

**KONSTRUKSI *MAḤABBAH* DALAM TAFSIR *AL-QUR'AN AL-AZĪM*  
KARYA SAHL BIN 'ABD' ALLĀH AL-TUSTARĪ TERINTEGRASI DENGAN  
PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW**

**DISERTASI**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Doktor dalam  
Program Studi Ilmu al Qur'ān dan Taf̄sīr



Oleh :

**Moh. Safrudin**  
**NIM. F53219040**

**PASCASARJANA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERISUNAN AMPEL**  
**SURABAYA**  
**2022**

## PERYATAAN KEASLIAN

Yang Bertanda Tangan di bawah ini :

Nama : Moh. Safrudin

Nim : F53219040

Program : Doktor (S3)

Institusi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya

Surabaya, 30 Desember 2021

Saya Yang Menyatakan




Moh. Safrudin

## PERSETUJUAN PROMOTOR

Disertasi berjudul “Konstruksi *Maḥabbah* dalam Tafsir *al-Qur’an al-Azīm* Karya Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī Terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow” yang ditulis oleh Moh. Safrudin NIM F53219040 ini telah distujui pada tanggal 30 Oktober 2021

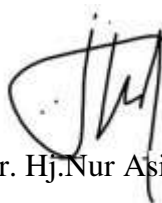
Oleh

PROMOTOR



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag

PROMOTOR

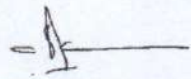


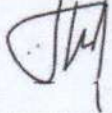
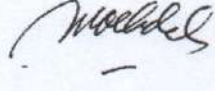
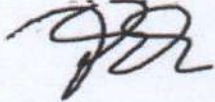
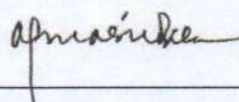


Dr. dr. Hj. Nur Asiyah, M.Ag

## PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Berjudul  
"Konstruksi *Mahabbah* dalam Tafsir *al-Qur'an al-Azim* Karya Sahl bin 'Abd' Allāh  
*al-Tustarī* Terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow"  
yang ditulis oleh Moh. Safrudin ini telah diuji disertasi  
pada tanggal 7 Februari 2022

Tim Penguji

1	Prof. Dr. H. Idri, M.Ag	Ketua Penguji	
2	Dr.H. Muammad Arif,Lc,MA	Sekretaris/Penguji	
3	Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag	Promotor/Penguji	
4	Dr.dr. Hj. Nur Asiyah,M.Ag	Promotor/Penguji	
5	Prof. Dr.H. Muhammad Chirzin, M,Ag	Penguji Utama	
6	Prof. Dr.H. Abdul Kadir Riyadi, M.Sc	Penguji	
7	Prof. Dr.H. Ali Mas'ud, M.Ag	Penguji	

Surabaya, 31 Maret 2022



Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag.  
NIP. 196004121994031001



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

KEMENTERIAN AGAMA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
PERPUSTAKAAN

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300  
E-Mail: perpustakaan@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI  
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Moh. Safrudin  
NIM : F53219040  
Fakultas/Jurusan : S3 / Studi Al Qur'an dan Tafsir  
E-mail address : safrudinmunawar@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

Sekripsi  Tesis  Desertasi  Lain-lain (.....)  
yang berjudul :

**Konstruksi Mahabbah Dalam Tafsir Al-Qur'an Al-Azim Karya Sahl Bin 'Abd' Allāh  
Al-Tustarī Terintegrasi Dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow**


beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara *fulltext* untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 7 Februari 2021

Penulis

(  )  
Moh. Safrudin

## ABSTRAK

- Judul : “Konstruksi *Mahabbah* dalam Tafsir *al-Qur’an al-Azīm* Karya Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī Terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow”
- Penulis : Moh. Safrudin
- Promotor : 1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag  
2. Dr. dr.Hj. Nur Asiyah, M.Ag
- Kata Kunci : *Mahabbah*, Psikologi Humanistik, al-Tustarī, Tafsīr al-Qurān al-Azīm

Disertasi ini dilatarbelakangi oleh keragaman pandangan manusia tentang makna *mahabbah*, fakta menunjukkan bahwa ada beberapa terminologi *mahabbah* seperti *mawaddah*, *rahmah*, *al-shaghaf*, *mail*, *ra’fa*, ini memiliki makna yang berbeda-beda. Kemudian peneliti memilih *Tafsir al-Qur’an al-Azim* karya Sahl Abd’Allah al-Tustari sebagai obyek kajian karena tafsir ini memiliki keunikan dengan pengetahuannya yang luas mempengaruhi tafsir dan pemikiran di tengah komunitas muslim dunia, yang menurut beberapa kajian kitab ini termasuk dalam kategori tafsir sosial-kemasyarakatan (*al-adabi al-ijtima’i*) dan juga tafsir *ishari* penelitian ini merupakan pengembangan penelitian-penelitian sebelumnya. Yang mengkaji tentang konstruksi *mahabbah* pada disertasi ini penulis mengangkat tiga permasalahan pokok 1. Bagaimana konstruksi *mahabbah* dalam Tafsir al-Qur’an al-Azim karya Sahl Abdullah al-Tustari terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow? 2. Bagaimana Karakteristik *mahabbah* dalam Tafsir al-Quran al-Azim Sahl ‘Abd’Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow ? 3. Bagaimana implementasi *mahabbah* dalam tafsir al-Qur’an Al azim karya Sahl ‘Abd’Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow?

Kajian ini merupakan penelitian pustaka (*library research*). menggunakan metode *maudhui* atau tematik dalam menelusuri makna *mahabbah* dalam al-Qur’an, dan menemukan konstruksi *mahabbah* dalam *Tafsir al-Qur’an al-Azim* karya al-Tustari. Melalui ayat-ayat *mahabbah* Kemudian menggunakan pendekatan psikologi humanistik untuk menganalisa *mahabbah* tafsir al-Qur’an al azim al Tustari.

Hasil penelitian Disertasi ini pertama; bahwa Kontruksi *mahabbah* al-Tustari adalah ketundukkan hati, ketaatan seluruh anggota badan terhadap perintah Allah dan rasul-Nya serta menjauhi larangan-Nya. Praktiknya dengan menerapkan cinta kepada Allah dan rasul-Nya, *zuhud* kepada dunia, mengikuti kitab dan sunnah, takut memperturutkan syahwat yang mendorongnya tegelincir dalam kesesatan. Kedua; *Mahabbah*, menurut al-Tustarī terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow. Al-Tustari berpandangan bahwa dalam penafsirannya mempunyai kecenderungan sufistik yang bersifat samawi, terintegrasi dengan teori Maslow yang sifatnya keduniaan. *Mahabbah* dapat mempengaruhi hirarki kebutuhan dasar Abraham Maslow, yaitu; kebutuhan-kebutuhan fisiologis, kebutuhan akan rasa aman, kebutuhan pengakuan dan kasih sayang, kebutuhan harga diri, dan kebutuhan akan aktualisasi diri. Dalam konteks kehidupan sosial, konsep *mahabbah*, menurut al-Tustarī bila diamalkan dapat berpengaruh kepada pribadi seseorang, dalam membentuk pribadi yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah, senantiasa komitmen kepada kebaikan, dan senantiasa fokus pada masadepan.

## ABSTRACT

- Tetle : "The Construction of *Maḥabbah* in Tafsir al-Qur'an al-Azīm by Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī Integrated with Abraham Maslow's Humanistic Psychology".
- Author : Moh. Safrudin
- Promoter : 1. Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag  
2. Dr. dr. Hj. Nur Asyiah, M.Ag
- Key words : *Maḥabbah*, Humanistic Psychology, Tafsīr al-Qur'an al-Azīm

This dissertation is motivated by the diversity of human views on the meaning of *maḥabbah*, the fact shows that there are several *maḥabbah* terminology such as *mawaddah*, *rahmah*, *al-shaghaf*, *mail*, *ra'fa*, these have different meanings. Then the researcher chose the Tafsir al-Qur'an al-Azim by Sahl Abd'Allah al-Tustari as the object of study because this interpretation is unique with its extensive knowledge influencing interpretation and thought in the world Muslim community, which according to several studies of this book is included in the category of social-social interpretation (*al-adabi al-ijtima'i*) and also ishari's interpretation of this research is the development of previous studies. Who examines the concept of *maḥabbah* in this dissertation, the author raises three main issues 1. How is the construction of *maḥabbah* in Sahl Abdullah al-Tustari's Tafsir al-Qur'an al-Azim integrated with Abraham Maslow's humanistic psychology? 2. What are the characteristics of *maḥabbah* in Tafsir al-Quran al-Azim Sahl 'Abd'Allah al-Tustari which is integrated with Abraham Maslow's humanistic psychology? 3. How is the implementation of *maḥabbah* in the interpretation of the Qur'an Al azim by Sahl 'Abd'Allah al-Tustari which is integrated with Abraham Maslow's humanistic psychology?

This study is a library research. using the maudhui or thematic method in tracing the meaning of *maḥabbah* in the Qur'an, and finding the construction of *maḥabbah* in the Tafsir al-Qur'an al-Azim by al-Tustari. Through the verses of *maḥabbah* Then use a humanistic psychology approach to analyze the *maḥabbah* of the interpretation of the Qur'an al azim al Tustari

The results of this dissertation are first; that the *Maḥabbah* al-Tustari construction is submission of the heart, obedience of all members of the body to the *shara'* commands and avoiding His prohibitions. The practice is by applying love to Allah and His Messenger, *zuhud* to the world, following the scriptures and sunnah, fearing to indulge in lust that drives him to slip into error. Second; *Maḥabbah*, according to al-*Tustarī* is integrated with Abraham Maslow's humanistic psychology. Al-*Tustari* is of the view that in his interpretation he has a celestial Sufistic tendency, integrated with Maslow's worldly theory. *Maḥabbah* can be integrated with Abraham Maslow's hierarchy of basic needs, namely; physiological needs, the need for security, the need for recognition and affection, the need for self-esteem, and the need for self-actualization. In the context of social life, the concept of *maḥabbah*, according to al-Tustarī if practiced, can affect a person's personality, in forming a person who always draws closer to Allah, is always committed to goodness, and always focuses on the future.

## ملخص

الموضوع	: "بناء المحبة في تفسير القرآن العظيم لسهل بن عبد الله التستاري متكاملًا مع علم النفس الإنساني لإبراهيم ماسلو"
الكاتب	: محمد سفر الدين
المشرف	: أ. الدكتور. أسوادي ، م.أغ، ب الدكتور، دكتور هجه، نور عسيه، م أ غ
الكلمة الرئيسية	: محبة ، علم النفس الإنساني ، التستاري ، تفسير القرآن العظيم

هذه الرسالة مدفوعة بتنوع آراء البشر في معنى المحبة ، والحقيقة تدل على أن هناك عدة مصطلحات لمه آبا مثل المودة والرحمة والشغف والبريد والرأفة ، وهذه معاني مختلفة. ثم اختارت الباحثة تفسير القرآن العظيم لسهل عبد الله التستاري موضوعا للدراسة لأن هذا التفسير فريد من نوعه بمعرفته الواسعة التي تؤثر على التفسير والفكر في المجتمع الإسلامي العالمي ، وهو حسب العديد من الناس. تدخل دراسات هذا الكتاب في فئة التفسير الاجتماعي الاجتماعي (الأدبي الاجتماعي) وكذلك تفسير إشاري لهذا البحث هو تطوير للدراسات السابقة. من يفحص مفهوم المحبة في هذه الرسالة ، يطرح المؤلف ثلاث قضايا رئيسية: 1. كيف يتكامل بناء المحبة في تفسير القرآن العظيم لسهل عبد الله التستاري مع علم النفس الإنساني لإبراهيم ماسلو؟ 2. ما هي خصائص مهى آبا في تفسير القرآن العظيم سهل عبد الله التستاري الذي يتكامل مع علم النفس الإنساني لإبراهيم ماسلو؟ 3. كيف يتم تطبيق مهى آبا في تفسير القرآن العظيم لسهل عبد الله التستاري الذي يتكامل مع علم النفس الإنساني لإبراهيم ماسلو؟

هذه الدراسة هي بحث مكتبة. استخدام المودوي أو الطريقة الموضوعية في تتبع معنى محبة في القرآن ، وإيجاد بناء المحبة في تفسير القرآن العظيم للتستاري. من خلال آيات محبوب ، ثم استخدم مقارنة إنسانية نفسية لتحليل تفسير القرآن العظيم للتستاري..

نتائج هذه الرسالة هي الأولى ؛ أن بناء محبة التستاري هو خضوع القلب وطاعة كل أعضاء الجسد لأوامر الشرع والابتعاد عن نواهيها. والممارسة هي تطبيق الحب على الله ورسوله ، الزهد على العالم ، واتباع الكتب والسنة ، خوفاً من الانغماس في الشهوة التي تدفعه إلى الانزلاق في الخطأ. ثانياً؛ المحبة بحسب التستاري تتكامل مع علم النفس الإنساني لإبراهيم ماسلو. يرى التستاري أنه في تفسيره له نزعة صوفية سماوية ، تتكامل مع نظرية ماسلو الدنيوية. يمكن دمج المحبة مع تسلسل أبراهيم ماسلو الهرمي للاحتياجات الأساسية ، وهي ؛ الحاجات الفسيولوجية ، والحاجة إلى الأمن ، والحاجة إلى الاعتراف والمودة ، والحاجة إلى احترام الذات ، والحاجة إلى تحقيق الذات. في سياق الحياة الاجتماعية ، يمكن لمفهوم مهى عبّة ، بحسب التستاري ، أن يؤثر في شخصية الإنسان ، في تكوين شخص يقرب دوماً من الله ، ملتزماً دائماً بالخير ، ويركز دائماً على مستقبل.



## DAFTAR ISI

COVER DALAM .....	i
HALAMAN PRASYARAT .....	ii
PERNYATAAN KEASLIAN .....	iii
PERSETUJUAN PROMOTOR .....	iv
PERSETUJUAN TIM VERIFIKASI NASKAH DISERTASI .....	v
PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERTUTUP .....	vi
PERSETUJUAN TIM PENGUJI UJIAN DISERTASI TERBUKA .....	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI .....	viii
ABSTRAK .....	x
UCAPAN TERIMA KASIH .....	xiv
DAFTAR ISI .....	xvii
DAFTAR TABEL .....	xix
DAFTAR GAMBAR .....	xix
DAFTAR LAMPIRAN .....	xix
<b>BAB I: PENDAHULUAN .....</b>	<b>1</b>
A. Latar Belakang Masalah .....	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah .....	18
C. Rumusan Masalah .....	20
D. Tujuan Penelitian .....	20
E. Kegunaan Penelitian .....	21
F. Kerangka Teori .....	22
G. Penelitian Terdahulu .....	28
H. Metode Penelitian .....	35
I. Sistematika Pembahasan .....	42
<b>BAB II KONSTRUKSI MAHABBAH AL-TUSTARI DAN PSIKOLOGI</b>	
<b>    HUMANISTIK .....</b>	<b>44</b>
A. <i>Mahabbah</i> dalam al-Qur'an .....	44
1. Terminologi <i>Mahabbah</i> .....	44
2. Lafadz- lafadz <i>Mahabbah</i> .dalam Al-Qur'an .....	52
3. Term-Term <i>Mahabbah</i> dalam Al-Qur'an .....	55
a. <i>Mawaddah</i> .....	56
b. <i>Rahmah</i> .....	58
c. <i>Al-Shaghaf</i> .....	61
d. <i>Mail</i> .....	62
e. <i>Raf'ah</i> .....	63
4. Urutan-Urutan Turunya surat Tentang <i>Mahabbah</i> .....	65

5. Asbab al- Nuzul .....	68
6. Faedah Asbab al-Nuzul .....	71
7. Asbab al-Nuzul surat dan Ayat tentang <i>Maḥabbah</i> .....	72
B. Teori Psikologi Humanistik .....	76
1. Pengertian Psikologi Humanistik .....	76
2. Teori Psikologi Humanistik Abraham Maslow .....	78
3. Teori Hirarki Kebutuhan Abraham Maslow .....	87
a. Kebutuhan Fisiologis ( <i>Physiological Needs</i> ) .....	88
b. Kebutuhan Akan Rasa Aman ( <i>Safety Need</i> ).....	91
c. Kebutuhan Akan Cinta, Memiliki dan Kasih Sayang ( <i>Need for Love and Belongingnes</i> ) .....	93
d. Kebutuhan Akan Harga Diri ( <i>Esteem Needs</i> ) .....	95
e. Kebutuhan Akan Aktualisasi Diri ( <i>Need for Self Actualization</i> )96	
 <b>BAB III. KERAKTERISTIK MAḤABBAH DALAM TAFSIR AL-QUR'AN AL AZIM KARYA SAHAL 'ABD' ALLAH AL-TUSTARĪ.....</b>	
A. Biografial-Tustarī .....	99
1. Riwayat Hidup al-Tustarī .....	99
2. Pendidikan al-Tustari .....	101
3. Pekerjaan dan Kiprah Perjuangan al-Tustarī .....	104
4. Karya-Karya al-Tustarī .....	106
B. Corak Tasawuf al-Tustarī .....	107
C. Kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm .....	108
1. Latar Belakang Penulisan Tafsir .....	108
2. Metode, Corak dan Sistematika Penulisan Tafsir .....	109
3. Nilai Sufistik Tafsir .....	115
D. Penafsiran <i>Maḥabbah</i> Menurut Sahal 'Abd Allah al-Tustarī dalam <i>Kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm</i> .....	118
 <b>BAB IV. IMPLEMENTASI MAḤABBAH DALAM TAFSIR AL-TUSTARI YANG TERINTEGRASI DENGAN PSIKOLOGI HUMANISTIK ABRAHAM MASLOW .....</b>	
A. Iplementasi <i>Maḥabbah</i> dalam Tafsir al-Qur'an al azim .....	130
1. Terminology <i>Maḥabbah</i> menurut al-Tustari .....	130

2. Macam-macam dan Tingkatan <i>Maḥabbah</i> .....	144
3. Ciri-ciri Mahabbah menurut al Tustari .....	148
4. Praktik Ḥubb Menurut Al-Tustarī dalam Kitab <i>Tafsīr al-Qurān al-Azīm</i> .....	159
<b>B. Implikasi <i>Maḥabbah</i> al-Tustarī yang Terintegrasi dengan Psikologi</b>	
Humanistik Abraham Maslow .....	175
1. Kebutuhan-Kebutuhan Fisiologis .....	176
2. Kebutuhan Akan Rasa Aman .....	177
3. Kebutuhan Pengakuan dan Kasih Sayang .....	178
4. Kebutuhan Harga Diri .....	179
<b>5. Kebutuhan Akan Aktualisasi Diri .....</b>	<b>180</b>
<b>C. Urgensi penerapan <i>Maḥabbah</i> Al-Tustarī yang Terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow dalam Kehidupan Sosial... .</b>	<b>188</b>
1. Ahlak.....	188
2. Sosial .....	191
3. Pembentukan Kepribadian Muslim .....	193
<b>BAB V PENUTUP .....</b>	<b>197</b>
<b>A. Kesimpulan .....</b>	<b>197</b>
<b>B. Implikasi Teoritik .....</b>	<b>199</b>
<b>Daftar Pustaka .....</b>	<b>202</b>

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

DAFTAR TABEL

Tabel: 2.1 .....	65
Tabel 2.2 .....	67

DAFTAR GAMBAR

Gambar: 2.1 .....	88
-------------------	----

DAFTAR LAMPIRAN

RIWAYAT HIDUP



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

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 lestarynya umat manusia. Jika kekuatan gaya grafitasi 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.<sup>1</sup>

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 QS. At-Taubah 9: 24, seorang hamba harus membuktikan cintanya kepada Allah. Pertanyaannya adalah bagaimana wujud

---

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

pembuktian cinta kepada Allah tersebut. Itulah salah satu pertanyaan yang akan penulis jawab dalam tulisan ini.

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 sekedar ungkapan, maka ia membutuhkan pembuktian dari setiap orang yang mengaku memiliki rasa cinta. Cinta seorang hamba kepada Tuhannya, tidak sepatutnya hanya sebatas ungkapan dan lafadz-lafadz pujian kepada-Nya, tapi harus dibuktikan dan jawantahkan. 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 Gazali 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.<sup>2</sup>

Karena itu, pembicaraan tentang al-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 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*.<sup>3</sup>

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 keridhoan Allah. Maka pemahaman isi al-Qur'an menjadi satu kepentingan yang tidak bisa lagi dielakkan. Atas dasar kepentingan tersebut, munculah 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

---

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

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

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.<sup>4</sup>

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.<sup>5</sup>

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*<sup>6</sup>

Dalam pada itu bahasa al-Qur'an dengan pemahaman sufistik atau tasawuf<sup>7</sup> terkadang berbeda dengan penafsiran pada umumnya biasanya memiliki kontroversial dan mendapat sedikit perhatian dengan ciri-ciri 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.

---

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

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

<sup>6</sup>M. Alfatih Suryadilaga dkk., *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, Cet. 3, 2010), 41

<sup>7</sup>Ibid



Tasawuf adalah aliran filsafat dalam Islam yang berkonsentrasi pada cara berpikir esoterisnya (*bathini*); suatu mahzhab 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.<sup>8</sup>

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<sup>9</sup>

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

---

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

<sup>9</sup>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.

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 tasawuf falsafi(teoretis). Penyebutan ini mengidentifikasikan pada pemikiran para filosof. Kelompok ini sering menyebut Ibn ‘Arabi sebagai tokohnya.<sup>10</sup>

Kedua, tafsir sufi atau isyari, yakni metodologi penafsiran gaya sufi yang dibangun atas dasar latihan (*riyâdhah*) keruhanian yang telah ditetapkan oleh mufassir sufi pada dirinya. Dengan latihan ini pula mereka dapat menerima isyarat-isyarat dan limpahan nur ilahi.<sup>11</sup> 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,<sup>12</sup> 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 keridhaan-Nya<sup>13</sup> Menafsirkan al-Qur’an dengan model ini tidak

---

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

<sup>11</sup> Ibid

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

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

hanya cukup dengan berkuat dalam bahasa saja, tetapi ada aspek lain yang diberikan oleh Allah pada orang yang hatinya bersih.<sup>14</sup>

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 ayatsuci 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.<sup>15</sup>

Di antara *mufassir* yang menggunakan tafsir *ishari* adalah Abu Muhammad Sahl bin Abdullah bin Yunus bin Rafi' al-Tustari atau yang lebih dikenal dengan Sahl al-Tustari. 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 gurrunya dikumpulkan dalam sebuah kitab dan dinisbatkan kepada gurunya.<sup>16</sup>

Tafsir sebagai produk pemikiran tentunya berkaitan erat dengan kapan dan masa dimana tafsir itu ditulis, tidak mungkin tafsir ini melepaskan diri dari

---

<sup>14</sup>Abbas Arfan Baraja, *Ayat-ayat Kauniyah*, (Malang: UIN Malang Press, 2009), 66-

<sup>15</sup> Kurdi, dkk., *Hermeneutika. al-Qur'an & Hadis*, (Yogyakarta: Elsaq Press, 2010), 36.

<sup>16</sup>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.

kondisi yang melingkupinya. Namun *Tafsir al-Quran 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-Quran al Azim* karya Sahl 'Abd Allah al-Tustarī. ini menarik untuk dikaji, ketika membahas tentang *maḥabbah*. Karena di dalamnya, al-Tustari 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 *khauf*, *rajā*, *maḥabbah* dan lainnya sering difahami 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.<sup>17</sup>Salah satu tema menarik yang berhubungan dengan tema simbolik Itu adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara tentang terminology *ḥubb*. Konstruksi *ḥubb* yang dalam kajian Islam juga dikenal dengan *maḥabbah* 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

---

<sup>17</sup>Fazlur Rahman. *Major Time of the quran minneapolis* (Chichago: Bliiblioteca Islamica, 1994)),ix.

berbagai bentuknya, terdapat pada terdapat 83 ayat dalam al-Qur'an.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> 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 (*mutaṣawwifin*) dengan menggunakan redaksi *maḥabbah*.

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

*Maḥabbah* adalah suatu perasaan agung orang yang mencintai memberikan seluruh keluhuran jiwanya kepada yang dicinta. *Maḥabbah* 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

---

<sup>18</sup> Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, *Mu'jam al-Mufahrās li Alfāz al-Qurān*, (Kairo: Dār al-Kutub Miṣriyyah, 2004), 191-193.

<sup>19</sup> Ibid, 191.

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

<sup>21</sup> Ibid., 745

<sup>22</sup> 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 Iyyākā Nasta'īn*, *Jilid III*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1992) 273-274

demi yang dicinta. Semua itu dilakukan dengan tidak sedikitpun perasaan berat atau tertekan, melainkan sema-mata hanya kesenangan.<sup>23</sup>

*Mahabbah* menurut al-Gazālī adalah suatu kecondongan naluri kepada sesuatu yang menyenangkan.<sup>24</sup> 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.<sup>25</sup>

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

Karena terminology *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.<sup>28</sup>

---

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

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

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

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

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

<sup>28</sup>Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīn*, vol. II, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), 281.

