

**KONSEP *ḤUBB* DALAM AL-QUR'AN**  
**(Studi Analisis Kitab *Tafsīr Al-Qurān Al-Azīm***  
**Karya Al-Tusturī)**

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat  
guna Memperoleh Gelar Magister  
dalam Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir



Oleh:

**Hakki Akmal Labib**

NIM: 1500088024

**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**  
**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA**  
**UIN WALISONGO SEMARANG**  
**2018**

## PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : **HAKKI AKMAL LABIB**  
NIM : 1500088024  
Program Studi : Magister Ilmu Alqur'an dan Tafsir  
Konsentrasi : Magister Ilmu Alqur'an dan Tafsir

menyatakan bahwa tesis yang berjudul:

**KONSEP *HUBB* DALAM *AL-QURĀN***  
**(Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* Karya Al-Tusturī)**

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang, 20 Juli 2018

Pembuat Pernyataan,

**HAKKI AKMAL LABIB**  
NIM: 1500088024

## NOTA DINAS

Semarang, 20 Juli 2018

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo  
di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **HAKKI AKMAL LABIB**  
NIM : 1500088024  
Konsentrasi : Magister Ilmu Alquran dan Tafsir  
Program Studi : Magister Ilmu Alquran dan Tafsir  
Judul : **“Konsep *Ḥubb* dalam *al-Qurān* (Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* Karya Al-Tusturī)”**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Pembimbing 1

**Dr. H. In'amuzzahidin, M.Ag**  
NIP: 19771020 200312 1002

## NOTA DINAS

Semarang, 20 Juli 2018

Kepada  
Yth. Dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora  
UIN Walisongo  
di Semarang

*Assalamu 'alaikum wr. wb.*

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap tesis yang ditulis oleh:

Nama : **HAKKI AKMAL LABIB**  
NIM : 1500088024  
Konsentrasi : Magister Ilmu Alquran dan Tafsir  
Program Studi : Magister Ilmu Alquran dan Tafsir  
Judul : **“Konsep *Ḥubb* dalam *al-Qurān* (Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* Karya Al-Tusturī)”**

Kami memandang bahwa tesis tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Tesis.

*Wassalamu 'alaikum wr. wb.*

Pembimbing 2

**Dr. H. Sulaiman, M.Ag**  
NIP: 19730627 200312 1003



**KEMENTERIAN AGAMA**  
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO**  
**PROGRAM MAGISTER ILMU AL-QUR'AN DAN TAFSIR**  
**FAKULTAS USHULUDDIN DAN HUMANIORA**

Jl. Prof. Dr. Hamka Km. 1, Ngaliyan, Semarang 50189. Telp : (024)7601294

Email: [fuhum@walisongo.ac.id](mailto:fuhum@walisongo.ac.id), Website: [fuhum.walisongo.ac.id/](http://fuhum.walisongo.ac.id/)

---

**PENGESAHAN TESIS**

Tesis yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **Hakki Akmal Labib**

NIM : 1500088024

Judul Penelitian : **“Konsep *Ḥubb* dalam *al-Qurān* (Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* Karya Al-Tusturi)”**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Tesis pada tanggal 30 Juli 2018 dan layak dijadikan syarat memperoleh Gelar Magister dalam bidang Ilmu al-Qur'an dan Tafsir

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	Tanggal	Tanda tangan
<b>Dr. Zainul Adzfar, M.Ag</b> Ketua Sidang/Penguji	_____	_____
<b>Dr. H. In'amuzzahidin, M.Ag</b> Pembimbing 1/Penguji	_____	_____
<b>Dr. H. Sulaiman, M.Ag</b> Pembimbing 2/Penguji	_____	_____
<b>Prof. Dr. H. Yusuf Suyono, MA</b> Penguji 1	_____	_____
<b>Dr. H. Ahmad Musyafiq, M.Ag</b> Penguji 2	_____	_____

## MOTTO

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (١٦٥)

Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah, dan bahwa Allah amat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).

Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165

## ABSTRAK

Konsep *ḥubb* terkait erat dengan kehidupan sehari-hari. Siapa pun pasti mengalami cinta. Baik itu berupa cinta dari aspek biologis, sosial, maupun teologis. Inilah salah satu alasan mengapa peneliti memilih kata *ḥubbah*. Beberapa alasan yang lain adalah *pertama*, kata *ḥubbah* merupakan salah satu kata kunci dalam al-Qurān yang menjelaskan konsep perbuatan, baik berupa konsep ibadah, maupun konsep sosial yang dicintai oleh Allah dan ini penting untuk diketahui sebagai penopang kehidupan sehari-hari. *Kedua*, terjemah al-Qurān hanya memberikan gambaran awal dari makna kata *ḥubb* hanya sebatas arti cinta, sehingga membutuhkan penjelasan lebih mendalam agar bisa mengetahui maknanya secara komprehensif. Maka, penelitian ini akan membahas tentang bagaimana konsep *ḥubb* menurut Sahl bin ‘Abdullāh Al-Tusturī dalam *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*. Ia adalah seorang pakar *taṣawwuf* dan *tafsīr*, dan bagaimana relevansi konsep *ḥubb* menurut Sahl bin ‘Abdullāh Al-Tusturī dengan Psikologi dalam konteks kehidupan sosial.

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif. Penelitian ini juga berjenis penelitian pustaka (*library research*). Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi, dalam arti menelaah dokumentasi-dokumentasi tertulis, baik yang primer yaitu ayat-ayat yang terdapat term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī, dan sumber data sekunder yaitu buku-buku yang membahas ayat-ayat tentang term *Ḥubb* dan data-data pendukung dalam penelitian baik berupa, artikel, maupun tulisan ilmiah, baik tentang al-Tusturī, maupun kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*. Adapun metode analisis yang digunakan adalah metode analisis isi (*content analysis*).

Hasil penelitian ini *pertama*; menurut al-Tusturī, *ḥubb* merupakan suatu keadaan hati yang merasakan keagungan, kemuliaan dan kehadiran serta ketenangan bersama Allah Swt. *Ḥubb* merupakan anugerah yang agung, tidak diminta dan tidak ditunggu juga tidak bisa dipaksakan. *Ḥubb* hadir bersama dzikir dengan kuncinya adalah ma’rifat. Prakteknya adalah dengan menerapkan cinta kepada Allah dan Nabi, zuhud kepada dunia, mengikuti kitab dan sunnah, dan takut memperturutkan syahwat yang mendorong tegelincir dalam kesesatan. *Kedua*; dalam relevansinya konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan psikologi Abraham Maslow. Maka bisa

dikatakan bahwa konsep *ḥubb* sangat relevan. Karena *ḥubb* cocok dengan 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 *ḥubb* menurut al-Tusturī bila diamalkan dapat berpengaruh kepada pribadi seseorang, dalam membentuk pribadi yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah, senantiasa komitmen kepada kebaikan, dan senantiasa fokus pada masa depan.

**Kata kunci:** *ḥubb, Al-Tusturī, Tafsīr al-Qurān al-Azīm*



## ABSTRACT

The concept of *ḥubb* is closely related to daily life. Anyone must have love. Whether it's love from biological aspect, social aspect, or theological aspect. This is one of the reasons why researchers choose the term *ḥubb*. And the other reasons are, *first*, the word *ḥubb* is one of the key words in al-Qurān that describes the concept of deed, whether it is the concept of worship, as well as the social concept beloved by God and it is important to be known as the sustainer of everyday life. *Secondly*, the translation of al-Qurān gives only the earliest description of the meaning of the word *ḥubb* only to the extent of the meaning of love, thus requiring a deeper explanation in order to know its meaning comprehensively. So, this study will discuss about how the concept of *ḥubb* according Sahl bin 'Abdullāh Al-Tusturī in *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, and how the implementation of the concept of *ḥubb* according Sahl bin 'Abdullāh Al-Tusturī in *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* in the social.

This study use kualitatif metode. This study use *library research*). The data collection method used in this research is the documentation method, in the sense of reviewing the written documentation, both the primary ones are the verses which contain term *ubub* in the book of *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* by al-Tusturī, and secondary data source that is books that discuss the verses about term *ḥubb* and supporting data in research either in the form of articles, as well as scientific papers, both about al-Tusturī, as well as *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*. The method of analysis used is the content analysis method.

The results of this study are *first*; according to at-Tusturī, *ḥubb* is a state of heart that feels majesty, glory and presence and tranquility with God Almighty. *Ubub* is a great gift, unsolicited and not awaited nor can it be imposed. *Ḥubb* comes with *dhikr* with the key is *ma'rifat*. The practice is to apply love to Allah and the Prophet, *zuhud* to the world, following the book and *sunnah*, and afraid to indulge the lust that drives the slip in error. *Second*; If the concept of *ḥubb* can be implemented in the context of social life, it can form the mental community to have a moral person, good attitude, religious and religious character with the goal of mentally and personally to improve the quality of faith.

**Keyword:** *ḥubb, Al-Tusturī, Tafsīr al-Qurān al-Azīm*

## التجريب

الحب هو فكرة عام التي تتعلق بحياة اليومية. كل الإنسان عندهم الحب. سواء كان من جانب بيولوجية او اجتماعية او لاهوتية. هذه هي للملذا بحث الباحث عن الحب. وأما علة الآخر هي، أولاً، كلمة الحب هو من بعض الكلمات الفتاحية في القرآن التي تشرح عن عمالية، هو يبحث عن عبادة او إجتماعية التي يحب الله عنها. وهذه هي مهمة لنا أن نعرف لحياة اليومية. والثاني، الحب في الترجمة القرآن يترجم هذا اللفظ بمعنى الحب فقط، فيحتاج الشرح الدقيق لنيل المعنى الفهم. إذن، هذا البحث سيبحث عن كيف حقيقة الحب عند سهل ابن عبد الله التستري في تفسير القرآن العظيم وكيف عملية الحب عند سهل ابن عبد الله التستري في الإجتماعي.

في هذا البحث استعمل الباحث طريقة الكيفية. وهذا البحث استعمال بدراسة مكتبية. ومصادر البيانات في هذا البحث تنقسم إلى المصدر الأولي هو الآيات الحب في تفسير القرآن العظيم لسهل ابن عبد الله التستري واما المصدر الثانوي هو الكتب الأخرى الذى تتكلم في مسألة الحب وكتب ورسائل أخرى التي لها علاقة بموضوع هذا البحث. أما طريقة التحليل في هذا البحث فيحتوى على طريقة وصفية تعني بتحليل المحتوى والبيانات للحصول الحب عند التستري.

وحاصل ذلك، أولاً، الحب عند التستري هو حال القلب الذي يشعر بعظيم الله وكرمه وحضوره مع خشوع مع الله. الحب هو فضل الله. حضور الحب بالذكر ومفتاحه هو المعرفة الله. واما عملية الحب بحب الله ونبيه و الزهد عن الدنيا واتباع الكتاب والسنة وخوف عن اتباع الشهوة التي عمارة بالسوء. والثاني، إذا

كان هذا الحب يستعمل في الإجتماعية فيكون يحسن أخلاق الإنسان بأخلاق  
الكريمة سوف يرفع قوة الإيمان.

الكلمات الفتاحية: حب، التسبيري، تفسير القرآن العظيم

## KATA PENGANTAR

*Assalamu 'alaikum Wr. Wb.*

*Alhamdulillah* *rabbi'l'alamin*, segala puji dan syukur kehadirat Allah SWT yang senantiasa memberikan rahmat serta hidayah-Nya sehingga akhirnya penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis yang berjudul “**Konsep *Ḥubb* dalam *al-Qurān* (Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* Karya Al-Tusturī)**”. Shalawat dan salam tidak lupa penulis haturkan kepada Rasulullah SAW yang telah membawa manusia kepada zaman yang penuh dengan ilmu pengetahuan, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan tesis sebagai syarat untuk mendapatkan gelar kesarjanaan strata dua (S2) konsentrasi Ilmu Alqur'an dan Tafsir di Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

Penulisan tesis ini dapat diselesaikan atas bimbingan dan saran-saran dari berbagai pihak. Maka dengan ini penulis ingin menyampaikan terimakasih yang tulus serta rasa hormat kepada :

1. Yang terhormat Bapak Rektor Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Prof. Dr. Muhibbin, M.Ag selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses belajar mengajar di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.
2. Bapak Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang Prof. Dr. Ahmad Rofiq selaku penanggung jawab penuh terhadap berlangsungnya proses

belajar mengajar di lingkungan Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang.

3. Bapak Dr. Mukhsin Jamil, M.Ag sebagai dekan Fakultas Ushuluddin dan Humaniora Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah merestui pembahasan tesis ini.
4. Bapak Dr. Syafi'i, M.Ag selaku ketua prodi Ilmu Alqur'an dan Tafsir Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang bersedia mengarahkan dan membantu proses penyelesaian tesis.
5. Bapak Dr. In'amuzzahidin, M.Ag dan Dr. Sulaiman, M.Ag selaku dosen pembimbing I dan dosen pembimbing II yang telah bersedia meluangkan waktu, tenaga dan fikiran untuk memberikan bimbingan dan pengarahan dalam penyusunan tesis ini.
6. Bapak Dr. Abdul Muhayya, MA, Dr. Zainul Adzfar M.Ag dan Dr. Hasan Asy'ari, M.Ag yang telah membantu memberikan arahan terhadap proses pembuatan proposal tesis dan ujian komprehensif.
7. Bapak Prof. Dr. Yusuf Suyono, MA dan Dr. Ahmad Musyafiq yang telah menjadi penguji dalam munaqosah tesis.
8. Bapak Dr. Fahrudin Aziz, LC sebagai supervisor di asrama mahasiswa Fakultas Ushuluddin Program Khusus yang memberikan banyak ilmunya kepada penulis.

9. Segenap dosen-dosen pascasarjana Universitas Islam Negeri Walisongo Semarang yang telah memberikan segala ilmu kepada penulis sehingga sangat membantu dalam proses penulisan tesis ini.
10. Khususnya kepada orang tua tersayang Bapak Drs. H. Noor Hadi MA, M.M.Pd dan Ibu Dra. Hj. Chusnul Ma'rifah serta Bapak Nadimin, S.Ag, M.H dan Ibu Anik Aidah, S.Ag yang selalu memberikan motivasi dan semangat dalam menuntut ilmu sehingga penulis menjadi seperti ini. Semoga penulis dapat membalas jasa-jasa beliau dengan memberikan yang terbaik dalam segala hal.
11. Terima kasih kepada istri saya tercinta Diana Amrina Rosyada, S.Si yang selalu memberikan semangat dan melengkapi kekurangan yang ada pada diri penulis sehingga mewarnai kehidupan penulis semakin ke depan semakin baik.
12. Terima kasih kepada adek saya Hayyik Diana dan Muhammad Iqbal Maulana yang juga selalu memberikan semangat kepada penulis.
13. Terima kasih kepada buah hati tercinta penulis yaitu ananda Fatih Nurul Albab yang secara tidak langsung memberikan semangat yang luar biasa sehingga penulis merasa mempunyai tanggung jawab yang penuh terhadap segala hal. Semoga kelak menjadi anak yang sholeh.
14. Terima kasih kepada segenap keluarga besar Pondok Pesantren Almuhammad Cepu (Bude Dra. Hj. Nur Latifah,

MA, Mas Abdul Halim Mujtaba, MH, mbak Faiz Nur Faricha, M.S.I, mas Husaini M.E.I, mbak Faiz Rahmawati, S.Th.I, mas Faiz Zainal Muttaqin, S.Th.I, dan mbak Faiqoh) yang memberikan semangat terhadap terselesaikannya tesis ini.

15. Terima kasih kepada Ibuk kost selaku orang tua saya selama di Semarang beserta segenap keluarga (Mas Feri, Mbak Febi, Mas Catur, Mbak Lina, dan Ayuk).
16. Teman-teman segenap dewan guru dan karyawan di lingkungan YPKPI Baiturrahman Simpang lima, khususnya SD Hj Isriati Baiturrahman II sebagai partner kegiatan belajar mengajar di lingkungan tersebut.
17. Teman-teman dari FUPK (Fakultas Ushuludin Program Khusus) semua angkatan, khususnya FUPK 7 yang menjadi partner belajar, diskusi, dan menambah wawasan keilmuan penulis.
18. Teman-teman di Masjid Muhajirin Karonsih Abu Nadhir, S.Th.I, M.SI, Muhammad Luthfi Hakim, S.Th.I, Fuad Taufiq Imran, S.Th.I, Akhlis Amaliya, S.Ag, dan Farhan, S.Pd yang selalu penulis repotkan setiap singgah di Semarang.
19. Teman-teman di kost karonsih Alvi, Munadi, Ali Ma'sum, dan Dhani yang menjadi konco ngopi penulis.
20. Berbagai pihak yang secara langsung maupun tidak langsung telah membantu baik dukungan moral maupun material dalam penyusunan tesis ini penulis mengucapkan jazkumullah ahsanal jaza'. Semoga Allah membalas

pengorbanan dan kebaikan mereka semua dengan sebaik-baiknya balasan.

