dan dimiliki, manusia membutuhkan cinta dan kasih sayang dari orang lain serta membutuhkan perhatian dari orang lain. Karena manusia tidak bisa hidup sendiri dan manusia membutuhkan orang lain dalam hidupnya karena manusia merupakan makhluk sosial.⁴³¹

Melihat definisi di atas, terlihat tidak ada relevansinya. Karena Maslow tidak memberikan penjelasan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Namun bila peneliti menafsirkan orang lain dengan pemaknaan pihak lain dalam upaya memiliki dan dimiliki. Maka sejatinya ada relevansinya dengan konsep *ḥubb* menurut al-Tustarī.

Dan juga pada Q.S. al-Baqarah 2: 165, al-Tustarī menjelaskan bagaimana kecintaan orang-orang kafir kepada al-Andād menyamai kecintaan mereka kepada Allah Swt. Hal inilah yang menyebabkan kekufuran dan pembenaran mereka kepada al-Andād yang menjadikan Allah mensifati mereka termasuk kategori orang-orang yang kafir secara terang-terangan. Adapun orang-orang yang membenarkan keimanan mereka kepada Allah, Allah mensifati mereka termasuk kategori orang mukmin yang dicintai-Nya.⁴³²

Dari sini terlihat jika kita ingin dicintai Allah, maka cintailah Allah dengan sepenuhnya. Jangan sampai kita mencintai tandingan-tandingan-Nya.

4. Kebutuhan harga diri.

Kebutuhan harga diri dalam konsep Maslow bisa didapatkan dari dua hal, yaitu pengakuan dari diri sendiri dan pengakuan dari orang lain.⁴³³ Dalam hal pengakuan ada relevansinya dengan konsep *ḥubb* menurut al-Tustarī, terlihat ketika al-Tustarī menafsirkan Q.S. as-Sajdah

⁴³¹ Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 74-75

⁴³² Muhammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, 118

⁴³³ Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 76

32: 16 yang menunjukkan bahwa para kekasih-Nya senantiasa takut untuk meninggalkan Tuhannya dan berharap untuk bisa berjumpa dengan Tuhannya.⁴³⁴ Hal yang sama juga dijelaskan al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92 mengatakan bahwa kita tidak akan dapat mencapai ketakwaan sempurna sebelum kamu memerangi diri kita sendiri. Untuk itu infakkanlah sebagian harta yang kamu cintai. Dalam memberikan infak harus ikhlas semata-mata mencari keridaan Allah Swt.⁴³⁵

Di sini terlihat bahwa pengakuan yang diharapkan adalah bisa berjumpa dengan Tuhan dan keridaan Allah. Hal yang bersifat ukhrawi. Namun dalam penjelasan Maslow, kebutuhan ini hanya bersifat duniawi.

5. Kebutuhan akan aktualisasi diri.

Kebutuhan ini dalam konsep Maslow merupakan puncak dari hierarki kebutuhan manusia yaitu perkembangan atau perwujudan potensi dan kapasitas secara penuh.⁴³⁶

Penjelasan di atas secara tidak langsung juga menunjukkan terintegrasinya dengan *mahabbah* menurut al-Tustarī bahwa *mahabbah* adalah anugerah cinta yang merupakan pertolongan dari Allah kepada hamba-Nya, karena itu al-Tustarī melihat bahwa *mahabbah* bukan hasil dari ‘amal dan kasb tetapi merupakan pemberian dan anugerah serta limpahan dari Allah kepada hamba-Nya tanpa menunggu dan permintaan.⁴³⁷

Dalam konteks kehidupan sosial kekinian, implementasi *mahabbah* Sahl al-Tustarī bila diamalkan dapat berpengaruh kepada pribadi seseorang, antara lain dalam hal-hal sebagai berikut:

1. Senantiasa mendekatkan diri kepada Allah

Dalam kehidupan sehari-hari, seorang hamba tidak akan bisa lepas dari pilihan atau tawaran untuk berbuat salah atau dosa, di samping pilihan untuk berbuat baik. Dalam rangka menjaga diri agar tidak berbuat

⁴³⁴ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 221

⁴³⁵ Ibid 124

⁴³⁶ Frank G. Goble, Mazhab Ketiga, *Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 77

⁴³⁷ Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 67

dosa, seorang hamba dituntut untuk dapat mengendalikan diri, sehingga senantiasa menjatuhkan pilihan, pada pilihan baik. Hanya saja, tidak mudah untuk bisa mengendalikan diri dari perbuatan dosa, karena kadangkala seorang hamba tidak menyadari bahwa ia telah berbuat dosa. Perbuatan dosa bisa saja dilakukan tanpa pikir panjang. Dalam situasi tertentu, kadang seseorang tidak sempat berpikir panjang untuk dapat menentukan pilihan yang tepat atau baik, sehingga dengan reflek melakukan perbuatan buruk tanpa disengaja.

Untuk menjaga diri agar terhindar dari pilihan buruk yang dilakukan tanpa sengaja

- a. Langkah pertama yang harus dilakukan adalah dengan muhasabah. Senantiasa mengoreksi diri sendiri, terkait apa yang telah dilakukan pada masa lalu. Berupaya secara terus-menerus mengidentifikasi perbuatan buruk yang telah dilakukan. Dengan muhasabah, kesadaran seorang hamba akan terus terjaga. Ia tidak mudah terlenakan oleh godaan nafsu untuk berbuat dosa.
- b. Langkah kedua yang perlu dilakukan adalah dengan berupaya membiasakan diri untuk dapat senantiasa menjatuhkan pilihan pada pilihan baik. Dengan menjaga diri dan senantiasa menjatuhkan pilihan pada pilihan baik maka setiap gerak dan langkahnya, baik di sengaja maupun tidak disengaja akan menjatuhkan pilihan-pada pilihan baik. Karena pilihan alam bawah sadar seseorang sangat tergantung pada kebiasaan yang dilakukan. Jika seseorang terbiasa menjatuhkan pilihan pada pilihan baik maka seseorang akan menjatuhkan pilihan pada pilihan baik meskipun tidak sempat untuk berpikir.
- c. Langkah ketiga yang harus dilakukan seseorang sebagai wujud pertobatannya, adalah dengan tidak memberikan kesempatan diri untuk terbawa dalam situasi yang memungkinkan atau memaksa untuk berbuat dosa. Maka yang harus dilakukan adalah dengan menjaga agar ia senantiasa ada dalam lingkungan yang hanya memungkinkan dia berbuat baik. Untuk itulah maka agama mengajarkan kita untuk berkumpul dengan orang shalih.

Di antara para sufi ada yang melakukannya dengan cara membentuk komunitas tarekat. Tarekat adalah kelompok organisasi yang secara menjalankan ritual zikir baik sendiri maupun bersama-sama sesuai yang diajarkan oleh guru (mursyid) mereka. Amalan-amalan zikir tersebut mereka lakukan untuk menjaga hubungan mereka dengan Allah. Apa yang mereka lakukan adalah salah satu bentuk ikhtiyar menjaga hubungan baik dengan Tuhan secara terus menerus. Dengan amalan yang mereka lakukan secara terus-menerus mereka berupaya menjauhkan diri dari dosa. Banyak hadis Nabi Muhammad saw. Yang menunjukkan pentingnya amal kebaikan sebagai sarana untuk menjauhkan diri dari dosa yang telah dilakukan. Seseorang yang melakukan banyak amal kebaikan dengan sendirinya akan dapat menghapuskan dosa yang telah dilakukan. Begitu sebaliknya, keburukan akan menghapus amal kebaikan yang telah dilakukan.