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.<sup>29</sup> Al-Tustarī adalah salah satu ulama yang paling *alim, zuhud, wara’* serta ahli ibadah.<sup>30</sup> Beliau hidup pada abad ke-3 Islam, yaitu pada abad yang banyak melahirkan ulama-ulama besar dalam berbagai bidang keilmuan.<sup>31</sup>

Selain terkenal sebagai seorang sufi, ia juga dikenal sebagai seorang mufassir. Dengan bukti, bahwa ia memiliki kitab yang berjudul *Tafsīr al-Qurān 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 syari’at dan mengikuti jejak Rasulullah Saw.<sup>32</sup> Ignaz Goldziher bahkan memberikan komentar bahwa tafsir karya Sahl al-Tustarī merupakan kitab tafsir yang cukup mencolok dalam literatur awal tafsir bercorak sufistik.<sup>33</sup>

Tafsir karya Sahl al-Tustarī ini dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang corak penafsiran tafsir simbolik dan analogis.<sup>34</sup> Kitab ini mengambil bentuk sebagai sebuah kitab tafsir al-Qur’an yang berseri, meskipun penulisnya tidak memuat penafsiran untuk

---

<sup>29</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAzīm*, Cet I., (Kairo: Dār al-Haram li at-Turās, 2004), 67.

<sup>30</sup>Ibid 67.

<sup>31</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAzīm*, 67.

<sup>32</sup>Mani’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufassiīn*, 33.

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

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

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 disamping 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.<sup>35</sup>

Dalam tafsirnya, al-Tustarī mendefinisikan *maḥabbah* dengan makna senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>36</sup> Al-Tustarī juga mengatakan bahwa dalam konsep *maḥabbah* harus ada khauf dan rajā'.<sup>37</sup> Padahal *khauf* dan rajā' masuk pada konsep *aḥwāl*.<sup>38</sup> Dari sini terlihat bahwa seakan-akan al-Tustarī berpendapat bahwa *maḥabbah* bukanlah *maqāmāt* sebagaimana yang disampaikan oleh para ulama' tasawuf.<sup>39</sup>

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 berdzikir (mengingat) Allah SWT. dan menemukan manisnya bermunajat

---

<sup>35</sup>Ibid.,137.

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

<sup>37</sup>Muḥammad Sahl bin 'Abd Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān alAzīm*,l. 221.

<sup>38</sup>Menurut al-Gazālī, *Aḥwāl* adalah kedudukan atau situasi kejiwaan yang dianugerahkan Allah kepada seorang hamba pada suatu waktu, baik sebagai buah dari amal salch 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.

<sup>39</sup>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 ad-Dīn*, Juz. III,162-178. 35



kepada Allah SWT.<sup>40</sup> 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.,<sup>41</sup> *maḥabbah* adalah pahala yang akan Allah berikan kepada mereka yang senantiasa mengikuti sunnah Nabi Muhammad Saw. dan *maḥabbah* ini merupakan luhurnya karāmah.<sup>42</sup>

Dalam disertasi ini selain mengkaji tentang *maḥabbah* dalam tafsir al-Tustarī. penulis mengkajinya lebih mendalam bagaimana konstruksi *maḥabbah* 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.<sup>43</sup>

---

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

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

<sup>42</sup>Al-Tustarī dalam menafsirkan Q.S. Alī Imrān [3] ayat 21, Lihat; Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 166.

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

Selanjutnya penulis mengkaji dari sudut pandang psikologi humanistik Teori Maslow. Ada empat aliran besar Psikologi yang menggambarkan babakan sejarah kehadirannya. Pertama aliran psikoanalisis, kedua behavioral, 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 Transpersonal<sup>44</sup>

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 yang melihat perilaku manusia sebagai sesuatu yang dikendalikan oleh kekuatan-kekuatan lingkungan, yang karenanya mereka menolak kapasitas

---

<sup>44</sup>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

manusia untuk memilih perilakunya secara bebas pandangan behaviorisme juga menolak spontanitas.<sup>45</sup>

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 dimana kesadaran diri atau identitas diri melampaui (trans) individu atau pribadi untuk mencapai aspek-aspek yang lebih luas dari umat manusia, kehidupan, jiwa, atau kosmik."<sup>46</sup>

Di sisi lain Maslow memberikan perhatian tentang motivasi berawal dari pra-anggapan bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, atau setidaknya 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:

---

<sup>45</sup>Ibid, 360

<sup>46</sup>Scotton, Bruce W. *"Pengenal dan Definisi Transpersonal Psychiatry"*. Di Scotton, Bruce W., Chinen, Allan B. dan Battista, John R., Eds. (1996) diakses tanggal 17 Desember 2021

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 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 sikap<sup>47</sup> 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<sup>48</sup> Kebutuhan memiliki dan dimiliki adalah kebutuhan dasar yang menggambarkan emosi seseorang. Kebutuhan ini merupakan suatu dorongan dimana seseorang mempunyai keinginan untuk menjalin hubungan yang bermakna secara efektif

---

<sup>47</sup> Frank G.Goble. 2006.. Yogyakarta: Kanisius. 84.

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

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.<sup>49</sup>

Ada beberapa konsep yang terkandung dalam makna kebutuhan mencintai dan dicintai yang perlu dipahami, diantaranya adalah: 1) Cinta adalah dukungan. 2) Cinta adalah ketulusan. 3) Cinta adalah perhatian.<sup>50</sup>

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 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.<sup>51</sup>

Dan disini peneliti fokus untuk meneliti tafsir karya Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī yang berjudul *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, tentang Konstruksi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur’an al azim karya al-Tustarī, dan bagaimana konstruksi *maḥabbah* al-Tustari terntegrasi dalam psikologi humanistik Maslow.. Maka

---

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

<sup>50</sup>Ibid., 6

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

berdasarkan hal tersebut, peneliti terdorong untuk meneliti dalam bentuk penelitian disertasi dengan judul “ Konstruksi *maḥabbah* dalam *tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* karya Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.

## B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan latar belakang penelitian di atas, maka masalah penelitian ini dapat diidentifikasi sebagai berikut:

1. Latar belakang Pemikiran Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī memberikan pengaruh terhadap penafsirannya dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*.
2. Penafsiran dengan pendekatan sufistik Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī dalam kitab tafsir Kitab *Tafsīr al-Qur’ān al-Aẓīm*.
3. Peranan dan pengaruh Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī dalam kajian tafsir memberikan pengaruh dalam tafsirnya.
4. Metode penafsiran dalam tafsir karya-karya Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī.
5. Analisa interpretasi teori penafsiran Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī dalam ayat ayat *maḥabbah*.
6. Terdapat perbedaan antara *maḥabbah* menurut Sahl bin ‘Abd Allāh al-Tustarī dengan konsep cinta Abraham Maslow.
7. Perbandingan bagaimana makna *maḥabbah* menurut pendapat ilmuwan Barat, para ilmuwan tasawwuf, filosof dan para mufassir.

8. Terdapat beberapa terminologi yang digunakan al-Qur'an untuk memahami makna *maḥabbah*.
9. Bagaimana konstruksi *maḥabbah* dalam Tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahl Abdullah al-Tustari terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.
10. Terdapat Karakteristik *maḥabbah* dalam Tafsir al-Quran al-Azim Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.
11. Bagaimana implementasi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur'an Al azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.

Dari beberapa identifikasi masalah di atas, penelitian ini dibatasi sebagai berikut:

1. Konstruksi *maḥabbah* dalam Tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahl Abdullah al-Tustari terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.
2. Karakteristik *maḥabbah* dalam Tafsir al-Quran al-Azim Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.
3. Bagaimana implementasi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur'an Al azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.

### C. Rumusan Masalah

Berdasarkan latar belakang di atas, permasalahan penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana konstruksi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow?
2. Bagaimana karakteristik *maḥabbah* dalam tafsir al-Quran al-Azim Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow?
3. Bagaimana implementasi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur'an Al azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow?

### D. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut;

1. Mengetahui konstruksi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.
2. Menemukan karakteristik *maḥabbah* dalam tafsir al-Quran al-Azim Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.



3. Mengetahui Implementasi *mahabbah* dalam tafsir al-Qur'an Al azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari yang terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow.

#### **E. Kegunaan Penelitian**

Adapun kegunaan yang diharapkan dari hasil penelitian ini adalah nilai guna diskursif, praksis, dan teoritis-akademis. Secara diskursif, penelitian diharapkan dapat memperkaya wacana-wacana kritis keislaman dan mendorong cara pandang yang terbuka terhadap al-Quran Adapun kegunaan penelitian ini adalah sebagai berikut;

1. Secara Teoritis

Penelitian ini bisa menjadi kontribusi pemikiran yang bermanfaat dalam rangka pengembangan khazanah keilmuan Islam khususnya dalam bidang tafsir khususnya dalam konstruksi *mahabbah* dalam tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari terintegrasi dengan psikologi humanistik Abraham Maslow dan juga bisa dijadikan sebagai pijakan terhadap penelitian yang lebih lanjut mengenai permasalahan yang sama.

2. Secara praktis

Secara praktis, yaitu agar bisa menambah wawasan serta memperkaya khazanah intelektual, khususnya bagi peneliti dan pembaca pada umumnya tentang konteks dan hikmah dari ayat-ayat tentang Konstruksi *Mahabbah*, dalam tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahl 'Abd'Allah al-

Tustari yang terintegrasi dengan psikologi Humanistik sehingga bisa diimplementasikan dalam kehidupan.

#### F. Kerangka Teoritik

Fokus utama dalam penelitian disertasi ini adalah analisis Ayat-ayat *Maḥabbah* yang terintegrasi dalam psikologi humanistik oleh karena itu penulis menggunakan pendekatan multi disipliner yang terdiri dari teori tafsir isyari (pendekatan sufistik), filosofi dan psikologi humanistik

##### 1. Terminologi *Maḥabbah* al-Tustari dalam tafsir al-Qur'an al-Azim

Menurut al-Tustarī *maḥabbah* adalah keselarasan hati dengan Allah, konsisten dalam keadaannya, mengikuti Nabi-Nya, senantiasa berdzikir dan merasakan manisnya munajat bersama-Nya. Dalam ungkapan yang lain, ia mengatakan bahwa *maḥabbah* adalah kerekatan dalam ketaatan dan keengganan dalam perbedaan. Makna yang sangat dalam tentang *maḥabbah* ketika ia mengatakan bahwa *maḥabbah* yaitu engkau mencintai segala sesuatu yang dicintai kekasihmu dan membenci segala sesuatu yang dibenci kekasihmu. *Maḥabbah* bagaikan api yang dapat membakar segala sesuatu. Al-Tustarī mengatakan bahwa ada empat macam api yaitu: *nār al-Shahwah*, *nār shaqāwah*, *nār al-qaṭī'ah* dan *nār al-maḥabbah*. *Nār al-Shahwah* membakar kekuatan atau kemampuan ketaatan kepada Allah, *nār shaqāwah* membakar *tauhid*, *nār al-qaṭī'ah* membakar hati dan *nār al-maḥabbah* membakar semua api

Dari paparan tersebut, penulis melihat bahwa ketundukkan hati dan ketaatan seluruh anggota badan terhadap perintah *shara'* dan menjauhi

larangannya merupakan kedudukan tertinggi dalam konsep *maḥabbah* al-Tustarī. Didalamnya terdapat ruh *khauḥ* 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”, jelas sekali perkataan itu menyalahi firman Allah tentang para kekasih-Nya dalam Q.S. al-Sajdah (32):16 “*yad’ūna rabbahum ḥaufan wa ṭama’an*”.<sup>52</sup>

Berbicara tentang *khauḥ* dan *rajā* dalam kaitannya dengan *maḥabbah*, *khauḥ* dan *rajā* bagaikan dua sayap bagi orang mukmin dan *maḥabbah* tumbuh dari *rajā* yang baik (*al-rajā al-ḥasan*). Menurut al-Tustarī, *khauḥ* menumbuhkan cinta, orang-orang kafir mengaku “*maḥabbah*” (mencintai) Allah tetapi Ia tidak memberikan keimanan kepadanya, sedangkan orang-orang mukmin *khauḥ* (takut) kepada Allah dan Allah melimpahkan keimanan kepadanya. Pernyataan “orang-orang kafir “*maḥabbah*” (mencintai) 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. Ali Imran (3):31 :

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

<sup>52</sup> Al-Qur’an, 32:16

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>53</sup>

Ketika Sahl al-Tustarī ditanya, apa yang akan diperbuat Allah kepada hamba-Nya ketika ia mencintai-Nya? Sahl al-Tustarī menjawab "Allah akan mengilhamkan kepadanya istighfar ketika mendapat kekurangan dan memberinya syukur ketika mendapatkan kenikmatan." Pernyataan Sahl al-Tustarī tersebut sangat tepat, karena sesungguhnya pertolongan Allah akan diberikan kepada hamba-Nya ketika ia mencintai-Nya dengan mengilhamkan kepadanya istighfar dan syukur. Istighfar menunjukkan kepada pengaduan jiwa di sisi Allah sekaligus kecintaan seorang hamba kepada Tuhan-Nya. Adapun syukur menuntun bertambahnya kenikmatan dari Allah kepada hamba-Nya dan menunjukkan keterjagaan hati yang senantiasa bergumul dengan penciptanya serta pengakuan atas kefakiran kepada pemberi nikmat (mun'im) yang akhirnya mengharuskan bersyukur kepada-Nya.<sup>54</sup>

## 2. Teori Psikologi Humanistik

Teori psikologi humanistik adalah suatu teori yang bertujuan memanusiakan manusia. Artinya perilaku tiap orang ditentukan oleh orang itu sendiri dan memahami manusia terhadap lingkungan dan dirinya sendiri. Seperti

---

<sup>53</sup>Al-Qur'an, 3:31

<sup>54</sup>al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm...* 71. Lihat pula Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah...*170. lihat pula Al-Sha'rānī, *Ṭabaqāt al-Kubrā...* 103. Lihat pula al-Dhahabī, *Sira A'lām al-Nubalā*, vol.13... 332.

halnya dalam Paradigma cinta atau *mahabbah* humanistik memandang manusia sebagai "manusia", yakni makhluk ciptaan Tuhan dengan fitrah-fitrah tertentu.<sup>55</sup>

Para humanis cenderung untuk berpegang pada prespektif optimistik tentang sifat alamiah manusia. Mereka berfokus pada kemampuan manusia untuk berfikir secara sadar dan rasional dalam mengendalikan hasrat biologisnya, serta dalam meraih potensi maksimal mereka. Dalam pandangan humanistik, manusia bertanggung jawab terhadap hidup dan perbuatannya serta mempunyai kebebasan dan kemampuan untuk mengubah sikap dan perilaku mereka<sup>56</sup>

Ada beberapa nilai dan sikap dasar manusia yang ingin diwujudkan melalui teori humanistik yang menjadi dasar dari pandangannya tentang psikologi humanistik, yaitu:

- a. Manusia menghargai dirinya sendiri sebagai manusia.
- b. Manusia menghargai manusia lain sama halnya dia menghargai dirinya sendiri.
- c. Manusia memanfaatkan seluruh potensi dirinya sesuai dengan kemampuan yang dimilikinya.
- d. Manusia memahami dan melaksanakan kewajiban dan hak-haknya sebagai manusia.
- e. Manusia menyadari adanya Kekuatan Akhir yang mengatur seluruh hidup manusia.<sup>57</sup>

---

<sup>55</sup> Baharuddin dan Moh. Makin, *Pendidikan Humanistik*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2006), 22.

<sup>56</sup> Ibid

<sup>57</sup> Putri Alfia Halida, *Konsep Bahagia Dalam Tafsir Al-Sha'Rawi Perspektif Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Disertasi UIN Sunan Ampel Tahun 2019) 45

Abraham Maslow, menurut Pendiri psikologi humanistik<sup>58</sup> adalah seorang psikolog Amerika. Teori psikologi humanistik sering juga disebut psikologi mashab ketiga setelah psikologi analitik Freud dan psikologi behavioral. Psikologi humanistik Maslow berangkat dari penelitian psikologis terhadap orang-orang terkenal aktualisasi diri maksimal, termasuk Einstein. Jadi, teori ini sangat berlawanan dengan teori psikologi Freud yang berpijak pada penelitian terhadap orang-orang sakit jiwa, khususnya para penderita neurosi's, yang kemudian dirumuskan menjadi suatu konsep alam bawah sadar pada manusia. Psikolog humanistik berpijak pada pangkal kesadaran yang ada pada manusia yang asalnya dari Tuhan.<sup>59</sup>

Teori tentang cinta menurut psikologi humanistik berpijak pada kesadaran emosional. Pemenuhan kebutuhan dasar sampai aktualisasi diri dan kebahagiaan menjadi pangkal teori tentang cinta. Cinta bukan semata-mata berdasarkan seks, melainkan suatu pemuasan emosional dengan hasil suatu kebahagiaan. Seorang psikolog humanis, Rollo May, mengkritik dan mencerca kehidupan modern masyarakat Barat, yang berubah menjadi semacam mesin (robot), yang kemudian menyangkal nilai-nilai luhur cinta, kehilangan identitas kemanusiaannya sehingga terjadilah apa yang disebut depersonalisasi, dehumanisasi masyarakat modern yang menyerah kepada teknologi. Dengan

---

<sup>58</sup>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. Tujuan humanistik adalah membantu manusia mengekspresikan dirinya secara kreatif dan merealisasikan potensinya secara utuh. Salah satu pencetus psikologi humanistik adalah Abraham Maslow. Lihat Wade & Tavis, Psikologi Jilid 1, (Jakarta: Erlangga, 2007), 23

<sup>59</sup>Daldiyono, *How To Be a Real and Successful student*(Jakarta : Gramedia, 2009), 127

hilangnya identitas kemanusiaan tersebut, manusia modern berusaha memperoleh pengganti, yaitu pemuasan diri secara superfisial, hubungan antara individu dengan perhitungan untung rugi. Seharusnya mereka kembali ke penghormatan pada cinta sejati, dengan saling menyayangi. Itulah sekilas gambaran mengenai berbagai teori tentang cinta serta aplikasinya. *Love is a very splendoured thing*,<sup>60</sup> betapa indahny jatuh cinta, betapa sedapnya patah hati dan kegagalan bercinta.

### 3. Teori Motivasi Abraham Maslow

Berkaitan dengan psikologi humanistik Abraham Maslow dengan teorinya tentang motivasi, mengemukakan ada lima tingkatan kebutuhan pokok manusia. Kelima tingkatan inilah kemudian dijadikan pengertian kunci dalam memahami motivasi manusia. Maslow mengidentifikasi kebutuhan pokok atau kebutuhan dasar manusia dalam sebuah hierarki yang terendah dan bersifat biologis sampai tingkat tertinggi dan mengarah pada kemajuan individu<sup>61</sup> Kebutuhan-kebutuhan itu tidak hanya bersifat fisiologis tetapi juga psikologis. Kebutuhan itu merupakan inti kodrat manusia yang tidak dapat dimatikan oleh kebudayaan, hanya ditindas, mudah diselewengkan dan dikuasai oleh proses belajar atau tradisi yang keliru.<sup>62</sup>

### 4. *Tafsir al Qur'an al-Azim* dan Karya-karya Sahl Abd Allah al-Tustarī

---

<sup>60</sup> Ibid

<sup>61</sup> Henry Clay Lindgren, *Psychology In The Classroom*, (Modern Asia Edition: Japan, 1972),25

<sup>62</sup> Frank G. Goble, *The Third Force: The Psychology of Abraham Maslow*, terj. A. Supratiknya, Mazhab Ketiga Psikologi Humanistik Abraham Maslow, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), 29.

Nama lengkapnya adalah Abu Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allah bin Yunus bin ‘Isha bin ‘Abd’Allah bin Rāfi’ al-Tustarī, lahir pada tahun 200 H. di kota Tustar dekat kota Ahwaz Propinsi Khuzistan Iran. Dalam perjalanan hidupnya beliau pindah ke Bashrah dan wafat di sana pada tahun 283 H. pada usia 83 tahun. Beliau adalah seorang tokoh dan ulama kaumnya yang banyak mengajarkan ilmu riyadah, ilmu ikhlas dan akhlak Al-Sulamī pengarang kitab *Ḥaqāiq al-Tafsīr* dalam kitabnya *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*, memasukkannya ke dalam generasi kedua ulama sufi. Sedangkan Imam Shamsuddin al-Dhahabī memasukkannya ke dalam generasi keenam, ia mengatakan bahwa al-Tustarī memiliki ungkapan-ungkapan yang bermanfaat, nasihat yang baik dan ilmu yang sangat mendalam. Beliau adalah seorang guru para sufi (*Shaikh al-‘arifin*) dan seorang sufi yang sangat *zuhud*. Imam al-Qushairī berkata: al-Tustarī adalah salah seorang pemimpin kaumnya, yang tidak ada bandingannya pada masanya dalam mu’amalah, dan *wara’*, pemilik karomah dan telah bertemu (*liqa*) dengan Dhu Nūn al-Miṣri di Makkah ketika menunaikan ibadah haji.<sup>63</sup>

#### G. Penelitian Terdahulu

Sejauh penelusuran yang penulis lakukan, telah ada beberapa penelitian tentang *konsep ḥubb*, namun belum ditemukan sebuah karya penelitian yang secara khusus membahas tentang konsep konsep ḥubb dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tustarī.

Adapun beberapa karya ilmiah yang membahas tentang al-Tustarī dan kitab *Tafsīr al-Qur’an al-Azīm* adalah sebagai berikut:

<sup>63</sup>al-Qushairī, *al-Risālah al-Qushairiyah*.... 400.



1. Disertasi Gerhard Böwering dengan judul *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi at-Tustarī* (d. 283/896) yang ditulis pada tahun 1974 di Institute of Islamic Studies McGill University, Kanada.<sup>64</sup> 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-Tustarī.
2. Halida, Putri Alfia Konsep Bahagia dalam Tafsir al-Sha'rawi perspektif Psikologi Humanistik Abraham Maslow. Desertasi 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

---

<sup>64</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi at-Tustarī* (d. 283/896),v.

menggunakan pendekatan humanistik Abraham Maslow untuk 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 diantaranya 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 termonologi bahagia dalam tafsir al-Sha'rawi perpektif psikologi humanistik Abraham Maslow<sup>65</sup> yaitu: motif *sa'adah* yaitu kepatuhan, motif *surur* yaitu toleransi, motif *farah* yaitu penghargaan, motif *falah* kesungguhan dan motif *fawz* yaitu perlindungan.

---

<sup>65</sup>Halida Putri Alfia, *Konsep Bahagia dalam Tafsir al-Sha'rawi perspektif Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Disertasi UIN Sunan Ampel tahun 2019), x

3. Salām ‘Umar Maḥmuud Ḥijāzī.<sup>66</sup> Tesis dengan judul *Akḥṭā’ Aqā’idiyyah fī Tafsīr 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 kenabian<sup>67</sup> kesamaan dengan yang akan peneliti tulis adalah tokohnya namun obyek penelitiannya berbeda perbedaannya kalau tesis ini membahas tasawuf secara umum tidak membahas tentang mahabbah dan psikologi humanistic Abraham Maslow.
4. Ahmad Saerozi. Tesis *Epistemologi Tafsir Sahl at-Tustari* (Studi Atas Q.S. al-Fajr). Tesis, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2017. 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.<sup>68</sup>
5. Baihaki dalam Jurnal Ilmiah IAIN Palangkaraya Vol. 19, No. 2, Juni-Desember 2020 dengan tema *Telaah Tafsir Sufistik: Studi Atas Penafsiran Ayat-ayat Tentang Nur dalam Tafsir Al-Qur’an Al-‘Azhim* Karya Sahal Al-Tustarī mententang jelaskan. Penelitian ini menemukan. Pertama,

---

<sup>66</sup>Salām ‘Umar Maḥmuud Ḥijāzī, Akḥṭā’ *‘Aqā’idiyyah fī Tafsīr al-Tustarī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu’āshirah The Islamic Univesity Gaza, 2014).

<sup>67</sup>Salām ‘Umar Maḥmuud Ḥijāzī, Akḥṭā’ *‘Aqā’idiyyah fī Tafsīr al-Tustarī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu’āshirah The Islamic Univesity Gaza, 2014), 89-120

<sup>68</sup>Ahmad Saerozi, *Epistemologi Tafsir al-Tustari*,(Tesis UIN Suana Kali Jaga tahun2017) vii, diakses 14 Februari 2021

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.<sup>69</sup>

6. Sansan Ziaul Haq dalam tesisnya yang berjudul “ *Dimensi eksoteris dalam Tafsir Ishārī*” mengkaji penafsiran al-Jilāni dari beberapa aspek, diantaranya aspek Keimanan, Ibadah, dan Amal Sosial. Secara singkat bisa disimpulkan bahwa metode penafsiran al-Jilāni 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-Jilāni melampaui batas-batas penafsiran tekstual. Dalam ranah ibadah al-Jilāni menjelaskan bahwa salat disamping bentuk formalnya berupa aktifitas ibadah lahiriyah, namun sebetulnya salat adalah media seorang hamba untuk bermunajat kepada Allah dan mengingat kehadiran Allah setiap waktu. Menurut al-Jilāni salat jika dilaksanakan setiap hari

---

<sup>69</sup>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

secara lahir dan batin maka implikasinya tidak hanya sebatas perbaikan moral hamba, namun juga berakibat pada kesalehan moral sosial, dan inilah yang dimaksud dari firman Allah bahwa salat bisa mencegah seorang hamba dari perbuatan munkar.<sup>70</sup>

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

---

<sup>70</sup> Sansan Ziaul Haq, *'Dimensi Eksoteris Dalam Tafsir Ishari' studi atas metode Tafsir Al Jilani* (Tesis –UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta,2016), 259

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.<sup>71</sup>

8. Umar Abidin, *Ta'wīl terhadap ayat al-Qur'an menurut al-Tustarī* Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Hadis membahas tentang teori al-Tustarī. *ta'wīl* dan tafsirnya atas ayat-ayat tertentu, yang bisa disebut *ta'wīl*. 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'wīl*. Untuk menguraikan al-Tustarī. *ta'wīl*, penulis artikel ini juga membahas tafsirnya terhadap Surat al-Nur: 35. Kesimpulannya, Abidin mengatakan bahwa al-Tustarī. telah membuat kontribusi untuk interpretasi sufistik dari Al-Qur'an.<sup>72</sup>

Setelah memperhatikan penelitian terdahulu terdapat Perbedaan dengan penelitian yang akan peneliti lakukan baik dalam bentuk tulisan berupa buku, tesis maupun disertasi membahas tentang tokoh Sahl Abdullah al-Tustarī berkaitan dengan pemikiran sufistiknya kesamaanya adalah tokoh dan tafsirnya sedangkan obyek yang akan peneliti lakukan adalah tentang interpretasi *Mahabbah* dalam tafsir *al-Qur'an al'Azim* karya Sahl Abd Allah al-Tustarī. mengaitkan dengan perspektif Psikologi Hmumanistik Abraham Maslow.