Pada akhirnya penulis menyadari bahwa penulisan tesis ini belum mencapai kesempurnaan dalam arti sebenarnya, namun penulis harap tesis ini dapat memberikan sumbangsih yang bermanfaat bagi penulis sendiri dan para pembaca secara umum.

*Wassalamu'alaikum Wr. Wb.*

Semarang, 20 Juli 2018

Hakki Akmal Labib

NIM : 1500088024



## TRANSLITERASI ARAB LATIN

### 1. Konsonan

Fonem konsonan bahasa Arab yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf, dalam transliterasi ini sebagian dilambangkan dengan huruf dan sebagian dilambangkan dengan tanda, dan sebagian lain lagi dengan huruf dan tanda sekaligus.

Di bawah ini daftar huruf Arab itu dan transliterasinya dengan huruf latin.

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ṣ	es (dengan titik di atas)
ج	Jim	J	Je
ح	Ha	Ḥ	na (dengan titik di bawah)
خ	Kha	KH	ka dan ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Z	zet (dengan titik di atas)
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	es dan ye
ص	Sad	Ṣ	es (dengan titik di bawah)
ض	Dad	Ḍ	de (dengan titik di bawah)
ط	Ta	Ṭ	te (dengan titik di bawah)
ظ	Za	Ẓ	zet (dengan titik di bawah)
ع	‘ain	‘	koma terbalik (di atas)
غ	Gain	G	Ge
ف	Fa	F	Ef
ق	Qaf	Q	Ki
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em

ن	Nun	N	En
و	Wau	W	We
ه	Ha	H	Ha
ء	Hamzah	'	Apostrof
ي	Ya	Y	Ye

## 2. Vokal (tunggal dan rangkap)

Vokal bahasa Arab, seperti vokal bahasa Indonesia, terdiri dari vokal tunggal atau monoftong dan vokal rangkap atau diftong.

### a. Vokal Tunggal

Vokal tunggal bahasa Arab yang lambangnya berupa tanda atau harakat, transliterasinya sebagai berikut:

huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
---◌---	Fathah	A	A
---◌---	Kasrah	I	I
---◌---	Dhammah	U	U

### b. Vokal Rangkap

Vokal rangkap bahasa Arab yang lambangnya berupa gabungan antara harakat dan huruf, transliterasinya berupa gabungan huruf, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
--◌-- ي	fathah dan ya`	ai	a-i
--◌-- و	fathah dan wau	au	a-u

## 3. Vokal Panjang (*maddah*)

Maddah atau vokal panjang yang lambangnya berupa harakat dan huruf, transliterasinya berupa huruf dan tanda, yaitu:

Huruf Arab	Nama	Huruf Latin	Nama
ا	fathah dan alif	Ā	dan garis di atas
ي	fathah dan ya`	Ā	dan garis di atas
ي	kasrah dan ya`	Ī	dan garis di atas
و	hammah dan wawu	Ū	dan garis di atas

Contoh:

قَالَ	-	qāla
رَمَى	-	ramā

قِيلَ	-	qīla
يَقُولُ	-	yaqūlu

#### 4. Ta' Marbutah

Transliterasi untuk ta marbutah ada dua:

a. Ta marbutah hidup

Ta marbutah yang hidup atau mendapat harakat fathah, kasrah dan dhammah, transliterasinya adalah /t/

b. Ta marbutah mati:

Ta marbutah yang mati atau mendapat harakat sukun, transliterasinya adalah /h/

Kalau pada kata yang terakhir dengan ta marbutah diikuti oleh kata yang menggunakan kata sandang al serta bacaan kedua kata itu terpisah maka ta marbutah itu ditransliterasikan dengan ha (h).

Contoh:

رَوْضَةَ الْأَطْفَالِ	-	rauḍah al-aṭfāl
الْمَدِينَةِ الْمُنَوَّرَةِ	-	al-Madīnah al-Munawwarah
طَلْحَةَ	-	Ṭalḥah

#### 5. Syaddah

Syaddah atau tasydid yang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan sebuah tanda, tanda syaddah atau tanda tasydid, dalam transliterasi ini tanda syaddah tersebut dilambangkan dengan huruf, yaitu huruf yang sama dengan huruf yang diberi tanda syaddah itu.

Contoh:

رَبَّنَا	-	rabbanā
نَزَّلَ	-	nazzala
الْبِرِّ	-	al-birr

#### 6. Kata Sandang (di depan huruf syamsiah dan qamariah)

Kata sandang dalam sistem tulisan Arab dilambangkan dengan huruf ال namun dalam transliterasi ini kata sandang dibedakan atas kata sandang yang diikuti oleh huruf syamsiyah dan kata sandang yang diikuti oleh huruf qamariah.

a. Kata sandang yang diikuti huruf syamsiah

Kata sandang yang dikuti oleh huruf syamsiah ditransliterasikan sesuai dengan bunyinya, yaitu huruf /l/ diganti dengan huruf yang sama dengan huruf yang langsung mengikuti kata sandang itu.

- b. Kata sandang yang diikuti huruf qamariah

Kata sandang yang diikuti huruf qamariah ditransliterasikan sesuai dengan aturan yang digariskan di depan dan sesuai pula dengan bunyinya.

Baik diikuti oleh huruf syamsiah maupun huruf qamariah, kata sandang ditulis terpisah dari kata yang mengikuti dan dihubungkan dengan kata sandang.

Contoh:

الرَّجُل	-	ar-rajulu
السَّيِّدَةُ	-	as-sayyidatu
الشَّمْسُ	-	asy-syamsu
القَلَمُ	-	al-qalamu

## 7. Hamzah

Hamzah ditransliterasikan dengan apostrof, namun itu hanya berlaku bagi hamzah yang terletak di tengah dan di akhir kata. Bila hamzah itu terletak di awal kata, ia tidak dilambangkan, karena dalam tulisan Arab berupa alif.

Contoh:

تَأْخُذُونَ	-	ta'khuzūna
النَّوْءُ	-	an-nau'
شَيْءٌ	-	syai'un

## 8. Penulisan Kata

Pada dasarnya setiap kata, baik fi'il, isim maupun harf, ditulis terpisah, hanya kata-kata tertentu yang penulisannya dengan huruf Arab sudah lazimnya dirangkaikan dengan kata lain karena ada huruf atau harakat yang dihilangkan maka dalam transliterasi ini penulisan kata tersebut dirangkaikan juga dengan kata lain yang mengikutinya.

Contoh:

فَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ	fa aful kaila wal mīzāna
إِبْرَاهِيمَ الْخَلِيلَ	ibrāhīmul khalīl

## 9. Huruf Kapital

Meskipun dalam sistem tulisan Arab huruf kapital tidak dikenal, dalam transliterasi ini huruf tersebut digunakan juga. Penggunaan huruf kapital seperti apa yang berlaku dalam EYD, di antaranya: huruf kapital digunakan untuk menuliskan huruf awal nama diri dan permulaan kalimat. Bila nama diri itu didahului oleh kata sandang, maka yang ditulis dengan huruf kapital tetap huruf awal nama diri tersebut, bukan huruf awal kata sandangnya.

Contoh:

وما محمد إلا رسول	Wa mā Muḥammadun illā rasūl
الحمد لله رب العالمين	Alḥamdu lillāhi rabbil ‘ālamīn

Penggunaan huruf kapital untuk Allah hanya berlaku bila dalam tulisan Arabnya memang lengkap demikian dan kalau penulisan itu disatukan dengan kata lain, sehingga ada huruf atau harakat yang dihilangkan, huruf kapital tidak dipergunakan.

Contoh:

نصر من الله وفتح قريب	Naṣrun minallāhi wa fathun qarīb
الله الأمر جميعا	Lillāhil amru jamī’an
و الله بكلّ شيء عليم	Wallāhu bikulli sya’in alīm

## 10. Tajwid

Bagi mereka yang menginginkan kefasihan dalam bacaan, pedoman transliterasi ini merupakan bagian yang tak terpisahkan dengan Ilmu Tajwid. Karena itu, peresmian pedoman transliterasi Arab Latin (versi Internasional) ini perlu disertai dengan pedoman tajwid.

## DAFTAR ISI

	Hal
HALAMAN JUDUL.....	i
PERNYATAAN KEASLIAN.....	ii
HALAMAN NOTA PEMBIMBING.....	iii
HALAMAN PENGESAHAN.....	v
HALAMAN MOTTO.....	vi
HALAMAN ABSTRAK.....	vii
HALAMAN KATA PENGANTAR.....	xii
HALAMAN TRANSLITERASI ARAB.....	xvii
HALAMAN DAFTAR ISI.....	xxii

### BAB I

#### PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Masalah.....	10
C. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	10
D. Telaah Pustaka.....	11
E. Metode Penelitian.....	14
F. Sistematika Penulisan.....	18

### BAB II

#### CORAK TAFSIR SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

A. Pengertian Tafsir Sufistik.....	20
B. Macam-Macam Tafsir Sufistik.....	25
1. Tafsir <i>Isyārī</i> .....	25
2. Tafsir <i>Nazārī</i> .....	29
C. Keabsahan Tafsir <i>Isyārī</i> .....	31
D. Perdebatan tentang Tafsir Sufistik.....	35
1. Kontroversi Makna <i>Isyārī</i> .....	36
2. Makna <i>Zāhir</i> dan Makna <i>Bāṭin</i> dalam Tafsir Sufi....	42
E. Perbedaan Tafsir <i>Isyārī</i> dan Tafsir <i>Nazārī</i> .....	56

### BAB III

#### KONSEP *HUBB* MENURUT AL-TUSTURĪ DALAM KITAB *TAFSĪR AL-QURĀN AL-AZĪM*

A. Biografi Al-Tusturī.....	58
1. Riwayat Hidup Al-Tusturī.....	58
2. Latar Belakang Pendidikan Al-Tusturī.....	62

3. Amal dan Kiprah Perjuangan Al-Tusturī.....	66
4. Karya-Karya Al-Tusturī.....	67
B. Corak Tasawuf Al-Tusturī.....	68
C. Kitab <i>Tafsīr al-Qurān al-Azīm</i> .....	69
1. Latar Belakang Penulisan Tafsir.....	69
2. Metode, Corak dan Sistematika Penulisan Tafsir..	72
3. Nilai Sufistik Tafsir.....	80
D. Penafsiran Term <i>Ḥubb</i> dalam Kitab <i>Tafsīr al-Qurān al-Azīm</i> .....	83

#### **BAB IV**

#### **ANALISI KONSEP *HUBB* MENURUT AL-TUSTURĪ DALAM KITAB *TAFSĪR AL-QURĀN AL-AZĪM***

A. Analisis Konsep <i>Ḥubb</i> Menurut Al-Tusturī dalam Kitab <i>Tafsīr al-Qurān al-Azīm</i> .....	99
B. Analisis Relevansi Konsep <i>Ḥubb</i> Menurut Al- Tusturī dengan Psikologi dalam Konteks Kehidupan Sosial.....	161

#### **BAB V**

#### **PENUTUP**

A. Kesimpulan.....	179
B. Saran.....	180

DAFTAR PUSTAKA	182
----------------	-----

LAMPIRAN-LAMPIRAN

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Dalam sejarah tafsir al-Qur'an,<sup>1</sup> didapatkan realita keanekaragaman penafsiran<sup>2</sup> atas al-Qur'an oleh para mufassir, sesuai dengan kecenderungan, *background* keilmuan, setting sosial, budaya, politik dan sebagainya. Para ahli fikir menafsirkan dengan corak kerasionalannya, ahli filsafat menafsirkan dengan corak kefilsafatannya, ahli fiqih dengan kefikihannya, ahli tasawuf menafsirkan dengan kesufiannya, dan ahli sosial juga menafsirkan dengan corak sosiologinya (*adabī, ijtimā'ī*), ahli sejarah juga menafsirkan dengan kesejarahannya, pakar bahasa mendekatinya dengan kebahasaan, dan sebagainya.

M. Quraish Shihab membagi corak-ragam penafsiran yang dikenal selama ini antara lain: corak sastra bahasa, corak Filsafat dan teologi, corak penafsiran ilmiah, corak fiqih atau hukum, corak tasawuf, dan corak sastra budaya kemasyarakatan.<sup>3</sup>

Dari segi kuantitas, kitab tafsīr yang muncul juga sangat banyak, sehingga nampak bahwa baik secara kualitas maupun

---

<sup>1</sup> Tentang sejarah tafsīr al-Qur'an secara sekilas lihat misalnya dalam Shubhi Shalih, *Membahas Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Terj. Tim Pustaka Firdaus, (Jakarta: Pustaka Firdaus, cetakan ketiga, 1992), hal. 383-395.

<sup>2</sup> Tafsir dalam konteks penelitian ini sejalan dengan definisi yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab sebagai "Upaya memahami maksud firman-firman Allāh sesuai dengan kemampuan manusia." Lihat M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an; Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992), hal. 15.

<sup>3</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an.*, hal. 72-73.



kuantitas, pendekatan terhadap al-Qur'an dalam bentuk kitab tafsir seakan telah melampaui zaman yang ada, yakni sekitar 15 abad.<sup>4</sup>

Walaupun demikian, perhatian umat Islam tidak boleh berhenti sampai di sini. Banyaknya kitab tafsir bukan berarti al-Qur'an sudah bisa difahami secara utuh dan menyeluruh, sebab memang penafsiran al-Qur'an tidak akan pernah selesai,<sup>5</sup> dan karena Nabi Saw. sendiri tidak menafsirkan semua ayat al-Qur'an.<sup>6</sup> Maka harus terus selalu berupaya mencari dan menggali apa yang ada dalam al-Qur'an, baik yang tersirat maupun tersurat di dalamnya, dan mencari apa sebenarnya makna yang dikandung dan di maksudkan oleh al-Qur'an.<sup>7</sup> Dalam hal ini, nampak bahwa al-Qur'an memberikan kemungkinan-kemungkinan arti yang tidak terbatas. Kesan yang diberikan oleh ayat-ayatnya mengenai pemikiran dan penjelasan pada tingkat wujud adalah mutlak.

---

<sup>4</sup> Tentang berbagai cara dan jalan pendekatan atas al-Qur'an sehingga menghasilkan berbagai jenis tafsir yang jumlahnya hampir tidak terhitung lagi, lihat secara sekilas dalam Abubakar Aceh, *Sejarah Al-Qur'an*, (Solo: Ramadhani, 1989), cetakan ke-6, hal. 50-52.

<sup>5</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, hal. 16-17.

<sup>6</sup> Muḥammad Husain az-Žahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), vol. I, hal. 53.

<sup>7</sup> Hal ini sejalan dengan pengertian tafsir menurut Zarkasyi dan Suyūṭī, yakni "Ilmu untuk memahami kitab Allāh yang diturunkan kepada Nabi Muhammad serta untuk menjalankan makna-maknanya; mengeluarkan hukum-hukum dan hikmah-hikmahnya. Lihat Badr al-Dīn al-Zarkasyi. *Al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, tahqīq Muhammad Abi al-Fahl Ibrāhīm (Beirut: Dār al-Fikr, cet. 3, 1400) jilid I, hal. 13.; Jalāl al-Dīn as-Suyūṭī. *Al-Itqān fī 'Ulūm al-Qurān*, (Mesir: al-Azhariyah, cet. II, 1343/1370), jilid. II, hal. 174. Bandingkan dengan Dr. Fahd ibn Abdurrahman Al-Rumi. *Ulumul Al-Qur'an Studi Kompleksitas Al-Qur'an*, Terj. Amirul Hasan dan Muhammad Halabi (Yogyakarta: Titian Ilahi Press, 1997) hal. 198.

Dengan demikian ayat selalu terbuka (untuk interpretasi) baru, tidak pernah pasti dan tertutup dalam interpretasi tunggal.

Kandungan al-Qur'an bersifat *multi-interpretatif*, sehingga dalam memahaminya harus melihat berbagai perspektif untuk menemukan makna utuhnya.<sup>8</sup> Dalam al-Qur'an, terdapat ayat yang bersifat simbolik yang selama ini masih sangat jarang diperhatikan substansinya. Hal ini memunculkan akibat, dikalangan masyarakat Islam, hal-hal yang simbolik dan fenomenal jarang difahami tentang esensinya. Pemahaman atas ayat-ayat jenis tersebut umumnya berhenti pada pemahaman yang tekstual dan lahiriyah, dan berputar pada segi al-Qur'an sebagai "Warisan Budaya".<sup>9</sup>

Dalam al-Qur'an, tema-tema seperti permasalahan pengalaman mistis seperti *khauf*, *rajā'*, *maḥabbah* dan lain-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>10</sup>

Salah satu tema menarik yang berhubungan dengan tema simbolik itu adalah ayat-ayat al-Qur'an yang berbicara

---

<sup>8</sup> Jalaluddin al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, vol. II, hal. 304; juga al-Zarkasyī. *al-Burhān*, jilid. II, hal. 156-161.

<sup>9</sup> Nashr Hamid Abu Zaid. *Tekstualitas Al-Qur'ān, Kritik terhadap Ulumul Al-Qur'ān*, Terj. Khoiron Nahdliyin, (Yogyakarta: LKIS, 2001), hal. 11-13.