2. Komitmen kepada kebaikan

Perilaku spiritual yang tergambar dalam implementasi *mahabbah* menurut al-Tustarī yang dilakukan oleh seseorang pada dasarnya merupakan ekspresi dari komitmen untuk senantiasa ada di jalan Allah. Yakni dengan menjaga diri agar selalu baik dalam berperilaku. Untuk itu, maka seorang yang masuk dalam maqam sufi berupaya menjaga hati, pikiran, ucapan dan tindakannya agar senantiasa baik; berprasangka baik, berpikir yang baik, berkata yang baik, dan berperilaku yang baik. Itulah komitmen yang senantiasa dijaga oleh seorang yang melakukan laku spiritual.

Komitmen para pelaku spiritual tampak pada implementasi *mahabbah* menurut al-Tustarī seorang hamba tidak melakukan perbuatan buruk dan menghiiasi diri dengan perbuatan baik. Agar seorang hamba senantiasa ada dalam kebaikan, maka ia harus mampu mengendalikan nafsunya. Nafsu duniawi merupakan ujian yang senantiasa dihadapi oleh seorang hamba dalam melakukan kebaikan. Meskipun pada dasarnya manusia diciptakan oleh Allah dalam kesucian dan cenderung pada kebaikan, namun hawa nafsu yang dimilikinya dapat menjerumuskannya pada tindakan yang buruk.

Sabar untuk tidak tergoda oleh nafsu duniawi bukanlah sesuatu yang mudah dilakukan. Untuk itulah maka seorang yang melakukan perjalanan spiritual harus melakukan riyadlah (payah yang sungguh-sungguh) atau latihan spiritual dengan ketentuan yang sedemikian rupa dan ketat dalam menjaga dirinya untuk senantiasa sabar menghadapi godaan duniawi atau ujian yang dijalani.

Ujian yang dijalani seorang hamba bukan semata ujian dalam bentuk kesusahan atau kesempitan. Ujian yang berat justru ketika seorang hamba diuji dengan ujian kesenangan dan kelapangan. Karena pada saat itulah seorang hamba akan sulit mengendalikan dirinya. Kesulitan dalam mengendalikan diri ketika ada dalam kelapangan dan kesenangan karena ketika seseorang ada dalam kesenangan dan kelapangan justru mudah terlena. Sebaliknya, biasanya seseorang justru akan mudah mengingat Allah ketika ada dalam kesusahan atau kesempitan. Karena pada saat itu, seorang hamba berupaya mengadu pada tuhannya agar bisa terlepas dari kesusahan dan kesempitan yang dialami. Untuk itu pula Allah menyerukan agar hambanya tidak segan-segan meminta-Nya agar diberi pertolongan untuk bisa bersabar dan senantiasa teguh menjalankan perintah dan tunduk kepada-Nya⁴³⁸.

Kesenangan materi dan perhiasan duniawi bisa melalaikan seseorang dari komitmennya pada kebaikan. Untuk itu perlu didukung keteguhan dan kesabaran menghadapi rintangan dan godaan nafsu duniawi yang dapat mengganggu komitmennya.⁴³⁹

Agar seorang hamba senantiasa terjaga komitmennya dalam kebaikan maka ia harus pandai-pandai mensyukuri nikmat yang Allah berikan. Sebagaimana dijelaskan pada bab terdahulu bahwa bersyukur artinya berterima kasih atas kenikmatan yang diterima dengan jalan menggunakan kenikmatan tersebut untuk kebaikan sesuai dengan kebaikan fungsinya. Orang yang mampu menggunakan fasilitas dan potensi yang ada pada dirinya akan mendapatkan manfaat lebih sebagai tambahan atas nikmat yang diberikan. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Ibrahim 14:7: “dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan;

⁴³⁸ Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, 97.

⁴³⁹ *Ibid*, 129

“Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu.⁴⁴⁰

M. Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan, bahwa syukur terhadap nikmat bisa dilakukan dengan ucapan maupun perbuatan. Syukur dalam bentuk ucapan dilakukan dengan penuh ketulusan tanpa perasaan riya'. Hal ini penting dalam rangka merangsang orang lain untuk melakukan kebaikan yang sama.⁴⁴¹

3. Fokus dengan Masa Depan.

Doktrin khauf dan raja' yang terkandung dalam konsep *mahabbah* menurut al-Tustarī yang tergambar dalam uraian di atas mengandung pesan agar fokus pada masa depan. Masa depan jauh lebih penting dan lebih baik dari pada masa lalu. Masa lalu hanya perlu sebagai pelajaran untuk kepentingan masa depan yang lebih baik. Orang-orang yang demikian ini hidupnya hanya tertuju pada Allah dan untuk Allah. Dunia bagi mereka hanyalah jalan yang harus dilalui untuk bisa sampai pada Allah. Di antara karakter para wali Allah adalah mereka yang lebih menginginkan akhirat, di antara orang-orang yang lebih mendambakan dunia yang sementara. Mereka mengabaikan kenikmatan duniawi untuk menjamin kenyamanan di masa depan (ukhrawi) yang lebih kekal dan abadi.⁴⁴² Kesengsaraan duniawi adalah kesenangan pada kehidupan ukhrawi.⁴⁴³

Seseorang tidak bisa mengisi hatinya dengan cinta dunia dan dambaan terhadap akhirat sekaligus. Karena dunia dan akhirat adalah dua hal yang saling bertentangan, bagaimana air dan api yang tidak mungkin dijadikan satu. Seorang yang ada dalam maqam *mahabbah* senantiasa rindu untuk dapat diterima di sisi Allah dan bertemu dengan-Nya di akhirat. Demikian pula orang yang raja', hanya akan mendambakan kenikmatan di masa mendatang. Mereka dengan penuh optimis

⁴⁴⁰ Ibid,175

⁴⁴¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XV, 235-236.

⁴⁴² Abū 'Abd'Allāh Aḥmad ibn Muḥammad asySyaibanī, *Az-Zuhd*, (Beirut: Dārul-Kitāb al-'Arabī, 1988) 100-101

⁴⁴³ Abū Tālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ālī bin 'Atīyyah, *Qūt alQulūb fī Mu'amālat al-Mahbūb wa WaṣṭṬarīq al-Murīd ila Maqām at-Tauḥīd*, Juz I, 256

melakukan segala sesuatu yang terbaik demi mendapatkan kenikmatan pada masa yang akan datang.