---

<sup>71</sup> Alice Ormiston, *Love and Politics: Re-interpreting Hegel* (State University of New York Press tahun 2004)

<sup>72</sup> Umar Abidin *Ta'wīl Terhadap Ayat al-Qur'an Menurut al-Tustari* *Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan Hadis* Vol 15 no 2 (Desember 2014), 201

. Penelitian ini menjadi penting karena belum ada yang membahas seperti penulis lakukan yakni *Konsep Maḥabbah dalam tafsir al Qur'an al-Azim perspektif Psikohumanistik Abraham Maslow* dengan menggunakan pendekatan Multi disiplin meliputi pendekatan linguistik, filosofis historis-interpretif sufistik, dan psikologi Humanistik.

## H. Metode Penelitian

### 1. Jenis Penelitian.

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif.<sup>73</sup> Dikatakan kualitatif karena penelitian ini didasarkan pada data dokumen yang memiliki latar alamiah (*naturalistic*). Dalam Disertasi ini, peneliti bertindak sebagai instrumen kunci dalam mengumpulkan dan menginterpretasi data. Data bisa berupa kata-kata dan gambar, dan bukan berupa angka (*descriptive data*). Analisis data dilakukan secara induktif (*inductive*), dan makna (*meaning*) sebagai sesuatu yang esensial dalam penelitian.<sup>74</sup> Dari jenisnya, penelitian ini merupakan riset kepustakaan (*library research*). Artinya, kegiatan penelitian ini hanya difokuskan pada bahan-bahan koleksi perpustakaan tanpa memerlukan riset lapangan.<sup>75</sup> Sumber data dalam penelitian ini sepenuhnya disandarkan pada riset kepustakaan. Data-

---

<sup>73</sup>Cresswell menyebutkan tiga pendekatan dalam penelitian, yaitu kualitatif, kuantitatif, dan mixed yang merupakan gabungan antara kualitatif dan kuantitatif. Istilah pendekatan digunakan oleh Cresswell meskipun beberapa orang juga menyebutkan dengan istilah yang berbeda. Ada yang menyebut strategi penelitian, ada juga yang menyebut metodologi penelitian. Lihat John W. Cresswell, *Research Design: Pendekatan Kualitatif, Kuantitatif, Dan Mixed*, terj. Achmad Fawaid (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 17

<sup>74</sup> Robert C. Bogdan and Sari Knopp Biklen, *Qualitative Research for Education: An Introduction to Theory and Methods* (Boston; New York: Pearson Education Inc., 2007), 4–8.

<sup>75</sup>Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia, 2014), 2.

datanya diperoleh dengan merujuk literatur yang berhubungan dengan kajian ini,<sup>76</sup> terutama tema utama penelitian ini.

Penelitian ini termasuk jenis penelitian kepustakaan (*library research*) yang mengumpulkan berbagai data yang terkait dengan tema yang dibahas oleh penulis. Data yang dimaksud bisa berasal dari bahan tertulis berupa buku, naskah, dokumen, foto, dan lain-lain. Subtansi jenis penelitian ini adalah muatan datanya yang bersifat teoritis, konseptual, atau berupa ide maupun gagasan.<sup>77</sup>

Penelitian kualitatif dinilai tepat untuk eksplorasi dan pengembangan teoritis, analisis konteks; analisis holistik suatu kajian yang kompleks, dinamis, dan khusus; analisis pemaknaan personal; analisis dimensi pengalaman estetik, dan analisis hubungan-refleksi.<sup>78</sup> Penelitian kualitatif sendiri banyak digunakan di bidang fenomena sosial dan problem-problem kemanusiaan.<sup>79</sup> Data-data utamanya dilacak dan diperoleh di lapangan. Sedangkan penelitian ini murni penelitian literatur (pustaka) karena bersumber dari kitab suci, buku/kitab, kamus/ensiklopedi, artikel dan dokumen tertulis lainnya. Maka peneliti sebagai

---

<sup>76</sup>Sumber data utama penelitian kualitatif, menurut Lofland dan Lofland sebagaimana dikutip Moleong, adalah kata-kata dan tindakan. Bukan berarti bahwa hanya dua sumber data itu yang mungkin digunakan dalam penelitian kualitatif, sumber tertulis atau studi literatur juga tidak bisa diabaikan dalam penelitian kualitatif. Penelitian ini murni mengacu pada sumber tertulis sebagai sumber datanya. Lihat Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remadja Rosdakarya, 2004), 157–159.

<sup>77</sup>Nashruddin Baidan dan Erwati Aziz, *Metode Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 27-28.

<sup>78</sup>Sharan B. Merriam & Elizabeth J. Tisdell, *Qualitative Research: A Guide to Design and Implementation*, Jossey-Bass:SanFrancisco, 2006., 15-17. Lihat juga John W. Creswell and J. David Creswell, *Research Design: Qualitative, Quantitative and Mixed Methods Approaches*, SAGE Publications: Los Angeles, 2018, 257-258

<sup>79</sup> Paul M. Camic, Jean E. Rhodes, and Lucy Yardley, “*Naming The Star: Integrating Qualitative Methods into Psychological Research*,” dalam Paul M. Camic etc (ed.), *Qualitative Research in Psychology: Expanding Perspectives in Methodology and Design*, *American Psychological Association*: Washington DC, 2003, 8-12 57 Menggantikan dominasi penelitian kuantitatif



instrumen kunci juga memiliki peran ganda sebagai partisipan dalam membangun konstruksi pemahaman kajian.

Sebagai penelitian literatur, sumber data pada penelitian ini sepenuhnya berasal dari dokumen buku/kitab, Jurnal, artikel ilmiah, artikel populer, naskah proseding, dan informasi tertulis yang berkaitan dengan semua variabel terutama tema utama kajian. Sumber data primer ayat al-Qur'an diperoleh dari aplikasi addin Microsoft Word, yaitu Qur'an Kemenag In Microsoft Word 1.0 yang dilampiri tanda tashih tahun 2019. Sedangkan sumber data primer yang lain diperoleh dari dokumen-dokumen baik cetak, portable document, dan aplikasi yang diperoleh baik secara offline di koleksi pribadi dan perpustakaan ataupun online via situs-situs penyedia data.

## 2. Data dan Sumber Data

Sumber data adalah seluruh keterangan (informasi) mengenai segala hal yang berkaitan dengan tujuan penelitian. Berdasarkan sumbernya, data dibagi menjadi 2 (dua) yakni data primer dan data sekunder.

- a. Data primer yang berarti data yang diperoleh langsung dari subyek penelitian dengan menggunakan alat pengukuran atau alat pengambilan data langsung pada subyek sebagai yang dicari<sup>80</sup>. yakni kitab-kitab karya Sahl 'Abd'Allah al-Tustari terutama kitab *tafsir al-Qur'an al-Azim*.

---

<sup>80</sup>Anas.Sudjono, *Pengantar Statistik.Pendidikan* ( Jakarta: Rajawali Press 2010), 19

- b. Data sekunder adalah data yang diperoleh lewat pihak lain, tidak langsung diperoleh peneliti dari subjek penelitiannya.<sup>81</sup> maka data sekunder biasanya berwujud data dokumentasi atau data laporan yang telah tersedia, yaitu kitab-kitab tafsir yang ada kaitanya dengan disertasi ini.

Data ditetapkan secara purposif dan dianalisis sampai informasi yang ditemukan mencapai pada variasi maksimum.<sup>82</sup> Artinya, apabila variasi informasi sudah tidak ditemukan lagi, maka peneliti menghentikan kegiatan analisis data berikutnya.

Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua, yaitu data primer dan data sekunder. Sumber data primer *al-Qur'an al-Karim* yakni ayat-ayat tentang *maḥabbah* dalam al-Qur'an, selain sejumlah tafsir yang berhubungan dengan persoalan ini. Secara khusus, peneliti merujuk pada *Tafsir al Tustari* karya Imam Muhammad Sahl bin 'Abd' Allah al-Tustarī (1428 H/2007 M).

Data ini disebut juga dengan data tangan pertama atau data yang langsung berkaitan dengan objek penelitian. Data primer yang dimaksud dalam penelitian ini adalah sesuai dengan variabel disertasi ini maka data primer yang digunakan adalah al-Qur'an dengan konsentrasi ayat ayat *maḥabbah* yang disusun Sahl 'AbdAllah al-Tustarī *Tafsir al-Qur'an alAzīm* yang membahas tentang Integrasi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qur'an al-azim dan konsep cinta

---

<sup>81</sup>Ibid

<sup>82</sup>*A maximum variation sample is constructed by identifying key dimensions of variations and then finding cases that vary from each other as much as possible.* Harsh Suri, "Purposeful Sampling in Qualitative Research Synthesis," *Qualitative Research Journal 11*, No. 2 (August 3, 2011): 66.

perspektif psikologi humanistik Abraham Maslow. Sedangkan teori psikologi humanistik seperti Abraham .H. Maslow, *Motivation and Personality*, (New York: Harper and Brothers Publisers, 1954), Abraham H. Maslow, *Maslow on Management* (Wiley: 1998), Abraham H. maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (Penguin: Non-Classics 1993) Abraham H. maslow, *Theory Human Motivation* (Newdelhi: Jeneralpres 2017).

Sedangkan data sekunder adalah data yang diperoleh melalui pihak lain, tidak langsung diperoleh oleh peneliti dari subjek penelitiannya. Dalam penelitian ini data sekundernya adalah buku-buku atau hasil penelitian yang mendukung penulis untuk melengkapi isi serta interpretasi dari buku dari sumber primer. Dalam hal ini, sumber data sekunder berupa tulisan-tulisan yang sudah membahas mengenai pemikiran Sahl Abd' Allāh al-Tustarī terutama penelitian yang telah disebutkan dalam penelitian terdahulu dan literatur-literatur yang relevan dengan penelitian ini terutama literatur yang membahas mengenai analisis historis.

Data sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku yang membahas ayat-ayat tentang *maḥabbah* dan data pendukung dalam penelitian baik berupa, artikel, maupun tulisan ilmiah, baik tentang al-Tusturī, maupun kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm. Serta karya karyanya yang lain seperti

1. Tafsir al-Qur'an al-'Azim
2. *Daqa'iq al-Muḥibbin* (Rahasia orang-orang yang dicintai oleh Allah)
3. Mawa'iz al-'Arifin (Nasehat-nasehat orang bijak)
4. Jawabāt *Ahlu al-Yaqīn* (Jawaban dari para ahlul yakin)
5. *Qasasul al-Anbiya* (Kisah-kisah para Nabi)
6. *Hadza Fadhlān 'an Tafsir Masyhur* (Keutamaan dari

tafsir masyhur) 7. *Rislatu Fi al-Hurufi* (Risalah tentang huruf), dan masih banyak lagi yang lainnya.<sup>83</sup> kemudian data sekunder adalah data-data yang memiliki relevansi dengan tema penelitian yang berguna dalam memperkaya perspektif dan mempertajam analisis. Diantaranya literatur yang berisi kajian tentang *mahabbah* dan sahl al-Tusturi Buku-buku lain adalah buku-buku yang membantu dalam proses analisis yang meliputi bidang ulūm al-Qur'an, tasawuf, psikologi modern khususnya dalam pendekatan humanistik Abraham Maslow dan lainnya. Selain itu juga diperlukan buku-buku yang membantu dalam proses pengolahan data, seperti metodologi Research Design John Creswell, dan buku-buku tafsir seperti tafsir al Misbah, tafsir al-Azhar, tafsir al-Maraghi, Tafsir al-Syarawi dan sebagainya.

### 3. Teknik Pengumpulan dan Pengolahan Data

Penelitian ini menggunakan suatu teknik pengumpulan data dengan menghimpun dan menganalisis dokumen berupa buku-buku, artikel dan makalah yang terkait dengan Tafsir al-Qur'an al-azim Namun penulisan ini lebih menekankan terhadap konsep Mahabbah Sahl al-Tusturi dan Literatur yang digunakan tidak terbatas pada buku-buku tetapi bahan-bahan dokumentasi, agar dapat ditemukan berbagai teori dan dalil, pendapat guna menganalisis masalah yang berkaitan dengan masalah yang sedang dikaji.

### 4. Teknik dan Analisis Data

---

<sup>83</sup> Sahl al-Tustari, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, 73-74

Metode analisis data dalam penelitian ini, penulis menggunakan metode content analysis untuk melihat dengan kritis dan analisis pemikiran Sahl al Tusturi tentang mahabbah dalam kitab tafsirnya "*Tafsīr al-Qur'an al-zim*". Selanjutnya penulis juga menggunakan pendekatan metode tafsir *maudhui*. Metode ini merupakan bagian dari perangkat dalam mencari substansi sebuah tema dari al Qur'an. Secara konsep metode tematik dapat diuraikan sebagai berikut: Adapun langkah-langkah metode *mawḍui* menurut Abd. Al-Hayy al-Farmawi dalam kitab *al-Bidayah fī al-Tafsīr al-Mawḍu'ī: Dirasah Manhajiyah Mauḍu'iyah* sebagai berikut:

- a. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makkiyah dan Madaniyah.
- b. Menyusun ayat-ayat al-Qur'an secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau asbāb alnuzul.
- c. Mengetahu korelasi (munasabah) ayat-ayat tersebut didalam masing-masing suratnya.
- d. Menyusun pembahasan dalam kerangka yang sempurna, sistematis, dan utuh (*out line*).
- e. Melengkapi penjelasan ayat dengan hadith, riwayat sahabat, dan lainlain yang relevan bila dipandang perlu, sehingga pembahasan menjadi semakin sempurna dan semakin jelas
- f. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara menghimpun ayat-ayat yang mengandung pengertian serupa,

mengkompromikan antara pengertian yang *ām* dan *khāṣ*, antara yang *muṭlāq* dan *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang lahirnya tampak kontradiktif, menjelaskan ayat nasikh dan mansukh, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna yang sebenarnya tidak tepat.<sup>84</sup>

Selain menggunakan pendekatan tafsir tematik atau *maudhui*, di analisis dengan pendekatan filosofis dan pendekatan psikologi humanistik.

## I. Sistematika Pembahasan

Untuk memudahkan pembahasan, pemahaman, dan dalam menganalisis permasalahan yang dikaji pada penelitian ini, maka peneliti menggunakan sistematika penulisan sebagai berikut:

Bab Pertama, Pendahuluan. Pada bab ini meliputi; Latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan Penelitian, Kegunaan penelitian, Kerangka teoritik penelitian terdahulu metode penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua, meliputi, Konstruksi *maḥabbah* al-Tustari dan Psikologi Humanistik sub bab Terminologi *maḥabbah*, *Lafadz-lafadz maḥabbah* dalam al-Qur'an, Term-Term *Maḥabbah* dalam al-Qur'an, Urutan-Urutan Turunya surat Tentang *Maḥabbah*, *Asbab al-Nuzul*, *Faedeh asbab al-Nuzul*, Teori psikologi humanistik, pengertian psikologi humanistik, Hirarki Kebutuhan Abraham Maslow kemudian subbab Kebutuhan Fisiologis (*Physiological Needs*) Kebutuhan

---

<sup>84</sup> Nashruddin Baidan, *Tafsir Maudhu'i (Solusi Kontemporer atas masalah sosial kontemporer)*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar 2001), 54

Akan Rasa Aman (*Safety Need*), Kebutuhan Akan Cinta, Memiliki dan Kasih Sayang (*Need for Love and Belongingness*) Kebutuhan Akan Harga Diri (*Esteem Needs*).

Bab Ketiga, Penafsiran Sahal 'abd Allah al-Tustarī dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* terdiri lima Sub bab yang pertama membahas tentang biografi dari al-Tustarī secara lengkap meliputi sejarah kehidupan, latar belakang pendidikan, amal dan kiprah perjuangan, dan karya-karya. Pada sub kedua dibahas tentang kitab corak tasawuf al-Tustarī. Pada sub bab ketiga dibahas tentang kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* baik berkenaan tentang latar belakang penulisan kitab tersebut, metode, corak dan sistematika penulisan kitab, dan nilai sufistik yang terkandung dalam kitab tersebut. dan pada sub bab keempat peneliti membahas tentang Penafsiran *Mahabbah* menurut Sahl al-Tustari dalam *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*

Bab keempat implementasi *mahabbah* dalam tafsir al-Qur'an al-Azim karya Sahal 'Abd' Allah al-Tustari terintegrasi dalam psikologi humanistik Abraham Maslow, terdiri dari tiga bagian yakni Implementasi *mahabbah* dalam tafsir al-Qur'an al azim dan sub bab terminologi mahabbah, macam dan tingkatan *mahabbah*, Ayat-ayat yang membahas tentang mahabbah, Bentuk-bentuk Mahabbah Implementasi Mahabbah al-Tustari yang terintegrasi dalam Psikologi humanistik abraham Maslow, serta urgensi *Mahabbah* Menurut Al-Tusturī dengan Psikologi Humanistik dalam Kehidupan Sosial.

Bab Kelima, Penutup. Pada bab ini meliputi kesimpulan, implikasi teoritik, keterbatasan studi dan rekomendasi.

## BAB II

### KONSTRUKSI MAḤABBAH AL-TUSTARI DAN PSIKOLOGI HUMANISTIK

#### A. MAḤABBAH DALAM AL-QUR'AN

##### 1. Terminologi *Maḥabbah*

Kata *al-ḥubb* atau *maḥabbah* yang terdiri dari huruf *ḥa'* dan *ba'* merupakan bentuk maṣḍar (kata benda) dari akar kata *ḥabba-yahibbu-ḥubban* atau *aḥabba-yuḥibbu-maḥabbatan* yang mengandung arti cinta atau mencintai,<sup>1</sup> dan lawannya adalah *al-bughdu* (benci),<sup>2</sup> bisa juga berarti *al-wadūd* (menyayangi atau kasih sayang).<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> Dan bentuk seperti ini paling banyak ditemukan dalam al-Qur'an. Sementara, yang secara khusus dengan menggunakan kata maḥabbah hanya disebutkan sekali di dalam al-Qur'an. Q.S Thaha [20]: 39.

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِي<sup>5</sup>

Dan aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku.<sup>6</sup>

<sup>1</sup>M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an: Kajian Kosakata, Vol. II*, (Jakarta: Lentera Hati, 2007), 551

<sup>2</sup>Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi, Vol. II*, (Mesir: Dār al-Qāhira, 1978), 439.

<sup>3</sup>Ibid 439

<sup>4</sup>Muhammad Ma'shum bin Ali, *al-Amthilat al-Taṣrīfīyah*, (ttp: Salim bin Sa'id Nabhan, tth),16

<sup>5</sup>QS.20:39

<sup>6</sup>QS.20:39



Dalam *mu'jam Maqayis al-lughah Ibnu Faris* menjelaskan *mahabbah* adalah bentuk masdar dari kata *ahabba yuhibbu-mahabbatan* yang mempunyai tiga arti yaitu; a) melazimi dan tetap, b) Biji sesuatu dari yang memiliki biji, c) sifat keterbatasan.<sup>7</sup> 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-mahabbah* 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 membutuh bantuan Sang Pemilik Cinta yang sesungguhnya, yaitu Allah swt. Dalam *al-Mu'jam al-Falsafi*, Jamil Shaliba mengatakan, *mahabbah* (cinta) adalah lawan dari kata *al-Baghd* (benci).<sup>8</sup> *Al-mahabbah* dapat pula berarti *al-Wadud*, yakni yang sangat pengasih atau penyayang.<sup>9</sup> *Mahabbah* adalah kecenderungan hati kepada sesuatu yang menyenangkan. Jika kecenderungan itu semakin menguat, maka namanya bukan lagi *mahabbah*, tetapi berupa menjadi '*isyah* (*asyik-masyuk*). Dalam definisi al-Muhasibi, *mahabbah* 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

---

<sup>7</sup>Abi al-Husain Ahmad ibn Faris ibn Zakariyah, *Mu'jam al-Maqayis al-Lughah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 249.

<sup>8</sup>Jamil Shaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, Jilid 2, (Mesir: Dar al-Kairo, 1978), 439.

<sup>9</sup>Ibid., 349.

dan larangannya; dan pengakuan diri akan kurangnya cinta yang diberikan padanya.”<sup>10</sup>

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 merupakan asal mula tanaman. Tokoh lain menyatakan, *al-maḥabbah* itu diambil dari *al-ḥubb*, 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-maḥabbah*, karena ia menghapus dari hati, segala sesuatu kecuali yang dicintainya. Kata tokoh lain, *al-maḥabbah* diturunkan dari *al-ḥabb*, jamak *al-ḥabbah*, dan *al-ḥabbah* itu relung hati di mana cinta bersemayam. Sumber lain menuturkan, kata itu diturunkan dari *al-ḥabab*, 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.<sup>11</sup>

Menurut al-Qusyairi, cinta adalah suatu hal yang mulia. Allah Yang Maha Suci yang menyaksikan cinta hamba-Nya dan Allah pun memberitahukan cinta-

---

<sup>10</sup>Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005),141.

<sup>11</sup>Abul Qasim Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi An-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, penyunting: Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 1998), 477-478.

Nya kepada hamba itu. Allah menerangkan bahwa Dia mencintainya. Demikian juga hamba itu menerangkan cintanya kepada Allah Yang Maha Suci.

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

Dari abi Huraerah dari Rasulullah Saw, “Jika Allah telah mencintai hamba-Nya, Allah berkata kepada jibrîl a.s., ‘Wahai Jibrîl, sesungguhnya Aku mencintai fulan, maka cintailah dia.’ Maka Jibrîl pun mencintainya, kemudian menyeru kepada penduduk langit. ‘Sesungguhnya Allah telah mencintai fulan, maka cintailah dia!’ Maka penduduk langit pun mencintainya. Kemudian Allah memberikan pengabulan kepadanya di bumi. Dan jika Allah membenci seorang hamba, maka Malâikat Mâlik berkata, ‘Saya tidak menganggapnya kecuali saya membencinya seperti kebencian Allah kepadanya.’<sup>12</sup>

Dalam pandangan al-Junaid, *Mahabbah* didefinisikan sebagai “kecenderungan hati pada Allah swt., kecenderungan hati pada sesuatu karena mengharap ridlo Allah tanpa merasa diri terbebani, atau menaati semua yang diperintahkan atau dilarang oleh Allah, dan rela menerima apa yang telah ditetapkan dan ditakdirkan Allah.”<sup>13</sup>

*Mahabbah* menurut al-Qushairi dalam tasawuf yaitu merupakan *hal* (keadaan) jiwa yang mulia yang bentuknya adalah disaksikannya (kemutlakan)

<sup>12</sup>Abu Ishak Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim Atsa’labi an-Naisaburi, *Al-Kasyfu wal Bayan*, Cet. VI, (Bairut: Darul Ihya’ Turats al-‘Arabi, 2002) 233.

<sup>13</sup>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.

Allah Swt. oleh hamba, selanjutnya yang dicintainya itu juga menyatakan cinta kepada yang dikasihani-Nya.<sup>14</sup>

*Maḥabbah* (kecintaan) Allah kepada hamba yang mencintai-Nya itu selanjutnya dapat mengambil bentuk *iṣṭiḥāq* dan *rahmah* Allah yang diberikan kepada hamba-Nya dalam bentuk pahala dan nikmat yang melimpah.<sup>15</sup> *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.<sup>16</sup>

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 kekasihnya dari pada semua yang menyertainya. Dikatakan pula bahwa cinta setia kepada kekasih, baik ketika berhadapan dengannya atau tidak.<sup>17</sup>

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

---

<sup>14</sup>Al-Qusyairi al-Naisaburi, *Al-Risalah al-Qusyairiyah*, (Mesir: Dar al-Kahir, t.t.), 318.

<sup>15</sup>*Ibid.*, 319.

<sup>16</sup>Jamil Saliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi...*, 617.

<sup>17</sup>Abul Qasim 'Abdul Karim Hawazin al-Qusyairi an-Naisaburi, *Risalah Qusyairiyah: Sumber Kajian Ilmu Tasawuf*, terj. 'Umar Faruq, (Jakarta: Pustaka Amani, 1998),. 478.

melupakan sifat-sifat dirinya sendiri dan perasaannya pada sifat-sifat yang dimilikinya.<sup>18</sup>

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.<sup>19</sup> Hal ini dikarenakan Nabi Saw., pernah bersabda:

الْمَرْءُ مَعَ مَنْ أَحَبَّ<sup>20</sup>

“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 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

---

<sup>18</sup>Ibid., 479.

<sup>19</sup>Ibid., 480.

<sup>20</sup>Muhammad bin Isma’il bin Ibrahim bin Mughirah al-Bukhari, *Shahih Bukhari*, Juz XIX, 147.

Allah dan untuk Allah serta selalu bersama Allah.’ Maka menangislah para syeikh seraya mengatakan, ‘Tiadalah ucapan yang lebih baik dari ucapanmu, semoga Allah memberikan mahkota kepada orang-orang arif.’<sup>21</sup>

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.”<sup>22</sup>

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 birahi, adalah *dzikir*-ku 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.<sup>23</sup>

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.

---

<sup>21</sup>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 syeikh Nasr ‘Abdillah bin ‘Ali as-Sarraj al-Tusi.