<sup>10</sup> Fazlur Rahman. *Tema Pokok Al-Qur'an*, Terj. Anas Mahyudin, (Bandung, Pustaka, cetakan kedua, 1996), hal. ix.

tentang term *ḥubb*. Konsep *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 lī Alfāz al-Qurān* karya Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, lafaz *ḥub* dengan berbagai bentuknya, terdapat pada terdapat 83 ayat dalam al-Qur'an.<sup>11</sup> Konsep *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>12</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 (*mutaṣawwifīn*) dengan menggunakan redaksi *maḥabbah*.

Kata *maḥabbah* termabil dari kata *ḥub*<sup>13</sup> yang memiliki beberapa arti, antara lain: lawan dari kata benci (*naqīd al-bagdi*), kehendak baik (*al-widād*),<sup>14</sup> kenaikan (*al-burūz*), biji tumbuh-tumbuhan (*al-ḥabb huwa az-za'u*)<sup>15</sup> dan lain sebagainya.<sup>16</sup>

---

<sup>11</sup> Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, *Mu'jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān*, (Kairo: Dār al-Kutub Miṣriyyah, 2004), hal. 191-193.

<sup>12</sup> Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, *Mu'jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān*, hal. 191.

<sup>13</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'rifāh, t.th), hal. 742.

<sup>14</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, hal. 742.

<sup>15</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, hal. 745.

<sup>16</sup> Lihat Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, hal. 742-746. Kata *ḥubb* memiliki beberapa arti, antara lain: bersih putih (*al-ṣafa wa al-bayaḍ*) / Karena kata tersebut digunakan oleh orang arab, untuk menunjukkan bersih dan

*Maḥabbah* adalah suatu perasaan agung dimana orang yang mencinta 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 demi yang dicinta. Semua itu dilakukan dengan tidak sedikitpun perasaan berat atau tertekan, melainkan sema-mata hanya kesenangan.<sup>17</sup>

*Maḥabbah* menurut al-Gazālī adalah suatu kecondongan naluri kepada sesuatu yang menyenangkan.<sup>18</sup> Timbulnya perasaan cinta atau *maḥabbah* itu dikarenakan adanya dorongan yang kuat pada diri seseorang untuk dekat dengan kekasihnya yang tercinta. Adanya dorongan untuk dekat ini disebabkan karena adanya keterikatan atau perasaan suka pada sesuatu yang menimbulkan

---

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, *Madārijas-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyakā Nasta 'in*, Jilid III, (Kairo: Dār al-Fikr, 1992), hal. 273-274.

<sup>17</sup> Moenir Nahrowi Tohir, *Menjelajahi Eksistensi Tasawuf*, (Jakarta: As-salam Sejahtera, 2012), hal. 101-102.

<sup>18</sup> Imam Al-Ghazali, *Ajaran Bahasa Imam Al-Ghazali*, Terj. Yudhi AW., (Yogyakarta: Cakrawala, 2011), hal. 139.

kesenangan. Perasaan suka pada sesuatu itu yang menimbulkan cinta.<sup>19</sup>

*Maḥabbah* (cinta) adalah salah satu konsep dalam ilmu tasawuf yang terkenal. Menurut beberapa ulama' tasawuf, *maḥabbah* termasuk kategori *maqāmāt*<sup>20</sup>, yang berarti jika ingin sampai pada tingkatan *maqāmāt* maka seseorang harus banyak melakukan *amaliyah*, baik melalui *riyāḍah*, ibadah, maupun *mujāhadah*.<sup>21</sup>

Salah satu ulama' sufi yang terkenal sebagai tokoh yang mengagungkan konsep *maḥabbah* adalah Rabī'ah al-Adawiyyah. Menurutnya, seseorang yang sudah pada tingkatan *maḥabbah*, maka ia dalam melaksanakan ibadah, tidak mengharapkan surga dan tidak takut neraka. namun dia mencintai Allah karena Allah semata. Hal ini tampak pada pengaduannya kepada Allah:

Ya Allah jika aku menyembah-Mu, karena takut pada neraka, bakarlah aku di dalam neraka; dan jika aku menyembah-Mu karena mengharapkan surga, campakkanlah aku dari dalam surga, tetapi jika aku menyembah-Mu demi Engkau, janganlah Engkau enggan memperlihatkan keindahan wajah-Mu yang abadi kepadaku".<sup>22</sup>

---

<sup>19</sup> Imam al-Ghazali, *Samudera Ma'rifat*, Terj. Tim Creative Kauka, (Yogyakarta: 2008), hal. 262-263.

<sup>20</sup> Secara harfiah *maqāmat* merupakan jamak dari kata *maqam* yang berarti tempat berpijak atau pangkat mulia. Lihat Abu Naṣr 'Abdillāh bin 'Alī as-Sarrāj at-Tusi, *Al-Lumā' fī Tarīkh at-Taṣawuf al-Islamī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971), hal. 53-55.

<sup>21</sup> M. Solihin dan Rasihan Anwar, *Kamus Tasawuf*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hal. 126.

<sup>22</sup> Asfari Ms dan Otto Sukatno CR, *Mahabbah Cinta Rabi'ah al-Adawiyah*, (Jakarta: Logung Pustaka, 1998), hal. 140.

Karena term *maḥabbah* yang terambil dari kata *ḥubb* ini terdapat begitu banyak dalam al-Qur'an, maka peneliti akan mengkaji konsep *ḥubb* ini dengan pendekatan tafsir sufi. Dan salah satu tokoh yang dianggap sebagai ulama' yang pertama menafsirkan al-Qur'an dari kalangan sufi adalah Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī.<sup>23</sup>

Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī mempunyai nama lengkap Abū Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh bin Yunūs bin 'Isā bin 'Abdullāh bin Rafī' al-Tusturī. Lahir pada tahun 200 H/ 815 M dan wafat pada tahun 283 H/896 M.<sup>24</sup> Al-Tusturī adalah salah satu ulama yang paling alim, zuhud, wara' serta ahli ibadah.<sup>25</sup> Beliau hidup pada abad ke-3 Islam, yaitu pada abad yang banyak melahirkan ulama-ulama besar dalam berbagai bidang keilmuan.<sup>26</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

---

<sup>23</sup> Muḥammad Husain al-Ḍahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), vol. II, hal. 281.

<sup>24</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, 2004), Cet I, hal. 67.

<sup>25</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 67.

<sup>26</sup> Manī' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssirīn*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000), hal. 29.

adalah seorang yang terkemuka dalam kepribadian sufi yang berdasarkan syari'at dan mengikuti jejak Rasulullah Saw.<sup>27</sup> Ignaz Goldziher bahkan memberikan komentar bahwa tafsir karya Sahl al-Tusturī merupakan kitab tafsir yang cukup mencolok dalam literatur awal tafsir bercorak sufistik.<sup>28</sup>

Tafsir karya Sahl al-Tusturī ini dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang corak penafsiran tafsir simbolik dan analogis.<sup>29</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>30</sup>

---

<sup>27</sup> Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, hal. 33.

<sup>28</sup> Ignaz Goldziher, *Madzhab Tafsir Dari Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk, (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2010), Cet. V, hal. 259.

<sup>29</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), hal. 136-137.

<sup>30</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 137.

Dalam tafsirnya, al-Tusturī mendefinisikan *ḥubb* dengan makna senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>31</sup> Al-Tusturī juga mengatakan bahwa dalam konsep *ḥubb* harus ada *khauf* dan *rajā'*.<sup>32</sup> Padahal *khauf* dan *rajā'* masuk pada konsep *aḥwāl*.<sup>33</sup> Dari sini terlihat bahwa seakan-akan al-Tusturī berpendapat bahwa *maḥabbah* bukanlah *maqāmāt* sebagaimana yang disampaikan oleh para ulama' tasawuf.<sup>34</sup>

Al-Tusturī juga menambahkan, sebagaimana yang tertulis didalam tafsirnya bahwa *maḥabbah* adalah pemberian dari Allah Swt.,<sup>35</sup> *maḥabbah* adalah pahala yang akan Allah berikan kepada mereka yang senantiasa mengikuti sunnah Nabi

---

<sup>31</sup> Lihat penafsiran Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>32</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 221.

<sup>33</sup> Menurut al-Gazālī, *Aḥwāl* adalah kedudukan atau situasi kejiwaan yang dianugerahkan Allah kepada seorang hamba pada suatu waktu, baik sebagai buah dari amal saleh yang mensucikan jiwa atau sebagai pemberian semata. Lihat Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Juz. III, (Beirut: Dār al-Fikr, t.th.), hal. 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), hal. 72.

<sup>34</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, hal. 162-178.

<sup>35</sup> Al-Tusturī dalam menafsirkan Q.S. al-Baqarah [2] ayat 168, Lihat; Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.



Muhammad Saw. dan *maḥabbah* ini merupakan luhurnya *karāmah*.<sup>36</sup>

Dan disini peneliti akan fokus untuk meneliti tafsir karya Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī yang berjudul *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, tentang bagaimana konsep *ḥubb* dalam al-Qur’an ditafsiri oleh al-Tusturī, dan bagaimana implemntasi konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī. Maka berdasarkan hal tersebut, peneliti terdorong untuk meneliti dalam bentuk penelitian tesis dengan judul “**Konsep *Ḥubb* dalam *al-Qur’an* (Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* Karya Al-Tusturī)**”.

## **B. Rumusan Masalah**

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

1. Bagaimana konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*?
2. Bagaimana relevansi konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan Psikologi dalam konteks kehidupan sosial?

## **C. Tujuan dan Manfaat Penelitian**

Adapun tujuan dari penelitian ini adalah sebagai berikut;

1. Untuk mengetahui konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.
2. Untuk mengetahui relevansi konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan Psikologi dalam konteks kehidupan sosial.

---

<sup>36</sup> Al-Tusturī dalam menafsirkan Q.S. Alī Imrān [3] ayat 21, Lihat; Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

Adapun manfaat dari penelitian ini adalah sebagai berikut;

1. Secara akademis, yaitu agar bisa dijadikan sebagai salah satu syarat guna mendapatkan gelar Magister dalam bidang ilmu Al-Qur'an dan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin dan Humaniora UIN Walisongo Semarang, dan juga bisa dijadikan sebagai rujukan karya ilmiah kepustakaan bagi Universitas, Fakultas dan Jurusan pada khususnya.
2. Secara metodologis, yaitu mengetahui dan mengembangkan metode dan metodologi, serta pemahaman tafsir terkait tentang ayat-ayat tentang konsep *ḥubb* dan juga tentang kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.
3. Secara praktis, yaitu agar bisa menambah wawasan serta memperkaya hazanah intelektual, khususnya bagi peneliti dan pembaca pada umumnya tentang konteks dan hikmah dari ayat-ayat tentang *ḥubb*, sehingga bisa diimplementasikan dalam kehidupan.

#### **D. Telaah Pustaka**

Kajian pustaka merupakan hal yang sangat penting dilakukan sebelum melakukan penelitian terhadap sebuah objek. Hal ini dimaksudkan agar sebuah penelitian terhindar dari bentuk daur ulang, plagiasi serta duplikasi.<sup>37</sup>

---

<sup>37</sup> Amin Abdullah dkk, *Metode Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*, (Yogyakarta: Kurnia Kalam semesta, 2006), hal. 10.

Maka sebelum lebih jauh melangkah peneliti telah melakukan penelusuran terhadap berbagai karya yang mengkaji dan membahas ayat-ayat tentang *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.

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-Tusturī.

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

*Pertama*, buku dengan judul *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi at-Tustarī* (d. 283/896) karya Gerhard Böwering. Buku ini merupakan hasil disetasi Gerhard Böwering yang ditulis pada tahun 1974 di *Institute of Islamic Studies McGill University*, Kanada.<sup>38</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 kosep *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī.

---

<sup>38</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi at-Tustarī* (d. 283/896), hal. v.

*Kedua*, Tesis dengan judul *Akhṭā' 'Aqāidiyyah fī Tafṣīr al-Tusturī* karya Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī.<sup>39</sup> Tesis membahas tentang penjelasan tema akidah dalam kitab tafsīr karya al-Tusturī dan kecenderungan tasawuf al-Tusturī dalam tafsīrnya. Tesis ini dalam kesimpulannya mengkritisi penafsiran al-Tusturī yang terdapat kesalahan ketika al-Tusturī memahami tentang konsep Tuhan dan konsep kenabian.<sup>40</sup>

*Ketiga*, Artikel dengan judul *Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl al-Tusturī* karya M. Anwar Syarifuddin.<sup>41</sup> Dalam tulisan ini, penulis menjelaskan seputar kehidupan Sahl al-Tusturī dan isi penafsirannya, dengan pokok bahasan mengenai beberapa contoh penafsiran tentang analogi rumah Tuhan, simbolisasi kosmik, elemen kejiwaan serta elemen eskatologis.<sup>42</sup>

Melihat beberapa tinjauan pustaka di atas, peneliti berkesimpulan bahwa belum ada kajian yang membahas konsep *ḥubb* dalam kitab *Tafṣīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī. Oleh karena itu, penelitian yang akan peneliti kaji ini merupakan hal baru dan masih bisa dilakukan penelitian lebih lanjut.

---

<sup>39</sup> Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī, *Akhṭā' 'Aqāidiyyah fī Tafṣīr al-Tusturī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu'āṣirah The Islamic Univesity Gaza, 2014).

<sup>40</sup> Salām 'Umar Maḥmuud Ḥijāzī, *Akhṭā' 'Aqāidiyyah fī Tafṣīr al-Tusturī*, (Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Mazāhib al-Mu'āṣirah The Islamic Univesity Gaza, 2014), hal. 89-120.

<sup>41</sup> M. Anwar Syarifuddin, *Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl al-Tusturī*, Jurnal Studi Qur'an, Vol. 2, Nomor 1, 2007.

<sup>42</sup> M. Anwar Syarifuddin, *Otoritas Penafsiran Sufistik Sahl al-Tusturī*, hal. 135-170.

## E. Metode Penelitian

Untuk memperoleh kesimpulan yang memuaskan, maka proses penulisan tesis ini dalam pembahasannya memiliki metode sebagai berikut:

### 1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif. penelitian yang menghasilkan penemuan-penemuan yang tidak dapat dicapai dengan cara atau prosedur statistik.<sup>43</sup> Metode penelitian ini bertujuan untuk memahami obyek yang diteliti secara mendalam dengan berusaha memahami dan menafsirkan makna suatu peristiwa.<sup>44</sup>

Penelitian ini juga berjenis penelitian pustaka (*library research*)<sup>45</sup>. Peneliti menggunakan jenis penelitian ini untuk mengeksplorasi dan mengidentifikasi informasi.<sup>46</sup> Dalam hal ini ayat-ayat yang terdapat term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī.

---

<sup>43</sup> Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), hal. 2.

<sup>44</sup> Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2013), hal. 82

<sup>45</sup> *Library research* adalah penelitian yang menitikberatkan pada literatur dengan cara menganalisis muatan isi dari literatur-literatur terkait dengan penelitian. Baca, Sutrisno Hadi, *Metodologi Research*, (Yogyakarta: Andi Offset, 1994), hal. 3.

<sup>46</sup> Bagong Suyanto (ed.), *Metode Penelitian Sosial*, (Jakarta: Kencana, 2007), hal. 174.

## 2. Metode Pengumpulan Data dan Sumber Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode dokumentasi, dalam arti menelaah dokumentasi-dokumentasi tertulis, baik yang primer maupun yang sekunder<sup>47</sup>.

Dalam penelitian ini, mengambil data dari literer kepustakaan yang terdiri atas data primer dan sekunder. Adapun sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua jenis yaitu data primer dan data sekunder.

### a. Sumber Primer

Data primer adalah data yang menjadi rujukan utama dalam penelitian.<sup>48</sup> Adapun sumber data primer dalam penelitian ini adalah ayat-ayat yang terdapat term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī.

### b. Sumber Sekunder

Sumber data sekunder adalah data yang diperoleh dari atau berasal dari bahan kepustakaan. Sumber data sekunder atau pendukung adalah keterangan yang diperoleh dari pihak kedua, baik berupa orang maupun catatan, seperti tafsir, buku,

---

<sup>47</sup> Muhyar Fanani, *Metode Studi Islam*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008), hal. 11

<sup>48</sup> Joko Subagyo, *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Praktek*, (Jakarta: PT. Rineka Cipta, 2011), Cet.6, hal. 87.

skripsi, majalah, laporan, buletin, dan sumber-sumber lain.<sup>49</sup>

Data sekunder dalam penelitian ini adalah buku-buku yang membahas ayat-ayat tentang term *ḥubb* dan data-data pendukung dalam penelitian baik berupa, artikel, maupun tulisan ilmiah, baik tentang al-Tusturī, maupun kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.