Harapan dan impian berjangka panjang merupakan watak asli manusia, yang membedakannya dengan binatang. Karena binatang hanya memikirkan kepentingan jangka pendek. Untuk itu, dalam pandangan psikologi, orang yang sehat memiliki motivasi jangka panjang. Orang-orang sehat akan berjuang dengan keras untuk meraih kesuksesan pada masa yang akan datang.⁴⁴⁴

Berbeda dengan pribadi yang tidak sehat atau mengalami gangguan psikologi, ia akan cenderung kehilangan semangat karena lemahnya motif-motif jangka panjang tersebut. Orang-orang yang jiwanya sakit hanya akan mementingkan kepentingan-kepentingan sesaat. Tanpa peduli terhadap apa yang akan terjadi pada masa yang akan datang. Pribadi yang demikian tidak memiliki kekuatan untuk meraih apa yang diinginkan.⁴⁴⁵

Menurut Allport, orang yang sehat adalah orang yang matang. Mereka selalu terdorong maju ke depan oleh visi ke depan yang mendorong terintegrasinya seluruh potensi diri untuk meraih apa yang menjadi tujuannya.⁴⁴⁶

Doktrin konsep *mahabbah* menurut al-Tustarī menyiratkan pesan dan dorongan untuk fokus pada kehidupan jangka panjang ke depan, karena hari esok lebih baik dari hari ini. Karena dorongan itulah maka mereka melakukan upaya yang sungguh-sungguh (*mujāhadah*) untuk meraih kesuksesan di masa mendatang dan untuk tujuan-tujuan jangka panjang. Kecenderungan seperti didasarkan pada dalil Al-Qur'an, yang antara lain mengajarkan bahwa kenikmatan dunia itu sedikit dibandingkan dengan kenikmatan hari akhir (Q.S. At-Taubah: 38); Hari akhir lebih baik dan lebih kekal (Q.S. Al-A'la: 17); hari esok lebih baik dari hari ini (Q.S. Adl-Dluḥā: 4).

⁴⁴⁴ Gordon W. Allport, *Becoming: Basic Considerations for A Psychology of Personality*, (New Haven: Yale University Press, 1955), 51

⁴⁴⁵ Duane Schultz, *Psikologi Pertumbuhan: Model-model Kepribadian Sehat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 21

⁴⁴⁶ Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, (New York: Macmilian, 1961), 250

Berdasarkan hasil penelitian psikolog terhadap orang-orang yang dianggap sukses dan memiliki kesehatan prima secara spiritual tidak selalu hidup dalam kenyamanan. Mereka bahkan hidup penuh penderitaan dan perjuangan untuk membela kebenaran dan kemanusiaan. Tokoh-tokoh suci seperti para nabi dan rasul, Sidharta Gautama, dan lainnya, hidup penuh penderitaan. Mereka berjuang melawan kejahatan dan penindasan dan kesewenang-wenangan oleh para penguasa dan kaum kaya terhadap kelompok-kelompok miskin dan tertindas.

Implementasi konsep *ḥubb* menurut al-Tustarī mengajarkan umat manusia agar memiliki mental menjadi sehat dan berkualitas. Orang yang sehat akan bisa mengambil pelajaran atas apa yang dialami dan disaksikan. Mereka dengan penuh kerelaan menerima apapun yang ditakdirkan oleh Tuhan. Secara psikologis, manusia sehat memiliki kualitas utama yakni penerimaan diri dan orang lain, serta sabar dalam menghadapi kegagalan dan kekecewaan. Mereka menerima segala sisi dalam diri mereka baik berupa kelemahan dan kekurangan. Selanjutnya, dengan segala upaya (mujahadah) menyelesaikan persoalan yang dihadapi dengan penuh optimisme menatap masa depan yang lebih baik dan hakiki. Orang yang sehat mentalnya tidak terdera rasa benci, kecewa, dendam dan marah yang secara psikologis dapat merusak mental mereka.

Penerimaan terhadap realitas menjadikan orang-orang sehat memiliki kecerdasan dan objektivitas tinggi. Dengan kecerdasan dan objektivitasnya, mereka dengan mudah dapat menyelesaikan problem yang dihadapi dan secara kreatif merencanakan program jangka panjang dan melaksanakannya dengan penuh optimisme. Harapan dan optimisme inilah yang membimbing mereka untuk secara bersinergi meraih cita-cita jangka panjang yang mereka harapkan.

Kondisi ini berlawanan dengan orang yang mengalami gangguan jiwa yang dicirikan harapan-harapan dan keinginan-keinginan instan yang berjangka pendek. Mereka tidak mampu mengaktualkan potensi kemanusiaan mereka secara maksimal. Pada umumnya mereka tidak memiliki target-target jangka panjang, kecuali hanya memenuhi keinginan sesaat atau yang dalam istilah tasawuf disebut sebagai nafsu duniawi.

BAB VII

URGENSI IMPLEMENTASI KONSEP *MAHABBAH* AL-TUSTARI DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW



A. Akhlāk

Mahabbah kepada Allah bila telah bersarang di dalam hati sampai ke tulang sumsum, akan membuat seseorang merasa senantiasa bersama dengan Allah, kapan dan di mana saja. Oleh sebab itu ia harus berakhlak mulia di hadapan-Nya dan senantiasa membisu (menahan diri) serta tak akan berkata, kecuali yang baik. Karena Allah senantiasa mengontrolnya dan ia akan berhati-hati dalam setiap tindak tanduknya. Ia betul-betul malu kepada Allah bila mendahulukan kejahatan, kekejian, kebengisan dan sebagainya.

Ia khawatir dibenci Allah atau Allah akan acuh tak acuh kepadanya. Oleh karena itu, ia senantiasa melaksanakan segala perintah-Nya dengan tekun dan taat sekali. Ia sepadankan dengan apa yang digambarkan Allah dalam Al-Qur'an, Al-Maidah: 54.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِعَمَلٍ مَّجْهُومٍ وَمِنْكُمْ
أَذَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ
ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. المائدة: 54⁴⁴⁷

⁴⁴⁷ Al-Qur'an 6: 54

“Hai orang-orang yang beriman, barangsiapa di antara kamu yang murtad dari agamanya, maka kelak Allah akan mendatangkan suatu kaum yang dicintai Allah dan mereka pun mencintai Allah, yang bersikap lemah lembut terhadap orang-orang yang beriman, dan bersikap keras kepada orang-orang kafir serta berjihad di jalan Allah, juga yang tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela ...” (Al-Māidah: 54).⁴⁴⁸

Orang yang hatinya diliputi cinta kepada Allah senantiasa berakhlak mulia dan berusaha menghiasi dirinya dengan *akhlak* para pencinta Allah. Di mana orang-orang yang dianugerahi *mahabbah* kepada Allah memiliki sifat-sifat istimewa seperti yang tersebut pada ayat di atas, yaitu: lemah lembut kepada orang-orang yang beriman, keras dan tegas terhadap orang-orang kafir, jihad di jalan Allah, dan tidak takut kepada celaan orang yang suka mencela.

Mahabbah kepada Allah dapat mengekang hawa nafsu seseorang, sehingga tidak cinta dan rakus terhadap dunia. Bila seseorang memiliki rasa cinta kepada Allah, tentunya ia ingin selalu berpenampilan menarik di hadapan Kekasihnya, ia hiasi dirinya dengan akhlak mulia. Ia berusaha menambah kebaikan yang ada pada dirinya dan menghilangkan kekurangan dan sifat jelek yang ada pada dirinya. Cintanya kepada Allah mendorongnya untuk senantiasa membersihkan diri dari penyakit-penyakit hati yang bisa membawa kepada akhlak yang jelek.