<sup>22</sup>*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.

<sup>23</sup>An-Nabawi Jaber Siraj dan ‘Abdussalam A. Hālim Maḥmud, *Rabi’ah Sang Obor Cinta Sketsa Sufisme Wali Perempuan*, (Sabda Persada: Yogyakarta, 2003),. 3.

Sedang bagi al-Junaid, cinta itu sebagai pelepasan 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 sisa 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 Ilāhi.<sup>24</sup>

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 *muḥibbin* (orang-orang yang mencintai Allah) terjadi jika memilih hawa nafsunya dari pada *ridlo* Allah 'Azza wa Jalla dalam menghadapi masa depan mereka. Adapun bohongnya *murid* terjadi apabila urusan makhluk dan kepentingan mereka mengalahkan *dzikir* kepada Allah dan kepentingan Allah."<sup>25</sup>

Menurut Harun Nasution, pengertian *maḥabbah* 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.<sup>26</sup>

Beberapa filosof 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

---

<sup>24</sup>Margareth Smith, *Rabi'ah: Pergulatan Spiritual Perempuan*, terj. Jamilah Baraja, Cet. IV, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 107.

<sup>25</sup>Ibid., h. 490.

<sup>26</sup>Harun Nasution, *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1983), 70.

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.<sup>27</sup> 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.

Dari semua pendapat di atas dapat penulis simpulkan bahwa *maḥabbah* adalah mengikuti segala perintah Allah dan menjauhi segala larangannya, serta mengikuti ajaran yang dibawa Rosūlullah dengan hati yang *ikhlas* dan dengan *akhlaq* orang yang mencintai Allah. Allah berfirman dalam QS.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.<sup>28</sup>

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang. Katakanlah: "Ta'atilah Allah dan Rasul-Nya; jika kamu berpaling, Maka Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang *kāfir*"<sup>29</sup>

### 1. Lafadh-Lafadh Maḥabbah

Berdasarkan hasil penyelidikan penulis dalam kitab “*Mu’jam al-Mufahras li al-Fadhi al-Qur’an*” karya Muḥ. Fu’ad Abd al-Baqi terdapat 83 lafadh *ḥub* yang

<sup>27</sup>Pius Pandor, *Seni Merawat Jiwa: Tinjauan Filosofis* (Jakarta: Obor, 2014), 90-91

<sup>28</sup>QS al-‘Imrān,3: 31-32.

<sup>29</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan* (Jakarta: Unit Percetakan al-Qur’an, 2019). 68



mengandung arti tentang cinta (*Mahabbah*). Secara keseluruhan di bawah ini penulis cantumkan redaksi lafadh-lafadh tersebut:<sup>30</sup>

1. حَبِّبَ hanya disebutkan dalam QS.al-Hujurāt 49: 7
2. أَحَبِّبَ sebanyak dua (2) surat yang disebutkan dalam QS. al-Qashash 28:56 dan QS. Shād 38:32
3. أَحَبَّ hanya disebutkan dalam QS.al-An'am 6: 76
4. تَحَبَّوْا hanya disebutkan dalam QS. al-Baqarah 2 : 216
5. تَحِبُّونَ 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. تَحِبُّوْهَا hanya disebutkan dalam surat ash-Shaff (61) ayat 13
7. تَحِبُّوْهُمْ 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,

---

<sup>30</sup>Muhammad Fuad 'Abdul Baqi, *Mu'jam al-Mufahras li al-Fadhi al-Qur'an*, (Kairo: Darul Kutub Misriyah, t.t.),191-193.

159, surat an-Nisā' (4) surat 36, 107, 148, surat al-Mā'idah (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-Mā'idah (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-Mā'idah (3) ayat 54.
13. **يُحِبُّونَهُمْ** 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. حُبَّ 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. أَحَبَّ 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. أَحِبَّاهُ hanya disebutkan dalam surat al-Māidah (5) ayat 18.
21. محبة hanya disebutkan dalam surat Thāhā (20) ayat 39.

## 2. Term- Term *Mahabbah* dalam al-Qur'an

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

**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,<sup>31</sup> atau mencintai sesuatu dan berharap untuk bisa terwujud (*maḥabbatusy-syai' wa tamanni kaunihi*).<sup>32</sup> *Wadd* adalah sebuah nama berhala yang disembah dan dipuja orang musyrik pada zamanya Nabi Nuh dan kemudian dipuja orang-orang Arab jahiliyah,<sup>33</sup> 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 seseorang<sup>34</sup>

Menurut al-Aṣṣafahāni, kata *mawaddah* dapat dipahami dalam banyak hal: pertama, artinya cinta (*maḥabbah*) sekaligus keinginan untuk memiliki (*tamanni kaunihi*). Antara dua kata ini saling terkait, karena keinginan yang kuat akhirnya

<sup>31</sup> Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, 944

<sup>32</sup> Al-Rāghib al-Aṣṣafahāni, t..., 572

<sup>33</sup> Muhammad al-Tunajji, *al-Mu'jam al-Mufashshal fi Tafsiṛ Gharīb al-Qur'ān al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Maktabah al-'Ilmiyah, 2003),510

<sup>34</sup> Ibrahim bin 'Umar al-Biqā'i, *Nazhm al-Durar fi Tanāsub al-Ayāt wa al-Suwar Vol. XV*, (Kairo: Dār al-Kitab al-Islami, t.th), 67

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 disini akan mendorong pemiliknya untuk mewujudkan cintanya sehingga menyatu. Jadi, sementara ada ulama yang mengartikan *mawaddah* sebagai mujāma'ah (bersenggama) <sup>35</sup>

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 cinta dan kasih sayangnya senantiasa menjaga hubungan dan kekerabatan agar tidak putus.<sup>36</sup>

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.

---

<sup>35</sup>Muhammad bin 'Abdullah Fakhr al-Dīn al-Rāzi, *Mafātīh al-Ghaib – Tafsir al-Kabīr*, Vol. XXIX (Beirut: Dār Ihya' al-Turāth, 1420 H), . 90

<sup>36</sup> Muhammad 'Ali al-Ṣōbūnī, Mukhtaṣar *Tafsīr Ibnu Katsīr*, Vol. III, (Mesir: Dār al-Rasyād, t.th), 275

Kata *al-wuddu* atau *mawaddah* dan padanannya dalam segala bentuknya disebutkan dalam Al-Qur'an sebanyak 25 kali.<sup>37</sup> Dan untuk kata *al-wadūd* muncul dua kali. Pertama, dalam konteks yang mendorong pertobatan, QS. Hūd 11: 90 dan kedua, dalam konteks Allah menjelaskan sifat dan perbuatan-Nya QS al-Buruj 85:131 Allah Sw 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<sup>38</sup>

#### **b. *Rahmah***

Kata *rahmah* terambil dari kata *rahīma-yarḥamu-ruḥmān* yang memiliki makna dasar anugerah, lemah lembut, kasih sayang. Hujan, rezeki, rasa aman, ampunan, dan surga dinamai *rahmah* karena merupakan anugerah Allah.<sup>39</sup> Selain itu, *rahmah* juga meliputi arti kasih sayang (*riqqah*), pemaaf (*maghfirah*), dan kelembutan hati (*ta'āṭuf*).<sup>40</sup> Ibnu Faris menyebutkan bahwa semua kata yang

<sup>37</sup>Fu'ād 'Abd al-Bāqi, *al-Mu'jam al-Mufāhrash...*, 837-838

<sup>38</sup>M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an...*, Vol. III, 1046

<sup>39</sup>M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an...*, Vol. II, 589

<sup>40</sup>Majduddīn Muḥammad bin Ya'qūb al-Fairūz Ābādī, *al-Qāmūs al-Muḥīf*, Vol. V, (Beirut: Dār al-Mashriq, 2004)117.

terdiri dari huruf-huruf *ra*, *ha*, dan *mim*, pada dasarnya berarti kelsembutan hati, belas kasih, dan kehalusan. Dari akar kata ini lahir kata *rahīma*, yang mengandung arti ikatan darah, persaudaraan, atau hubungan kerabat. dijadikan Penamaan *rahim* pada perempuan karena darinya darinya terlahir anak yang akan menerima limpahan kasih sayang dan kelembutan, begitu juga dengan kerabat, dinamai *rahīm* karena kasih sayang yang terjalin dengan anggota-anggotanya<sup>41</sup>.

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, *rahīm* 114 kali Alkisah, ada bentuk *roh*. Bentuk jamak dari *arham rahima* 12 kali. Dan *arham* sebelumnya berbentuk *isim tafdil*.<sup>42</sup>

'*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 pun yang mereka berikan, yang

---

<sup>41</sup> Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*. 375

<sup>42</sup> Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahrash*, 374-380

Allah berikan kepada semua makhluk-Nya adalah karena rahmat Allah, yang mengkuafikasi-Nya sebagai al-Rahman, Yang Maha Pemurah. Alhasil, al-karakter Rahman hanya bisa disampaikan oleh Allah semata, karena istilah itu menunjukkan kesempurnaan.<sup>43</sup> 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.<sup>44</sup>

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 beriman<sup>45</sup>

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

---

<sup>43</sup> Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Lebanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2011), 512

<sup>44</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufrūdāt*, 211-212

<sup>45</sup> Abū al-Faḍl Maḥmūd al-Alūsī, *Rūḥ al-Ma’ānī fī Tafṣīr al-Qur’ān al-‘Aẓīm wa al-Sab’ al-Maṣānī*, (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turās al-‘Arabī, t.th.), Vol. I, h. 59.



ditinjau dari segi kelembahlembutan, kasih sayang dan kehalusan yang menyentuh hatinya, tetapi hal itu adalah sesuatu yang tidak sempurna.<sup>46</sup>

### c. *Al-Shaghaf*

Term ini digunakan dalam Al-Qur'an hanya pada satu ayat yaitu ketika menceritakan kisah bagaimana keadaan cintanya istri al-'Aziz, Zulaikha kepada bujangnya, Nabi Yūsuf as., dalam Q.S Yūsuf 12: 30<sup>47</sup>

﴿ وَقَالَ نِسْوَةٌ فِي الْمَدِينَةِ امْرَأَتُ الْعَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِهِ قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا  
إِنَّا لَنَرَاهَا فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ﴾<sup>48</sup>

Dan wanita-wanita di kota berkata: "Isteri Al Aziz menggoda bujangnya untuk menundukkan dirinya (kepadanya), Sesungguhnya cintanya kepada bujangnya itu adalah sangat mendalam. Sesungguhnya Kami memandangnya dalam kesesatan yang nyata."<sup>49</sup>

Kata *al-shaghaf* ( الشغف ) yang terdiri dari penggalan huruf *syin*, *ghain*, dan *fā* memiliki arti 'penutup' yaitu penutup bagi hati atau kulit hatinya,<sup>50</sup> ia juga berarti mengalahkan, dikatakan *shaghafā* ( شغفها ) yakni *ghalabaha*<sup>51</sup> ( غلبها ). Al-Aṣfahāni menggambarkan keadaan cintanya Zulaikha kepada Yusuf dengan cinta yang sudah menutupi hatinya, dengan kata lain ia dibutakan oleh cintanya kepada Yusuf.<sup>52</sup> Sementara orang juga berpendapat tentang ayat ini sedang menjelaskan cintanya Zulaikha yang masuk menembus kulit hati sampai kedalam lubuk hati.

<sup>46</sup>M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an.. Vol. II*, 590

<sup>47</sup>Muhammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufāhrash* 472

<sup>48</sup>Al-Qur'an 12:30

<sup>49</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, ed. oleh Kementerian Agama RI, 2017 ed. (Jakarta: Unit Percetakan al-Qur'an, 2017).

<sup>50</sup>Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah...*,451, lihat juga Abu Bakr al-Rāzi, Mukhtār al-Shihhāh,166

<sup>51</sup>Muhammad al-Tunajji, *al-Mu'jam al-Mufāshshal...*,266

<sup>52</sup>Al-Rāghib al-Aṣfahāni, *al-Mufradāt...*, 290

Ibnu Katsīr mengutip perkataan Ad-Dāhḥak 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.<sup>53</sup> Ini adalah jenis cinta yang sangat mendalam, orisinil 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 pecinta bergelora saat memikirkan kekasihnya<sup>54</sup>

#### 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.<sup>55</sup> Al-Aṣfahāni memaknai *mail* dengan perpindahan sesuatu dari tengah kepada salah satu dari dua sisi, dan biasanya digunakan dalam bentuk keburukan atau kezhaliman, 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.<sup>56</sup> dikatakan juga seseorang condong kepada suatu tempat berarti ia pindah kepadanya, atau dikatakan seorang hakim condong dalam hukumnya berarti hakim tersebut berlaku zhalim

<sup>53</sup> Abu al-Fidā’ Ismā’il bin Katsīr al-Qursyi, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Adzhīm*, Vol. II, (Damaskus: Dār al-Faiḥā’, 1998), 626

<sup>54</sup> Fu’ād Al-Aris, *Lathāif al-Tafsīr min Sūrah Yūsuf*, terjemahan: Fauzi Bahrezi, (Jakarta: Amzah, 2013), 186

<sup>55</sup> Mukhtār al-Shihhāh, hal. 301, *Mu’jam Maqāyīs al-Lughah*, 848

<sup>56</sup> Al-Rāghib al-Aṣfahāni, *al-Mufrūdāt...*, 529

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 mashdar sebanyak 2 kali. Q.S al-Nisa' 4: 27, 102, dan 129.<sup>57</sup>

وَاللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا<sup>58</sup>

Dan Allah hendak menerima taubatmu, sedang orang-orang yang mengikuti hawa nafsunya bermaksud supaya kamu berpaling sejauh-jauhnya (dari kebenaran).<sup>59</sup>

#### e. *Raf'ah*

Kata ra'fah (رأفة) 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.<sup>60</sup>

Al-Biqā'i, ketika menafsirkan Q.S al-Baqarah 2:143 menjelaskan bahwa ra'fah merupakan rahmat yang dianugerahkan kepada yang menghubungkan diri

<sup>57</sup> Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahrash...*,780

<sup>58</sup> Al-Qur'an, 4:27

<sup>59</sup> Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 83

<sup>60</sup> Ibnu Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, 365, dan Mukhtār al-Shihhā, 115

dengan Allah melalui amal saleh, karena ra'fah adalah kasih sayang pengasih kepada siapa yang memiliki hubungan dengannya.<sup>61</sup> 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

Peggunaan 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 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 kemashlahatan. Karena itu rahmah Allah tertuju kepada yang kafir dan yang Mukmin, yang durhaka dan tidak durhaka, sedangkan *ra'fah*-Nya tidak demikian<sup>62</sup>

Al-Qurtubi, 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

---

<sup>61</sup>Ibrahim bin 'Umar al-Biqā'i, *Nazhm al-Durar...*, Vol. II, 215

<sup>62</sup>M. Quraish Shihab dkk, *Ensiklopedi al-Qur'an...*, Vol. III, . 806-807

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.<sup>63</sup>

Dalam al-Qur'an, kata *ra'fah* terulang dua kali pada Q.S an-Nur 24: 2 dan Q.S al-Hadīd 57: 27. Dan kata *Ra'uf* terulang sebanyak 11 kali, sepuluh diantaranya menjadi sifat Allah Swt., delapan dirangkaikan dengan sifat Rahīm, 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.<sup>64</sup>

### 3. Urutan-Urutan Turunnya Surat Tentang *Mahabbah*

Tabel 2.1

Data susunan surat-surat Al-Qur'an tentang *mahabbah* menurut *tarīb* turunnya, sebagai berikut:<sup>65</sup>

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

<sup>63</sup> Ibid

<sup>64</sup> Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam al-Mufahrash...*, 344

<sup>65</sup> Abdul Djalal, *Ulumul Qur'an*, Cet. III, (Surabaya: Dunia Ilmu, 2008), 389-392.

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-Mumtahānah	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

Tabel 2.2

Data susunan surat-surat al-Qur'an tentang *Mahabbah* menurut *tartibnya* dalam Mushhaf 'Utsman, sebagai berikut:<sup>66</sup>

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

<sup>66</sup>*Ibid.*, h. 393-395.

19	61	41	Fushshilat	54	24-25
20	62	42	As-Syūra	53	25
21	106	49	Al-Ḥujurāt	18	26
22	94	57	Al-Ḥadîd	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

#### 4. Asbāb al-Nuzūl

Sebelum saya cantumkan *asbab al-nuzūl* dari surat-surat dan ayat-ayat tentang *maḥabbah* terlebih dahulu perlu diketahui, kaedah-kaedah 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 point:

Pertama: terjadi sebuah peristiwa kemudian *al-Qur’an al-karim* turun menerangkannya sebagaimana sabab 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-nuzul* ayat *li'an*.

- b. Jalan pengetahuannya, adapun jalan mengetahui *asbab al-nuzul*, 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 *ma'quf*.

Adapun ucapan *tabi'in*, diturunkan tentang peristiwa demikian, maka ia adalah *mursal*, jika jalan periwayatannya bermacam-macam maka diterima, jika tidak, maka tidak *rajih* (kuat) dikalangan ahli hadiths.<sup>67</sup>

- c. *Al-'Ibratu bi'ummi al-lafdhi la bikhushusi sabab* (pelajaran al-Qur'an yang di ambil ialah lafadh secara umum, bukan sebab yang khusus), dalilnya adalah ada seorang shahabat Anshar yang mencium wanita bukan isterinya, kontan diturunkanlah ayat "*Sesungguhnya kebaikan akan menghilangkan keburukan*" maka shahabat Anshar tersebut mengatakan kepada Rasulullah Saw: apakah ini khusus bagiku hai Rasulullah? Maksud shahabat 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.<sup>68</sup>

---

<sup>67</sup>Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, *Shahih Asbabun Nuzul*, terj. Muhammad Azhar, (Yogyakarta: t.p., 2006), 26-27.

<sup>68</sup>Lihat, M. Baqir Hakim, ' *Ulumul Qur'an*, Cct. III, (Jakarta: Al-Huda, 2006), 45.

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.  
الق [ص]: 56<sup>69</sup>

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.<sup>70</sup>

- e. Redaksi *asbab al-Nuzul* bisa jadi dinyatakan secara terbuka dalam babnya, dan bisa jadi *muhtamal* (diprediksikan). Redaksi yang jelas,

<sup>69</sup>Al-Qur'an, 28: 56

<sup>70</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan.553*

adalah jika seorang perawi mengatakan; *asbāb al-nuzūl* ayat ini demikian, dan jika si perawi menggunakan huruf *fā' ta'qibiyah* (huruf fa' yang berfungsi menyatakan keseimbangan) yang masuk materi turunnya 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 turunnya 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).<sup>71</sup>

## 5. 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 mensyari'atkan agama-Nya melalui al-Qur'an.

---

<sup>71</sup>Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, *Shahih Asbābun Nuzul*, terj. Muḥammad Azhar, (Yogyakarta: t.p., 2006), h. 28-30.

2. Membantu dalam memahami ayat dan menghindarkan kesulitannya.
3. Dapat menolak dugaan adanya *Hasyr* (pembatasan).
4. Dapat mengkhususkan (*Takhshish*) hukum pada sebab menurut ulama' yang memandang bahwa yang mesti diperhatikan adalah ke-*khushushan* sebab dan bukan ke-*'umuman lafadh*.
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.<sup>72</sup>

#### 6. *Asbāb al-Nuzūl* Surat dan Ayat Tentang *Mahabbah*

1. Surat al-'Imrān (3) ayat 188:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا أَنْتُوا وَمُجِبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. آل عمران: 188<sup>73</sup>

“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.”

<sup>72</sup>Ibid., h. 31.

<sup>73</sup>Al-Qur'an al-Karim, *Surat al-'Imrān*, Ayat 188.

Imam Bukhari vol. 8 h. 233 cetakan salafiyah bersama al-Fath 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 *munaffiq* dimasa Rasûlullah Saw., yang jika beliau berangkat ke suatu peperangan, mereka tidak ikut menyertainya dan mereka gembira dengan ketidak ikut sertaannya berperang, dan jika Rasûlullah Saw., pulang dari peperangan, mereka meminta maaf kepada beliau Saw., dan mereka ingin agar perbuatan mereka ini dipuji, maka turunlah ayat:

لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرُحُونَ بِمَا آتَوْا وَيُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا

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

*Asbāb al- nuzul* lain: Imam Bukhari RA vol 9 h. 301 mengatakan: telah mengabariku Ibrahîm bin Mûsa, telah mengabari kami Hisyam bahwasanya Ibnu Jura'ij mengabari mereka dari Ibnu Abi Malikiyah bahwasanya 'al-Qomah bin Waqqash mengabarinya bahwasanya Marwān mengatakan kepada penjaga-penjaga pintunya: pergilah engkau yā Rāfi' kepada Ibnu 'Abbās dan katakan padanya: sekiranya setiap orang yang gembira dengan yang diperohnya 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 mengabari 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 آتَوْا وَيُجِبُونَ أَنَّ يُحْمَدُوا  
بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفَازَةٍ مِنَ الْعَذَابِ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ. آل عمران: 187, 188<sup>74</sup>

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 itu<sup>75</sup> 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 pedih<sup>76</sup>.

‘Abd’razzaq menyuskannya dari Ibnu Juraîj: telah mengabari kami Muqatil, telah mengabari kami al-Ḥajjaj dari Ibnu Juraîj, telah mengabariku Ibnu Abi Malikhah dari Ḥamid 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 ḥasan gharīb ṣaḥīḥ*, dan Imam Aḥmad al-musnad vol. 1 h. 123, dan Ibnu Jarîr 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-Ḥafidh dalam al-Fatḥ vol. 9 h. 31. Adapun menurut pengarang mengatakan: Sekiranya

<sup>74</sup>QS Ali Imrān, 3: 187-188.

<sup>75</sup>Di antara keterangan yang disembunyikan itu ialah tentang kedatangan Nabi Muḥammad s.a.w.

<sup>76</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan*. 75

hadits Abu Sa'îd kuat, maka dia lebih utama sebab hadits Ibnu 'Abbās adalah diantara hadits yang mendapatkan kritik syaikhho'ini sebagaimana terdapat dalam al-Fath<sub>h</sub> vol. 2 h. 132.

Dan sebagaimana tersebut dalam al-Fath<sub>h</sub> 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 kemudian ia bergembira karena bangga, dan ia ingin agar manusia lain memujinya dan menyanjungnya dengan sesuatu dengan tidak ada adanya. Demikian, dan diantara yang menguatkan dari apa yang telah saya ucapkan dalam *tarjih*, bahwasanya al-Hafizh 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 marwan memberi jawaban. Sekiranya ia tidak percaya disisi Marwān, niscaya ia tidak puas dengan beritanya, hingga akhir yang diucapkan beliau *rahimahullah*. Atas dasar ini maka Abu Rāfi' *majhūl* (tak dimengerti asal usulnya).<sup>77</sup>

2. Surat al-Qashash 28: 56:

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

<sup>78</sup>56

<sup>77</sup>Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi'I, *Shahih Asbabun Nuzul*, terj. Muhammad Azhar, (Yogyakarta: t. p., 2006),114-117.

<sup>78</sup>Al\_Qur'an *al-Qashash*, 28: 56.

Sesungguhnya kamu tidak akan dapat memberi petunjuk kepada orang yang kamu kasihi, tetapi Allah memberi petunjuk kepada orang yang dikehendakinya, 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 disisi 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 ejekan quraisy yang mengatakan “Muḥammad melakukannya karena putus asa” maka akan kesejukan pandanganmu<sup>79</sup> dengan syahadah ini, kontan Allah menurunkan ayat tersebut.

Hadits ini dikeluarkan oleh Turmudzi vol. 4 h. 159 dan beliau mengatakan: hadits ḥasan gharīb, kami tidak mengetahuinya selain dari hadits Yazīd bin Kisan, Ahmad vol. 2 h. 441, Ibnu Jarīr vol. 2 h. 91, Ibnu Khuzaimah dalam kitab Tauhid h. 343 dan 344, Baiḥaqi dalam Syu’abūl Iman h. 54, telah disebutkan dimuka hadits Muttafaq ‘alāihi dari hadits Mūsayyab bin Ḥasan dalam surat at-Taubah.<sup>80</sup>

## **B. Teori Psikologi Humanistik**

### **1. Pengertian Psikologi Humanistik**

---

<sup>79</sup>Hadits ini sekaligus sebagai bantahan pernyataan bahwa Abu Thalib masuk Islam.

<sup>80</sup>Abu Abdurrahman Muqbil bin Hadi al-Wadi’i, *Shahih Asbābun Nuzūl*, 298-299.



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 keamusiaan dan ideal (humanisme pada zaman renaissance didasarkan atas peradaban Yunani Purba, sedangkan humanisme modern menekankan manusia secara eksklusif).<sup>81</sup>

Dengan kata lain bahwa Humanistik, dengan penekanan pada pencapaian atau pemaksimalan potensi manusia sepenuhnya, yang sering disebut dengan aktualisasi diri<sup>82</sup> Jadi humanistik adalah rasa kemanusiaan atau yang berhubungan dengan kemansusiaan<sup>83</sup>

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.<sup>84</sup> Tujuan humanistik adalah membantu manusia mengekspresikan dirinya secara kreatif dan merealisasikan potensinya secara utuh.<sup>85</sup> 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

---

<sup>81</sup> <https://kbbi.web.id/human> diakses 13 Januari 2022

<sup>82</sup> Anta samsara, *Psikologi Humanistik Edisi I* (Jakarta: Lautan Jiwa:2020), 31

<sup>83</sup> Pius A. Partanto dan M. Dahlan Al-Barry. *Kamus Ilmiah Populer*, (Surabaya: Arloka, 1994),234.