### 3. Analisis Data

Analisis data merupakan bagian sangat penting dalam penelitian karena dari analisis ini akan diperoleh temuan, baik temuan substantif maupun formal.<sup>50</sup> Mengingat penelitian ini bertumpu pada teks dan bertujuan memberikan deskripsi yang jelas mengenai pemikiran dan kontribusi tokoh yang menjadi fokus penelitian melalui karyanya, maka metode analisis yang digunakan adalah metode analisis isi (*content analysis*). Analisis isi merupakan suatu teknik analisis yang ditujukan untuk membuat kesimpulan dengan cara mengidentifikasi karakteristik tertentu pada pernyataan atau pesan secara sistematis dan obyektif.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Joko Subagyo, *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Praktek*, hal. 88.

<sup>50</sup> Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif: Teori dan Praktik*, hal. 89

<sup>51</sup> Stefan Titscher, Michael Meyer, Ruth Wodak and Eva Vetter, *Methods of Text and Discourse Analysis*, (London: SAGE Publications, 2000), Cet. I, hal. 57.

Prosedur melakukan analisis isi yang dapat dilaksanakan secara mandiri maupun dikombinasikan, sesuai dengan pertanyaan dan tujuan penelitian, yaitu;

- a. Meringkas materi dalam teks sehingga bisa mengabadikan isi pokoknya dan tetap mencerminkan materi aslinya;
- b. Memberikan penjelasan, deskripsi, dan pengklarifikasian materinya, yang diawali dengan penentuan materi yang akan dijelaskan dan diikuti dengan analisis terhadap teks dan makna konteksnya; dan
- c. Menyaring dan menata struktur teks.<sup>52</sup>

Setelah proses pengumpulan data selesai, peneliti melakukan analisis data yang diawali dengan menentukan materi yang akan dijelaskan dari kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī. Dalam hal ini ayat-ayat yang terdapat term *Ḥubb*, sehingga dapat memperoleh informasi yang lebih terfokus pada rumusan masalah yang ingin dijawab dalam penelitian ini. Lalu, diikuti dengan proses pemahaman dan interpretasi terhadap term *ḥubb* dari *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī serta makna konteksnya, dan menyusun ringkasan materi yang telah diseleksi untuk kemudian dilakukan proses deskripsi dan penataan data menjadi sebuah teks naratif. Pada saat

---

<sup>52</sup> Stefan Titscher, Michael Meyer, Ruth Wodak and Eva Vetter, *Methods of Text and Discourse Analysis*, hal. 58.



penyusunan data menjadi teks naratif ini, juga dilakukan klarifikasi dan penelitian kembali data-data yang ada, yakni data terkait dengan pemikiran al-Tusturī dan kontribusinya dalam studi tafsir maupun tasawuf, serta penjelasannya dalam implementasi konsep *ḥubb* dalam kehidupan sosial. Ini dimaksudkan supaya penelitian ini mendapatkan hasil yang akurat. Adapun proses terakhir dalam seluruh rangkaian analisis data ini adalah pengambilan kesimpulan yang dituangkan pada bagian akhir dari laporan penelitian ini.

## **F. Sistematika Pembahasan**

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

Bab Pertama, Pendahuluan. Pada bab ini meliputi; Latar belakang masalah, rumusan masalah, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, dan sistematika penelitian.

Bab Kedua, Corak Tafsir Sufistik dalam Penafsiran Al-Qur'an. Pada Bab ini dibagi dalam lima sub bab. Sub bab pertama membahas pengertian tafsir sufistik. Sub bab kedua membahas tentang macam-macam tafsir sufistik meliputi pembahasan tentang tafsir *isyārī* dan tafsir *nazārī*. Sub bab ketiga membahas tentang keabsahan tafsir *isyārī*. Sub bab

keempat membahas tentang perdebatan tentang tafsir sufi, meliputi kontroversi makna *isyārī*, dan makna *ẓahīr* dan makna *baḥīm* dalam tafsir sufi. Dan sub bab kelima membahas tentang perbedaan tafsir *isyārī* dan tafsir *nazārī*

Bab Ketiga, Konsep *Ḥubb* menurut al-Tusturī dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*. Dalam bab ini akan dibagi dalam empat sub bab. Sub bab yang pertama membahas tentang biografi dari al-Tusturī secara lengkap meliputi sejarah kehidupan, latar belakang pendidikan, amal dan kiprah perjuangan, dan karya-karya. Pada sub bab kedua akan dibahas tentang kitab corak tasawuf Al-Tusturī. Pada sub bab ketiga akan dibahas tentang kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* 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 term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* secara umum.

Bab Keempat, Analisis Konsep *Ḥubb* dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* Karya Al-Tusturī. Bab ini dibagi menjadi dua sub bab. Pada sub bab pertama peneliti akan menganalisa tentang konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*. Adapun pada sub bab yang kedua akan menganalisa relevansi konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan Psikologi dalam konteks kehidupan sosial.

Bab Kelima, Penutup. Pada bab ini meliputi kesimpulan dan saran- saran.

## BAB II

### CORAK TAFSIR SUFISTIK DALAM PENAFSIRAN AL-QUR'AN

#### A. Pengertian Tafsir Sufistik

Sebelum menjelaskan tentang pengertian tafsir sufistik terlebih dahulu dikemukakan pengertian mengenai tafsir. Kata Arab *tafsīr*, diambil dari bentuk dasar *f-s-r*. Bentuk dasar ini dipakai untuk makna “menjelaskan”. Bentuk kata bendanya, *al-fasr*, berarti “penjelasan” yang kadang juga dirujuk sebagai “observasi dokter melalui medium air”.<sup>1</sup> Dari sini jelas bahwa penggunaan kata *tafsīr* mensyaratkan dipakainya sebuah medium dalam menjalankan proses penafsiran, sehingga kata Arab *tafsirah*, misalnya, didefinisikan sebagai “aktivitas mencari tahu penyebab sebuah penyakit”. Akan tetapi, ada dua syarat yang diperlukan untuk menandai validitas pemakaian makna ini, yaitu: adanya objek yang berupa *tafsirah* sendiri dan aktivitas observasi atau analisis. Dua syarat ini penting, seperti diungkapkan Naṣr Ḥāmid Abū Zaid dalam *Mafhūm al-Naṣ*, mengingat seorang dokter tidak akan begitu saja sampai kepada sebuah diagnosis yang mendekati kebenaran jika ia tidak memiliki pengetahuan

---

<sup>1</sup> Ibn Manzūr, *Lisān al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'rifāh, t.th), hal. 3412-3413.

yang cukup berdasarkan penelitiannya terhadap objek *tafsirah* tadi.<sup>2</sup>

Dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, dijelaskan bahwa *tafsīr* menurut pengertian bahasa adalah menerangkan (*al-Syarḥ*), menjelaskan (*al-Bayān*), menyatakan (*Izhār*).<sup>3</sup> Sedangkan *tafsīr* dalam pengertian istilah sebagaimana disebutkan Abū Ḥāyyan al-Andalusī, yaitu suatu ilmu yang membahas tentang al-Qur'an (menyangkut bacaan lafaz dan maknanya), menjelaskan kaedah struktur kalimatnya, serta aspek lain dalam *'ulūm al-Qur'an*, seperti *naskh*, *asbāb al-nuzūl* dan lain-lain.<sup>4</sup> Menurut al-Zarkasyī, *tafsīr* adalah ilmu untuk memahami al-Qur'an dan menerangkan maknanya serta mengeluarkan hikmah dan hukum-hukumnya. Tidak sekedar menjelaskan lafaz, makna zahir ayat juga mencakup maksud yang dikandung lafaz.<sup>5</sup> Definisi yang

---

<sup>2</sup> Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ*, (Beirut: al-Markaz al-Ṣaqāfī al-'Arabī, 2014), Cet. I, hal. 223-224.

<sup>3</sup> Ibrāhīm Muṣṭafā, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, juz I, (Kairo: Maktabh asy-Syurūq ad-Dauliyyah, 1425 H. / 2004 M.), Cet. IV, hal. 688. Pengertian senada seperti dengan *kasyf* = menyingkapkan, menampakkan, lalu menjadi jelas seperti ibarat seorang dokter mendiagnosa pasiennya kemudian ia jelaskan penyakitnya. Lihat; Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, Juz 2, (Beirut: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1376 H./ 1957 M.), hal. 148.

<sup>4</sup> Abū Ḥāyyan al-Andalusī, *Tafsīr al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Juz. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1992 M.), Cet. III, hal. 14.

<sup>5</sup> Badr al-Dīn al-Zarkasyī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qurān*, Juz 2, hal. 149. Senada dengan ini seperti terungkap dalam *al-Taisīr fī Qawā'id 'Ilm al-Tafsīr*, disebutkan juga bahwa tafsir sebagai membukakan makna al-Qur'an dan menerangkan maksudnya. Muḥyi al-Dīn Muḥammad bin Sulaimān al-Kāfījī, *al-Taisīr fī Qawā'id 'Ilm al-Tafsīr*, taḥqīq; Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, (Kairo: Maktabah al-Qudusī, 1998 M./1419 H.), Cet. ke-1, hal. 21. Pengertian lain sejalan dengan ini ditemukan pula

dikemukakan oleh ulama tafsir pada intinya menjelaskan bahwa yang dimaksud *tafsīr* adalah upaya menjelaskan makna ayat al-Qur'an dan hukum-hukumnya. Artinya dengan menggali makna, hikmah dan struktur (*uṣlūb*) ayat yang dikandung al-Qur'an guna mengungkap aspek-aspek yang berkaitan dengan al-Qur'an seperti ilmu-ilmu al-Qur'an baik yang secara langsung diambil dari al-Qur'an seperti bahasan nasakh, qasam, kisah dan lainnya. Ada juga yang tidak langsung yaitu melalui analisis mendalam yang menghasilkan kaedah *uṣūl fiqh* dan kaedah kebahasaan. Kaedah yang dihasilkan dari mengkaji al-Qur'an tersebut untuk kemudian dijadikan pedoman oleh sebagian ulama dalam memahami al-Qur'an.<sup>6</sup> Bila hal demikian dijadikan alat dan sebagai rambu-rambu dalam menafsirkan al-Qur'an maka *tafsīr* merupakan sebuah ilmu yang mengandung teori dan prinsip penafsiran. Dari itu *tafsīr* memiliki dua pengertian yaitu *pertama*;

---

dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ* bahwa tafsir al-Qur'an merupakan bagian dari ilmu-ilmu keislaman. Maksud dari tafsir al-Qur'an yaitu *al-Taūḍīh* menjelaskan makna al-Qur'an dan yang terkandung dalam ayat-ayatnya meliputi akidah, hukum-hukum, hikmah dan rahasianya. Ibrāhīm Muṣṭafā, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, juz I, hal. 688.

<sup>6</sup> Inilah yang kemudian digunakan sebagai alat untuk menjelaskan al-Qur'an. Disamping itu ada pula golongan yang tidak terikat dengan pengertian alat untuk menafsirkan yang dijadikan sebagai pedoman. Ada dua macam pengertian yang dikemukakan oleh ulama tentang arti *tafsīr*. Pertama; *tafsīr* sebagai penjelasan tentang firman Allah atau menjelaskan arti dan maksud lafal al-Qur'an. Bagi golongan ini tafsir bukan merupakan suatu cabang ilmu. Golongan kedua berpendapat, *tafsīr* adalah suatu ilmu yang membahas tentang maksud al-Qur'an, mengeluarkan hukum dan hikmahnya sesuai dengan kemampuan manusia. Bagi mereka ini *tafsīr* itu ada ilmunya atau kaedah-kaedah tafsir yang harus dikuasai. Lihat: M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung: Mizan, 1993), Cet. Ke-5, hal. 152.

sebagai suatu ilmu yang membahas al-Qur'an dan kandungan maknanya dari berbagai aspek. *Kedua*; tafsir dalam artian menjelaskan maksud al-Qur'an tanpa berpegang pada seperangkat ilmu tafsir yang terpisah tapi berbagai bentuk ilmu-ilmu al-Qur'an sudah inklud dan dibahas ketika menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an.

Setelah memahami arti tentang *tafsīr*, selanjutnya diterangkan disini arti sufistik. Sufistik asal kata dari bahasa Arab yaitu *ṣafā* artinya “tampak bulunya pada domba”, maka domba itu disebut *ṣāif* yang artinya “yang memiliki bulu”. Kata *Al-ṣauf* artinya “bulu yang menutupi kulit domba”.<sup>7</sup>

Adapun kata *ṣūfī*, seperti ditulis Harun Nasution, digunakan pada orang yang menjalani hidup sederhana dan zuhud dengan tekun beribadah untuk membersihkan jiwa yang dikenal sekarang dengan kaum sufi, mereka pada awalnya sering mengenakan pakaian kasar dari wol. Memakai wol kasar adalah simbol kesederhanaan sebagai lawan dari orang kaya yang memakai sutera.<sup>8</sup>

Kemudian orang yang mengikuti sikap mereka menjalani hidup zuhud tersebut disebut dengan *ṣūfī*, jadi mengalami perkembangan makna, tidak hanya karena berpakaian wol.

---

<sup>7</sup> Ibrāhīm Muṣṭafā, dkk, *al-Mu'jam al-Wasīṭ*, juz I, hal. 529.

<sup>8</sup> Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), Cet. VIII, hal. 57.

Dengan demikian maknanya berkembang orang yang menempuh jalan tasawuf disebut *ṣūfī*.<sup>9</sup>

Dari sinilah kemudian ada istilah sufistik dipahami dari kata *ṣūfī*. Al-Žahabī menggunakan kata *ṣūfī* ini dalam menyebut tafsir sufi. Ia mengungkapkan bahwa *tafsīr ṣūfī* adalah:

وكل من تصوف نظرى وتصوف عملى كان له أثره فى تفسير القرآن  
الكریم، مما جعل التفسير الصوفى.<sup>10</sup>

*Kedua jenis tasawuf yaitu nazari dan ‘amali, mempunyai pengaruh dalam penafsiran al-Qur’an sehingga membentuk penafsiran sufistik.*

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa penafsiran sufistik dibentuk dari pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur’an yang bercorak tasawuf yang muncul dari pemahaman tasawuf praktis (*‘amali*) dan kajian teori tasawuf (*naẓari*). Dari keterangan di atas dapat ditegaskan bahwa penafsiran sufistik disebut juga dengan tafsir sufi yang maksudnya adalah menjelaskan makna ayat al-Qur’an berdasarkan tinjauan tasawuf.<sup>11</sup> Dengan demikian

---

<sup>9</sup> Ditambahkan juga bahwa *ṣūfī* disebut *al-‘arīf bi al-taṣawwuf*. *Ṣawwafa* fulan berarti upaya menjadikannya seorang sufi, *taṣawwafa* berarti seseorang menempuh kehidupan sufi artinya sikap yang sudah melekat pada seseorang. Jadi *taṣawwuf* berarti jalan ibadah yang ditempuh untuk membersihkan jiwa/rohani (agar merasa dekat dengan Allah). Ibrāhīm Muṣṭafā, dkk, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, juz I, hal. 529.

<sup>10</sup> Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961), vol. II, hal. 251.

<sup>11</sup> Ini termasuk bagian dari corak tafsir, seperti corak kalam (aspek kalam), corak fiqh (aspek fiqh). Inti tasawuf sendiri seperti terungkap dalam *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, dikutip dari *Dāirah al-Ma‘arīf* adalah; komunikasi hati (*qalb*) dan dialog/hubungan langsung roh yang ketika itu naik ke langit alam nur, malakut dan dunia ilham. Ini dialami bagi orang

dapat dikatakan bahwa penafsiran sufistik adalah menjelaskan al-Qur'an yang berdasarkan kepada tinjauan aspek tasawuf, baik tasawuf *nazari* (teoritis) dan tasawuf '*amali* (praktis).

## B. Macam-Macam Tafsir Sufistik

### 1. Tafsir *Isyārī*

Menurut Ḥusain al-Žahabī, yang dimaksud dengan tafsir *isyārī* (yang dapat juga disebut tafsir *al-faiẓī*), yaitu sebuah tafsir yang menakwilkan makna al-Qur'an yang bertolak belakang dengan zahirnya, akan tetapi dapat juga mengkompromikan keduanya. Para sufi selaku *mufasssīr* memperoleh makna al-Qur'an berdasarkan isyarat yang tersirat berkat laku spritualnya (*sulūk*).<sup>12</sup>

Khālid 'Abd Raḥman memahami tafsir *isyārī* merupakan ciri khas penafsiran para sufi dalam menangkap isyarat tersembunyi (*isyārī al-khufyā*) yang hanya dipahami oleh orang-orang yang memiliki kecapakan khusus dalam membaca al-Qur'an berkat ketakwaannya.<sup>13</sup>

Diantara beberapa kitab yang terkenal dengan corak tafsir *isyārī* adalah al-Tusturī (w. 283 H.) dengan tafsirnya *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*, as-Sullamī (w. 412 H) dengan

---

suci bersih rohaninya dari dosa, noda. Menurut Ibnu Khaldun, substansi tasawuf merupakan naiknya jiwa manusia menuju Allah sesuai yang dikehendakinya. Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Juz. 2, hal. 250.

<sup>12</sup> Muḥammad Ḥusain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, Vol. II, hal. 261.