Dengan demikian *mahabbah* kepada Allah bisa menjadi fondasi atau landasan bagi bangunan *akhlak* manusia. *Mahabbah* kepada Allah mendorong seseorang meninggalkan hal-hal yang membuat dirinya rendah dan menodai ke-*imānan*-nya, menjadikan ia menentang hawa nafsunya, membuat untuk berbuat baik dan bertakwa kepada Allah baik dalam setiap perkataan maupun perbuatan, semuanya ia lakukan demi mendapat cinta dan rida-Nya. Cinta yang suci dan sejati kepada Allah menjadi motivator bagi seseorang untuk selalu berbuat baik dan mulia.

Jadi bila *mahabbah* kepada Allah telah tertanam dalam hati, maka akan berusaha menghiasi diri dengan *akhlak* yang baik dan mulia, baik dengan mengikuti *akhlak*-nya Rasulullah seperti tercantum dalam surah

⁴⁴⁸ Kementerian Agama, Al-Qur'an dan Terjemahnya, 156

al-'Imrān: 31, maupun mengikuti *akhlak* orang-orang yang mencintai Allah seperti pada surat al-Mā'idah: 54. Dengan demikian *mahabbah Ilāhiyyah* memiliki urgensi yang penting dalam membentuk *akhlak* seseorang dan ini akan menjadi solusi atas problema kehidupan sekarang atas kemerosotan moral yang terus mengkhawatirkan.

B. Sosial

Dengan mencintai Allah akan melahirkan perasan cinta kepada sesama *makhluk*-Nya, ia akan berbuat baik kepada sesamanya karena perbuatan *ihsan* sangat disukai Allah:

إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. البقرة: 449

“Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat *ihsan* (kebajikan).” (Al-Baqarah: 195).⁴⁵⁰

Namun cinta kepada selain Allah tidak boleh melebihi cinta kepada-Nya. Dan perasaan cinta kepada selain-Nya haruslah didasari perasaan cinta karena Allah.

Mencintai karena Allah, dan bukan karena sesuatu yang lain dalam kehidupan ini memang sulit dan ini hanya bisa dilakukan oleh orang-orang yang mempunyai hati yang suci. Maka tidak heran kalau Allah memberikan kedudukan dan kemuliaan kepada mereka. Rasūlullah saw. bersabda:

“Sesungguhnya di antara hamba-hamba Allah itu terdapat orang-orang yang bukan nabi dan bukan *syuhada'*, tetapi para nabi dan *syuhada'* cemburu kepada mereka. Lalu ada orang bertanya, ‘Siapakah gerangan mereka itu barangkali kami dapat mencintai mereka? Beliau menjawab, ‘Mereka adalah kaum yang saling mencintai dengan cahaya Allah, bukan karena kekeluargaan, atau keturunan. Wajah mereka bagai cahaya, mereka berada di mimbar-mimbar cahaya, mereka tidak merasa takut ketika

⁴⁴⁹ Al-Qur'an, 2:195

⁴⁵⁰ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan terjemahnya* ...38

orang-orang sedang ketakutan dan tidak merasa sedih ketika orang-orang sedang bersedih.⁴⁵¹ Kemudian beliau membaca ayat (Yunus: 62):

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. يونس: 452

‘Ingatlah, sesungguhnya wāli-wāli Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) merasa bersedih hati.⁴⁵³

Betapa agungnya cinta, yang mengangkat seorang manusia pada posisi dicintai dan diridai Allah. Apabila Allah mendatangkan suatu kaum yang dicintai Allah dan mereka pun juga mencintai Allah, tentunya mereka akan berada dalam satu barisan yang kokoh dalam menegakkan agama Allah, mereka saling cinta dan mengasihi karena Allah.

Bila *mahabbah* cinta kepada Allah ini tertanam dalam suatu masyarakat, maka akan tercipta kedamaian dan ketenteraman, tidak akan terjadi kejahatan seperti pencurian, perampokan, pembunuhan, penganiayaan, tidak akan ada lagi tempat-tempat *ma’shiyat* seperti perjudian, rumah-rumah hiburan dan berbagai perbuatan munkar lainnya. Mereka saling mencintai karena Allah dan membenci karena Allah, saling membantu dan menolong karena Allah, tidak menyakiti dan tidak menghinakan sesamanya. Betapa indahny suatu masyarakat yang saling mencintai sesamanya dengan landasan *mahabbah Ilāhiyyah*. Hal ini dapat kita lihat pada sejarah masa lalu seperti kaum *Muhājirîn* dan *Anshor*, di mana mereka saling membantu, menolong dan mengasihi karena Allah. Dan ini digambarkan Allah dalam firman-Nya:

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ

⁴⁵¹ Ahmad bin Hambal, *Musnad Imam Ahmad bin Hambal*, Juz 5, (t.t.p.: Dar al-Fikr, t.t), h. 343.

⁴⁵² Al-Qur’an, 10: 62.

⁴⁵³ Kementerian Agama,...289

شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. الحشر: 454

“Dan orang-orang yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman (Anshor) sebelum (kedatangan) mereka (Muhājirîn), mereka mencintai orang yang berhijrah kepada mereka. Dan mereka tidak menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa-apa yang diberikan kepada mereka (Muhājirîn), dan mereka mengutamakan (orang-orang Muhājirîn) atas diri mereka sendiri sekali pun mereka dalam kesusahan. Dan siapa yang dipelihara dari kekikiran dirinya, mereka itulah orang-orang yang beruntung.” (al-Hasyr: 9)⁴⁵⁵

Jadi *mahabbah* cinta kepada Allah juga dapat menjadi solusi dalam mengatasi perpecahan umat, kesenjangan sosial dan sebagainya akibat kemajuan iptek yang diperoleh manusia. Di samping itu mampu menciptakan ketenangan, ketenteraman dan perdamaian umat manusia.

C. Pembentukan Kepribadian Muslim

Bagi umat Islam untuk membentuk dan mengembangkan pribadi ini benar-benar dipermudah dengan adanya anugerah Allah berupa sarana-sarana yang sangat vital untuk pengembangan pribadi muslim. Sarana-sarana itu seperti tuntunan Al-Qur'an, dengan al-Hadits, ibadah-ibadah yang mempertinggi derajat kerohanian dan potensi serta kemampuan luar biasa manusia yang mampu mengubah nasib sendiri.

Lebih dari itu dipermudah lagi dengan adanya tokoh idaman dan contoh panutan umat, yaitu Nabi Muhammad saw. sendiri yang dikenal memiliki *akhlak Al-Qur'an*, budi pekertinya mendapat pujian langsung dari Tuhan (al-Qalam: 4) dan memperbaiki *akhlak* manusia merupakan tugas kerasulannya.

Bagaimanakah dengan *mahabbah* cinta kepada Allah, kepribadian muslim yang bagaimana yang dapat dibentuk dengan *mahabbah* kepada Allah?