<sup>84</sup> Wade & Tavis, *Psikologi Jilid 1*, (Jakarta: Erlangga), 2007, 23

<sup>85</sup> Ibid

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 teoritis yang menekankan kepada keunikan kualitas manusia khususnya berhubungan dengan free will atau kehendak bebas dan potensi untuk mengembangkan diri<sup>86</sup>.

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:

## **2. 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 mempopulerkan teori bahwa motif tidak sadar mengendalikan sebagian besar perilaku. Freud tertarik pada hipnotis dan penggunaannya untuk membantu penderita penyakit mental (*neurotis* dan

---

<sup>86</sup>Syamsu Yusuf, *Psikologi.Perkembangan.Anak.dan.Remaja* (Bandung :Remaja Rosdakarya.. 2007.),141

*psikotis*) sehingga menempatkan rangsangan-rangsangan atau dorongan-dorongan dari dalam (intrinsik) sebagai sumber motivasi.<sup>87</sup>

Sementara aliran behaviorisme oleh John B. Watson lebih menekankan pada proses belajar asosiatif atau proses belajar stimulus-respon 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.<sup>88</sup>

Abraham Harold Maslow bisa dikatakan sebagai pelopor salah satu madzhab psikologi modern yang memperkenalkan aliran humanistik dan banyak diikuti oleh ahli lain seperti Carl Rogers, Fromm, Gordon Allport, dan Kelly.<sup>89</sup>

Abraham Maslow adalah seorang teori kepribadian yang realistik, dipandang sebagai bapak spiritual, pengembang teori, dan juru bicara yang paling cakap bagi

---

<sup>87</sup>Sukardjo dan Ukim Komarudin, *Landasan Pendidikan, Konsep dan Aplikasinya* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2009), 63.

<sup>88</sup>Ibid., 63.

<sup>89</sup>Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi* (Jakarta: Kencana, 2012), 144.

psikologi humanistik. Terutama pengukuhan Maslow yang gigih atas keunikan dan aktualisasi diri manusia yang menjadi simbol orientasi humanistik.<sup>90</sup>

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.<sup>91</sup>

Aliran humanistik ini sering kali disebut sebagai kekuatan ketiga (*third force*) dalam bidang psikologi. Hal ini dikarenakan, aliran 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.<sup>92</sup>

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 memposisikan manusia sebagai manusia. Kekosongan inilah yang diisi oleh humanistik. Victor E. Frankl menggambarkan dengan jelas pandangan humanistik tentang manusia dalam paparannya:

---

<sup>90</sup>Henryk Misiak dan Virgini Staudt Sexton, *Psikologi Fenomenologi, Eksistensial, dan Humanistik* (Bandung: PT Refika Aditama, 2005), 167

<sup>91</sup>Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi...*, 144

<sup>92</sup>Ibid 143

“saya pikir sudah saatnya kita mengakui kenyataan bahwa manusia bukan sekedar 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.

e. Manusia memiliki kesadaran dan sengaja untuk mencari makna, nilai, dan kreativitas.<sup>93</sup>

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.<sup>94</sup>

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.<sup>95</sup>

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.<sup>96</sup>

---

<sup>93</sup>Mahmud, *Psikologi Pendidikan* (Bandung: Pustaka Setia, 2012), 40-42

<sup>94</sup>Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling...*, 143

<sup>95</sup>Faizah dan Lalu Muchsin Efendi, *Psikologi Dakwah* (Jakarta: Kencana 2006), 49-52

<sup>96</sup>Hartati dkk, *Islam dan Psikologi* (Jakarta: Raja.Grafindo Persada, 2004), 7-8

Para psikolog humanistik menekankan bahwa manusia memiliki kemampuan untuk mengendalikan hidup mereka dan menghindari dimanipulasi oleh lingkungan. Mereka berteori bahwa daripada dikendalikan oleh dorongandorongan 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 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.<sup>97</sup>

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 terpatri 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

---

<sup>97</sup>Laura A. King, *Psikologi Umum* (Sebuah Pandangan Apresiatif) buku 1, Terjemahan Brian Marwens dy (Jakarta: Salemba Humanika, 2010), 17.

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.<sup>98</sup>

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 setiap bagian. Hukum inilah yang mestinya ditemukan agar dapat difahami 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 bagianbagian.

---

<sup>98</sup>Hanna Djumhana dkk, *Islam untuk Disiplin Ilmu Psikologi* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2003), 34.



- 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 manapun 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 fungsipsikologis 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-kondisioning*, mengabaikan karakteristik manusia yang unik seperti idea, nilai-nilai, keberanian, cinta, humor, cemburu, dosa, serta puisi, musik, ilmu, dan hasil kerja berpikir lainnya.<sup>99</sup>

#### c. Manusia pada dasarnya baik.

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

---

<sup>99</sup> Ibid 200

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, samadengan 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 hakekat 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 hakekat 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 mengeksplorasi sepenuhnya bakat, kapasitas dan potensinya.<sup>100</sup>

### **3. Teori Hirarki 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

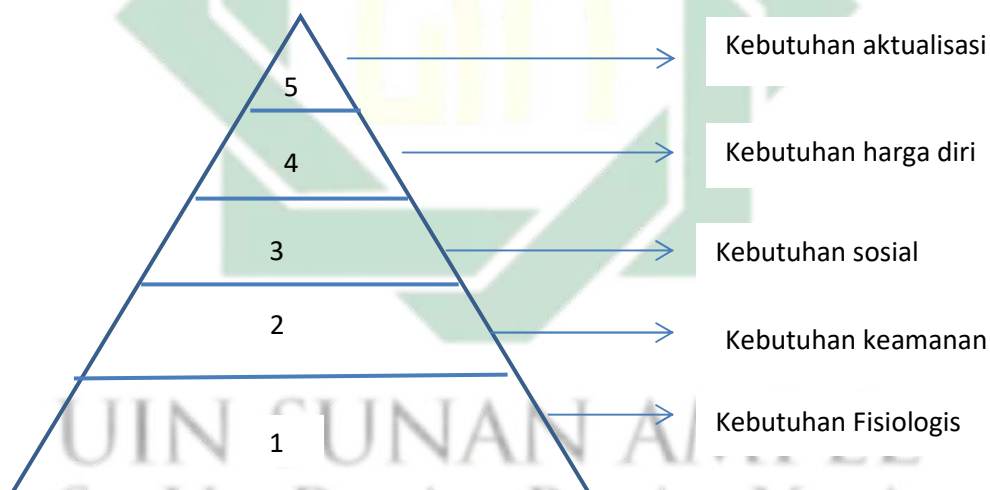
---

<sup>100</sup> Ibid 201

sama untuk seluruh spesies, tidak berubah, dan berasal dari sumber genetik atau sumber naluriah.<sup>101</sup>

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

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

---

<sup>101</sup>Hasyim Muhammad, *Dialog antara Tasawuf dan Psikologi; Tela'ah atas Pemikiran Psikologi Humanistik Abraham Maslow* (Yogyakarta: Walisongo Press, 2002), 70.

karena jika kebutuhan ini tidak terpenuhi, maka kebutuhan-kebutuhan berikutnya tidak akan dapat dicapai.<sup>102</sup>

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, misalnya orang yang tidak terpuaskan cintanya merasa kurang puas secara fisiologis sehingga terus menerus makan untuk memuaskan.<sup>103</sup>

Harus dijelaskan lagi bahwa kebutuhan fisiologis manapun 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.

---

<sup>102</sup>Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling* Edisi Revisi. 145.

<sup>103</sup>Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian* ., 204

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.<sup>104</sup>

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 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.

---

<sup>104</sup> Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian* (Jakarta: PT. Gramedia, 1984), 40-41

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 hirarki potensi yang relatif kuat.<sup>105</sup>

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

---

<sup>105</sup> Ibid 41-42

peristiwaperistiwa 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 diantaranya:

- 1) Kebutuhan pekerjaan dan gaji yang mantap, tabungan dan asuransi (askes dan taspen), memperoleh jaminan masa depan.
- 2) Praktek 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 kerusakan ekonomi<sup>106</sup>.

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.<sup>107</sup>

---

<sup>106</sup> Alwisol, Edisi *Revisi Psikologi Kepribadian...*, 204-205.

<sup>107</sup> Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian...*, 44.



Adapun orang dewasa, pada umumnya lebih menyukai dunia yang aman, tertib, kondusif, taat pada hukum, teratur, kondisi yang dapat diandalkannya dimana 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.<sup>108</sup>

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.<sup>109</sup>

Jika sebelumnya kebutuhan ini pernah diabaikan, maka sekarang orang akan sangat merasakan hampa tanpa adanya kawan-kawan, kekasih, isteri 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

---

<sup>108</sup> Ibid 48

<sup>109</sup> Alwisol, Edisi *Revisi Psikologi Kepribadian.*, 205.

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.<sup>110</sup>

Maslow menolak pandangan Freud bahwa cinta adalah sublimasi dari instink seks, menurutnya, cinta tidak sinonim dengan seks, cinta adalah hubungan sehat antara sepasang manusia melibatkan perasaan saling menghargai, menghormati, dan mempercayai. Dicintai dan diterima adalah jalan menuju perasaan yang sehat dan berharga, sebaliknya tanpa cinta menimbulkan kesia-siaan, kekosongan dan kemarahan.<sup>111</sup>

Ada dua jenis cinta (dewasa) yakni *Deviciency* 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.

*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.

---

<sup>110</sup> Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian...*, 48-49.

<sup>111</sup> Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian...*, 205.

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.<sup>112</sup>

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,

---

<sup>112</sup>Ibid., 2014-205.

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. Orang seharusnya memperoleh harga diri dari kemampuan dirinya sendiri, bukan dari ketenaran eksternal yang tidak dapat dikontrolnya, yang membuatnya tergantung kepada orang lain.<sup>113</sup>

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.<sup>114</sup>

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.<sup>115</sup>

Sekalipun semua kebutuhan ini telah dipenuhi, kita masih sering atau selalu merasa bahwa segera akan muncul suatu perasaan tidak puas dan

---

<sup>113</sup> Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian...*, 206. Lihat juga Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian*.50- 51.

<sup>114</sup> Hartono dan Boy Soedarmadji, *Psikologi Konseling Edisi Revisi.*, 146.

<sup>115</sup> Alwisol, Edisi Revisi *Psikologi Kepribadian...*, 206.

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. Kecenderungan ini dapat diungkapkan sebagai keinginan untuk makin lama makin istimewa, untuk menjadi apa saja menurut kemampuannya.<sup>116</sup>

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.<sup>117</sup>

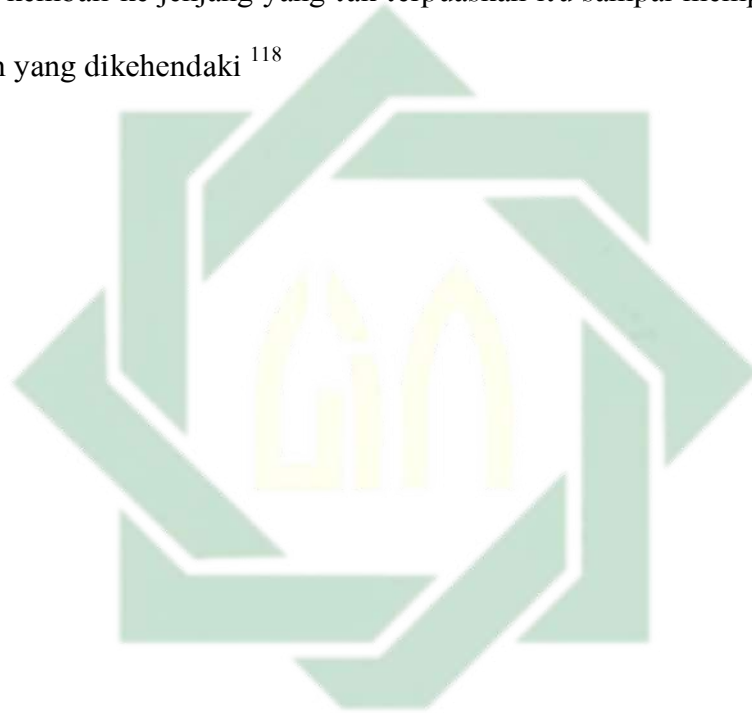
Pemisahan kebutuhan tidak berarti masing-masing bekerja secara eksklusif, tetapi kebutuhan bekerja tumpang tindih sehingga orang dalam satu ketika dimotivasi oleh dua kebutuhan atau lebih. Tidak ada orang yang basic need-nya terpenuhi 100 %. Maslow memperkirakan rata-rata orang dapat terpenuhi kebutuhan fisiologisnya sampai 85 %, kebutuhan keamanan

---

<sup>116</sup> Abraham H. Maslow, *Motivation and Personality*, terjemah Nurul Iman dengan judul *Motivasi dan Kepribadian...*, 51-52.

<sup>117</sup> Ibid 52

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 dibawah mengalami ketidakpuasan atau tingkat kepuasannya masih sangat kecil, dia akan kembali ke jenjang yang tak terpuaskan itu sampai memperoleh tingkat kepuasan yang dikehendaki <sup>118</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>118</sup> Ibid., 201

### BAB III

## KERAKTERISTIK MAḤABBAH SAHL ‘ABD’ ALLĀH AL-TUSTARĪ DALAM KITAB *TAFSĪR AL-QURĀN AL-AẒĪM*

### A. Biografi Al-Tustarī

#### 1. Riwayat Hidup 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.<sup>1</sup> Ia juga biasa dipanggil dengan nama julukan (kunyah) Abū Muḥammad atau nama sandarannya (nisbah) al-Tustarī.<sup>2</sup> Sahl al-Tustarī merupakan salah satu ulama sufi dan ahli mutakallimīn (teolog) dalam ilmu riyāḍah (melatih jiwa), ikhlās, dan ahli wirā‘i.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> dan meninggal di Baṣrah pada tahun 283 H./ 896 M<sup>5</sup> Dia hidup pada abad ke-3, yaitu abad perkembangan dunia keilmuan dan banyak melahirkan ulama-ulama besar.<sup>6</sup>

Para sarjana berbeda pendapat tentang tahun kelahirannya. Beberapa riwayat dalam literatur bio-bibliografi Muslim menyebut kelahirannya tahun

---

<sup>1</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-AẒīm*, Cet I, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turāš, 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, (Beirūt: Dār Ṣadir, 1397 H./ 1977 M.), 429; Muḥammad Husain az-Ẓahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīšah, 1961), 281.

<sup>2</sup>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.

<sup>3</sup>Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī, *al-Kawākib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, (Beirūt: Dār Ṣadir, 2004), . 634; Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-AẒīm*, . 67

<sup>4</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-AẒīm*,. 67; Muḥammad Husain az-Ẓahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II,1. 281. 5 M

<sup>5</sup>Ibid 67

<sup>6</sup>Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrūn*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000), 29.

201 H./ 816 M. <sup>7</sup>Sementara sarjana Barat seperti Cyril Glassé, Louis Massignon dan Fuat Sezgin menghitung kelahiran Sahl al-Tustarī pada sekitar tahun 203/818.<sup>8</sup> Begitu pula terdapat perbedaan pendapat mengenai tahun meninggalnya Sahl al-Tustarī, ada yang mengatakan Sahl al-Tustarī meninggal pada tahun 293 H.<sup>9</sup> dan ada yang mengatakan Sahl al-Tustarī meninggal tahun 273 H<sup>10</sup> Al-Makkī mengatakan bahwa Sahl al-Tustarī meninggal pada tahun 283 H.,<sup>11</sup> hal yang sama juga dikatakan Ibn Khallikān bahwa Sahl al-Tustarī meninggal pada tahun 283 H. bertepatan dengan bulan Muḥarram ketika beliau berumur 83 tahun.<sup>12</sup> 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 shalat 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 pun

---

<sup>7</sup>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.

<sup>8</sup>Cyril Glassé, *The New Encyclopedia of Islam; Revised Edition of The Concise Encyclopedia of Islam*, (New York: Altamira Press, 2002), 393

<sup>9</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Quṛān al-Azīm*, 67.

<sup>10</sup>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-Ḍahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. II, 281

<sup>11</sup>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.

<sup>12</sup>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.



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.<sup>13</sup>

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.<sup>14</sup> Nama besar Sahl al-Tustarī sebagai seorang sufi telah membawa kaum Muslimin menganggapnya sebagai seorang wali, yang makamnya ramai dikunjungi orang selama berabad-abad.

## 2. Pendidikan Al-Tustarī

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 tahun<sup>15</sup> 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

---

<sup>13</sup>Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān 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, 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; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, 29.

<sup>14</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 44.

<sup>15</sup>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; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, 30.

rantai periwayatan hadis dengan tokoh-tokoh terkenal seperti Sufyān as-Ṣawrī, Abū ‘Amr bin ‘Alā’, Mālik bin Dinār, Sufyan bin ‘Uyainah, dan Ayyūb al-Sahtiyānī.<sup>16</sup> Sang paman juga berperan besar dalam mengantarkan Sahl al-Tustarī lebih dalam memasuki dunia tasawuf, ketika melalui tangannya pulalah Sahl al-Tustarī menerima sebuah jubah sufi dari seorang guru sufi (pir) yang tidak diketahui namanya di kota Basrah.<sup>17</sup>

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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup> Sementara itu, Ibn ‘Arābī menjelaskan sebagaimana yang

---

<sup>16</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 46.

<sup>17</sup>Ibid 46

<sup>18</sup>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

<sup>19</sup>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-Qurān al-Azīm*, 68; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manā hij al-Mufasssīn*,. 30.

dikutip al-Manāwī dan Gerhard Böwering, bahwa persoalan yang dihadapi Sahlal-Tustarī adalah tentang “sujudnya hati” (*Sujūd al-Qalb*).<sup>20</sup>

Pengalaman tentang sujudnya hati tentu saja merupakan sebuah istilah mistik. Munawi dalam kitabnya *Kawāḳib al-Durriyyah* 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-Tustarī kemudian memutuskan untuk tinggal bersama Ḥamzah al-‘Abbādānī di gubuk (*ribāt*) pertapaannya.<sup>21</sup>

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.<sup>22</sup>selanjutnya Tidak lama kemudian, ia melakukan beberapa perjalanan, termasuk perjalanan untuk menunaikan ibadah haji ke Mekkah pada tahun 219 M./ 834 H.<sup>23</sup> Sarrāj dalam kitabnya *al-Luma‘ fī al-Taṣawwuf* mengomentari

---

<sup>20</sup>Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī, *al-Kawāḳib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat 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.

<sup>21</sup>Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī, *al-Kawāḳib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat 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.

<sup>22</sup>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; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, 30.

<sup>23</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān 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-Qurān al-Azīm*, hal. 68; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, 30.

bahwa peristiwa haji ini dilakukan oleh Sahl al-Tustarī hanya sekali saja seumur hidupnya, sehingga Sarrāj menyebutnya dengan sebutan haji Islam (*Hajj al-Islām*).<sup>24</sup> 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-Tusturī, 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.<sup>25</sup> Pengaruh tokoh terakhir ini terasa sangat penting, terutama dalam mengajari hal tawakkal kepada Allah.<sup>26</sup> 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.”<sup>27</sup>

### 3. Pekerjaan dan Kiprah Perjuangan al-Tustarī

---

<sup>24</sup>Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī al-Sarrāj al-Tusi, *Al-Lumā’ fī Tarīkh al-Taṣawuf al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971), 223.

<sup>25</sup>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-Qurān al-Aẓīm*, 67. Aṭṭār mengutarakan pendapat yang berbeda bahwa ketika al-Tusturī melakukan perjalanan menuju Kaḥbah, 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-Tusturī dengan Żū an-Nūn al-Miṣrī pada saat menunaikan haji di Makkah. Lihat Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 51.

<sup>26</sup>Ibid, 51.

<sup>27</sup>Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī al-Sarrāj al-Tusi, *Al-Lumā’ fī Tarīkh al-Taṣawuf al-Islāmī*, 240.

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 Mansūr 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.<sup>28</sup> 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-Muqḥī, 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-Khawwāṣ, Abū ‘Alī Muḥammad bin al-Ḍaḥḥāk bin ‘Umar.<sup>29</sup>

Pengaruh dan berkat dedikasi murid-muridnya inilah gagasan dari Sahl al-Tustarī dan pengajarannya di bidang tasawuf dapat diteruskan kegenerasi selanjutnya. Para murid inilah yang memiliki peran besar dalam menulis dan

---

<sup>28</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’anic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 82 .

<sup>29</sup>Ibid, 83-99

membukukan karya-karya Sahl al-Tustarī lantaran hampir semua ajaran Sahl al-Tustarī merupakan penjelasan lisan yang diberikan dalam majelis yang dipimpinnya.

#### 4. Karya-Karya al-Tustarī

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. Diantara karya-karya yang ia hasilkan yaitu:

*Daqāiq al-Muḥibbīn, Mawāiz al-Ārifīn, Manāqib Ahl al-Ḥaq wa Manāqib Ahl Allāh ‘Azza wa Jalla, Jawābāt Ahl al-Yaqīn, Qiṣaṣ al-Anbiya, Ḥazā Faḍlan ‘an Tafsīr al-Masyhūr, al-Gāyah li Ahli an-Nihāyah, Kitāb Al-Maāriḥ wa arRadda ‘alā Ahli al-Firqa wa Ahli ad-Dāwā fi al-Aḥwāl, Kitāb al-Mīsāq, Fahm al-Qurān al-Karīm, Risālah fi alḤurūf, Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm, Asy-Syarḥ wa al-Bayān limā Asykala min Kalām Sahl, Kalimāt al-Imām al-Rabbānī Sahl ibn ‘Abd’ Allāh al-Tustarī (Kalām Sahl), Lathāif al-Qiṣaṣ fi Qiṣaṣ al-Anbiyā’, Risālah al-Manhiyāt (Maqālah fi alManhiyāt), Risālah fi al-Ḥikām wa al-Taṣawwuf, dan Salsabīl Sahliyyah.*<sup>30</sup>

Diakhir hidupnya al-Tustari menjadi lemah, baik karena penyakit maupun pengaruh usia, sampai-sampai al-Tustari tidak bisa bangun dari tempat

<sup>30</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAzīm*, 73-74; Mani’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufassiṣīn*, 73-74.

duduknya. Meski begitu, Sarraj menerangkan bahwa ketika datang waktunya untuk shalat, ia akan berdiri tegak seperti tiang.<sup>31</sup> Al-Tustari meninggal dunia di Basrah pada tahun 283 H.<sup>32</sup> Nama besar Sahl al-Tustarī sebagai seorang sufi telah mengantarkan kaum Muslimin menganggapnya sebagai seorang tokoh dan wali, yang samapai 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 moderat<sup>33</sup> Dengan kata lain, Sahl al-Tustarī kerap memadukan aspek naqlī dengan rasio, atau antara riwayat dan pemahaman ijthadī, 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-Miṣrī<sup>34</sup> serta iklim akademik Basra yang rasional. Dalam dunia tasawwuf Islam, Sahl al-Tustarī dianggap sebagai salah seorang nara sumber

<sup>31</sup> Annabel Keele and Ali Keeler, Tafsir al-Tustari, xxii.

<sup>32</sup> Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir* (Kajian Komprehensif metode Para ahli Tafsir), terj. Faisal shaleh dan Syahdianor, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), 55

<sup>33</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *al-Mu'āraḍah wa al-Radd 'alā Ahl al-Faraq wa Ahl ad-Da'āwā fī Ahwāl*, (Kairo: Dār al-Insān, 1400 H. / 1980 M.), Cet I., 10.

<sup>34</sup> Abū Na'im Aḥmad bin 'Abd' Allāh al-Aṣfahānī, *Hilyah al-Auliyyā' wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā'*, Juz. 10, (Beirūt: Dār al-Fikr, 11416 H./ 1996 M.), 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.

yang turut memperkenalkan gagasan nūr Muhammad. Sumber lain yang juga dirujuk sebagai pencetus gagasan mistik ini adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib.<sup>35</sup>

### C. Kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm

#### 1. Latar Belakang Penulisan Tafsir.

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.

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.<sup>36</sup>

Sahl Al-Tustarī memberi nama karya tafsirnya tersebut dengan sebutan *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*. Karya ini dicetak dalam satu jilid dan pertama kali

<sup>35</sup>Ibn ‘Arābī, *Futuḥāt al-Makkiya*, Juz. II, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah, 1972), 47.

<sup>36</sup>Mani’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufassiṣīn*, 30.



yang menyusun naskah tersebut adalah kedua muridnya yang bernama Abū Bakr Muḥammad ibn al-Aṣat as-Sijzī dan Abū al-Ḥasan ʿUmar ibn Wasil al-ʿAnbarī.<sup>37</sup>

Tafsir karya Sahl al-Tustarī ini dicetak untuk pertama kali di Kairo pada 1326 H./ 1908 M. dengan judul *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* dengan jumlah halaman sebanyak 240 halaman, dicetak di percetakan Muḥammad Ismāʿīl Press, yang disusun oleh Muḥammad Badr ad-Dīn an-Naʿsānī. Meskipun telah tercetak pada edisi ini, namun, an-Naʿsānī 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-Qurān al-Aẓīm 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-Naʿsānī.<sup>38</sup>

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 Haqāʾiq at-Tafsīr karya ʿAbd ar-Rahmān as-Sulamī yang merujuk pada Sahl al-Tustarī dengan bentuk komentar yang sangat identik dengan kitab Tafsīr al-

---

<sup>37</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qurʾānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896),100.

<sup>38</sup>Ibid 105

Tusturī. Hal ini mengidentifikasi bahwa penulisan tersebut ada pada akhir abad 4 H./ 10 M. atau awal abad 5 H./ 11 M.<sup>39</sup>

## 2. Metode, Corak dan Sistematika Penulisan.

### a. Metode dan Corak Penafsiran

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.<sup>40</sup>

---

<sup>39</sup> Ibid 110

<sup>40</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'anic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 135.