<sup>13</sup> Khālid 'Abd Raḥman, *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*, (Kairo: Dār al-Niafā'is, 1987), hal. 206.



tafsirnya *Ḥaqāiq at-Tafsīr*, Syairāzī (w. 666 H.) dengan tafsirnya *‘Arāis al-Bayān fī Ḥaqāiq al-Qurān*, Najmuddin Dāyah (w. 654 H) dengan tafsir *at-Ta’wīlāt an-Najmiyyah*, Naisāburī (± abad VIII H) dengan *Garāib al-Qurān wa Ragāib al-Furqān*, al-Ālūsī (w.1270 H.) dengan tafsir *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa as-Sab‘i al-Masānī*.<sup>14</sup>

‘Alī al-Ṣabūnī mendefinisikan tafsir *isyārī* dengan penakwilan al-Qur’an yang berlainan dengan sisi zahirnya, sebab isyarat-isyarat yang tersembunyi yang tampak kepada sebagian orang yang berilmu, atau orang yang ma’rifat kepada Allah karena *sulūk* dan *mujāhadah*, juga dari seseorang yang Allah berikan cahaya kepada penglihatannya, kemudian mereka mendapatkan sisi-sisi tersembunyi al-Qur’an dengan jalan *ilhām al-Ilāhī*, atau *fath ar-Rabbānī* bersamaan dengan berkumpulnya antara batin dan zahir maksud dari ayat al-Qur’an al-Karīm.<sup>15</sup>

Dengan kata lain tafsir *isyārī* adalah suatu tafsir yang *mufassir*-nya berpendapat dengan makna lain, tidak sebagaimana yang tersurat dalam al-Qur’an, tetapi penafsiran

---

<sup>14</sup> Dua tafsir terakhir merupakan tafsir yang tetap berpegang pada makna zahir dalam pendekatan *isyārī*-nya. Demikian disimpulkan oleh Muḥammad Husain al-Ṣāhibī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, hal. 281.

<sup>15</sup> Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān Fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), hal. 171. Definisi tersebut tidak jauh berbeda dengan yang dijelaskan oleh al-Zarqānī. Lihat Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī Ulūm al-Qurān*, Juz. 2, (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995), hal. 66

tersebut tidak diketahui oleh setiap manusia kecuali bagi mereka yang hatinya telah dibukakan dan disinari oleh Allah. Tafsir ini banyak dicetuskan oleh para sufi karena itu nama lain dari tafsir ini adalah *Tafsīr Ṣūfi*.<sup>16</sup>

Banyak ulama yang berpendapat bahwa tafsir *isyārī* itu tidak boleh, karena khawatir membuat kebohongan tentang Allah Swt. dalam menafsirkan wahyunya, tanpa ilmu ataupun petunjuk dan bukti yang jelas. Sedangkan ulama' lain berpendapat bahwa tafsir ini boleh, menetapkan beberapa syarat. Adapun beberapa syarat-syarat tafsir *isyārī* adalah diantaranya:

- a. Tidak bertentangan dengan makna (zahir) ayat;
- b. Maknanya sendiri shahih;

---

<sup>16</sup> Al-Žahabī lebih memakai istilah *tafsīr ṣūfi* yang lebih umum. Karena *tafsīr al-isyārī* menurutnya, bagian dari *tafsīr ṣūfi*. Ia membagi *tafsīr ṣūfi* kepada dua kategori, yakni *tafsīr ṣūfi nazārī* dan *tafsīr ṣūfi fayāḍī* atau *isyārī*. Lebih lanjut, ia menjelaskan bahwa ada beberapa perbedaan antara *tafsīr ṣūfi nazārī* dan *tafsīr ṣūfi isyārī*, yakni: 1) *tafsīr ṣūfi nazārī* terstruktur atas pengetahuan ilmiah yang lahir dari fikiran seorang sufi kemudian menafsirkan al-Qurān setelah itu, sedangkan *tafsīr ṣūfi isyārī* tidak bersandar pada pengetahuan ilmiah tetapi bersandar pada *riyāḍat al-rūhiyyah* yang didapat seorang sufi sampai mencapai derajat *kasyf*; 2) bahwa *tafsīr ṣūfi nazārī* penafsirnya memandang setiap ayat mempunyai kemungkinan makna, dan bukan dibelakang makna lain yang kemungkinan ayat tersebut membawa kepadanya. Sedangkan *tafsīr ṣūfi isyārī*, seorang sufi tidak memandang setiap penafsiran adalah yang dikendaki ayat, tetapi ia memandang bahwa ada makna lain yang dimungkinkan dari ayat tersebut sebagai makna lahir yang tersusun dari fikiran. Lihat Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufaṣṣirūn*, vol. II, hal. 252 dan 261. Adapun ulama lain seperti al-Zarqānī lebih memilih menggunakan satu term yaitu tafsir *isyārī*. Lihat Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm al-Zarqānī, *Manāhil al-‘Irfān fī Ulūm al-Qurān*, Juz. 2, hal. 66.

- c. Pada lafaz yang ditafsirkan terdapat indikasi bagi makna isyari tersebut;
- d. Antara makna isyari dengan makna ayat terdapat hubungan yang erat;
- e. Tidak ada pertentangan antara syariat dan akal;
- f. Tidak mengacaukan pemahaman manusia; dan
- g. Tidak ada takwil yang jauh lagi bodoh.<sup>17</sup>

Tāhir Ibn ‘Asyūr memberikan batasan-batasan untuk *tafsīr al-Isyārī* ini, sebagaimana yang dikutip oleh Quraish Shihab. Yaitu:

- a. Merupakan sesuatu yang serupa keadaannya dengan yang dilukiskan ayat;
- b. Isyarat yang lahir dari dorongan sangka baik dan optimisme, karena bisa jadi ada satu kalimat yang darinya terlintas satu makna, tapi bukan itu makna yang dimaksud oleh kalimat itu. makna itu hadir ke benak karena ia dinilai penting dan selalu terlintas dalam benak sang *mufassir*;
- c. Isyarat berupa hikmah dan pelajaran yang selalu ditarik oleh orang-orang yang selalu ingat dan sadar dan menarik hikmah dari apa saja yang terbentang. Ini tentu lebih-lebih lagi dengan pengamal tasawuf ketika

---

<sup>17</sup> Muḥammad ‘Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān Fī ‘Ulūm al-Qurān*, (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003), hal. 177.

mereka membaca al-Qur'an dan merenungkan maknanya.<sup>18</sup>

Setelah mengemukakan ketiga hal di atas, Ibn 'Asyūr menyatakan bahwa: “*Setiap isyarat yang melampaui ketiga makna di atas, maka isyarat itu mengarah sedikit demi sedikit ke arah penafsiran bāṭinīyyah/kebatinan.*”<sup>19</sup>

## 2. Tafsir *Nazarī*

Tafsir *nazarī* merupakan salah satu kategori tafsir sufistik yang identik dengan teori-teori filsafat. Target utama tafsir ini mempromosikan teori-teori tasawufnya yang diyakininya. Dalam beberapa kesempatan tafsir *nazarī* cenderung menafikan aspek kebahasaan kandungan tekstual ayat al-Qur'an. Sehingga makna yang disajikan dalam sebuah penafsiran dinilai jauh dari maksud *syara'*.<sup>20</sup>

Al-Žahabī menyebutkan empat ciri khas yang dapat dijumpai dalam kasus *tafsīr nazarī*, yaitu sebagai berikut:

- a. Penafsirannya sangat bias ajaran filsafat. Seperti ketika Ibn al-‘Arābī menafsirkan Q.S. Maryam [19] ayat 57 “*dan Kami telah mengangkatnya ke martabat yang tinggi*”. Pada ayat ini, Ibn al-‘Arābī tidak memahami kata “*makānan*” diartikan sebagai tempat atau tingkatan. Ia menafsirkan ayat ini sebagai posisi

---

<sup>18</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, (Ciputat: Lentera Hati, 2013), hal. 371-372.

<sup>19</sup> Muhammad Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 371-373.

<sup>20</sup> Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, hal. 261.

ruang kosmik yang paling tinggi, yaitu tempat peredaran matahari “*falak al-Syams*”, yang dimana terdapat tingkatan ruhaniyah Idris, dan dibawahnya terdapat tujuh bintang.

- b. Dalam penafsirannya terdapat bias ideologi ajaran *wahdah al-wujūd*-nya. Contohnya seperti ketika Ibn al-‘Arābī menafsirkan Q.S. Āli Imrān [3] ayat 191. Dalam hal ini, Ibn al-‘Arābī menyatakan bahwa segala sesuatu selain Allah adalah *bāṭil* alias pada hakikatnya tidak berwujud. Oleh karenanya Allah menjadikan segala sesuatu apa yang di bumi ini dengan *Asmā*’-Nya. Sementara bentuk wujud yang ada pada dunia ini tampak berdasarkan sifat-sifat-Nya. Dari sini Ibn al-‘Arābī menegaskan *tanziyāh* (suci) Allah dari segala sesuatu.
- c. Mencoba menggambarkan hal-hal gaib dengan uraian pernyataan dalam bentuk nyata.
- d. Tidak memperhatikan aspek bahasa ayat dan hanya menafsirkan apa yang sesuai dengan hati dan jiwa *mufassir*.<sup>21</sup>

Adapun kitab tafsir sufistik yang termasuk kategori ini seperti yang dinisbahkan kepada Ibn al-‘Arābī (w. 638 H.) dengan kitabnya berjudul *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, dan ‘Alauddaulah as-Samnāni (w. 736 H.) yang bergabung dalam

---

<sup>21</sup> Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. II, hal. 252-256.

tafsir Najmuddin Dāyah (w. 654 H) yang berjudul *at-Ta'wīlāt an-Najmiyyah* (as-Samnāni melanjutkan jilid terakhir mulai dari surat aẓ-Ẓāriyāt sampai an-Nās).<sup>22</sup>

### C. Keabsahan Tafsir *Isyarī*

Salah satu perspektif yang lahir dari usaha untuk memahami al-Qur'an adalah tafsir dengan corak sufistik. Sebuah tafsir yang mencoba membedah noktah-noktah al-Qur'an berdasarkan sudut pandang mistis. Kehadiran tafsir dengan corak ini tidak terlepas dari perkembangan ajaran tasawuf yang menekankan seseorang untuk mengolah sisi spritualitas dirinya dengan berbagai latihan ruhani, dalam istilah para sufi biasa disebut dengan *mujāhadah* dan *riyādah*.<sup>23</sup>

Dalam diskursus ilmu al-Qur'an, tafsir sufi sering dicurigai secara berlebihan oleh para penolaknya. Sehingga dalam kategorisasi dalam memilah antara tafsir yang dinilai telah memenuhi syarat (*maḥmūd*) dan penafsiran yang dinilai tercela (*maẓmūm*); tafsir sufi ada yang mengatakan termasuk dalam kategori kedua, yaitu tafsir yang tercela dinilai telah menyimpang dan terkadang disebut sebagai bid'ah. Hal ini disebabkan penafsiran sufi berusaha menguak makna batin al-Qur'an yang terkadang dalam beberapa kasus tafsir sufi tidak terikat dengan ketentuan makna literal atau lahiriah teks. Dari sinilah kemudian

---

<sup>22</sup> Muḥammad Husain al-Ẓahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. II, hal. 256.

<sup>23</sup> Moh Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aḥībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2007), Cet. I, hal. 28.

mengilhami beberapa sarjana seperti Ignaz Goldziher yang secara simplistik menyamakan tafsir sufi dan tafsir *Baṭīniyyah*.<sup>24</sup>

Paling tidak penolakan terhadap tafsir sufi berlandaskan beberapa alasan: *pertama*, adanya kekhawatiran tafsir jenis sufi hanya berpijak pada makna batin saja dan mengabaikan makna zahirnya akibatnya dimensi syari'at dilecehkan. *Kedua*, makna yang diproduksi para mufassir, dalam hal ini para sufi terkadang mengabaikan kaidah bahasa Arab. Makna denotatif ditundukkan dengan oleh makna konotatif yang diperoleh oleh sufi berdasarkan pengalaman spritualnya. Walhasil, makna yang dihasilkan sangat bersifat subjektif dan irasional dan sangat sulit dipahami. Terlebih lagi para sufi mengklaim makna tersebut merupakan limpahan langsung dari Tuhan (*given*). *Ketiga*, tafsir jenis ini juga kerap dicurigai bagian dari tasawuf, sementara tasawuf sendiri masih sering dianggap sebagai ajaran menyimpang dari al-Qur'an dan Hadits. Bahkan lebih dari itu, tasawuf dianggap sebagai ajaran kaum musyrikin yang dimasukkan dalam ajaran Islam. *Keempat*, bagi sebagian kelompok menilai tafsir sufi merupakan produk paham syiah, yang dalam doktrinnya meyakini para imam mereka memiliki otoritas mutlak dalam penafsiran al-Qur'an. Bagi mereka, para imam tidak lain adalah mata rantai pewaris ilmu batin al-Qur'an dari Rasulullah. Sedangkan kelompok yang menolak tafsir sufi ini

---

<sup>24</sup> Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, Terj. M. Alaika Salamullah dkk, (Yogyakarta: eISaq, 2006), hal. 306.

mengatakan bahwa yang memiliki otoritas menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an hanyalah Rasulullah dan para sahabatnya. Agaknya untuk alasan yang keempat ini tidak terlepas dari problem sentimen sektarian dalam Islam, khususnya antara mazhab sunni dan syiah.<sup>25</sup>

Kendati argumen para sufi dibangun berdasarkan al-Qur'an dan Hadits, keberadaan tafsir sufi tetap saja dicurigai, dengan kekhawatiran adanya berbagai penafsiran yang melenceng. Oleh sebab itu, agar menjaga terjadinya penyimpangan-penyimpangan dalam tafsir ini, maka para ulama memperketat persyaratan-persyaratan agar dapat diterima dikalangan umum. Al-Žahabī misalnya mengemukakan syarat-syarat tersebut antara lain: *Pertama*, tidak menafikan makna zahir ayat (kandungan tekstualnya). *Kedua*, penafsiran itu diperkuat oleh dalil syara'. *Ketiga*, penafsiran itu tidak bertentangan dengan dalil 'aqli atau rasio. *Keempat*, para sufi yang menafsirkan al-Qur'an tidak mengklaim bahwa hanya penafsiran batinlah yang dikehendaki Allah, sementara kandungan tekstualnya tidak.<sup>26</sup> Adapun 'Alī al-Šabūnī menambahkan tiga persyaratan lagi, yaitu (1), makna zahirnya tidak bertentangan dengan makna batinya, (2)

---

<sup>25</sup> Moh Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aġbah Kitab al-Baġr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, hal. 29-30.

<sup>26</sup> Muġammad Husain al-Žahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, hal. 279.



penakwilannya tidak melampaui konteks kata, (3), tidak mengacaukan pemahaman orang awam.<sup>27</sup>

Menurut Umar Farrukh sebagaimana yang dikutip oleh Moh Azwar Hairul, menyantakan bahwa dengan syarat-syarat yang ditetapkan di atas akan memunculkan kerumitan dalam menilai kebenaran tafsir *isyarī*, hal ini disebabkan oleh cara pandang tafsir sufi berbeda dengan yang lainnya. Pasalnya, karakteristik utama tafsir sufi bersifat *wijdanī*, sehingga amat sulit diidentifikasi dengan akal semata. Bahkan jika ditinjau dalam beberapa kasus tafsir sufi sama sekali tidak terikat dengan kaidah kebahasaan ataupun kaidah-kaidah lain yang biasa digunakan oleh mufassir pada umumnya. Namun paling tidak dengan syarat-syarat demikian, kita dapat menarik kesimpulan bahwa tafsir sufi pada hakikatnya adalah tafsir yang sangat eksklusif. Hanyalah orang-orang tertentu yang telah mencapai kematangan ilmu hakikat (tasawuf) yang dapat melakukannya. Ini sejalan dengan esensi tasawuf sebagai hubungan antara Allah dan hambanya. Selain, itu yang tidak kalah penting lagi tasawuf adalah kebersihan hati.<sup>28</sup>

Dalam konteks ini, al-Tusturī menandakan bahwa pemahaman batin al-Qur'an memang sangat "eksklusif" yang hanya dipahami oleh orang-orang tertentu yang terpilih, dan juga pemahaman ini bersumber langsung dari Allah (*mauhūb*). Al-

---

<sup>27</sup> Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān Fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 121.

<sup>28</sup> Moh Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aḡibah Kitab al-Baḡr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, hal. 33.