⁴⁵⁴ Al-Qur'an, 59: 9

⁴⁵⁵ Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Bogor: Unit Percetakan Al-Qur'an 2017)

Mahabbah cinta kepada Allah dapat membentuk kepribadian seseorang menjadi lebih baik. Berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an,⁴⁵⁶ orang yang cinta kepada Allah akan dapat menumbuh kembangkan serta membentuk kepribadian muslim yang lebih baik. Adapun kepribadian muslim tersebut seperti tercantum dalam ayat-ayat Al-Qur'an yang membicarakan tentang perbuatan-perbuatan yang mendatangkan *mahabbah* kepada Allah yang telah kita uraikan di atas.

Jadi berdasarkan ayat-ayat Al-Qur'an di atas, dengan hadirnya *mahabbah* kepada Allah dalam hati dan jiwa seseorang, maka akan terbentuk kepribadian *al-Muhsinin* (orang-orang yang berbuat baik terhadap lain), *al-Muttaqin* (orang-orang yang bertakwa) dan *al-Muqsihin* (orang-orang yang 'adil), *al-Mutathahirin* (orang yang menyucikan diri dan jiwa), dan *al-Mutawakkilin* (orang yang berserah diri kepada-Nya) *al-Tawwabin* (orang-orang yang ber-taubat), ber-*jihad* dengan *shaffan wahidān* (orang-orang yang ber-*jihad* dengan barisan yang rapi) dan *al-Shabirin* (orang-orang yang penyabar).

Di samping itu dengan *mahabbah* kepada Allah, akan terbentuk pula kepribadian-kepribadian muslim lainnya, seperti *al-Mu'minin* (orang-orang yang ber-*î mān*), *al-Muslimin* (orang-orang yang taat kepada Islam), *al-Shalihin* (orang-orang yang shaleh), *al-Khasyi'in* (orang-orang yang *khusyu'* di dalam ber-*ibadah*), *al-Shadiqqin* (orang-orang yang benar), *al-Syuhada'* (orang-orang yang gugur di jalan Allah) dan kepribadian-kepribadian muslim lainnya.

Adapun ciri-ciri pribadi muslim itu sendiri seperti *salimul 'aqidah* ('Aqidah yang bersih), *shahihul ibadah* ('ibadah yang benar), *matinul khulūq* (*akhlak* yang kokoh), *qowiyyul jismi* (kekuatan jasmani), *mutsaqqoful fikri* (intelektual dalam berfikir), *mujahadatul linafsihi* (berjuang melawan hawa nafsu), *harishun 'ala waqtihi* (pandai menjaga waktu), *munadhdhamun fī syūnnihi* (teratur dalam suatu urusan), *qodirun 'alal*

⁴⁵⁶ Al-Qur'an menyebutkan golongan-golongan manusia yang unggul yang dimuliakan Allah Swt. di antara sesama manusia, di antaranya: *Mu'min* (orang-orang yang beriman), *Muslim* (orang-orang yang taat kepada Islam), *Muhsin* (orang-orang yang berakhlak luhur), *Shabirin* (orang-orang yang penyabar), *Muttaqin* (orang-orang yang bertakwa), *Shalihin* (orang-orang yang shaleh), *Khasyi'in* (orang-orang yang khusyuk ibadahnya), *Shiddiqin* (orang-orang yang benar), *Syuhada'* (orang-orang yang gugur di jalan Allah).

kasbi (memiliki kemampuan usaha sendiri/mandiri), *nafi'un ligho'rihi* (bermanfaat bagi orang lain).

Hanya orang-orang yang *mu'min, muslim, salih, khusyu', takwa, muhsin, tawwabîn, shabirîn, muqsith* ('adil), dan suci yang bisa mengatakan dan mengakui cintanya kepada Allah, sebaliknya hanya dengan cinta kepada Allah-lah akan terbentuk kepribadian-kepribadian muslim.

Bila seseorang telah tenggelam dalam lautan cinta Ilāhi, maka tidak ada sesuatu yang mampu mempengaruhi kepribadiannya.⁴⁵⁷ Dan orang yang mencintai Allah adalah mereka yang mempunyai kesucian jiwa dari hawa nafsu dan keduniawian, sifat yang baik, jiwa agama yang dalam, ketenangan batin dan rasa rindu, intim, *rida* dan mendekati diri pada Allah.

Jadi dengan *mahabbah* kepada Allah kepada Allah akan terbentuk kepribadian muslim yang paripurna, seorang muslim yang tunduk dan patuh hanya kepada Allah dan menyerahkan dirinya sepenuhnya kepada Allah.

⁴⁵⁷ Syaikh.Muhammad. Mahdi al-Ashify,*Al-Ḥubb al-Ilahi fī Ad'iyah Ahlu al-Bait*, (t.t.p.: t.p., 1995) 7.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Alī, Abd al-Wāris Muḥammad. *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, dalam Ibn al- ‘Arābī, Tafsīr Ibn al-‘Arābī, taḥqīq: Abd al-Wāris Muḥammad ‘Alī, Juz. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cet.ke-2, 1427 H./2006 M.
- ‘Aṭīyyah, Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin ‘Ālī bin. Qūt *al-Qulūb fī Mu’amālat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭānīq al-Muīd ila Maqām at-Tauḥīd*, *Juz II*, Kairo: Maktabah Dār at-Turās, 1422 H./2001 M.
- Abdullah, Amin dkk. *Metode Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*, Yogyakarta: Kurnia Kalam Semesta, 2006.
- Acch, Abubakar, *Sejarah Al-Qur’an*, Solo: Ramadhani, 1989
- Agama RI, *Kementerian. Al-Qur’an dan Terjemahnya*, Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010.
- Ahmad, Abdul Fatah Muhammad Sayyid. *Tasawuf antara al -Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, Jakarta Selatan: Khalifa, 2005
- _____. *Ajaran Bahasa Imam Al-Ghazali*, Terj. Yudhi A.W., Yogyakarta: Cakrawala, 2011
- al-Ālūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillah. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘i al-Mašānī*, *Jilid. I*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.
- al-Andalusī, Abū Ḥāyyan, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, *Juz. I*, (Beirut: Dār al-Fikr, Cet. III, 1992 M.
- al-‘Arābī, Ibn. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, *Jilid. 2*, Beirut: Dār al-Fikr Cet. Ke-1, 1424 H. /2004 M.
- _____. *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, taḥqīq: Abd al-Wāris Muḥammad ‘Alī, *Juz. I*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cet.ke-2, 1427 H./2006 M.
- _____. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, *Jilid. 4*, Beirut: Dār al-Fikr Cet. Ke-1, 1424 H. /2004 M.