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, 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.<sup>41</sup>

---

<sup>41</sup> Ibid 135

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 ilmu<sup>42</sup>

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 keduanya 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 baṭīn yang sejalan 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

---

<sup>42</sup>Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'anic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), 136.

tergolong ke dalam kelompok aḥruf muqatt'āt yang menjadi ayat pembuka bagi surah-surah tertentu, meskipun ayat-ayat ini tidak memiliki pemahaman secara zāhir.<sup>43</sup>

Tafsir karya Sahl al-Tustarī ini dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang corak penafsiran tafsir simbolik dan analogis.<sup>44</sup> 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 disamping 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.<sup>45</sup>

Secara umum dapat dikatakan bahwa Tafsīr al-Qurān 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

---

<sup>43</sup> Ibid 136

<sup>44</sup> Ibid 137

<sup>45</sup> Ibid 137

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 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.<sup>46</sup>

#### b. Sistematika Penulisan

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*, *bāṭin*, *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

---

<sup>46</sup> Ibid 138

Muhammad. Karakter al-Qur'an sebagai tanzil 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.<sup>47</sup>

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 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-Fātiḥah dan al-Ikhlās, meskipun jumlah ayat dalam surah-surah itu secara berurut hanya tujuh dan tiga ayat saja.<sup>48</sup>

### 3. Nilai Sufistik Tafsir.

Manī' mengatakan bahwa Sahl al-Tustarī dalam menafsirkan al-Qur'an tidak taklid (ikut) kepada orang lain, tetapi mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an

---

<sup>47</sup> Ibid 128-129

<sup>48</sup> Ibid 130

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.<sup>49</sup>

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 dikatakan sebagai jalan yang mendekatkan posisi ontologis manusia di hadapan Tuhan sebagai tempat kembali semua makhluk.<sup>50</sup>

---

<sup>49</sup> Manī' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, . 30.

<sup>50</sup> Gerhard Böwering, *Manāḥij al-Mufassiṣīn The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufī al-Tustarī* (d. 283/896), 138.



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 diantara kedua elemen ini, seperti elemen-elemen simbolisasi terhadap perubahan waktu yang terjadi akibat pergerakan bumi terhadap matahari menjadi tahap-tahan 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.<sup>51</sup>

Penafsiran simbolik tentang fenomena kosmik ini menjadi pemikiran yang cukup penting mengingat dalam struktur pemikiran sufi gagasan yang

---

<sup>51</sup> Ibid 139

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 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.<sup>52</sup>

#### D. Penafsiran Term *Mahabbah* dalam Kitab Tafsir al-Qur'an al-Azim

Pada sub bab ini, peneliti akan memaparkan penafsiran Sahl Al-Tustari atas term *mahabbah* dalam kitab Tafsir al-Qur'an al-Azim. Dalam kitab Mu'jam al-Mufahrās li Alfāz al-Qur'an karya Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, lafaz *ḥubb* dengan berbagai bentuknya sebanyak 32 kali yang terdapat pada terdapat 83 ayat dalam al-Qur'an.<sup>53</sup> Namun, tidak semua term *ḥubb* yang ada di dalam al-Qur'an ditafsiri oleh Sahl al-Tustari.

Adapun ayat-ayat term *ḥubb* dalam kitab Tafsir al-Qur'an al-Azim sebagai berikut:

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

---

<sup>52</sup> Ibid 141

<sup>53</sup> Muhammad Fu'ad Abd al-Baqi, *Mu'jam al-Mufahrās li Alfāz al-Qur'an*, (Kairo: Dār al-Kutub Mishriyyah, 2004),191-193.

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

54

Dan diantara 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).(QS.Al-Baqarah 2: 165)<sup>55</sup>

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 mu'min yang dicintai-Nya.<sup>56</sup>

Kemudian Sahl al-Tustarī pada penggalan ayat

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 mu'min bisa sampai pada kehadiran Allah dalam bentuk senantiasa zikir kepada-

<sup>54</sup> QS 2:165

<sup>55</sup>Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, (Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010), 25

<sup>56</sup>Muhammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 118

Nya. Dari sini Sahl al-Tustarī mengatakan bahwa maḥabbah adalah sifat pemberian dari Allah secara mutlak.<sup>57</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga menuliskan jawaban atas pertanyaan yang ditujukan kepadanya tentang tanda-tanda maḥabbah? Sahl al-Tustarī kemudian menjawab bahwa tanda-tanda maḥabbah adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>58</sup> Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, bahwa Allah Swt. bertanya kepada Mūsā As.: “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 menginglatku setiap saat, jadikanlah tujuanmu untuk menginglatku, sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.”<sup>59</sup>

## 2. Q.S. Āli Imrān 3: 31

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>60</sup>

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang<sup>61</sup>.

## 3. Q.S. Āli Imrān 3: 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّوبْتُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ<sup>62</sup>

<sup>57</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 118

<sup>58</sup>Ibid 118

<sup>59</sup>Ibid 118

<sup>60</sup>Al-Qur’an 3:31

<sup>61</sup>Kementerian Agama RI, Al-Qur’an dan Terjemahnya, 54

kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan sehahagian harta yang kamu cintai. dan apa saja yang kamu nafkahkan Maka Sesungguhnya Allah mengetahuinya.(QS 3:92)<sup>63</sup>

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. Infaq pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharapkan ridla Allah Swt<sup>64</sup>.

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

---

<sup>62</sup> Al-Qur'an 3: 92

<sup>63</sup> Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, . 62

<sup>64</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAẓīm*, . 124

siapa mencintai Allah Swt. maka ia dekat kepada-Nya, karena orang yang cinta kepada sesuatu, ia bergegas kepadanya.”<sup>65</sup>

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.<sup>66</sup>

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.<sup>67</sup>

#### 4. Q.S. al-An’ām 6: 76.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۗ<sup>68</sup>

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."<sup>69</sup>

Menurut Sahl al-Tustarī, ayat ini merupakan sindiran yang disampaikan oleh ummat Nabi Ibrāhīm As. 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

---

<sup>65</sup> Ibid 125

<sup>66</sup> Ibid, 125

<sup>67</sup> Ibid, 125

<sup>68</sup> Al-Qur’an 6: 76

<sup>69</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*,137

75. Padahal itu adalah bentuk kecintaan Allah memberikan hidayah kepada Nabi Ibrāhīm As.<sup>70</sup>

5. Q.S. al-A'rāf 7: 31.

﴿ يَبْنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۗ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ

اَلْمُسْرِفِيْنَ ۗ 71 ﴿

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di Setiap (memasuki) mesjid, Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.<sup>72</sup>

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.<sup>73</sup>

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.<sup>74</sup>

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

<sup>70</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAẓīm*, . 142

<sup>71</sup> Al-Qur'an, 7 : 31

<sup>72</sup> Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, 154

<sup>73</sup> Ibid, 154.

<sup>74</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAẓīm*, 147

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لَمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ ۚ فِيهِ رِجَالٌ

مُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا ۗ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ ﴿٧٥﴾

Janganlah kamu bersembahyang dalam mesjid itu selama-lamanya. Sesungguhnya mesjid yang didirikan atas dasar taqwa (mesjid Quba), sejak hari pertama adalah lebih patut kamu sholat di dalamnya. di dalamnya mesjid itu ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. dan Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih.<sup>75</sup>

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.<sup>76</sup>

7. Q.S. Ṭāha 20: 39.

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيَلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ ۗ

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي ﴿٧٧﴾

39. Yaitu: "Letakkanlah ia (Musa) didalam 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,<sup>78</sup>

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 mengtakan bahwa pada hakikatnya semuanya manusia sudah mendapatkan warisan mahabbah dari Allah yang diletakkan pada hati hamba-Nya. Karena dari hati bisa mempengaruhi

<sup>75</sup> Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, . 204

<sup>76</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 159

<sup>77</sup> Al-Qur'an 20:39

<sup>78</sup> Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, 314.



perbuatan dan pikiran. Sebagaimana manusia menemukan dalam jiwanya perasaan senang tanpa tahu sebabnya dan perasaan sedih tanpa tahu sebabnya.<sup>79</sup>

8. Q.S. al-Qaṣaṣ 28: 76.

﴿ إِنَّ قَرُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَءَاتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ۗ ﴾<sup>80</sup>

Sesungguhnya Karun adalah Termasuk kaum Musa[1138], Maka ia Berilaku 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".<sup>81</sup>

Pada penggalan ayat;

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ﴾<sup>82</sup>

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.<sup>83</sup>

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 bertakziyah berduka atas meninggalnya orang itu"<sup>84</sup>

9. Q.S. Ṣād 38: 32.

<sup>79</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 196

<sup>80</sup> Al-Qur'an, 28: 76

<sup>81</sup> Kementerian Agama RI, *al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 394

<sup>82</sup> Al-Qur'an, 28: 76

<sup>83</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, . 215

<sup>84</sup> Ibid 215

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ <sup>85</sup>

Maka ia berkata: "Sesungguhnya aku menyukai kesenangan terhadap barang yang baik (kuda) sehingga aku lalai mengingat Tuhanku sampai kuda itu hilang dari pandangan".<sup>86</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kecintaan itu menjadikan lalai dari melaksanakan shalat 'Aṣar dan batasannya.<sup>87</sup>

10. Q.S. al-Ḥujurāt 49: 7.

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ  
الْإِيمَانَ وَزَيْنَتُهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ

88

Dan ketahuilah olehmu bahwa di kalanganmu ada Rasulullah. kalau ia menurut 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,<sup>89</sup>

Pada penggalan ayat:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ <sup>90</sup>الْإِيمَانَ وَزَيْنَتُهُ

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.<sup>91</sup>

<sup>85</sup> Al-Qur'an 28:76

<sup>86</sup> Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, 455

<sup>87</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 231

<sup>88</sup> Al-Qur'an, 49 : 7

<sup>89</sup> Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, 516.

<sup>90</sup> Al-Qur'an, 49 : 7

<sup>91</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 253-254

11. Q.S. al-Ḥadīd 57: 23.

لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ﴿٩٢﴾

(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,<sup>93</sup>

Menurut Sahl al-Tustarī, ayat ini merupakan dalil keadaan *riḍā* dalam kondisi sedih (susah) dan senang (sejahtera).<sup>94</sup>

12. Q.S. al-Ḥasyr 59: 9.

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِن قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَن هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا تَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِّمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٩٥﴾

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<sup>96</sup>

Pada penggalan ayat:

وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴿٩٥﴾

<sup>92</sup> Al-Qu'an, 59: 9

<sup>93</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*,. 540.

<sup>94</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, . 271


<sup>95</sup> Al-Qur'an 59:9

<sup>96</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 546

<sup>97</sup> Al-Qur'an. 59: 9

Menurut Sahl al-Tustarī, maksudnya adalah kelaparan (penderitaan) dan kefakiran. Orang Arab berkata: “seseorang akan dikhususkan 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.<sup>98</sup>

13. Q.S. al-‘Ādiyāt 100: 8.


99  وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ

8. dan Sesungguhnya Dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta<sup>100</sup>

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).<sup>101</sup>

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

102  نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ

6. (yaitu) api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan<sup>103</sup>,

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

<sup>98</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAẓīm*, 273

<sup>99</sup> Al-Qur’an, 100: 8

<sup>100</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, . 599

<sup>101</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAẓīm*, 325

<sup>102</sup> Al-Qur’an 104: 6

<sup>103</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 601

- 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 asy-Syaqāwah* membakar tauhid, *Nār al-Qaṭī'ah* membakar hati dan *Nār al-Maḥabbah* membakar semua api.<sup>104</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>104</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 329

## BAB IV

### IMPLEMENTASI MAḤABBAH AL-TUSTARĪ YANG TERINTEGRASI DENGAN PSIKOLOGI HUMANISTIK

#### A. Implementasi *Maḥabbah* dalam Kitab Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm

##### 1. Terminologi *Maḥabbah* Menurut Al-Tustarī

Sebelum peneliti menjelaskan tentang terminology *maḥabbah* 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*.<sup>1</sup> *Maḥabbah* adalah kecenderungan hati kepada sesuatu yang menyenangkan. Jika kecenderungan itu semakin menguat, maka namanya bukan lagi *maḥabbah*, tetapi berupa menjadi ‘isyāq. Menurut al-Muḥāsibī, *maḥabbah* 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.”<sup>2</sup>

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 kata lain cinta itu

<sup>1</sup>Jamīl Ṣalība, *al-Mu’jam al-Falsafī*, jilid 2 (Mesir: Dar Kairo, 1978), 439.

<sup>2</sup>Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al - Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005), 141

sebagai sumber kehidupan sebagaimana benih-benih itu merupakan asal mula tanaman.<sup>3</sup>

Al-Muḥāsibī menjelaskan bahwa *maḥabbah* 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.”<sup>4</sup>

Lain halnya dengan Suhrawardi, sesungguhnya *maḥabbah* (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 pertama-tama ia menguasai seluruh sifat dalam dirinya, kemudian menangkap dzat-Nya dalam genggamannya qudrah (Allah).<sup>5</sup>

Mengenai pendapat-pendapat mutaṣawwifīn tentang *maḥabbah* (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.<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup>Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Daar al-Fikr, 1998), 144-145

<sup>4</sup>Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al - Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, 141

<sup>5</sup>M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 84

<sup>6</sup>Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, hal. 145

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

- a. Ḥabab al-Asnān (حب 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 birahi hilang atau rusak, seperti wajah menua dan menjadi buruk rupa, maka cinta pun ikut mengikis dan mengerut seperti kerutan wajah yang terlihat.
- b. Ḥabab al-Mā' (حب الماء) yang berarti luapan ( 'uluw/ العلو) dan tampak jelas (zūhūr/ 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'ir (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. *Hābat 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 rutun 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. *Hibb al-Mā'* (حب الماء) yang berarti menjaga (*hifz / الحفظ*) dan menahan (*imsāk / الامسك*), 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.<sup>7</sup>

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.”<sup>8</sup>

Sedangkan menurut ‘Alī al-Ṣābunī mengatakan bahwa ḥubb merupakan sifat yang dimiliki oleh seseorang sehingga dia rela untuk mengutamakan sesuatu yang dicintainya.<sup>9</sup> Dan definisi *maḥabbah* dalam Tafsīr Jalālain yang mengartikannya dengan “sesuatu yang meresap ke dalam lubuk hati, sehingga timbul penghormatan dan ketundukan.”<sup>10</sup>

Al-Bagawī dalam tafsirnya mengatakan bahwa maksud *maḥabbah* adalah ketaatan manusia kepada Allah atas apa saja yang diperintahkan kepadanya dan keinginan manusia mendapatkan ridha-Nya. Cinta Allah diartikan dengan penghargaan dan penghormatan kepada manusia dan pahala yang Allah berikan kepada mereka serta ampunan Allah kepada mereka.<sup>11</sup>

Al-Ālūsī menjelaskan bahwa maksud dari *tuḥibbū* adalah mereka selalu mendekatkan diri kepada Allah dengan mentaati segala perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Al-Ālūsī juga menambahkan bahwa kata *al-ḥubb*

---

<sup>7</sup>Muḥammad bin Abī Bakr bin Qayyim al-Jauziyah, *Madārij asṢālikīn baina Manāzil Iyyāka Na’budu wa Iyyakā Nasta’īn, Jilid III*, (Kairo: Dār al-Fikr, 1992), 273-274.

<sup>8</sup>Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, (Mesir: Maktabah wa Maṭba’ah Muṣṭafā Albanī, 1946), Juz 16, 110.

<sup>9</sup>Lihat penafsiran aṣ-Ṣābunī atas Q.S. Ibrāhīm (14) ayat 3. Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābunī, *Ṣafwat at-Tafsīr, juz 2* (Kairo: Dār aṣ-Ṣābunī wa Nasyr wa Tawzī’, 1997), 83.

<sup>10</sup>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

<sup>11</sup>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

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 karena cinta tersebut karena kebaikanNya menempati derajat yang lebih rendah dibandingkan dengan cinta karena Zat-Nya.<sup>12</sup>

Adapun menurut al-Tustarī, *maḥabbah* adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>13</sup> Makna lain *maḥabbah* adalah segala hal yang tidak membuat yang dicintai tidak cinta.<sup>14</sup> Makna yang sangat dalam tentang ḥubb juga disampaikan 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam kitab *al-Ārif billāh Sahl bin 'Abdullāh al-Tustarī Ḥayātuhu wa Ārāuhu*, bahwa *maḥabbah* menurut al-Tustarī yaitu engkau mencintai segala sesuatu yang dicintai kekasihmu dan membenci segala sesuatu yang dibenci kekasihmu.<sup>15</sup>

Dari sini terlihat bahwa definisi *maḥabbah* menurut al-Tustarī menunjukkan kepada kecenderungan hati pada Allah Swt., kecenderungan hati pada sesuatu karena mengharap ridla 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.

---

<sup>12</sup>Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-Azīm wa as-Sab'ī al-Mašānī*, Jilid. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), 136.

<sup>13</sup>penafsiran al-Tusturī atas Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 118.

<sup>14</sup>Muḥammad Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 281.

<sup>15</sup>Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Ārif billāh Sahl bin 'Abd'Allāh al-Tustarī Ḥayātuhu wa Ārāuhu*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994),123.

Sebagaimana yang al-Tustarī jelaskan pada penafsiran Q.S. al-Humazah 104 : 6

<sup>16</sup> bahwa ada empat macam api yaitu: <sup>17</sup>

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ<sup>18</sup>

Yaitu api (yang disediakan) Allah yang dinyalakan<sup>19</sup>,

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.<sup>20</sup>

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 ketundukkan 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 *khāuf* 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:

<sup>16</sup>Bunyi ayatnya; Artinya: *Nar allah al-muqadah* Yaitu api (azab) Allah yang dinyalakan. Lihat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 599.

<sup>17</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 329

<sup>18</sup> Al-Qur'an 104 : 6

<sup>19</sup> Kementerian Agama RI, *Al- Qur'an dan Terjemahnya*. 916

<sup>20</sup> Ibid

وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ ۚ

Dan mengharapkan rahmat-Nya dan takut akan azab-Nya;<sup>21</sup>

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, *khāuf* 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.<sup>22</sup>

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

لو وزن رجاء المؤمن وخوفه لا اعتدلا<sup>23</sup>.

Kalau *khāuf* dan *rajā’* orang beriman ditimbang, niscaya takkan berat sebelah.<sup>24</sup>

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

تَتَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ<sup>25</sup>

Lambung mereka jauh dari tempat tidurnya dan mereka selalu berdoa kepada Rabbnya dengan penuh rasa takut dan harap, serta mereka menafkahkan apa apa rezki yang Kami berikan<sup>26</sup>

<sup>21</sup>Al Qur.an 17:57

<sup>22</sup>Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 188

<sup>23</sup>Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr al-Baihaqī, *Syū’b al-Īmān*, Juz. II, (Riyad: Maktabah ar-Rusy li an-Nasyr wa at-Tauzī, Cet. I, 1423 H./2003 M.), 327

<sup>24</sup>Muhammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 188

<sup>25</sup>Al-Qur’an 32 :16

<sup>26</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, edisi penyempurnaan.590

Menurut al-Tustarī, ayat di atas menunjukkan bahwa para kekasih-Nya senantiasa takut untuk meninggalkan Tuhannya dan berharap untuk bisa berjumpa dengan Tuhannya.<sup>27</sup>

Berbicara tentang *khauf* dan *rajā'* dalam kaitannya dengan konstruksi *maḥabbah* menurut al-Tustarī *khauf* dan *rajā'* bagaikan dua sayap bagi orang mukmin dan *maḥabbah* tumbuh dari *rajā'* yang baik (*ar-rajā al-ḥasan*).

<sup>28</sup>Menurut al-Tustarī, *khauf* menumbuhkan cinta, orang-orang kafir mengaku *ḥubb* (cinta) kepada Allah tetapi Ia tidak memberikan keimanan kepadanya, sedangkan orang-orang mukmin *maḥabbah* (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 الْعَذَابِ<sup>29</sup>

Dan diantara 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 mengetahui ketika mereka melihat siksa (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah Amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal).<sup>30</sup>

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

<sup>27</sup>Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, Tafsīr *al-Qurān al- Aẓīm*, 221.

<sup>28</sup>'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, al-'Ārif billāh Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, 123-124

<sup>29</sup>Al-Qur'an 2: 165

<sup>30</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 25

*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 mu'min yang dicintai-Nya.<sup>31</sup>

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

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۗ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ۗ<sup>32</sup>

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 rezki untukmu; karena itu janganlah kamu Mengadakan sekutu-sekutu bagi Allah[30], Padahal kamu mengetahui<sup>33</sup>.

Pada penggalan ayat

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah ...<sup>34</sup>

Menurut al-Tustarī, 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.<sup>35</sup>

Jadi maksud *andād* di sini bukan hanya patung-patung, setan atau jiwa, tetapi juga *nafs ammārah* yang sering dijadikan Tuhan oleh manusia. Karena

<sup>31</sup>Muhammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 118.

<sup>32</sup>Al-Qur’an 2:22

<sup>33</sup>Kementerian Agama RI, *Al- Qur’an dan Terjemahnya*. 5

<sup>34</sup>Ibid

<sup>35</sup>Muhammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 90

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.

Dalam menafsirkan kata *andād* di atas, terlihat bagaimana al-Tustarī melakukan penfasiran 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 رَحِيمٌ<sup>36</sup>

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>37</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah agar kita mendapatkan *maḥabbah*, maka kita harus mengikuti Nabi Muhammad Saw. dan

<sup>36</sup>Al-Qur'an 3:31

<sup>37</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*.72



sebab kita mengikuti Nabi Muhammad Saw. kita mendapatkan balasan dari Allah berupa *maḥabbah* dan ini merupakan setinggi-tingginya kemulyaan.<sup>38</sup>

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 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 kafir<sup>39</sup>

Berkaitan tentang hakikat *maḥabbah* ini, dalam tafsirnya, Sahl al-Tustarī menjelaskan pertanyaan yang ditujukan kepadanya; Apa yang akan diperbuat Allah kepada hamba-Nya ketika hamba mencintainya? Sahl al-Tustarī menjawab: “Allah akan mengilhamkan kepadanya istighfār ketika mendapat kekurangan dan memberinya syukur ketika mendapatkan kenikmatan”<sup>40</sup>

Pernyataan al-Tustarī tersebut sangat tepat, karena sesungguhnya pertolongan Allah akan diberikan kepada hamba-Nya ketika ia mencintainya dengan mengilhamkan kepadanya istighfār dan syukur. Istighfār menunjukkan kepada pengaduan jiwa di sisi Allah sekaligus kecintaan seorang hamba kepada Tuhan-Nya. Adapun syukur dapat menunjang bertambahnya kenikmatan dari Allah kepada hamba-Nya dan menunjukkan keterjagaan hati yang senantiasa

---

<sup>38</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 166

<sup>39</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Kecerasian al-Qur’an, Vol. II*, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hal. 64-68

<sup>40</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 118

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 Kašīr dalam tafsirnya. Pada Q.S. Ali Imrān 3: 31, Ibn Kašīr 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 syari'at Nabi Muhammad dan agama yang dibawanya dalam semua perkataan dan perbuatannya<sup>41</sup>

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. Maka orang yang seperti itu di sebut pendusta sampai dia mengikuti ajaran Allah dan *Shari'at* Rasulullah<sup>42</sup>

Pada penjelasan Q.S. al-Baqarah 2: 165, al-Tustarī mengutip hikayat, Bahwa Allah Swt. bertanya kepada Mūsā As “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 mengingatkanku setiap saat,

---

<sup>41</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kašīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*, Juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), 32

<sup>42</sup> Sayyid Quṭub, *Fi Zilāl al-Qurān*, Juz 1, (Beirut: Dār asy-Syurūq, 1996), 387

jadikanlah tujuanmu untuk menginglatku, sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.”<sup>43</sup> Dan salah satu bentuk mengingat Allah adalah dengan senantiasa mengucapkan istighfār dan syukur kepada Allah Swt.

Dalam Q.S. Tāha 20: 39

أَنْ أَقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ  
وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي<sup>44</sup>

Yaitu: "Letakkanlah ia (Musa) didalam 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,<sup>45</sup>

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

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً

..Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku<sup>46</sup>

. 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.<sup>47</sup> Zikir kepada Allah ini harus dilakukan dalam keadaan sepi (sembunyi-sembunyi) dan ramai (terang-terangan).<sup>48</sup>

<sup>43</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 118

<sup>44</sup> Al-Qur’an. 20: 39

<sup>45</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*.433

<sup>46</sup> Ibid, 314

<sup>47</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 118

<sup>48</sup> Q.S. al-Taubah 9:108. Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, . 159

Al-Jūlanī 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.<sup>49</sup>

Dari penjelasan di atas, bisa dipahami bahwa implementasi *maḥabbah* menurut al-Tustarī adalah keselarasan hati dengan Allah, konsisten dalam keadaannya, mengikuti Nabi-Nya, senantiasa berdzikir 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.<sup>50</sup> Dengan demikian pendapat al-Tustarī yang mengatakan bahwa *maḥabbah* sebagai *maqām* tertinggi<sup>51</sup> 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.

## 2. Macam-macam dan Tingkat Mahabbah (Cinta)

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

---

<sup>49</sup> Abd al-Qadūr al-Jūlanī, *Tafsīr al-Jūlanī*, Juz. 2, (Kairo: Dār alRukn wa al-Maqām, 1430 H./2009 M.), 397.

<sup>50</sup> Abū Ḥāmīd Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn, Juz IV*, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.) 286.