Tusturī berangkat dari pemahamannya terhadap QS. Āli Imrān (3) ayat 7 menyatakan bahwa makna batin Qurān dapat dipahami oleh mereka yang terhindar dari hawa nafsunya. Ketika menafsirkan kalimat “*al-Rāsikhūna fī al-‘ilm*” bahwa mereka adalah orang-orang yang terbebas dan terhindar dari hawa nafsunya. mereka juga adalah orang yang mendalam ilmunya memperoleh petunjuk dan bimbingan Allah atas rahasia-Nya yang tidak terlihat (*asrārihi al-mugayyabah*) dalam khazanah pengetahuan. Tidak lupa pula mereka senantiasa mengucapkan rasa syukur atas pengetahuan yang mereka terima sebagaimana yang diwujudkan dalam doa “*rabbī zidnī ‘ilman*”.<sup>29</sup>

#### **D. Perdebatan tentang Tafsir Sufistik**

Kehadiran tafsir sufi yang menimbulkan kegusaran bagi pengkritiknya sebangun dengan kemunculan tasawuf itu sendiri yang pada awalnya juga diperselisihkan. Istilah dan ajaran tasawuf sendiri bermula dari perilaku zuhud yang dipraktekkan sebelum adanya istilah tasawuf. Diantara tokoh yang menjalani zuhud seperti Hasan Basri (w. 110 H.), Sufyan Sauri (w. 121 H.) dan Rabi’atul Adawiyah (w. 185 H.).<sup>30</sup>

Setelah praktek ajaran tasawuf berkembang, pertengahan abad III Hijriyah muncul pula penafsiran al-Qur’an dari para sufi

---

<sup>29</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, 2004), Cet I, hal. 119.

<sup>30</sup> Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994), hal. 71-77.

yang dikenal dengan tafsir sufi.<sup>31</sup> Para sufi dalam menafsirkan al-Qur'an, mereka berusaha dengan menyingkapkan makna isyari melalui penakwilan ayat dengan menangkap isyarat tersembunyi.

### 1. Kontroversi Makna *Isyārī*

Persoalan tafsir sufi kalau diperhatikan dari beberapa tafsirnya terletak pada penggunaan takwil baik aliran *nazarī* atau *isyārī*. Sehubungan dengan sufi *nazarī* penafsirannya terinspirasi oleh ajaran filsafat yang sulit dipahami awam. Sementara sufi *amālī* menakwilkan ayat sesuai pengalaman rohaninya yang sifatnya pengalaman subjektif. Corak tafsir sufi menimbulkan kontroversi terkait dengan pendekatan *isyārī* yang menghasilkan makna sufistiknya yang jauh dari makna zahir. Penafsirannya lebih menonjolkan makna batin dari pada makna zahir apalagi seperti dikatakan Abd al-Wāris Muḥammad 'Alī bahwa makna batin terlalu jauh dari pengertian zahir ayat.<sup>32</sup> Memahami isyarat ayat diluar makna

---

<sup>31</sup> Tafsir sufi merupakan salah satu dari corak–corak tafsir dari jenis *tafsir bi ar-ra'yi* seperti corak *fiqh*, corak *adabi-lugawi*, corak *adabi ijtima'i*, *kalam*, *'ilmi* dan lain–lain. Bahkan ada yang menjadikan corak sufi sebagai jenis tersendiri atau ketiga, disamping *bi al-ma'tsur*, *bi ar-ra'yi*, ketiga *bi al-Isyari*. Kitab tafsir sufi pertama muncul menurut sejarah adalah tafsir al-Tusturī (200-283H). Lihat; Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufaḥḥisīn*, vol. II, hal. 281

<sup>32</sup> Abd al-Wāris Muḥammad 'Alī, *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, 1427 H./2006 M.), Cet.ke-2, hal. 19. Kalau bahasa Jalaluddin Rakhmat, syari'at bisa ditinggalkan lalu dengan menerima takwil akhirnya meninggalkan *tanzīl*. Jalaluddin Rakhmat, *Tafsīr Sufi al-Fātiḥah*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 1999), Cet. Ke–1, hal. xv.

zahir inilah yang dimaksud makna *isyārī*. Makna ini yang sering diperselisihkan dan menjadi kontroversi bila jauh dari makna zahir.

Selain alasan penggunaan makna *isyārī*, persoalan tafsir sufi seringkali mengabaikan kaedah–kaedah bahasa Arab.<sup>33</sup> Padahal dasar pengambilan makna zahir berawal dari pengertian lafaz. Adapun makna *isyārī* muncul dari para sufi rentan mengabaikan masalah ini karena para sufi mengemukakan makna tersirat ayat dibalik makna lahirnya yang dalam istilah sufi pengetahuan *rabbāni* yang tidak diperoleh orang awam. Umumnya banyak terjadi pada penafsiran sufi *nazarī* dengan pengaruh ajaran filsafat.

al-Ālūsī menyatakan bahwa apa yang dijelaskan oleh para sufi tentang Alquran merupakan isyarat yang berhasil diungkapkan oleh para pelaku tasawuf dengan latihan rohani. Bila para sufi mengambil makna batin saja tanpa berpegang pada makna zahir maka mereka bisa dituduh melupakan syari'at.<sup>34</sup> Namun lanjut al-Ālūsī, siapa yang tidak memahami makna *isyārī* jangan mengingkari bahwa Alquran memiliki bagian batin yang dilimpahkan Allah kepada batin hamba-Nya yang dikehendaki.<sup>35</sup> Dalam pandangan al-Ālūsī

---

<sup>33</sup> Jalaluddin Rakhmat, *Tafsir Sufi al-Fātiḥah*, hal. xv.

<sup>34</sup> Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Azīm wa as-Sab'ī al-Masānī*, Jilid. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), hal. 28.

<sup>35</sup> Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-'Azīm wa as-Sab'ī al-Masānī*, Jilid I, hal. 29.

di atas dipahami bahwa makna *isyārī* yang diungkapkan para sufi diperlukan untuk memahami batin ayat disamping memperhatikan makna zahir.

Pada umumnya tafsir sufi *nazarī* menggunakan takwil tidak terikat dengan makna zahir ayat dan bertolaknya dari konsep sufistik sehingga penafsirannya sering dinisbahkan pada tafsir batini. Dalam prakteknya, tafsir sufi *nazarī* berpedoman pada ajaran filsafat dan kajian teoritis tasawuf yang memang karakter penafsirannya. Biasanya kajian teoritis tasawuf juga dipengaruhi oleh ajaran filsafat makanya prinsip dalam pendekatan *nazarī* terhadap kedua faktor tersebut selalu sejalan. Sebagai contohkan penafsiran Ibn al-‘Arābī yang mendukung ajaran *wahdah al-wujūd*-nya. Misal penafsiran Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165 yang berbunyi:

وَإِهْكُمْ إِلَهَ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ (١٦٣)

*Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa; tidak ada Tuhan melainkan Dia Yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang.*<sup>36</sup>

Menurut Ibn al-‘Arābī, melalui ayat ini Allah berbicara pada kaum muslim bahwa orang yang menyembah selain Allah dalam rangka mendekati diri kepada-Nya sebetulnya mereka menyembah Allah juga. Ingatlah, mereka berkata: kami menyembah benda-benda ini tidak lain agar

---

<sup>36</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010), hal. 24.

mendekatkan kami kepada Allah. Selanjutnya Allah berkata: Sesungguhnya Tuhanmu dan Tuhan orang-orang musyrik yang dijadikan sesembahan mereka adalah sama.<sup>37</sup>

Berdasarkan penjelasan ini yang dipahami orang bahwa Ibn al-‘Arābī menyamakan semua agama dan masuk ke syirik. Dari pernyataan ini jelas menimbulkan pemahaman yang kacau bagi umat yang selama ini sangat berhati-hati terjermus mendekati syirik. Untuk memahami pernyataan Ibn al-‘Arābī di atas, kita harus kenal teori Ibn al-‘Arābī tentang Tuhan kepercayaan. Tuhan kepercayaan berarti Tuhan dalam pengetahuan, konsep atau persepsi manusia. Itu Tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan manusia sedangkan Tuhan yang sebenarnya tidak dapat diketahui seperti apa. Pengetahuan yang benar tentang Tuhan menurut Ibn al-‘Arābī pengetahuan yang tidak terikat oleh bentuk kepercayaan. Ini pengetahuan yang dimiliki para *‘Arifūn*.<sup>38</sup> Dalam rangka mentanzihkan Tuhan maka manusia jangan sampai terjebak seperti kelakuan hewan di atas yang diimajinasikan oleh Xenophanes. Wahyu Tuhan diturunkan

---

<sup>37</sup> Ibn al-‘Arābī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid. 4, (Beirut: Dār al-Fikr, 1424 H. /2004 M.), Cet. Ke-1, hal. 160.

<sup>38</sup> Ditegaskan Kautsar dengan ungkapan; Tuhan disangka bukan diketahui. Selanjutnya ia tampilkan ungkapan Xenophanes (±570-480 SM.) ketika mengkritik antropomorfisme Tuhan pada waktu itu, katanya; “*Seandainya sapi, kuda dan singa pandai menggambar tentu mereka akan menggambarkan Tuhan menyerupai diri mereka*”. Lihat Kautsar Azhari Noer, *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*, (Bandung: Penerbit Angkasa-UIN Jakarta, 2003), Cet. Ke-1, hal. 88-89.

sebagai hidayah bagi manusia, sekaligus cara Tuhan berkomunikasi dengan manusia.

Dari keterangan diatas, Ibn al-‘Arābī ingin mengembangkan paham bahwa Tuhan berbeda dengan makhluk. Tuhan tidaklah seperti yang disangkakan oleh hamba, artinya Ibn al-‘Arābī juga mentanzihkan Tuhan dari unsur antropomorfisme.

Selanjutnya bantahan mengenai tuduhan bahwa Ibn al-‘Arābī menyamakan semua agama. Hal yang harus dipahami dari ajaran Ibn al-‘Arābī tentang perintah Tuhan seperti dijelaskan Kautsar, bagi Ibn al-‘Arābī ada dua kategori perintah Tuhan yaitu perintah penciptaan yang disebut dengan kehendak Ilahi dan perintah kewajiban yang disebut dengan keinginan Ilahi. Berdasarkan perintah pertama maka semua agama sama sesuai dengan perintah penciptaan artinya tidak ada yang bertentangan dengan kehendak Ilahi.<sup>39</sup>

Apakah agama semua yang tercipta itu diterima oleh Allah pengabdianya, tentu bukan ini yang dimaksud Ibn al-‘Arābī. Karena itu kita akan lihat selanjutnya tentang perintah yang kedua. Dari segi perintah kewajiban ternyata tidak semua agama benar sebab yang benar adalah yang sesuai dengan perintah kewajiban atau keinginan Tuhan. Agama yang benar ajarannya harus sesuai dengan wahyu

---

<sup>39</sup> Kautsar Azhari Noer, *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*, hal. 90.

yang disampaikan Tuhan kepada para nabi. Perintah pertama dapat terpenuhi oleh semua makhluk sedangkan perintah kewajiban ditujukan kepada manusia. Bagi yang mengingkari wahyu Tuhan tentu akan celaka.<sup>40</sup>

Keterangan Ibn al-‘Arābī ini terkait juga dengan kebebasan manusia memilih jalan menuju keselamatan dunia akhirat. Bila semua agama memenuhi perintah penciptaan berarti baru tahap diizinkan Tuhan sedangkan terhadap agama yang memenuhi perintah kewajiban berarti masuk level diridhai Tuhan.

Tidak mudah memang untuk memahami makna *isyārī* yang dimunculkan para sufi, apalagi pemikiran sufi yang dipengaruhi ajaran filsafat. Sebetulnya para sufi karena didorong kecintaan kepada Tuhan sehingga memunculkan pikiran–pikiran mendalam yang dipahami lewat makna *isyārī* yang sukar dipahami orang diluarnya. Baik makna sufi *isyārī* atau sufi *naẓarī* berusaha melihat makna batin ayat dengan cara melakukan takwil. Dalam hal takwil yang digunakan para sufi dalam metode penafsirannya bisa diklasifikasikan pada takwil jauh dan dekat.<sup>41</sup> Bila sufi menggunakan takwil terlalu jauh dari pengertian lafaznya maka penafsirannya semakin sulit dipahami.

---

<sup>40</sup> Kautsar Azhari Noer, *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*, hal. 91.

<sup>41</sup> Abd al-Wāris Muḥammad ‘Alī, *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, dalam Ibn al-‘Arābī, *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, taḥqīq: Abd al-Wāris Muḥammad ‘Alī, Juz. I, hal. 19.



Bila diperhatikan tudingan yang ditujukan pada penafsiran sufistik karena mengabaikan makna zahir dan itu seperti yang terjadi pada tafsir sufi *nazarī* karena terpengaruh ajaran filsafat. Sedangkan pada tafsir sufi *isyārī* penafsiran mereka cenderung mengakui makna zahir dan kemudian mengungkap isyarat yang tersembunyi dibalik pengertian zahir. Ketidaksetujuan pengkritik tafsir sufi lebih diarahkan kepada penafsiran sufi *nazarī* atau tafsir sufi falsafi seperti paham *ittihād*, *ḥulūl* dan *waḥdah al-wujūd* yang tidak bisa diterima para kelompok salafī–sunni.

## 2. Makna *Zahīr* dan Makna *Baṭīn* dalam Tafsir Sufi

Dasar yang dipegang oleh para sufi dalam memahami ayat bahwa mereka sangat mengakui setiap ayat mengandung makna *zahīr* dan *baṭīn*. Seperti dijelaskan al-Žahabī, para sufi mengakui akan makna *zahīr* ayat sebagaimana mereka juga mengakui makna *baṭīn* ayat. Ketika menafsirkan makna *baṭīn* mereka berpijak pada amalan ibadah yang dilakukan. Berkenaan dengan ini ada hadis yang diriwayatkan Dailamī dari Abd ar-Raḥman bin ‘Auf bahwa Nabi Muhammad Saw. mengatakan bahwa al-Qur’an berada di bawah ‘Arsy, ia memiliki makna *zahīr* dan *baṭīn*.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufaḥḥisīn*, vol. II, hal. 262 dan 264.

Adapun yang dimaksud dengan *ẓahīr* al-Qur'an adalah lafaz al-Qur'an yang tersusun dalam bahasa Arab, ini bisa dipahami secara umum oleh yang mengerti bahasa Arab. Sedangkan *baṭīn*-nya adalah maksud yang dikehendaki Allah diluar lafaz dan struktur ayat.<sup>43</sup> Untuk yang terakhir hanya dapat dilakukan dengan menakwilkan ayat. Pernyataan yang disampaikan al-Žahabī di atas dan juga disepakatinya bahwa para mufasir tidak akan meninggalkan makna *ẓahīr* dalam mengambil makna *baṭīn*.

Persoalan mengenai makna *ẓahīr* dan *baṭīn* bersinggungan dalam hal porsi yang diberikan masing-masing mufasir dalam mengakomodir makna *ẓahīr*. Ada diantara mereka yang memberikan perhatian besar pada makna *ẓahīr* ayat ada pula yang sebaliknya. Sehubungan dengan itu ada yang mengakui makna *ẓahīr* tapi dalam tafsirnya tidak diterapkan. Seperti diakui oleh as-Sulamī dalam tafsirnya, bahwa ia tidak menolak makna *ẓahīr* tapi tafsir yang disusunnya hanya menghimpun berbagai pendapat ahli hakikat.<sup>44</sup>

Untuk menafsirkan al-Qur'an seseorang tidak dapat meninggalkan makna *ẓahīr*-nya, bagaimana bisa memahami makna *baṭīn* bila tidak memahami pengertian lahirnya atau arti *lafzi*-nya. Ibaratnya seperti kata ulama kalau ingin berada

---

<sup>43</sup> Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥfīr wa al-Mufaḥḥirūn*, vol. II, hal. 265.

<sup>44</sup> Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥfīr wa al-Mufaḥḥirūn*, vol. II, hal. 285.

dalam masjid tentu melewati pintunya, tidak mungkin langsung ada di masjid. Artinya kalau mengaku berada dalam masjid tapi tidak melalui pintu berarti sama halnya menafsirkan ayat meninggalkan makna *ḡahīr*.

Al-Ḥahabī menegaskan, penafsiran tanpa melihat makna *ḡahīr* adalah termasuk kelompok tafsir *baḡīniyyah*. Aliran *baḡīniyyah* tidak mengakui makna *ḡahīr* al-Qur'an, mereka hanya mengakui makna *baḡīn* saja. Disamping itu penafsiran *baḡīniyyah* dalam menafsirkan al-Qur'an juga bersandar hanya pada yang disepakati aliran mereka. Bentuk tafsir seperti ini digolongkan al-Ḥahabī tafsir sesat dan bid'ah.<sup>45</sup>

Senada dengan itu, al-Nasāfi menjelaskan dalam kitab *al-'Aqāid* yang diberi komentar oleh Taftāzani mengatakan bahwa para ahli *baḡīniyyah* mengakui makna secara *baḡīn* dan meninggalkan makna *ḡahīr*. Sementara ahli hakikat memahami ayat secara *ḡahīr* dan *baḡīn*, itulah yang sempurna iman dan memperoleh pengetahuan *'irfāni*.<sup>46</sup>

Uraian di atas memberi kejelasan bahwa kekeliruan mufasir *baḡīniyyah* terletak pada penolakan mereka terhadap makna *ḡahīr*. Ini berbeda sekali dengan metode tafsir sufi yang masih mengakui makna *ḡahīr*. Alasan ini pula yang dapat kita tangkap bahwa penafsiran sufistik tidak bisa

---

<sup>45</sup> Muḡammad Husain al-Ḥahabī, *al-Taḡsīr wa al-Muḡassirūn*, vol. II, hal. 264.