- al-Aṣfahānī, Abū Na‘īm Aḥmad bin ‘Abdullāh. *Ḥīlyah al-Auliyyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, Juz. 10, Beirut: Dār al-Fikr, 11416 H./ 1996 M.
- Al-Bagdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭahir bin Muḥammad. *al-Farq bain al-Firāq*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977.
- Al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr. *Syū’b al-Īmān*, Juz. II, Riyad: Maktabah ar-Rusy li an-Nasyr wa at-Tauzī’, 1423 H./2003 M.
- Al-Bakri, Ahmad Abdurraziq. dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ alBayān fī Tafīr al-Qurān*, Juz. I, Kairo: Dār as-Salām, 1425 H. / 2005 M.
- Al-Baqī, Muḥammad Fu‘ād Abd, *Mu’jām al-Mufahrās li Alfāz al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub Mishriyyah, 2004.
- al-Gazālī, Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Faiṣal alTafriqah baina al-Islām wa al-Zandaqah, dalam Majmū’ah Rasūil al-Imām al-Gazālī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz. I, Beirut: Dār al-Fikr, t.th. 184
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz. III, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____. *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz IV, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- _____. *al-Mustaṣāf fī ‘Ilm al-Uṣūl*, Juz. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, Cet. Ke-1, 1417 H. / 1997 M.
- Ali, M. Sayuthi, *Metodologi Penelitian Agama*, Amin dan Alting, Cinta Segitiga.
- al-Jalaindi, Muḥammad al-Sayyid. *Min Qaḍāyā al-Taṣawwuf fī Ḍaw’ al-Kitāb wa as-Sunnah*, Kairo: Dār al-Qabā’, 2001.
- Al-Jauziyah, Muḥammad bin Abī Bakr bin Qayyim. *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyakā Nasta’in*, Jilid III, Kairo: Dār al-Fikr, 1992.
- al-Kāfījī, Muḥyi al-Dīn Muḥammad bin Sulaimān. *al-Taisīr fī Qawā’id ‘Ilm at-Tafīr, taḥqīq; Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Žahabī*, Kairo: Maktabah al-Qudusī, Cet. ke-1, 1998 M./1419 H.
- Khallikān, Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As‘ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin. Wafiyāt, *al-A‘yān wa Anbā’u Anbā’i az-Zamān*, Jilid. II, Beirut: Dār Ṣadir, 1397 H./ 1977 M.
- Al-Maḥalli, Jalāluddīn dan Jalāluddīn as-Suyūṭī. *Tafīr Jalālain*, Damasqus: Dār Ibn Kaṣīr, 1986.

- al-Makkī, Abū Muḥammad bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi‘ī al-Yamanī. *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1997.
- Al-Manāwī, Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf. *al-Kawākib ad-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, Beirut: Dār Ṣadir, 2004.
- Al-Qurasyī, Abū al-Fidā’ Ismā’il bin ‘Umar bin Kaṣīr. *Tafsīr a-lQurān al-Azīm*, Juz 2, Beirut: Dār al-Fikr, 1999.
- Al-Qusyairī, Abd al-Karīm Hawāzin. *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, Kairo: Daar al-Fikr, 1998.
- Qutub, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qurān*, Juz. I, Beirut: Dār asy-Syurūq, 1996.
- al-Tūsī, Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī al-Sarrāj. *Al-Lumā’ fī Tarīkh al-Taṣawuf al-Islamī*, Mesir: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971.
- al-Tusturī, Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh. *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, Cet I, 2004.
- Amin, Samsul Munir, *Kisah Sejuta Hikmah Kaum Sufi*, Jakarta: Sinar Grafika Offset, 2008.
- Amon, Lilik Suryi. *Hypnosoulmate: Bagaimana Menemukan Belahan Jiwa?*. Jakarta: Transmedia Pustaka, 2011
- Anwar, Rosihan dan Solihin, *Mukhtar Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2000)
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- AS, Asmaran, *Pengantar Studi Tashawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994. 183
- Asmadi, *Teknik Prosedural Keperawatan: Konsep dan Aplikasi Kebutuhan Dasar Klien*, Jakarta: Salemba Medika, 2008
- Aṣ-Ṣābunī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafwat at-Tafāsīr*, Juz 2, Kairo: Dār aṣ-Ṣābunī wa Nasyr wa Tawzī’, 1997.
- Bagawī, al Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ud. *Ma’ālim AtTanzīl*, Juz 2, Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Baidan, Nashruddin, *Tafsir Maudhu’i (Solusi Kontemporer atas Masalah Sosial Kontemporer)*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2001
- _____. Nashruddin dan Erwati Aziz, *Metode Khusus Penelitian Tafsir*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016

- Baqī, (al) Muḥammad Fu'ād Abd, *Mu'jām al-Mufahrūs li Alfāz al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub Miṣriyyah, 2004
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufī at-Tustarī* (d. 283/896), (Berlin, New York: de Gruyter, 1979)
- Böwering, Gerhard, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufī at-Tustarī* (d. 283/896), Berlin, New York: de Gruyter, 1979.
- Bukhar (al), Muhammad bin Ismail Abd abdullah, *Shahih al-bukhari*, Dar tuwaq al -Najah 1442
- Creswell John W. and J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*, SAGE Publications: Los Angeles, 2018,
- Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-Kaidah Penafsiran al-Qur'an*: Disusun Berdasarkan al-Qowa'id al-Hisan li Tafsir alQur'an, Bandung: Mizan, 1988.
- Daldiyono, *How to Be a Real and Successful Student*, Jakarta: Gramedia, 2009.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- Gazālī(al) Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad Iḥyā', *'Ulūm ad-Dīn*, Juz. III, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.)
- Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufī at-Tustarī* (d. 283/896), 2008
- Goble, Frank G. *Mazhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow*. Yogyakarta: Kanisius, 2006
- Goldziher Ignaz, *Madzhab Tafsir dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), Cet. V
- Goldziher, Ignaz. *Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk., Yogyakarta: eLSAQ Press, Cet. V, 2010.
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*, Jakarta: Bumi Aksara, 2013.
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, Yogyakarta: Andi Offset, 1994.
- Hairul, Moh Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aḡbah Kitab al-Baḡr al-Madīd fi al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2007), Cet. I.

- Hairul, Moh Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aḡbah Kitab al-Baḡr al-Maḡḡd fī at-Tafsīr al-Qurān al-Maḡḡd*, Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, Cet. I, 2007.
- Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz. VI, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- Haq, Sansan Ziaul, *Dimensi Eksoteris dalam Tafsir Ishari' Studi atas Metode Tafsir Al Jīlānī* (Tesis –UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 2016)
- Hasan, Abu. Konsep Cinta Kepada Allah dalam Al-Qur'an (Telaah atas Pemikiran Al-Lusi dalam Tafsir Ruhul Ma'ani Q.S. Ali Imran ayat 31, Skripsi Jurusan Ilmu Agama dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, 2016.
- Hawwa, Sa'id. *al-Asās fī al-Tafsīr*, Jilid I, Kairo: Dār al-Salām, Cet. Ke-6, 1424 H./2003M.
- Hijāzī, Salām 'Umar Maḡmuud. Akḡḡā' 'Aqāidiyyah fī Tafsīr alTusturī, Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Maḡāhib al-Mu'āḡsirah The Islamic University Gaza, 2014. Al-Jīlānī, Abd al-Qaḡūr. Tafsīr al-Jīlānī, Juz. 2, Kairo: Dār al-Rukn wa al-Maqām, 1430 H./2009 M.
- Ilyas, Raudhatul Jannah. Maḡabbah Sesama Manusia dalam Perspektif Al-Qur'an, Skripsi Jurusan Ilmu Agama dan Tafsir Fakultas Ushuluddin dan Filsafat Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, 2017.
- <http://jurnal.uin-antasari.ac.id/index.php/ushuluddin/article/view/3569/2376>
diakses 14 Februari 2021
- <http://psikoanalisis.indahpratiwi/2006>, diunduh pada 15 Februari 2021.
- Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'rifāh, t.th),
- Jauziyah,(al) Muḡammad bin Abī Bakr bin Qayyim *Maḡārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyakā Nasta'īn*, Jilid III, Kairo: Dār al-Fikr, 1992
- Maḡmūd, Manī' Abd al-ḡalīm, *Manāhij al-Mufassiīn*,
- Maḡmūd, Manī' Abd al-ḡalīm, *Manāhij al-Mufassiīn*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miḡrī, 2000.

- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *al-‘Ārif billāh Sahl bin ‘Abdullāh alTusturī Hayātuhu wa Ārā’uhu*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1994.
- Manzūr Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār al-Ma’rifāh, t.th,
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār al-Ma’rifāh, t.th.
- Al-Marāgī, Aḥmad Muṣṭafā. *Tafsīr al-Marāgī, Juz 16*, Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā Albanī, 1946.
- Maslow, Abraham H. *Motivasi dan Kepribadian-2*, Jakarta: Midas Surya Grafindo, 1993.
- Masyhudi, In’amuzzahidin, *Dari Waliyullah Menjadi Wali Gila*, Semarang: Syifa Press, 2007.
- Moleong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- Methods of Text and Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, Cet. I
- Ms, Asfari dan Otto Sukatno CR, *Mahabbah Cinta Rabi’ah alAdawiyah*, Jakarta: Logung Pustaka, 1998
- Ms, Asfari dan Otto Sukatno CR, *Mahabbah Cinta Rabi’ah al-Adawiyah*, Jakarta: Logung Pustaka, 1998
- Ms, Asfari dan Otto Sukatno CR. *Mahabbah Cinta Rabi’ah al-Adawiyah*, Jakarta: Logung Pustaka, 1998.
- Muḥammad Husain az-Ḥabībī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), vol. I,
- Muḥammad Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* _____, *Mukhtasar Ihyā ‘Ulūm al-Dīn*, Kairo: Dār al-Fikr, 1993
- Musawi Lari, Sayyid Mujtaba, *Youtb and Moral*, alih bahasa, Psikologi Muslim (Bandung: Pustaka Hidayah, 1995)
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, dkk, *al-Mu’jam al-Wasīṭ, Juz I*, Kairo: Maktabh asy-Syurūq ad-Dauliyyah, Cet. IV, 1425 H. / 2004 M.
- Musthafa, M. Habib, *Ilmu Budaya Dasar* (Surabaya: Usaha Nasional, 1984)
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. VIII, 1992.
- Nata, Abuddin, *Akhlaq Tashawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. IV, 2002.
- Nata, Abuddin, *Akhlaq Tasawuf*(Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002).

- Noer, Kautsar Azhari. *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*, Bandung: Penerbit Angkasa UIN Jakarta, Cet. Ke-1, 2003.
- Paul M. Camic etc. (ed.), *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*, American Psychological Association: Washington DC, 2003
- Qardawi (al), Yūsuf. *al-Īmān wa al-Ḥayāt*, terj. Jaziroatul Islamiyah, Merasakan Kehadiran Tuhan, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'an, Terj. Anas Mahyudin*, Bandung, Pustaka, cetakan kedua, 1996.
- Rahman, Khālid 'Abd, *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*, Kairo: Dār al-Niafā'is, 1987
- Rahman, Khālid 'Abd. *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*, Kairo: Dār al-Niafā'is, 1987.
- Rahman, Fazlur, *Major Time of the Quran Minneapolis*, Chichago: Bliiblioteca Islamica, 1994
- Rakhmat, Jalaluddin. *The Road to Allah*: Bandung: Mizan, 2007
- Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi al-Fāṭīhah*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet. Ke-1, 1999.
- Riadi, Buya. Bentuk-Bentuk Cinta dalam Tafsir Al-Mishbāh dan Urgensinya terhadap Pendidikan Anak (Studi terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab), Skripsi Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah Universitas islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.
- Rosyidi, Khairul, *Cinta dan Keterasingan*, Surabaya: Mizan, 2017
- Rumi(al), Fahd ibn Abdurrahman. *Ulumul Al-Qur'an Studi Kompleksitas Al-Qur'an*, Terj. Amirul Halabi, Hasan dan Muhammad (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997).
- Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī, *Akhṭā' 'Aqāidiyyah fī Tafsīr al-Tusturī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib alMu'āshirah The Islamic Univesity Gaza, 2014),
- Ṣalība, Jamīl. *al-Mu'jam al-Falsafī, Jilid 2*, Mesir: Dar Kairo, 1978.
- Shalih Shubhi, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Terj. Tim Pustaka Firdaus*, Jakarta: Pustaka Firdaus, cetakan ketiga, 1992

- Sharan B. Merriam & Elizabeth J. Tisdell, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*, Jossey-Bass: San Francisco, 2006
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992
- Shihab, Muhammad Quraish, *Kaidah Tafsir*, Ciputat: Lentera Hati, 2013.
- _____. *Membumikan al-Qur'an*, Bandung: Mizan, Cet. Ke-5, 1993.
- _____. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. II, Jakarta: Lentera Hati, 2005.
- _____. *Jawaban adalah Cinta Wawasan Islam tentang Aneka Obyek Cinta*, (cet I, Lentera Hati, 2019
- Sobur, Alex, *Psikologi Umum*, Bandung: CV Pustaka Setia Sobur, 2003.
- Solihin, M. dan Anwar, Rasihan, *Kamus Tasawuf*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002
- Solihin, M. dan Rasihan Anwar, *Kamus Tasawuf*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.
- _____. *Ilmu Tasawuf*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2014.
- Subagyo, Joko, *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*.
- Subagyo, Joko. *Metode Penelitian dalam Teori dan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, Cet. 6, 2011.
- Sururin, *Rabi'ah Al-Adawiyah Hubb al-Illahi Evolusi Jiwa Manusia Menuju Mahabbah dan Makrifat*, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2000
- Suyanto, Bagong (ed.). *Metode Penelitian Sosial*, Jakarta: Kencana, 2007.
- Suyūfī (as) Jalāl al-Dīn. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: al-Azhariyah, cet. II, 1343/1370), jilid. II
- Syarifuddin, M. Anwar. *Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl al-Tustuwī*, Jurnal Studi Qur'an, Vol. 2, Nomor 1, 2007.
- Tohir, Moenir Nahrowi, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf*, (Jakarta: As-salam Sejahtera, 2012),
- Tohir, Moenir Nahrowi. *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf*, Jakarta: As-salam Sejahtera, 2012.
- Tusi (at-), Abu Naṣr 'Abd Allah bin 'Ali as-Sarrāj, *Al-Lumā' fī Ta'rikh at-Taṣawuf al-Islamī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971
- Tustarī, Sahl bin Abdillah al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kairo: Dār al-Ḥaram Litturāth, 2004