<sup>51</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān alAẓīm*, 166

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 terhas 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 ke sadaran 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 kosa kata bahasa Arab untuk menarik darinya macam - macam dan tingkat-tingkat cinta walau pun akurasiya diperselisihkan dalam hal kandungan makna dan tingkat-tingkat cinta yang mereka tarik dari aneka kosa kata itu .

1. Tahap pertama dinamai *mail* ( ميل ) yakni adanya kecenderungan hati kepada objek yang dihasilkan oleh indra , khususnya penglihatan dan pendengaran , lalu mail itu mengam bil tempat di hati , selanjutnya

melahirkan kehendak bergerak maju menuju yang dicintai . Ini dinamai hawa ( هوي )

2. Bila mail berkembang sedemikian rupa maka ia mengha silkan apa yang dinamai *shababah* ( شابهة ) dari kata *shabba* ( شابه ) 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 menemani <sup>52</sup> karena yang mencinta ( merasa ) terus menemani bersama / ditemani oleh yang dicintainya . Ke mana pun ia pergi , ia selalu bersa manya 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 menggam barkan 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.

---

<sup>52</sup> Kata هوي dalam bahasa Arab pada mulanya berarti jatuh / meluncur ke bawah . Dari kata tersebut lahir istilah hawa nafsu yang berkonotasi negatif .agaknya dari kata itulah bermakna jatuh cinta

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 menghiju, 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* (تأييما) 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 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 .<sup>53</sup>

Masih ada pandangan lain yang juga ditarik dari kosakata yang digunakan bahasa Arab . Ada yang berpendapat bahwa awal peringkat cinta lahir dari hasil

---

<sup>53</sup> M Quraish Shihab , *Jawaban adalah Cinta wawasan Islam tentang Aneka obyck Cinta* , (cet I, Lentera Hati, 2019), 25.

pandangan dan pendengaran dan ini dinamai *istihsan* ( استحسان ) atau menilai baik, kalau ini mengu at 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* ( تئيم ) yang si pencinta merasa bahwa yang dicintai adalah segalanya. Tidak ada lagi keutamaan atau anugerah orang lain selain dari yang dicintai dan tidak lagi bertambah kekurangan sesuatu yang diukur kecuali sang kekasihlah yang menyempurnakannya<sup>54</sup>

### 3. Ciri-Ciri *Ḥubb* Menurut al-Tustarī dalam Kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm.

---

<sup>54</sup> Ibid



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 dzikir, dilanjutkan dengan leburnya diri (*fanā'*) pada sifat-sifat Tuhan itu, dan akhirnya menyatu kekal (*baqā'*) dalam sifat Tuhan. Dari ketiga tingkatan ini tampaknya cinta yang terakhirlah yang ingin dituju oleh *maḥabbah*.<sup>55</sup>

Menurut Asmaran AS., 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.<sup>56</sup>

Berbicara tentang ciri-ciri *maḥabbah*, Hamka berdasarkan penafsiran atas Q.S. al-Mā'idah 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

---

<sup>55</sup> Abuddin Nata, Akhlaq *Tashawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), Cet. IV, 210

<sup>56</sup> Asmaran AS, *Pengantar Studi Tasawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994),.130-131

semuanya ringan, sebab yang memerintahkan adalah kekasih mereka yaitu Allah.

- 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 matapenghidupan, 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.<sup>57</sup>

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

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۝<sup>58</sup>

Kamu sekali-kali tidak sampai kepada kebajikan (yang sempurna), sebelum kamu menafkahkan seahagian harta yang kamu cintai. dan apa saja yang kamu nafkahkan Maka Sesungguhnya Allah mengetahuinya<sup>59</sup>.

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. Infaq pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharapkan ridla Allah Swt.<sup>60</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, Bahwa Nabi 'Īsā As. suatu hari berjalan dan bertemu dengan tiga kelompok orang. Kelompok yang pertama terlihat kurus badannya dan berubah warna kulitnya. Lalu Nabi 'Īsā As. 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 As.: “Hak bagi Allah seseorang yang takut beriman kepada-Nya”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā As. dan bertemu dengan kelompok yang kedua, mereka terlihat sangat kurus badannya. Lalu Nabi 'Īsā As. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab:

<sup>57</sup> Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz. VI, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), 286

<sup>58</sup> Al-Qur'an 3:92

<sup>59</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 62.

<sup>60</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsir al-Qurān al-Aẓīm*, 124.

“Kerinduan yang mendalam kepada Tuhan kami,” maka berkata Nabi ‘Īsā As.: “Hak bagi Allah untuk memberi kalian apa yang kalian harapkan”. Lalu berjalan lagi Nabi ‘Īsā As. dan bertemu kelompok yang ketiga yang terlihat sangat kurus badannya dan terlihat pucat wajahnya. Lalu Nabi ‘Īsā As. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Cinta”, maka berkata Nabi ‘Īsā As.: “Kalian adalah kategori kelompok 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.”<sup>61</sup>

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.<sup>62</sup>

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.<sup>63</sup>

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

---

<sup>61</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 124-125

<sup>62</sup> Ibid

<sup>63</sup> Ibid

menjadikan kecintaan Allah kepadanya, maka yang akan didupatkannya adalah sebagaimana Allah mengatakan dalam Q.S. al-Māidah 5: 54 yang berbunyi:

مُحِبِّهِمْ وَمُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكٰفِرِينَ<sup>64</sup>

Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya, 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-Qurān, ciri *maḥabbah* kepada al-Qurān 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 membenci dunia ialah tidak mengambilnya kecuali hanya untuk bekal akhirat.<sup>65</sup> Perkataan al-Tustari tersebut bersumber dari perkataan Ibn Mas'ūd “tidak akan ditanya seseorang diantara 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”.<sup>66</sup>

Pada penjelasan ciri cinta kepada Allah ialah mencintai al-Qurān, al-Tustarī mengatakan bahwa dengan cara mengmalkan apa yang terdapat dalam al-Qurān. Pada penjelasan ciri cinta kepada Nabi Muhammad Saw. adalah cinta

---

<sup>64</sup> Al-Qur'an, 5:54

<sup>65</sup> Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ālī bin 'Aṭīyyah, *Qūt alQulūb fī Mu'amālat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Mu'īd ila Maqām at-Tauḥīd*, Juz II, (Kairo: Maktabah Dār at-Turās, 1422 H./2001 M.) 1050.

<sup>66</sup> Ibid

kepada sunahnya, bisa dilihat dalam penjelasan al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Hūd 11: 40.<sup>67</sup>

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.<sup>68</sup>

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 kepadaNya, dan pada saat yang sama ia berusaha sekuat tenaga untuk meraih sebanyak mungkin gemerlap duniawi, karena yang mencintai ini pun merupakan naluri manusia.<sup>69</sup>

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 (dzikir), 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 mengapa Tuan tidak mengobati diri tuan sendiri?, ia menjawab “pukulan seorang kekasih tidak akan menyakitkan kekasihnya”.<sup>70</sup>

---

<sup>67</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 166

<sup>68</sup> Ibid 165

<sup>69</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an, Vol. II*, 67

<sup>70</sup> Abū Ḥāmīd Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn, Juz IV*, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th.),347

Syarat Ḥubb Menurut Al-Tustarī dalam Kitab Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm. Menurut Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī,<sup>71</sup> menyebutkan bahwa tingkat *maḥabbah* itu telah disebutkan dalam kitabullah:

- a. فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ<sup>72</sup>
- b. قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحِبُّكُمْ<sup>73</sup>
- c. يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ<sup>74</sup>

Adapun tingkat *maḥabbah* 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 *maḥabbah*, *maḥabbah* mempunyai tiga tingkat:

- a. Cinta orang biasa, yaitu selalu mengingat Allah Swt dengan dzikir, suka menyebut nama-nama Allah Swt dan memperoleh kesenangan dalam berdialog dengan-Nya serta senantiasa memujiNya.

Dan dari tingkatan *Maḥabbah* ini syaratnya adalah sebagaimana yang dikatakan Samnūn Ra., yaitu; rasa kasih sayang serta melanggengkan

<sup>71</sup>Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī, *Al-Luma’ fī Tarīkh at-Taṣawwuf al-Islamī*, (Mesir: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971), 53.

<sup>72</sup>Q.S. al-Māidah 4: 54

<sup>73</sup>Ali ‘Imrān 3: 31

<sup>74</sup>Q.S. al-Baqarah 2: 165

dzikir, karena seseorang yang cinta terhadap sesuatu banyak disebut-sebutnya.

- b. Cinta orang *ṣidīq* (jujur, benar), yaitu orang yang kenal kepada Allah Swt, seperti kebesarannya, 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 kedalam diri yang mencintai. Cinta pada tingkat ketiga inilah yang menyebabkan seorang hamba (sufi) dapat berdialog dan menyatu dengan kehendak Allah Swt.<sup>75</sup>

Penggolongan *mahabbah* seperti halnya klasifikasi terhadap tingkatan *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

---

<sup>75</sup> Abū Naṣr 'Abdillāh bin 'Alī as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī, *Al-Luma' fī Taiḥ at-Taṣawwuf al-Islāmī*, 53-55 Van Hoeve, *Ensiklopedi Islām 3*, (Jakarta: t.t.), 109.



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 kurang pahaman 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 *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 denganNya.<sup>76</sup>

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

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

---

<sup>76</sup> Moh Azwar Hairul, Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2007), Cet. I, hal. 93-94.

Sahl al-Tustarī menafsirkan “bahwa orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah” disebabkan ma’rifatnya mereka dan beberapa penyebab seorang mu’min bisa sampai pada kehadiran Allah dalam bentuk senantiasa zikir kepada-Nya.<sup>77</sup>

Hal ini juga didukung oleh Sa’id Ḥawwa bahwa tumbuhnya *mahabbah* sangat terkait dengan terciptanya hubungan yang sangat dekat dengan Allah dalam bentuk merefleksikan sifat ketuhanan.<sup>78</sup>

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 memenuhi ketentuan fiqh, tetapi harus memberikan pengaruh batin sehingga memperkokoh akidah dan akhlak.<sup>79</sup>

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.<sup>80</sup>

---

<sup>77</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Aẓīm*, . 118.

<sup>78</sup> Sa’id Ḥawwa, *al-Asās fi al-Tafsīr, Jilid I*, Cet. Ke-6 (Kairo: Dār al-Salām, 1424 H./2003 M.) 351.

<sup>79</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Aẓīm*, 245

<sup>80</sup> Ibid 155.

al-Tustarī juga pernah berkata: Saya tidak tahu perbuatan maksiat yang lebih buruk dibanding lupa kepada Allah.<sup>81</sup> 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 syari'at harus sejalan dalam menjalankan ajaran agama.

#### **4. Praktik *Mahabbah* Menurut Al-Tustarī dalam Kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm.**

Ibn al-‘Arābī mengatakan bahwa praktek *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 dicinta. Cinta mereka tidak bercampur dengan yang lain. Mereka mencintai sesuatu karena Allah dan karena cintanya kepada Allah.<sup>82</sup>

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 hanya mengakui bahwa seluruh kerajaan langit dan bumi ini berada di bawah kekuasaann-Nya. Allah-lah yang

---

<sup>81</sup> Ibid 156

<sup>82</sup> Ibn al-‘Arābī, Tafsīr Ibn al-‘Arābī, *taḥqīq: Abd al-Wāris Muḥammad ‘Alī, Juz. I*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cct.ke-2, 1427 H./2006 M.), , 84.

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 didalam meraih yang tidak bisa dicapai adalah karena kehendak Allah, dan hanya Allah-lah yang bisa membuka jalan untuk mencapainya.<sup>83</sup>

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.<sup>84</sup>

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 kepadaNya.<sup>85</sup>

---

<sup>83</sup> Ahmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz II, 38-39.

<sup>84</sup> Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm wa as-Sab'ī al-Ma'sānī*, Jilid. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), 199.

<sup>85</sup> Abd. Rahman Dahlan, Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur'an: Disusun Berdasarkan al-Qowa'id al-Hisan li Tafsir al-Qur'an, (Bandung: Mizan, 1988), 265.

Hal ini juga didukung oleh Sa'id Hawwa bahwa proses meraih *Mahabbah* adalah dengan melaksanakan ibadah fardhu dan sunnah (sunnah Rasulullah).<sup>86</sup>

Hal yang sama juga dikatakan Sayyid Qutub 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. Maka orang yang seperti itu disebut pendusta sampai dia mengikuti ajaran Allah dan *Shari'at* Rasulullah.<sup>87</sup>

Al-Bagawī dalam tafsirnya mengatakan bahwa maksud *mahabbah* pada Q.S. Ali Imrān 3: 31 di atas adalah ketaatan manusia kepada Allah atas apa saja yang diperintahkan kepadanya dan keinginan manusia mendapatkan ridha-Nya. Cinta Allah diartikan dengan penghargaan dan penghormatan kepada manusia dan pahala yang Allah berikan kepada mereka serta ampunan Allah kepada mereka.<sup>88</sup>

Mengenai Q.S. Ali Imrān 3: 32, Ibn Kašīr berkata: “maksudnya, jika kamu menyelisihi perintah-Nya, maka ayat ini menunjukkan bahwa menyelisihi 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.”<sup>89</sup>

---

<sup>86</sup> Sa'id Hawwa, *al-Asās fi al-Tafsīr, Jilid I*, 353.

<sup>87</sup> Sayyid Qutub, *Fī Zilāl al-Qurān, Juz 1*, 387

<sup>88</sup> Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ud al-Bagawī, *Ma'ālim At-Tanzīl, Juz 2*, 27.

<sup>89</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kašīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm, Juz 2*, 32

Dalam *Tafsīr al-Qur’ān al-Azīm*, al-Tustarī mengatakan bahwa: Tidak ada satupun orang yang seperti Nabi Muhammad Saw. dalam *khauf-nya*, *maḥabbah*-nya, rindunya, *zuhudnya*, *ridhanya*, tawakkalnya, dan akhlaknya.<sup>90</sup>

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

Perlu diketahui bahwa al-Tustarī mendasarkan faham 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.<sup>91</sup> Maka dari sini bisa dipahami bahwa praktek ḥubb al-Tustarī juga berdasarkan pada tujuh asas tersebut.

Pada praktek 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 يُحِبُّوهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ  
وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ<sup>92</sup>

Dan diantara 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

<sup>90</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qur’ān al- Azīm*, hal. 190

<sup>91</sup> Ibid 71

<sup>92</sup> Al-Qur’an 2: 165

kekuatan itu kepunyaan Allah semuanya, dan bahwa Allah Amat berat siksaan-Nya (niscaya mereka menyesal)<sup>93</sup>.

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.<sup>94</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat, Bahwa Allah Swt. bertanya kepada Mūsā As. “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 menginglatku setiap saat, jadikanlah tujuanmu untuk menginglatku, sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.”<sup>95</sup>

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

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ  
الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ

96

<sup>93</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, 25.

<sup>94</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 118.

<sup>95</sup> Ibid

<sup>96</sup> QS. Al-hujurat 49:7

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,<sup>97</sup>

Pada penggalan ayat:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ إِلَّا يَمُنَّ وَرَزَيْنَهُ 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.<sup>98</sup>

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

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣١﴾

99

Katakanlah: "Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah Aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya, edisi penyempurnaan*. 516

<sup>98</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al- Aẓīm*, 253-254.

<sup>99</sup> Al- Qur'an 3: 165

<sup>100</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, . 54



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 tinggi-tingginya kemulyaan.

101

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

يَبْنِيْٓ اٰدَمَ خُذُوْا زَيْتٰتِكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۗ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ  
اَلْمُسْرِفِيْنَ ۝۱۰۲

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di Setiap (memasuki) mesjid[534], Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan[535]. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.<sup>103</sup>

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; darūrat (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.<sup>104</sup>

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

<sup>101</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, Tafsīr al-Qurān al- Azīm, 166

<sup>102</sup> Al-Qur'an 7: 31

<sup>103</sup> Kementerian Agama RI, Al-Qur'an dan Terjemahnya, 154.

<sup>104</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, Tafsīr al-Qurān al- Azīm, 147

ini Allah akan mendatangkan rahasia-rahasia-Nya kepada kita.<sup>105</sup> dan Q.S. al-Hasyr 59: 9

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيْمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوقِ شُحَّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ <sup>106</sup>

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.<sup>107</sup>

Pada penggalan ayat:

وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ

Menurut Sahl al-Tusturī, maksudnya adalah kelaparan (penderitaan) dan kefakiran. Orang Arab berkata: “seseorang akan dikhususkan ketika ia dalam keadaan kefakiran Maka mereka akan mendapatkan *riḍā* Allah sebagai akibat atas keinginan mereka itu, dan akibat yang akan didapatkan adalah merasakan kecintaan Allah.<sup>108</sup>

Pada praktik *maḥabbah* dalam bentuk menjauhi maksiat, telah dijelaskan oleh al-Tustarī pada penjelasan Q.S. al-‘Ādiyāt 100; 8.

<sup>105</sup> Ibid 148

<sup>106</sup> Al-Qur’an 59:9

<sup>107</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 546.

<sup>108</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 273

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ<sup>109</sup>

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).<sup>110</sup>

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 kafir 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-Qurān mengenai watak dasar manusia ini, menurut Sahl al-Tustarī, adalah dengan meneguhi *khair*

<sup>109</sup> Al-Qur’an 100: 8

<sup>110</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 325.

yang sesungguhnya, yaitu menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya)<sup>111</sup>

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.<sup>112</sup>

Pada asas tidak menyakiti (makhluk), secara tersirat terdapat pada penjelasannya dalam Q.S. al-Qaṣaṣ (28) ayat 76

﴿ إِنَّ قُرُونًا كَانَتْ مِنْ قَوْمِ مُوسَىٰ فَبَغَىٰ عَلَيْهِمْ ۖ وَآتَيْنَاهُمْ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ ۖ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ ۗ ﴾<sup>113</sup>

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

<sup>111</sup> Ibid 325

<sup>112</sup> Ibid 110

<sup>113</sup> Al-Qur’an 28: 76

kepadanya: "Janganlah kamu terlalu bangga; Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang terlalu membanggakan diri"<sup>114</sup>.

Pada penggalan ayat;

إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ<sup>115</sup>

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.<sup>116</sup>

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"<sup>117</sup>

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<sup>c</sup> وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ<sup>118</sup>

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.<sup>119</sup>

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 tidak akan sampai pada ketakwaan sampai kita mampu membakar nafsu kita dengan cara

<sup>114</sup> Kementerian Agama RI, *Al- Qur'an dan Terjemahnya*. 557

<sup>115</sup> Al-Qur'an 28: 76

<sup>116</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 215

<sup>117</sup> Ibid

<sup>118</sup> Al-Qur'an, 3 : 92

<sup>119</sup> Kementerian Agama RI, *Al- Qur'an dan Terjemahnya*. 7

menafkahkan sebagian dari yang kita cintai. Infaq pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharapkan ridla Allah Swt.<sup>120</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tustarī juga mengutip hikayat; Bahwa Nabi 'Īsā As. suatu hari berjalan dan bertemu dengan tiga kelompok orang. Kelompok yang pertama terlihat kurus badannya dan berubah warna kulitnya. Lalu Nabi 'Īsā As 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 As.: “Hak bagi Allah seseorang yang takut beriman kepada-Nya”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā As. dan bertemu dengan kelompok yang kedua, mereka terlihat sangat kurus badannya. Lalu Nabi 'Īsā As. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Kerinduan yang mendalam kepada Tuhan kami”, maka berkata Nabi 'Īsā As.: “Hak bagi Allah untuk memberi kalian apa yang kalian harapkan”. Lalu berjalan lagi Nabi 'Īsā As. dan bertemu kelompok yang ketiga yang terlihat sangat kurus badannya dan terlihat pucat wajahnya. Lalu Nabi 'Īsā As. bertanya: “Apa yang terjadi pada kalian?”, Mereka menjawab: “Cinta”, maka berkata Nabi 'Īsā As.: “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.”<sup>121</sup>

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

---

<sup>120</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm* 124

<sup>121</sup> Ibid 124-125.

tingkatan orang-orang yang rindu; dan ketiga, adalah tingkatan orang-orang yang cinta. Dan pada penjelasan QS. Sād 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"<sup>122</sup>.

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tustarī adalah kecintaan itu menjadikan lalai dari melaksanakan shalat ‘Aṣar dan batasannya.<sup>123</sup>

Dan penjelasan Q.S. al-‘Ādiyāt 100: 8.

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ ﴿٨﴾

Dan Sesungguhnya Dia sangat bakhil karena cintanya kepada harta<sup>124</sup>

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

<sup>122</sup>Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 455.

<sup>123</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 231.

<sup>124</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, 599

sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-Nya).<sup>125</sup>

Penjelasan al-Tustarī pada tiga ayat di atas menunjukkan praktek *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 praktek yang didasarkan tujuh asas di atas tersebut menunjukkan bahwa semua faham dan ajaran tasawuf al-Tustarī diletakkan termasuk ajaran dan faham 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 tauhidnya<sup>126</sup>

Ayat *al-miṣāq* 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 أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ <sup>127</sup>

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

<sup>125</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 325.

<sup>126</sup> Ibid 151

<sup>127</sup> Al-Qur'an 172



lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)",<sup>128</sup>

Manusia sampai kapanpun butuh kepada Tuhannya, oleh karenanya ia tidak berhak memutuskan hubungan *maḥabbah* antara dia dengan Sang Pemberi nikmat.<sup>129</sup>

Disini Nampak jelas bahwa madzhab al-Tustarī adalah madzhab Ahl as-Sunnah karena ia selalu mengaitkan setiap pendapatnya kepada al-Qurān dan Sunnah dan dipertegas dengan tujuh prinsip ajarannya. Ajaran tasawufnya tergolong tasawuf ‘amali karena selalu didasarkan pada ‘amaliyyah perbuatan sufi yaitu riyāḍah dan mujāhadah.<sup>130</sup>

Ungkapan-ungkapannya lebih mendekati syari’ah dari aspek kejelasan dan tidak adanya ungkapan simbolik yang rumit untuk difahami (gumūḍ). Terdapat keterkaitan faham ḥubb-nya dengan faham 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 dimana tidak adanya perbedaan baginya sebuah pertentangan seperti antara baik dan buruk dan dekat dan jauh.<sup>131</sup> Tetapi al-Tustarī bukan penganut faham fanā mutlaq, baginya fanā merupakan satu bentuk keterhubungan yang konstan dengan Allah, ia merupakan buah perasaan yang konstan akibat kebersamaan dengan Allah (ma’iyyatullāh), dan bukan perpaduan antara hamba dengan Tuhannya. Fanā bersifat temporal karenanya

<sup>128</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*,. 173

<sup>129</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 329

<sup>130</sup> Ibid 67

<sup>131</sup> Muḥammad as-Sayyid al-Jalaindi, *Min Qaḍāyā at-Taṣawwuf fī Daw’ al-Kitāb wa as-Sunnah*, (Kairo: Dār al-Qabā’, 2001), 62

sangat bergantung pada keadaan hati dalam merasakan kehadiran Allah dan senantiasa dipenuhi oleh dzikir kepadaNya.<sup>132</sup>

Tentang fanā, al-Tustarī juga menjelaskannya bahwa ia pernah ditanya tentang apa itu dunia? al-Tusturī menjawab dunia itu adalah kebodohan kecuali majlis ilmu, dan ilmu hanyalah tempat wacana (berdebat) kecuali ilmu yang diamalkan. Mal yang dikerjakan semuanya hampa bagaikan debu yang beterbangan kecuali amal yang didasaskan 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.<sup>133</sup>

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.<sup>134</sup> Kebersamaan antara muḥib dan maḥbūb dirasakan ketika sang muḥib senantiasa menganggap penting menyebut (dzikr) *maḥabbah* -nya dengan lisan dan hatinya.<sup>135</sup> Tenggelamnya muḥib (kekasih) dalam menyebut maḥbūb-nya (kekasihnya) merubah kata yang

---

<sup>132</sup> Muḥammad as-Sayyid al-Jalaindi, *Min Qaḍāyā at-Taṣawwuf fī Ḍaw’ al-Kitāb wa as-Sunnah*, 62-63

<sup>133</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 132.

<sup>134</sup> *Ibid* 67

<sup>135</sup> *Ibid* 118, 159, 166, 142

diulang-ulang dengan lisannya menjadi kehadiran hati yang melupakan dzākir pada dirinya sendiri dan merasa nyaman dengan kehadiran bersama Tuhannya, kemudian dirinya larut (fanā) dalam kekekalan (baqā) bersamaNya. Keadaan ini merupakan kedudukan yang paling agung dan tinggi, hal ini senada dengan ungkapan “hidupnya ruh dengan dzikir dan hidupnya dzikir dengan orang yang berdzikir, dan hidupnya orang yang berdzikir dengan madzkūr”<sup>136</sup>

#### **B. Implementasi *Mahabbah* Al-Tustarī yang Terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow dalam Kehidupan Sosial**

Pada sub bab ini, peneliti menganalisa implementasi *muhabbah* menurut al-Tustarī dengan psikologi humanistic 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.<sup>137</sup> Sedangkan Menninger menyatakan bahwa semua manusia pada dasarnya ingin saling mencintai, namun mereka tidak tahu bagaimana melakukannya.<sup>138</sup>

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

---

<sup>136</sup> Ibid, 203

<sup>137</sup> Lynn Wilcox, Psikologi Kepribadian, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2013), 374.

<sup>138</sup> Abraham H. Maslow, *Motivasi dan Kepribadian-2*, (Jakarta: Midas Surya Grafindo, 1993),47.

diingini dan diterima oleh orang lain. Ada yang memusakan kebutuhan ini melalui berteman, berkeluarga, atau berorganisasi. Tanpa ikatan ini, kita akan kesepian.<sup>139</sup>

Menurut Maslow, kebutuhan dasar tersebut tersusun secara hirarkis 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.<sup>140</sup>

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 ekstrim pada diri manusia.<sup>141</sup>

Melihat definisi di atas, sekilas kita akan mengatakan bahwa ḥubb (cinta) bukan masuk dalam kebutuhan fisiologis, karena *mahabbah* (cinta) masuk

---

<sup>139</sup> Alex Sobur, Psikologi Umum, (Bandung:CV Pustaka Setia sobur,2003), 277

<sup>140</sup> Frank G. Goble, Mazhab Ketiga, *Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius,1987), 71-77.