<sup>46</sup> Muḡammad Husain al-Ḥahabī, *al-Taḡsīr wa al-Muḡassirūn*, vol. II, hal. 264.

dikatakan tafsir *baṭīniyyah*. Tafsir sufi lebih cenderung dikatakan dengan tafsir *isyāri* untuk membedakan dengan tafsir *baṭīni*. Karena penafsiran sufistik mengungkap makna batin sesuai dengan isyarat yang terselubung yang dipahami oleh pelaku *sulūk* disebutlah dengan tafsir sufi *isyāri*. Disamping itu penafsiran sufistik yang mengungkap makna *baṭīn* melalui kajian dan nalar maka disebut dengan tafsir sufi *nazarī*.

Berkaitan dengan makna *baṭīn* dalam tafsir sufi, dijelaskan oleh Ahmad Abdurraziq al-Bakri sebagai *muḥaqqiq* dalam *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* bahwa orientasi mufasir sufi dan *baṭīni* dua hal yang berbeda. Orientasi sufi lebih kepada *ṣauq* (pengalaman ruhani, ibadah) yang bersandar pada *ṣahīr* ayat.<sup>47</sup> Sementara *baṭīni* tidak melandaskan pada *ṣahīr* ayat.

Sahl al-Tusturī membagi makna ayat al-Qur'an menjadi empat makna yaitu: makna *ṣāhir*, *bāṭin*, *ḥaddan* dan *maṭla'*. Makna *ṣāhir* berarti makna yang dihasilkan dan sesuai dengan kata-kata pada bacaan itu, tidak lebih dari arti kosakata itu sendiri, sedangkan makna *bāṭin* lebih kepada pemahaman yang dihasilkan dari makna *ṣāhir* suatu ayat tersebut. Adapun makna *ḥadd* adalah makna yang menunjukkan kehalalan dan keharaman dari ayat al-Qur'an,

---

<sup>47</sup> Ahmad Abdurraziq al-Bakri, dalam Ibn Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fī Tafsīr al-Qurān*, Juz. I, (Kairo: Dār as-Salām, 1425 H. / 2005 M.), Cet. ke-1, hal. ii.

dan makna *maṭla'* adalah makna yang diperoleh dari bimbingan hati (*isyrāf al-qalb*) untuk menemukan pemahaman yang dimaksud atau dikehendaki oleh Allah Swt.<sup>48</sup>

Al-Tusturī mengatakan bahwa makna batin dimaksudkan untuk orang-orang tertentu yang terpilih, dan bahwa pemahaman makna ini berasal dari Allah.<sup>49</sup> Al-Tusturī memperingatkan terhadap orang yang menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan keinginan sendiri atau hawa nafsunya. Mengomentari perkataan dalam Q.S. Āli Imrān (3) ayat 7, “*Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyābihāt dari padanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari takwilnya*”, al-Tusturī mengartikan kalimat “*mengikuti sebagian ayat-ayat yang mutasyābihāt dari padanya untuk menimbulkan fitnah*” dengan arti *kufur*, yakni inkar atau ketidakpercayaan, dan kalimat “*untuk mencari-cari takwilnya*” sebagai upaya menafsirkannya sesuai dengan apa yang menjadi keinginan hawa nafsunya sendiri (yang lebih rendah).<sup>50</sup>

---

<sup>48</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 76.

<sup>49</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 81.

<sup>50</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 119.

Al-Tusturī meyakini adanya makna batin dari firman Allah Swt. yang merupakan pemberian kepaahaman dari-Nya untuk manusia, sehingga ketika menafsirkan ayat “*dan orang-orang yang mendalam ilmunya (rāsikhūn)*” ia mengutip perkataan ‘Ālī bin Abī Ṭālib, bahwa mereka adalah orang-orang yang pengetahuan telah dilindungi dari kehendak hawa nafsunya atau dengan argumen yang ditetapkan, tanpa misteri. Hal ini karena petunjuk dan bimbingan Allah atas rahasia-Nya yang tidak terlihat (*asrārihi al-mugayyabah*) dalam khazanah (gudang) pengetahuan. Jadi, al-Tusturī membenarkan adanya makna terdalam (makna batin) yang diberikan oleh Allah kepada orang-orang yang dipilih oleh-Nya sesuai dengan usaha mereka (*ahl ar-rusyūkh*) dan doa mereka kepada-Nya: “*Ya Tuhan-ku, berilah aku tamban ilmu*”.<sup>51</sup>

Menurut al-Gazālī, ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 7, pada penggalan ayat “*Illa Allāh wa al-Rāsikhūn fī al-‘Ilm*”, status huruf *waw* yang memisahkan lafaz “*Allāh*” dan “*al-Rāsikhūn fī al-‘Ilm*”, boleh saja dianggap sebagai *waw al-ibtidā’* dan boleh juga dinilai sebagai *waw al-‘atf*, keduanya tergantung kepada pokok masalah yang ingin ditakwilkan. Jika masalahnya adalah tentang waktu terjadinya kiamat, maka berhenti setelah lafaz “*Allāh*” adalah lebih utama, dengan kata lain, *waw*-nya

---

<sup>51</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 119.

adalah *waw al-ibtidā'* sehingga disimpulkan bahwa tidak ada seorang pun yang mengetahui takwilnya. Sedangkan jika masalahnya adalah masalah lain, maka *waw*-nya adalah *waw al-'atf*, artinya "*al-Rāsikhūn fī al-'Ilm*" termasuk orang-orang yang mengetahui takwilnya. Sebab, tambah al-Gazālī, Allah Swt. tidak akan menyampaikan *khiṭāb*-Nya kepada orang-orang Arab dengan sesuatu yang tidak ada jalan bagi seorang makhluk pun untuk memahaminya.<sup>52</sup>

Al-Gazālī yang dikenal sebagai seorang sufi, selain dikenal sebagai teolog, filosof, dan ahli ushul, juga menegaskan eksistensi makna *bāṭinī* dalam ayat-ayat al-Qur'an dan hadīs-hadīs Nabi Saw. Bahkan, al-Gazālī sama sekali tidak membatasi keberadaan makna *bāṭinī* untuk ayat-ayat yang tidak bermakna secara rasional saja. Ayat-ayat yang dapat dipahami secara harfiyah pun juga memiliki penafsiran *bāṭinī*. Karena adanya persesuaian (*muwāzanah*) antara dunia spiritual (*rūḥanī*) dan dunia korporeal (*jismānī*), dan karena segala sesuatu di dunia korporeal ini melambangkan sesuatu di dunia spiritual, semua ayat dalam al-Qur'an memiliki tafsir *bāṭinī*. Dalam *Misykāt al-Anwār*, al-Ghazālī menyatakan:

“...Tidak ada apapun di dunia (*al-Syahādah*) ini yang tidak merupakan simbol (*misāl*) dari sesuatu di dunia lain itu (*al-Malakūt*). Terkadang satu benda (di

---

<sup>52</sup> Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *al-Mustaṣāf fī 'Ilm al-Uṣūl*, Juz. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1417 H. / 1997 M.), Cet. Ke-1, hal. 203.

dunia ini) merupakan simbol untuk beberapa benda di dunia *al-Malakūt*, dan terkadang satu benda di dunia *al-Malakūt* memiliki banyak simbol di dunia persepsi. Satu benda dipandang sebagai simbol dari sesuatu hanya jika ia menyerupainya atau berkesesuaian dengannya dalam satu cara.”<sup>53</sup>

Al-Gazālī juga meyakini bahwa masih banyak yang harus dipahami dari firman Tuhan daripada sekadar yang tampak dari makna literal. Dalam bab keempat *Ādāb Tilāwah al-Qurān*, al-Gazālī menegaskan bahwa terdapat banyak tingkatan pemahaman dalam al-Qur’an. Sementara penafsiran yang dinukil dari *ẓahīr* tafsir bukanlah tujuan final (puncak yang dapat diketahui) dari interpretasi Argumentasi al-Gazālī untuk hal ini, dibuat dalam bentuk jawaban untuk mereka yang menyangkal penggunaan takwil berdasarkan hadīs Nabi yang berbunyi: “Barangsiapa menafsirkan al-Qur’an sesuai dengan pendapatnya sendiri, maka hendaklah dia menyiapkan tempatnya di neraka.”<sup>55</sup> Al-Gazālī menegaskan bahwa karena hadist ini, para ahli ilmu dalam tafsir *ẓahīr* telah mencela para sufi karena takwil ayat-ayat al-Qur’an yang mereka berikan berbeda dengan apa yang diterima dari Ibn ‘Abbās dan para mufasir lainnya dan berkeyakinan bahwa (perbuatan) ini akan memuncak menjadi

---

<sup>53</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Misykāt al-Anwār*, dalam *Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Gazālī*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hal. 281.

<sup>54</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1417 H. / 1997 M.), Cet. Ke-1, hal. 342.

<sup>55</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz. I, hal. 341.



kekafiran.<sup>56</sup> Dalam *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, al-Gazālī membantah pendapat ini, dia mengungkapkan:

“Manusia yang mengklaim bahwa al-Qur’an tidak memiliki makna kecuali apa yang dapat diungkap melalui tafsir *ẓahīrī*, maka berarti dia sedang mengungkapkan keterbatasan dirinya sendiri. Dia benar dalam pernyataan tentang dirinya, tetapi salah dalam penilaian yang menempatkan semua orang pada tingkat pemahamannya yang terbatas. Justeru riwayat dan hadist (Nabi dan lainnya) mengindikasikan bahwa kandungan makna-makna al-Qur’an meluas (*muttasa’*) bagi orang-orang yang mampu memahami (*arbāb al-fahm*). ‘Alī Ra. menyatakan: (Rasulullah tidak menceritakan kepadaku apa saja yang dia sembunyikan dari orang-orang), “Kecuali bahwa Allah memberikan pemahaman akan al-Qur’an kepada seorang hamba.” Jika tidak ada makna selain apa yang disampaikan, maka apa (yang dimaksudkan) dengan “pemahaman” al-Qur’an itu? Nabi bersabda, “Sesungguhnya, al-Qur’an memiliki aspek lahiriah (*ẓahr*), aspek batin (*batn*), sebuah akhir (*ḥadd*), dan sebuah awal (*maṭla’*).” Hadīs ini juga diriwayatkan oleh Ibn Mas’ūd atas otoritasnya sendiri, dan dia merupakan salah seorang ulama mufasir. Lalu, apa yang dimaksudkan dengan aspek lahiriah, aspek batin, akhir dan awal itu? Ali berkata, “Jika aku ingin, aku bisa membebaskan tujuh puluh ekor unta dengan tafsir Surah Pembuka (al-Fāṭīḥah).” Apa artinya ini, ketika tafsir *ẓahīrī* (surah ini) sangatlah pendek? Abū al-Dardā’ berkata, “Seseorang tidak (dianggap) memahami, sebelum mampu (menghadirkan) berbagai perspektif (*wujūh*) bagi (makna) al-Qur’an.” Seorang cendekiawan berkata, “Untuk setiap ayat (al-

---

<sup>56</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Ihyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Juz. I, hal. 341.

Qur'an) ada enam puluh ribu pemahaman (*fahm*), dan apa yang masih bisa dipahami bahkan lebih dari itu." Yang lain berkata, "Al-Qur'an mengandung tujuh puluh ribu dua ratus ilmu pengetahuan (*'ilm*), karena setiap kata (di dalamnya) adalah sebuah pengetahuan, dan kemudian (jumlah) itu dapat berlipat empat, karena setiap kata mempunyai aspek lahir, aspek batin, awal dan akhir." Perulangan Nabi atas (frase) "Atas nama Allah Yang Maha Pengasih lagi Penyayang" dua puluh kali hanyalah bertujuan untuk merenungkan (*tadabbur*) makna-makna *bāṭin*-nya (*bāṭin ma'ānīhā*). Kalau tidak, penjelasan ini dan tafsirnya begitu jelas (*ẓāhir*), sehingga seseorang seperti dia tidak butuh untuk mengulanginya. Ibn Mas'ūd berkata, "Dia yang mengharapkan pengetahuan orang-orang dulu dan sekarang, hendaknya merenungkan al-Qur'an," dan itu bukanlah sesuatu yang dapat diperoleh hanya dengan tafsir *ẓāhirī* belaka (*tafsīr aẓ-ẓāhirī*)."<sup>57</sup>

Kutipan panjang di atas, jelas sekali menunjukkan bahwa al-Gazālī meyakini adanya makna *bāṭin*, disamping makna *ẓāhir* al-Qur'an. Adapun menyangkut penggunaan ta'wīl untuk menyingkap makna *bāṭin* al-Qur'an dan hadist, maka perlu ditegaskan di sini bahwa makna *bāṭin* dalam pandangan al-Gazālī, berbeda dengan makna *bāṭin* dalam pandangan kaum *Bāṭinī*.<sup>58</sup> Menurut al-Gazālī, makna *bāṭin*

---

<sup>57</sup> Abū Hāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz. I, hal. 341.

<sup>58</sup> Kaum *Bāṭinī* yang dimaksud di sini, adalah mereka yang lebih mengorientasikan pemahamannya pada dimensi batin al-Qur'an dan menolak mengambil dimensi lahirnya. Mereka menyatakan bahwa al-Qur'an terdiri dari dimensi lahir dan batin, tetapi yang dimaksud adalah dimensi batinnya, bukan dimensi lahirnya yang segera dapat diketahui dari analisis kebahasaan. Hubungan antara dimensi lahir dan dimensi batin bagaikan

tidaklah bertentangan dengan makna *ẓāhir* yang dapat diterima secara rasional; ia adalah penyempurnaan dan pencapaian makna terdalamnya (*lubāb*) dari aspek lahiriahnya. Ia menegaskan, bahwa apa yang disebut-sebutnya dalam *Ādāb Tilāwah al-Qurān* tentang pemahaman makna *bāṭin* (*al-ma'ānī al-bāṭinah*), bukanlah tentang apa yang bertentangan dengan aspek lahir.<sup>59</sup>

Al-Gazālī menjelaskan pula pandangannya secara lengkap dalam *Misykāt al-Anwār*. Dia menyatakan:

Penolakan makna *ẓahīrī* (*al-ẓawāhir*) adalah pendapat kaum *Bāṭiniyyah*, yang karena memandang sebelah mata, hanya memandang salah satu dari dua dunia ini dan tidak mengakui persesuaian antara keduanya serta tidak memahami signifikansinya. Demikian pula, penolakan makna *bāṭinī* (*al-asrār*) adalah pendapat kaum Hasywiyyah. Barangsiapa yang hanya mengambil makna lahiriah (*az-ẓāhir*) adalah seorang Hasywī, dan siapa yang mengambil makna *bāṭiniyyah* (*al-bāṭin*) saja adalah seorang *bāṭinī*, tetapi siapa yang menggabungkan keduanya adalah sempurna. Karena alasan ini, Nabi bersabda, “Al-Qur’an memiliki makna lahir dan makna batin, sebuah awal dan sebuah akhir.”<sup>60</sup>

---

buah dan kulitnya. Berpegang kepada dimensi lahirnya akan tersiksa oleh hal-hal yang menyulitkan dalam al-Qurān. Sedangkan mengambil makna batinnya mengkonsekuensikan meninggalkan aspek lahirnya. Lihat ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad al-Baghdādī, *al-Farq bain al-Firāq*, (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977), hal. 181.

<sup>59</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz. I, hal. 347.

<sup>60</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Misykāt al-Anwār*, dalam *Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Gazālī*, hal. 283.

Al-Gazālī memberikan contoh dari kisah Nabi Mūsā dalam Surah Tāha. Ketika Mūsā mencapai api yang dia lihat dari kejauhan, Tuhan memanggil dia dan berkata, “*Sesungguhnya, Aku inilah Tuhanmu; maka tanggalkanlah kedua terompahmu; sesungguhnya kamu berada di lembah yang suci, Ṭuwā.*”<sup>61</sup> Menurut al-Gazālī: “Mūsā memahami dari perintah “tanggalkanlah kedua terompahmu” sebagai pengasingan dari kedua dunia (al-kawnain). Dia mematuhi perintah itu secara lahiriah dengan melepaskan terompahnya, dan secara *bāṭiniyah* dengan menghilangkan (perhatiannya) terhadap kedua dunia ini. Inilah peringatan yang dimaksudkan dengan contoh ini: Perpindahan (*al-‘ubūr*) dari satu hal ke hal lain, dari aspek lahir ke aspek batin (*al-sirr*).<sup>62</sup>

Orang yang menggabungkan antara yang lahir dan yang batin bersama-sama, kata al-Gazālī, adalah *insān kāmil* (manusia yang sempurna). Itulah, menurutnya yang dimaksudkan oleh ucapan sebagian kaum ‘Ārifīn, “Manusia *kāmil* ialah orang yang cahaya ilmunya tidak menyebabkan padamnya cahaya *wara’*-nya, yakni ketulusan sikapnya di hadapan Allah Swt. Demikian pula seorang *kāmil* tak akan mengizinkan dirinya melampaui batasan apa pun di antara

---

<sup>61</sup> Q.S. Tāha (20) ayat 12.