- Tustarī, *Tafsīr al-Qurʾān al-ʿAzīm...* 71. Lihat pula Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Šūfīyah...*170. lihat pula Al-Shaʿrānī, *Ṭabaqāt al-Kubrā...* 103. Lihat pula al-Dhahabī, *Sīra Aʿlām al-Nubalā*, vol.13... 332.
- Umar Salām Maḥmūd Hijāzī, *Akhṭāʾ ʿAqāʾidiyyah fī Tafsīr alTustunī*, Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Muʿāshirah The Islamic Univesity Gaza, 2014.
- Žahabī (al)Muḥammad Husain, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīšah, 1961), vol. II¹
- Zaid Nashr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qurʾān, Kritik terhadap Ulum Al-Qurʾān*, Khoiron Nahdliyin, Yogyakarta: LKIS, 2001
- Zakariyah(ibn) Abi al-Husain Ahmad ibn Faris, *Muʿjam al-Maqayis al-Lughah*, Beirut: Dar al-Fikr, 1991
- Zarkasyi(al) Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurān, tahqīq Muhammad Abi al- Fahl Ibrāhīm* (Beirut: Dār al-Fikr, cet. 3, 1400) jilid I

PROFIL PENULIS



I. Identitas Diri

1. Nama : **Moh. Safrudin**
2. Tempat, Tanggal Lahir : Tulungagung, 22 September 1976
3. Pekerjaan : Dosen Tetap Fakultas Tarbiyah IAIN Kendari
4. Pangkat/Jabatan : Pembina (IV/a)/Asisten Ahli
5. Alamat Kantor : Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan IAIN Kendari, Jl. Sultan Qaimuddin No 17 Kendari Sulawesi Tenggara
6. Nama Istri : Enok Ahdiani Halim, S.Pd.I
7. Nama Anak : 1. Muhammad Mumtaz Kamal (16) Gontor
2. Muh. Hilman Asshiddiqi (14) M.Ts N 1 Kendari
8. Alamat Rumah : Jl. Asrama Haji Perumahan Naswa Residen Blok B No 4 Kel. Wundudopi Kec. Baruga Kendari Sultra
: Pondok Pesantren Darul Hafiddin Gang II no 44 Wonocolo Jemur Sari Surabaya
9. Telepon : 081342790690
10. Email : safrudinmunawargmail.com

II. Riwayat Pendidikan

1. MI Sukorjo Kec. Rejotangan Tulungagung, 1982
2. SDN 3 Desa Ranomentaa Kec. Toari Kab. Kolaka 1982- 1989.
3. MTs Nurul Iman Pomalaa Kab. Kolaka 1989-1992
4. MAN Kolaka 1992-1995
5. S1 Pendidikan Bahasa Arab IAIN Makassar 1995-1999 (Skripsi Pengaruh Sistem belajar Tuntas Terhadap Prestasi Belajar Muhadasah pada MAN Kolaka)
6. S2 Pendidikan Islam dan Tafsir IAIN Makassar 2000-2002 Krisis Kerohanian Manusia Modern (suatu tinjauan psikologis dan kaitanya dengan Kesehatan Mental)
7. S3 Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya 2019-2022 (*Konsep Mahabbah dalam Tafsir al-Qur'an Al-Azim karya Sahl Abd Allah al-Tustari Perspektif Psikologi Humanistik Abraham Maslow*)

III. Kursus-Kursus

1. Kursus Bahasa Inggris BEST, 1997.
2. Kursus Bahasa Inggris Lembaga Bahasa IAIN Alauddin Makassar 1998.
3. Kursus Bahasa Arab Lembaga Kursus Bahasa Arab Alauddin 1997.
4. Kursus Bahasa Inggris di Lembaga Bahasa UINSA Surabaya 2019-2022
5. Kursus Bahasa Arab Lembaga Bahasa UINSA

IV. Pengalaman Pekerjaan

1. Dosen LB IAIN Alauddin Makassar 1999-2000.
2. Dosen Luar Biasa IAIN Kendari 2002-2005
3. Guru Pesantren Ummussabri Kendari 2003-2005.
4. CPNS Kanwil Kementerian Propinsi Sulawesi Tenggara 2005
5. PNS Kementerian Agama Kota Kendari sebagai Penghulu KUA Kec. Mandonga, 2005.
6. Pelaksana KUA Kecamatan Wua-Wua Tahun 2007-2008
7. Guru MAN 1 Kendari 2008-2016

8. Kepala Ma'had Ilmi MAN 1 Kendari 2013-2016
9. Wakil Kepala MAN 1 Kendari 2010-2016
10. Menjadi Staf Humas IAIN Kendari 2016-2017
11. Staf Perpustakaan IAN Kendari 2018
12. Menjadi Dosen Tetap IAIN Kendari 2018-Sampai Sekarang .
13. Kepala Perpustakaan IAIN Kendari 2023-2027

V. Pengalaman Pendidikan dan Pelatihan

1. Pendidikan dan Pelatihan Prajabatan Balai Diklat Keagamaan Kementerian Agama Makassar 2006
2. Pendidikan dan Pelatihan Guru Bahasa Arab Balai Diklat Keagamaan Kementerian Agama Makassar 2010
3. Pendidikan dan Pelatihan Profesi Guru Balai Diklat Keagamaan Kementerian Agama Makassar 2014
4. Pendidikan dan Pelatihan Calon Pengawas Madrasah Balai Diklat Keagamaan Kementerian Agama Makassar 2010
5. Pelatihan Kader Lanjutan Dosen Muda Gerakan Pemuda Ansor IAIN Tulungagung 2016
6. Workshop Jaringan Interfhait Sulawesi, Gorontalo Maluku, di Makassar 2017
7. Pelatihan Daurah Aswaja Internasional Surabaya 2014
8. Madrasah Kader Nahdlatul Ulama di Kendari 2016
9. Pelatihan Dai Muda Nasional standarisasi Dai MUI Jakarta 2019

VI. Publikasi Ilmiah Artikel Dalam Buku

1. Pengaruh Sistem belajar Tuntas Terhadap Prestasi Belajar Muhasabah pada MAN Kolaka (Skripsi)
2. Krisis Kerohanian Manusia Modern suatu tinjauan psikologis dan kaitanya dengan kesehatan Mental (Tesis)

VII. Aktivitas Sosial dan Profesi

1. Ketua Umum Pimpinan Wilayah IPNU Sulawesi Tenggara tahun 2005-2008
2. Ketua Bidang Ideologi dan Agama PW. Gerakan Pemuda Ansor Sultra 2010-2015
3. Wakil Ketua Umum PW. GP. Ansor Sultra 2015 sampai sekarang
4. Pengasuh Acara Sentuhan Iman Agama dan Remaja RRI Kendari 2005-2016
5. Dirktur LPPSDM DPD BKPRMI Sultra 2005-2010
6. Wakil Ketua DPD BKPRMI Sultra 2020 smapai Sekarang
7. Ketua Bidang Keagamaan DPD KNPI Sulawesi Tenggara 2015-2020
8. Wakil Sekretaris Ikatan Muballigh Sulawesi Tenggara 2019 sampai sekarang
9. Anggota FKUB Kota Kendari 2015-2020
10. Katib Syuriah Nahdlatul Ulama kota Kendari 2010-2015
11. Ketua Lembaga Dakwan Nahdlatul Ulama 2018- 2023
12. Anggota Komisi Dakwah MUI Provisi Sulawesi Tenggara 2015-2020
13. Sekertari Umum MUI Kota Kendari 2019-2023