<sup>141</sup> Frank G. Goble, Mazhab Ketiga, *Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 71.

dalam kategori psikologis. Namun, ternyata Maslow juga pernah mengatakan bahwa kebutuhan juga bersifat psikologis, bukan semata-mata fisiologis.<sup>142</sup>

Dan dalam penjelasan praktik *maḥabbah*, al-Tustarī juga mengajarkan agar memakan yang halal.<sup>143</sup> 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 lapar akan mendatangkan ilmu dan kebijaksanaan. Karena dari rasa lapar ini Allah akan mendatangkan rahasia-rahasia-Nya kepada kita<sup>144</sup>.

Anjuran yang disampaikannya 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 terpuaskan<sup>145</sup>.

## 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.<sup>146</sup>

Melihat definisi di atas, ada relevansinya dengan praktik *maḥabbah* menurut al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92 yang

---

<sup>142</sup> Ibid 70

<sup>143</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh *al-Tustarī, Tafīr al-Qurān al- Azīm*. 147.

<sup>144</sup> Ibid 148

<sup>145</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga*, , 72.

<sup>146</sup> Ibid 73

menganjurkan untuk selalu membantu orang lain, membuat orang lain senang. Selain itu menurut bila melihat definisi al-Tusturī tentang *maḥabbah* dengan arti senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>147</sup>

Menunjukkan bahwa seseorang yang ingin meraih *maḥabbah* tentu akan berusaha mendekatkan 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 shalat ‘Aṣar dan batasannya.<sup>148</sup>

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.<sup>149</sup>

Melihat definisi di atas, terlihat tidak ada relevansinya. Karena Maslow tidak memberikan penjelasan hubungan antara manusia dengan Tuhan. Namun

---

<sup>147</sup>Penafsiran al-Tusturī atas Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>148</sup>Muḥammad Sahl bin ‘Abd’Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 231

<sup>149</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 74-75

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 mu'min yang dicintai-Nya.<sup>150</sup>

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.<sup>151</sup> Dalam hal pengakuan ada relevansinya dengan konsep ḥubb menurut al-Tustarī, terlihat ketika al-Tustarī menafsirkan Q.S. as-Sajdah 32: 16 yang menunjukkan bahwa para kekasih-Nya senantiasa takut untuk meninggalkan Tuhannya dan berharap untuk bisa berjumpa dengan Tuhannya.<sup>152</sup> Hal yang sama juga dijelaskan al-Tustarī ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92 mengatakan bahwa kita tidak akan dapat mencapai ketaqwaan sempurna sebelum kamu memerangi diri

<sup>150</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 118

<sup>151</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, . 76

<sup>152</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abd' Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 221

kita sendiri. Untuk itu infakkanlah sebagian harta yang kamu cintai. Dalam memberikan infak harus ikhlas sematamata mencari keridhaan Allah Swt.<sup>153</sup>

Disini terlihat bahwa pengakuan yang diharapkan adalah bisa berjumpa dengan Tuhan dan keridlaan 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 hirarki kebutuhan manusia yaitu perkembangan atau perwujudan potensi dan kapasitas secara penuh.<sup>154</sup>

Penjelasan di atas secara tidak langsung juga menunjukkan terintegrasinya dengan *maḥabbah* menurut al-Tustarī bahwa *maḥabbah* adalah anugerah cinta yang merupakan pertolongan dari Allah kepada hamba-Nya, karena itu al-Tustarī melihat bahwa *maḥabbah* bukan hasil dari ‘amal dan kasb tetapi merupakan pemberian dan anugerah serta limpahan dari Allah kepada hamba-Nya tanpa menunggu dan permintaan.<sup>155</sup>

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, disamping pilihan untuk

---

<sup>153</sup> Ibid 124

<sup>154</sup> Frank G. Goble, Mazhab Ketiga, *Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, 77

<sup>155</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al- Azīm*, 67



berbuat baik. Dalam rangka menjaga diri agar tidak berbuat 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 gonaan 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 disengaja 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 dzikir baik sendiri maupun bersama-sama sesuai yang diajarkan oleh guru (mursyid) mereka. Amalaaman dzikir 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.

Prilaku 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; berperasangka 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 menghiasi 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 kecucian 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 sungguhsungguh) atau latihan spiritual dengan ketentuan yang sedemikian rupa dan ketat dalam menjaga dirinya untuk senantiasa sabar menghadapi gonaan 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 menjalani perintah dan tunduk kepada-Nya<sup>156</sup>.

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.<sup>157</sup>

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

---

<sup>156</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abd’ Allāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, 97.

<sup>157</sup> Ibid, 129

manfaat lebih sebagai tambahan atas nikmat yang diberikan. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Ibrahim 14:7: “dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu<sup>158</sup>

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.<sup>159</sup>

### 3. Fokus dengan Masa Depan .

Doktrin khauf dan raja' yang terkandung dalam konsep *maḥabbah* 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. Diantara 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.<sup>160</sup> Kesengsaraan duniawi adalah kesenangan pada kehidupan ukhrawi.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Ibid,175

<sup>159</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XV, 235-236.

<sup>160</sup> Abū 'Abd' Allāh Aḥmad ibn Muḥammad asySyaibanī, *Az-Zuhd*, (Beirut: Dārul-Kitāb al-'Arabī, , 1988) 100-101

Seseorang tidak bisa mengisi hatinya dengan cinta dunia dan dambaan terhadap akhirat sekligus. Karena adunia 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 disisi Allah dan bertemu dengan-Nya di akhirat. Demikian pula orang yang raja', hanya akan mendambakan kenikmatan di masa mendatang. Mereka dengan penuh optimis 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.<sup>162</sup>

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.<sup>163</sup>

---

<sup>161</sup> Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ālī bin 'Aṭīyyah, *Qūt alQulūb fi Mu'amālat al-Maḥbūb wa WaṣfṬarīq al-Murīd ila Maqām at-Tauḥīd*, Juz I, 256

<sup>162</sup> Gordon W. Allport, *Becoming: Basic Considerations for A Psychology of Personality*, (New Haven: Yale University Press, 1955), 51

<sup>163</sup> Duane Schultz, *Psikologi Pertumbuhan: Model-model Kepribadian Sehat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), 21

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.<sup>164</sup>

Doktrin konsep *maḥabbah* 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 (QS. At-Taubah: 38); Hari akhir lebih baik dan lebih kekal (QS. Al-A'la: 17); hari esok lebih baik dari hari ini (QS. Adl-Dluḥā: 4).

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 kesewenangwenangan 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

---

<sup>164</sup> Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, (New York: Macmilian, 1961), 250

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 meleksanakannya dengan penuh optimisme. Harapan dan optimisme inilah yang membimbing mereka untuk secara bersinergis 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.

### C. Urgensi penerapan *Mahabbah* Al-Tustarī yang Terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow dalam Kehidupan Sosial

#### 1. 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 ber-*akhlak* 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 بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ

مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ. المائدة: 54<sup>165</sup>

“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).<sup>166</sup>

Orang yang hatinya diliputi cinta kepada Allah senantiasa ber-*akhlak* mulia dan berusaha menghiasi dirinya dengan *akhlak* para pencinta Allah. Di mana orang-orang yang dianugerahi *mahabbah* kepada Allah memiliki sifat-sifat

<sup>165</sup> Al-Qur'an 6: 54

<sup>166</sup> Kementerian Agama, Al-Qur'an dan Terjemahnya...156

istimewa seperti yang tersebut pada ayat di atas, yaitu : lemah lembut kepada orang-orang yang ber-imān, 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 dihadapan 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 pondasi atau landasan bagi bangunan *akhlak* manusia. *Mahabbah* kepada Allah mendorong seseorang meninggalkan hal-hal yang membuat dirinya rendah dan menodai *imānan*-nya, menjadikan ia menentang hawa nafsunya, membuat untuk berbuat baik dan ber-*taqwa* kepada Allah baik dalam setiap perkataan maupun perbuatan, semuanya ia lakukan demi mendapat cinta dan *ridla*-Nya. Cinta yang suci dan sejati kepada Allah menjadi motivator bagi seseorang untuk selalu berbuat baik dan ber- 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 Rasūlullah seperti tercantum dalam surah al-‘Imrān : 31, maupun mengikuti *akhlak* orang-orang yang mencintai Allah seperti pada surat

al-Māidah : 54. Dengan demikian *maḥabbah Ilāhiyyah* memiliki urgensi yang penting dalam membentuk *akhlak* seseorang dan ini akan menjadi solusi atas problema kehidupan sekarang atas kemerosotan moral yang terus mengkhawatirkan.

## 2. Sosial

Dengan mencintai Allah akan melahirkan perasaan cinta kepada sesama *makhluk*-Nya, ia akan berbuat baik kepada sesamanya karena perbuatan *ihsan* sangat disukai Allah :

167 إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ. البقرة:

“Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat *ihsan* (kebajikan).” (Al-Baqarah : 195).<sup>168</sup>

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 s.a.w. 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

---

<sup>167</sup> Al-Qur’an, 2:195

<sup>168</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan terjemahnya* ...38

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 orang-orang sedang ketakutan dan tidak merasa sedih ketika orang-orang sedang bersedih.<sup>169</sup> Kemudian beliau membaca ayat (Yunus: 62):

أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. يونس: <sup>170</sup>

‘Ingatlah, sesungguhnya wāli-wāli Allah itu, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) merasa bersedih hati.<sup>171</sup>

Betapa agungnya cinta, yang mengangkat seorang manusia pada posisi dicintai dan di-*ridla*-i 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 indahnyanya suatu masyarakat yang saling

---

<sup>169</sup> Ahmad bin Hambal, *Musnad Imam Ahmad bin Hambal*, Juz 5, (t.t.p.: Dar al-Fikr, t.t), h. 343.

<sup>170</sup> Al-Qur’an, 10: 62.

<sup>171</sup> Kementerian Agama, ...289

mencintai sesamanya dengan landasan *mahabbah Ilāhiyyah*. Hal ini dapat kita lihat pada sejarah masa lalu seperti kaum *Muhājirîn* dan *Anshor*, dimana 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 شُحَّ نَفْسِهِ  
فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ. الحشر: 172

“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)<sup>173</sup>

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.

### 3. 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

<sup>172</sup> Al-Qur’an, 59: 9

<sup>173</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahnya*, (Bogor: Unit Percetakan Al-Qur’an 2017)

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 Muḥammad s.a.w. 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?

*Mahabbah* cinta kepada Allah dapat membentuk kepribadian seseorang menjadi lebih baik. Berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an,<sup>174</sup> orang yang cinta kepada Allah akan dapat menumbuhkan 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 ber-taqwa) dan *al-Muqsithin* (orang-orang yang 'adil), *al-Mutathahirin* (orang yang menyucikan diri dan jiwa), dan *al-Mutawakkilin*

---

<sup>174</sup>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 shalih), *Khasyi'in* (orang-orang yang khusyuk ibadahnya), *Shiddiqin* (orang-orang yang benar), *Syuhada'* (orang-orang yang gugur di jalan Allah).

(orang yang berserah diri kepada-Nya) *al-Tawwabîn* (orang-orang yang bertaubat), ber-*jihād* dengan *shaffan waḥidān* (orang-orang yang ber-*jihād* dengan barisan yang rapi) dan *al-Shabirîn* (orang-orang yang penyabar).

Disamping itu dengan *mahabbah* kepada Allah, akan terbentuk pula kepribadian-kepribadian muslim lainnya, seperti *al-Mu'minîn* (orang-orang yang ber-î măn), *al-Muslimîn* (orang-orang yang taat kepada Islam), *al-Shalihîn* (orang-orang yang shaleh), *al-Khasyi'în* (orang-orang yang *khusyu'* di dalam ber-*'ibadah*), *al-Shadiqqîn* (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), *matînul khulq* (*akhlak* yang kokoh), *qowiyyul jismi* (kekuatan jasmani), *mutsaqqoful fikri* (intelektual dalam berfikir), *mujahadatul linafsihi* (berjuang melawan hawa nafsu), *harishun 'ala waqtihî* (pandai menjaga waktu), *munadhdhamun fî syūnnihî* (teratur dalam suatu urusan), *qodirun 'alal kasbi* (memiliki kemampuan usaha sendiri/mandiri), *nafi'un lighoîrihi* (bermanfaat bagi orang lain).

Hanya orang-orang yang *mu'min*, *muslim*, *ṣaliḥ*, *khusyu'*, *taqwa*, *muḥsin*, *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.<sup>175</sup> 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, *ridla* dan mendekatkan 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.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>175</sup>Syaikh Muḥammad Mahdi al-Ashify, *Al-Ḥubb al-Ilāhi fī Ad'iyah Ahlu al-Bait*, (t.t.p.: t.p., 1995) 7.





UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB V

### PENUTUP

#### A. Kesimpulan

Dari hasil uraian dan analisa yang peneliti lakukan tentang konstruksi *maḥabbah* dalam tafsir al-Qurān al-Azim karya Sahl ‘Abd’Allah al-Tustari terintegrasi dengan Psikologi Humanistik Abraham Maslow maka bisa disimpulkan ;

1. Konstruksi pemikiran al-Tustari tentang *maḥabbah* berarti mencintai secara mendalam. Ia didefinisikan sebagai kecenderungan hati secara total pada sesuatu, perhatian terhadapnya melebihi perhatian pada diri sendiri, jiwa, raga dan harta. *Maḥabbah* juga bisa bermakna sikap diri yang muncul sebagai bukti cinta kepada Dzat Pemilik Segala Keagungan secara lahir dan batin mengikuti perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya
2. Karakteristik *maḥabbah* Abū Muḥammad Sahl ibn ‘Abd’Allāh ibn Yūnus ibn ‘Īsā ibn ‘Abd’Allāh ibn Rafī‘ al-Tustarī yang lebih populer dengan panggilan al-Tustarī, adalah sosok ulama sufi sekaligus mufasir al-Qur’an. *Kezuhudan*, sifat *wara’*, keilmuan dan karomahnya diakui oleh para ulama besar sesudahnya. Konstruksi *maḥabbah* al-Tustari ajaran tasawuf dan penafsiran *ishārī* yang dapat kita pelajari darinya. Diantaranya adalah *maḥabbah* sahl al-Tustari. Dalam pandangannya, *maḥabbah* merupakan suatu keadaan hati yang merasakan keagungan, kemuliaan dan kehadiran serta ketenangan bersama Allah Swt. *Maḥabbah* merupakan anugerah

yang agung, tidak diminta dan tidak ditunggu juga tidak bisa dipaksakan. *Muhabbah* hadir bersama dzikir yang larut (*fanā*) dalam *ke-baqā-an*. *Fanā-nya* orang yang *maḥabbah* bukan perpaduan atau manunggal tetapi kebersamaan atau kehadiran (*ma'iyah wa al-ḥudūr*). Kuncinya adalah ma'rifat, karena dengannya seseorang mulai masuk untuk mencintai-Nya..

3. Hasil penelitian ini menurut al-Tustarī, *maḥabbah* merupakan suatu keadaan hati yang merasakan keagungan, kemuliaan dan kehadiran serta ketenangan bersama Allah Swt. *Maḥabbah* merupakan anugerah yang agung, tidak diminta dan tidak ditunggu juga tidak bisa dipaksakan. *Maḥabbah* hadir bersama dzikir dengan kuncinya adalah ma'rifat. Praktiknya adalah dengan menerapkan cinta kepada Allah dan Nabi, zuhud kepada dunia, mengikuti kitab dan sunnah, dan takut memperturukkan syahwat yang mendorong tegelincir dalam kesesatan.
4. Implementasi *maḥabbah* al-Tustarī terintegrasi dengan psikologi Humanistik seperti Abraham Maslow. bahwa konstruksi *maḥabbah* al-Tustari yang beorientasi kepada hal-hal yang bersifat samawi dapat terintegrasi dengan psikologi Humanistik, baik dalam perilaku kehidupan sosial, dengan pola hidup sederhana, merasakan aman penuh kedamaian dalam kehidupan, kehidupan penuh cinta dan kasih sayang terhadap sesama, kemudian aktualisasi diri dengan tidak meninggal ketaatan kepada Allah SWT. serta dibimbing al-Qur'an dan sunnah Rasulullah

#### B. Implikasi Teoritik

Setelah melewati proses pembahasan dan pengkajian terhadap konstruksi *Mahabbah* dalam *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm* karya al-Tustarī terintegrasi dengan Psikologi Humanistik maka dalam upaya pengembangan kajian dan penelitian berikutnya, terdapat beberapa implikasi dan rekomendasi yang kiranya dapat berguna untuk penelitian selanjutnya, yaitu:

1. Implikasi teoritik bahwa *mahabbah* atau cinta merupakan anugrah yang diberikan oleh Allah kepada makhluknya. *Mahabbah* selain hubungan kepada Allah juga berdampak kepada sesama manusia. konstruksi ayat-ayat *Mahabbah* dalam kitab *Tafsīr al-Qur'an al-Azīm* karya al-Tusturī terintegrasi dengan psikologi humanistik. Ajaran Al-Qur'an tentang *mahabbah* akan berdampak bagi orang-orang beriman mengutamakan Allah dan rasul-Nya di atas yang lain, sehingga dapat dijadikan sebagai petunjuk untuk menjalani kehidupan dan membantah terhadap orang-orang yang mengaku beriman kepada Allah, tetapi *mahabbah* kepada selain Allah lebih dari atau sama dengan *mahabbah* kepada Tuhan. Dengan kata lain, mereka terpengaruh dan tertipu oleh kehidupan duniawi dengan segala kemewahannya, sehingga mereka mencoba berbagai cara untuk mencapainya. Demikian pula pemahaman masyarakat modern tentang cinta sebagai kebebasan tanpa batas dan ikatan, serta pelepasan nafsu hewani yang menjerumuskan ke dalam kehidupan penuh godaan dan individualistik. Sementara cinta dalam al-Qur'an adalah metode dan sistem yang punya batas, merupakan jalan, petunjuk, rambu dan program pendidikan Ilahi untuk meninggikan perasaan yang membersihkan akhlak

buruk, mengasah insting serta melindungi dari perbuatan dosa, sehingga jiwa menjadi bersinar penuh cinta.

2. Untuk mencapai *mahabbah* tanpa harus mengasingkan diri dari kehidupan masyarakat, sehingga dapat dijadikan alasan untuk mengubah persepsi zuhud yang mengharuskan meninggalkan kehidupan masyarakat. Namun demikian, dalam menghadapi perkembangan dan kemajuan dewasa ini akan menimbulkan berbagai macam masalah tentang *mahabbah* kepada Allah swt. dan *mahabbah* kepada selain Allah swt. Karena itu, diperlukan kajian yang lebih mendalam lagi terhadap *mahabbah* dalam al-Qur'an. Dengan adanya urgensi yang dihasilkan oleh *mahabbah* dalam kehidupan, baik di dunia maupun di akhirat, dapat dijadikan dasar untuk meredam persaingan dalam kehidupan duniawi dengan mengumpulkan materi yang sebanyak-banyaknya, tanpa memperhitungkan halal atau haramnya, sehingga dapat mengakibatkan krisis moral yang berkepanjangan, dan dapat menimbulkan konflik yang tidak ada akhir. Pengamalan terhadap *mahabbah* perlu dimasyarakatkan karena *mahabbah* dapat menghilangkan konflik yang terjadi dalam masyarakat, dan menghalangi orang melakukan korupsi dan kejahatan yang lain.
3. 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 ber-taqwa) dan *al-Muqsithin* (orang-orang

yang ‘adil), *al-Mutathahirîn* (orang yang menyucikan diri dan jiwa), dan *al-Mutawakkilîn* (orang yang berserah diri kepada-Nya) *al-Tawwabîn* (orang-orang yang ber-taubat), ber-*jihād* dengan *shaffân wahidân* (orang-orang yang ber-*jihād* dengan barisan yang rapi) dan *al-Shabirîn* (orang-orang yang penyabar).

4. Peneliti berharap dalam penelitian selanjutnya dapat mengambil tema-tema lain yang berhubungan dengan kajian lebih mendalam tentang tasawuf dalam kitab Tafsîr al-Qurân al-Azîm karya al-Tusturî. Dan bisa direkomendasikan pemikirannya dengan pendekatan multi disiplinier selain psikologi, seperti sosial, antropologi dan lain-lain.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## 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 Ṭarīq al-Murīd 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.
- Aceh, 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 AW., Yogyakarta: Cakrawala, 2011
- al-Ālūsī, Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm wa al-Sab‘i al-Masānī*, 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. *Ḥīyah al-Auliyyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, Juz. 10, Beirut: Dār al-Fikr, 11416 H./ 1996 M.
- Al-Bagdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir 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. Syu’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’ al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān, Juz. I, Kairo: Dār as-Salām, 1425 H. / 2005 M.
- Al-Baqī, Muḥammad Fu’ād Abd, Mu’jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān, Kairo: Dār al-Kutub Mishriyyah, 2004.
- al-Gazālī, Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Faiṣal al-Tafrīqah baina al-Islām wa al-Zandaqah, dalam Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Gazālī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz. I*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th. 184
- \_\_\_\_\_, *Ihyā’ ‘Ulūm al-Dīn, Juz. III*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Ihyā’ ‘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-Kāfjī, Muḥyi al-Dīn Muḥammad bin Sulaimān. *al-Taisīr fī Qawā’id ‘Ilm at-Tafsīr, taḥqīq; Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ḍahabī*, 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. *Tafsīr 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 Kašīr. *Tafsīr a-IQurān 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-Haram 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-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub Miṣriyyah, 2004
- Böwering, Gerhard *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi 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 Sufi 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 Sufi 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 'Ajībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2007), Cet. I.,
- Hairul, Moh Azwar. *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Ajībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī at-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, 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 Ji>la>ni\** (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.

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

Hijāzī, Salām 'Umar Maḥmuud. Akhtā' 'Aqāidiyyah fī Tafsīr alTusturī, Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu'āshirah The Islamic University Gaza, 2014. Al-Jīlanī, Abd al-Qadīr. Tafsīr al-Jīlanī, Juz. 2, Kairo: Dār al-Rukn wa al-Maqām, 1430 H./2009 M.

Ilyas, Raudhatul Jannah. Maḥabbah 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 Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'rifāh, t.th),

Jauziyah,(al) 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

Maḥmūd, Mani' Abd al-Ḥalīm, *Manāhij al-Mufasssīrīn*,

Maḥmūd, Mani' Abd al-Ḥalīm, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000. Maḥmūd, 'Abd al-Ḥalīm. al-'Ārif billāh Sahl bin 'Abdullāh alTusturī Ḥayātuhu wa Ārāuhu, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994.

Manẓūr Ibn, *Lisān al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ma'rifāh, t.th,

Manẓūr, 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 al-Adawiyah*, 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-Zahabī, *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-Azīm* -----*Mukhtaṣar Iḥyā ‘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 AngkasaUIN 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. Jazirotul Islamiyah, Merasakan Kehadiran Tuhan, Yoqyakarta: Pustaka Pelajar, 1999
- Rahman, Fazlur. (Bandung, Pustaka, cetakan kedua, 1996),. ix.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur’ān*, Terj. Anas Mahyudin, Bandung, Pustaka, cetakan kedua, 1996.
- Raḥman, Khālīd ‘Abd, *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā’iduhu*, Kairo: Dār al-Niafā’is, 1987
- Raḥman, Khālīd ‘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-Fātiḥah*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet. Ke-1, 1999.
- Rhodes, Paul M. Camic, Jean E. and Lucy Yardley, “Naming *The Star: Integrating Qualitative Methods into Psychological Research*,”
- 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.
- Sarraj, (as) Abu Nashr Al-Luma’: *Rujukan Lengkap Ilmu Tasawuf*
- 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:SanFrancisco, 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-Qurān*, 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 H}ubb al-Illahi Evolusi Jiwa Manusia Menuju Mah}abbah 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-Qurān*, (Mesir: al-Azhariyah, cet .II, 1343/1370), jilid. II,
- Syarifuddin, M. Anwar. *Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl al-Tusturī*, 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. Titscher. Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak and Eva Vetter, 2000,
- Tusi (at-) ,Abu Naṣr 'Abd Allah bin 'Alī as-Sarrāj, *Al-Lumā' fī Tarīkh at-Taṣawuf al-Islamī*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971
- Tustarī, Sahl bin Abdillāh al-Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*. Kairo: Dār al-Ḥaram Litturāth, 2004
- Tustarī, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*... 71. Lihat pula Al-Sulamī, *Ṭabaqāt al-Ṣūfiyah*...170. lihat pula Al-Sha'rānī, *Ṭabaqāt al-Kubrā*... 103. Lihat pula al-Dhababī, *Sīra A'lām al-Nubalā*, vol.13... 332.
- Umar Salām Maḥmuud Ḥijāzī, *Akḥṭā' 'Aqāidiyyah fī Tafsīr alTusturī*, Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu'aṣirah The Islamic Univesity Gaza, 2014.

Žahabī (al)Muḥammad Husain, *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), vol. II<sup>1</sup>

Zaid Nashr Hamid Abu. *Tekstualitas Al-Qur'ān, Kritik terhadap Ulum Al-Qur'ān*, Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKIS, 2001

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

Zarkasyi(al) Badr al-Dīn. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān, taḥqīq Muḥammad Abi al-Fahl Ibrāhīm* (Beirut: Dār al-Fikr, cet. 3, 1400) jilid I,



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A