<sup>62</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Misykāt al-Anwār*, dalam *Majmū‘ah Rasā‘il al-Imām al-Gazālī*, hal. 283.

batasan-batasan syari'at. Hal ini disebabkan kesempurnaan batinnya.<sup>63</sup>

Makna-makna *bāṭinī* yang tersingkap bagi kaum sufi, menurut al-Ghazālī, selain tidak bertentangan dengan akal, juga tidak benar jika berakibat membatalkan ketentuan-ketentuan syariat Islam. Dalam *Faiṣal al-Tafrīqah*, al-Gazālī menegaskan:

“Pengakuan sebagian mereka yang mengaku dirinya ahli tasawuf bahwa kedudukan antara mereka itu dari Allah Ta’ālā telah mencapai tingkat di mana mereka tidak wajib lagi melakukan shalat, dan di mana bagi mereka minuman keras, maksiat, dan menerima harta penguasa adalah halal. Tidak diragukan lagi bahwa orang seperti itu harus dibunuh, meskipun penilaian apakah dia akan kekal dalam neraka harus dikaji lebih mendalam. Membunuh orang seperti itu adalah lebih besar pahalanya daripada membunuh seratus orang kafir, sebab bahayanya bagi agama adalah lebih besar dan ia akan membuka pintu bagi permisivisme yang tidak bisa dibendung. Bahaya orang serupa itu melebihi bahaya orang yang berpegang kepada permisivisme mutlak, sebab dari yang terakhir ini orang bisa dicegah untuk mendengarnya, disebabkan kekafirannya jelas. Sedangkan yang tersebut duluan itu, ia menghancurkan syara’ dengan syara’, dan dia beranggapan bahwa ia tidak melakukan kesalahan apa pun melainkan hanya membuat suatu perkecualian dari ketentuan-ketentuan umum. Sebab baginya adanya kewajiban umum itu ditujukan

---

<sup>63</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Misykāt al-Anwār*, dalam *Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Gazālī*, hal. 283.

kepada mereka yang tidak mencapai tingkat keagamaan seperti dia.<sup>64</sup>

Menurut Muḥammad Ḥamdi Zaglūl, ada tiga hal yang harus dipenuhi terkait dengan makna *baṭīn*. *Pertama*, bahwa makna *baṭīn* masih sesuai dengan pemahaman secara makna *ẓahīr* al-Qur'an. *Kedua*, ada ayat yang mendukung akan makna *baṭīn* tersebut sehingga makna *baṭīn* tersebut tidak berlawanan dengan aturan *syara'*. *Ketiga*, makna *baṭīn* tidak memberikan takwil menyimpang (jauh).<sup>65</sup>

Berkenaan dengan makna *ẓahīr* dan makna *baṭīn* dalam tafsir sufi melahirkan tafsir sufi *naẓāri* dan *isyāri*. Secara umum tafsir sufi memahami ayat tidak saja berdasarkan pengertian lahir tapi juga menakwilkan ayat diluar makna *ẓahīr*. Dalam menggunakan takwil muncul dua jenis penerapan, *pertama*; terkait dengan teori filsafat, *kedua* berangkat dari latihan rohani. Kalau dianalisis perkembangan tafsir sufi maka yang pertama melahirkan tafsir sufi *naẓāri* yang menafsirkan ayat berdasar teori filsafat dan pembahasan tasawuf bisa dikatakan ia kelompok sufi falsafi. *Kedua*; kelompok yang menafsirkan ayat berdasar *riyāḍah rūḥani* atau menjalankan tarekat berarti ia dikatakan sufi *isyāri*.

---

<sup>64</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Faiṣal al-Tafriqah baina al-Islām wa al-Zandaqah*, dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Gazālī*, (Beirut, Dār al-Fikr, 1996), hal. 248.

<sup>65</sup> Muḥammad Ḥamdi Zaglūl, *al-Tafsīr bi ar-Ra'yi*, (Dimaskus: Maktabah al-Farābi, 1420 H. / 1999 M.), Cet. Ke-1, hal. 442-443. Lihat juga; Abd al-Wāriṣ Muḥammad 'Alī, *Tafsīr Ibn al-'Arābī*, dalam Ibn al-'Arābī, *Tafsīr Ibn al-'Arābī*, taḥqīq: Abd al-Wāriṣ Muḥammad 'Alī, Juz. I, hal. 19.

Identifikasi ini dapat saja dilakukan simultan dialami oleh para sufi artinya disamping mereka membahas konsep tasawuf sekaligus juga sebagai pelaku tasawuf (pengamal tarekat).

### E. Perbedaan Tafsir *Isyārī* dan Tafsir *Nazarī*

Menurut al-Ṣabūnī ada beberapa perbedaan yang mencolok antara *tafsīr isyārī* dan *tafsīr bāṭinī*, diantaranya adalah:

1. *Tafsīr isyārī* merupakan produk tafsir yang dihasilkan dari orang-orang yang ma'rifat kepada Allah, sedangkan *tafsīr bāṭinī* merupakan produk tafsir yang bersifat kebatinan dari orang *zindīq* yang mendistorsi makna al-Qur'an.
2. *Tafsīr isyārī* tidak menolak makna *zahīr* ayat, tetapi mereka menjadikannya sebagai pijakan dan dasar, sedangkan *tafsīr bāṭinī* menolak makna *zahīr* ayat. Mereka menganggap bahwa makna tersiratlah yang dimaksud oleh ayat, mereka mengklaim makna *zahīr* ayat hanya untuk orang-orang awam, dan makna *bāṭin* hanya untuk orang-orang khusus.<sup>66</sup>

Menurut Ḥusain al-Ḍahabī, *tafsīr nazarī*, secara operasional *tafsīr isyārī* tidak didasari pada pengetahuan sebelumnya, sehingga dalam makna yang disajikan jauh dari teori-teori filsafat. Adapun makna yang diproyeksikan oleh para sufi dalam *tafsīr isyārī* hadir berkat ketulusan sang sufi yang telah

---

<sup>66</sup> Muḥammad 'Alī al-Ṣabūnī, *al-Tibyān Fī 'Ulūm al-Qurān*, hal. 174-175.

mencapai derajat tertentu sehingga tersingkap baginya isyarat dan simbol al-Qur'an. Makna yang diperoleh diyakini bersumber langsung dari Allah, yang disebut sebagai pengetahuan suci (*ma'rifah al-subhāniyyah*).<sup>67</sup>

Dari uraian di atas, dapat ditegaskan bahwa tafsir sufi teoritis *nazarī* /sufi falsafi bersandar pada nalar pengetahuan teoritis untuk memahami ayat. Disini para sufi *nazarī* menakwilkan ayat berdasarkan teori pengetahuannya. Sedangkan tafsir sufi praktis (*isyārī*) bersandar pada hati yang memperoleh ma'rifah untuk menafsirkan ayat dan makna yang diungkapkannya lebih praktis untuk diamalkan. Kendatipun berdasarkan amalan praktis, bukan berarti tafsir sufi *isyārī* tanpa berlandaskan ilmu tapi lebih menekankan dimensi penerapannya. Ia meyakini makna *isyārī* terkandung dari *zahīr* ayat. Untuk menjelaskan makna *zahīr* ayat tentu membutuhkan aspek ilmiah disamping aspek rasa. Karena itu tafsirnya dikenal dengan pendekatan *isyārī*. Artinya kedua macam corak tafsir sufi tersebut *nazarī* dan *isyārī* pada dasarnya menggunakan takwil, hanya berbeda dalam pendekatan.

---

<sup>67</sup> Muḥammad Husain al-Žahabī, *al-Taḥsīn wa al-Mufaḥḥisīn*, vol. II, hal. 261.



**BAB III**  
**KONSEP *HUBB* MENURUT AL-TUSTURĪ DALAM KITAB**  
***TAFSĪR AL-QURĀN AL-AZĪM***

**A. Biografi Al-Tusturī**

1. Riwayat Hidup Al-Tusturī

Sahl ibn ‘Abdullāh al-Tusturī dengan nama lengkap Abū Muḥammad Sahl ibn ‘Abdullāh ibn Yūnus ibn ‘Īsā ibn ‘Abdullāh ibn Rafī‘ al-Tusturī.<sup>1</sup> Ia juga biasa dipanggil dengan nama julukan (*kunyah*) Abū Muḥammad atau nama sandarannya (*nisbah*) al-Tusturī.<sup>2</sup> Sahl al-Tusturī merupakan salah satu ulama sufi dan ahli *mutakallimīn* (teolog) dalam ilmu *riyaḍah* (melatih jiwa), *ikhhlās*, dan ahli *wirā‘i*.<sup>3</sup>

Sahl al-Tusturī lahir di Tustar (dikatakan dalam bahasa Persia menjadi Syusytar) yaitu salah satu daerah di Khūzistān, Ahwāz, sebelah barat Iran pada tahun 200 H./ 815

---

<sup>1</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, 2004), Cet I, hal. 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.), hal. 429; Muḥammad Husain az-Zahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīshah, 1961), vol. II, hal. 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), hal. 7.

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

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 201 H./ 816 M.<sup>7</sup> Sementara sarjana Barat seperti Cyril Glassé, Louis Massignon dan Fuat Sezgin menghitung kelahiran Sahl al-Tusturī pada sekitar tahun 203/818.<sup>8</sup> Begitu pula terdapat perbedaan pendapat mengenai tahun meninggalnya Sahl al-

---

<sup>4</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 67; Muḥammad Husain az-Zahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, hal. 281.

<sup>5</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 67; Muḥammad Husain az-Zahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssīrūn*, vol. II, hal. 281; Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf al-Manāwī, *al-Kawākib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, hal. 647.

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

<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, hal. 430.

<sup>8</sup> Cyril Glassé, *The New Encyclopedia of Islam; Revised Edition of The Concise Encyclopedia of Islam*, (New York: Altamira Press, 2002), hal. 393; Louis Massignon dan Fuat Sezgin terdapat dalam Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 43. Al-Makkī mengatakan bahwa Sahl al-Tusturī meninggal pada tahun 283 H. saat ia berumur 80 tahun. Meskipun al-Makkī tidak menyebutkan tahun lahir dari Sahl al-Tusturī, terlihat bahwa al-Makkī mengatakan bahwa Sahl al-Tusturī lahir pada tahun 203 H. Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam *Manāhij al-Mufasssīrīn*, mengatakan bahwa Sahl al-Tusturī lahir pada tahun 203 H., lihat Abū Muḥammad bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfī’ī al-Yamanī al-Makkī, *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), cet. I, hal. 149; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, hal. 29.

Tusturī, ada yang mengatakan Sahl al-Tusturī meninggal pada tahun 293 H.<sup>9</sup> dan ada yang mengatakan Sahl al-Tusturī meninggal tahun 273 H.<sup>10</sup> Al-Makkī mengatakan bahwa Sahl al-Tusturī meninggal pada tahun 283 H.,<sup>11</sup> hal yang sama juga dikatakan Ibn Khallikān bahwa Sahl al-Tusturī meninggal pada tahun 283 H. bertepatan dengan bulan Muḥarram ketika beliau berumur 83 tahun.<sup>12</sup>

Keterarikan al-Tusturī 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-Tusturī 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-Tusturī menjawab, “*Bagaimana*

---

<sup>9</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 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, hal. 430; Muḥammad Husain az-Žahabī, *at-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. II, hal. 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, hal. 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, hal. 430.

*caranya agar aku mengingat-Nya?”* Sang paman pun memberikan instruksi, *“Katakan tiga kali di dalam hatimu tanpa menggerakkan lidahmu saat menjelang tidur malam, ‘Allah bersamaku, Allah mengawasiku, Allah menjadi saksiku.’”* Sahl al-Tusturī 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-Tusturī 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-Tusturī sebagai seorang sufi telah membawa kaum Muslimin menganggapnya sebagai seorang wali, yang makamnya ramai dikunjungi orang selama berabad-abad.

---

<sup>13</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 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, hal. 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, hal. 429; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, hal. 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)*, hal. 44.

## 2. Latar Belakang Pendidikan Al-Tusturī

Jenjang pendidikan formal Sahl al-Tusturī dimulai dari sebuah sekolah tradisional. Di usia enam tahun Sahl al-Tusturī 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-Tusturī terus mendapatkan bimbingan secara informal dari pamannya. Selain menyertakan Sahl Al-Tusturī dalam mata rantai periwayatan hadis dengan tokoh-tokoh terkenal seperti Sufyān aš-Šawrī, 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-Tusturī lebih dalam memasuki dunia tasawuf, ketika melalui tangannya pulalah Sahl al-Tusturī 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-Tusturī mulai melaksanakan puasa setiap hari yang dikenal dengan istilah *ṣawm dahr*. Melalui ritual ini, ia memilih makanan berbuka

---

<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, hal. 149; Manī' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssirīn*, hal. 30.

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

<sup>17</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 45-46.

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

Pengalaman tentang sujudnya hati tentu saja merupakan sebuah istilah mistik. Munawi dalam kitabnya *Kawākib al-Durriyah* berdasarkan sebuah riwayat yang diambil dari Ibn ‘Arābī menjelaskan bagaimana dialog yang

---

<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, hal. 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, hal. 150; Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*, hal. 68; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, hal. 30.

<sup>20</sup> Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf al-Manāwī, *al-Kawākib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, hal. 635; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 48.

terjadi dalam pertemuan Sahl al-Tusturī dengan Ḥamzah al-‘Abbādānī. Munawi mengatakan bahwa ketika Sahl al-Tusturī 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-Tusturī kemudian merasakan bahwa dirinya telah menemukan jawaban yang ia inginkan selama ini. Sahl al-Tusturī 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-Tusturī kembali ke tanah kelahirannya di kota Tustar.<sup>22</sup> Tidak lama kemudian, ia mengadakan 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 bahwa peristiwa haji ini dilakukan oleh Sahl al-Tusturī hanya sekali saja seumur hidupnya, sehingga Sarrāj menyebutnya dengan sebutan haji Islam (*Hajj*

---

<sup>21</sup> Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf al-Manāwī, *al-Kawākib al-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, hal. 635; Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’anic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 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, hal. 150; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, hal. 30.

<sup>23</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*, hal. 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, hal. 150; Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*, hal. 68; Manī’ Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, hal. 30.

*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-Tusturī 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-Tusturī terhadap seawatnya ini, yang bagi sebagian kalangan disebut pula sebagai guru bagi Sahl al-Tusturī, sebagaimana ditunjukkan melalui sikap Sahl al-Tusturī yang enggan menerima murid sampai Żū al-

---

<sup>24</sup> Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī al-Sarrāj al-Tusi, *Al-Lumā’ fi Tarīkh al-Taṣawuf al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971), hal. 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, hal. 429; Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*, hal. 67. Aṭṭār mengutarakan pendapat yang berbeda bahwa ketika al-Tusturī melakukan perjalanan menuju Ka’bah, 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), hal. 51.

<sup>26</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 51.



Nūn al-Miṣrī meninggal dunia pada tahun 246 H./ 861 M. Saat kematian Zū al-Nūn al-Miṣrī diungkapkan Sahl al-Tusturī sebagai “*suatu hak yang (berubah) menjadi sebuah kewajiban untuknya.*”<sup>27</sup>

### 3. Amal dan Kiprah Perjuangan Al-Tusturī

Dalam pengamatan peneliti, kiprah Sahl Al-Tusturī semasa hidupnya lebih banyak berkecimpung dalam dunia mengajar. Terlihat dari banyaknya murid-murid yang belajar kepadanya.

Murid Sahl Al-Tusturī yang paling dikenal adalah al-Ḥusain bin Mansūr al-Ḥallāj. Ketika berusia 16 tahun, al-Ḥallāj tinggal bersama Sahl al-Tusturī 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-Tusturī yaitu; Ibn Sālim, Jurairī, Muzayyin. Abū ‘Abdullāh 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-

---

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

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

Munḍir al-Hājīmī, 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-Ahwāzī, Abu Bakr al-Jūnī, ‘Alī Ja‘far bin Ya‘qūb al-Ṣāqafī, Ibrāhīm al-Barjī, Abū Bakr al-Daynūrī, Abū Basyr ‘Isā bin Ibrāhīm bin Distakūtā, Abū al-‘Abbās al-Khawwāṣ, Abū ‘Alī Muḥammad bin al-Dahhāk bin ‘Umar.<sup>29</sup>

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

#### 4. Karya-Karya Al-Tusturī

Setelah mencapai puncak ilmu pengetahuan dan kebersihan jiwa, Sahl al-Tusturī 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-Tusturī juga mewariskan sejumlah khazanah keilmuan yang berbentuk buku-buku dalam berbagai macam materi keilmuan. Diantara karya-karya yang ia hasilkan yaitu:

---

<sup>29</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur’ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 83-99

*Daqāiq al-Muḥibbīn, Mawā`iz 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-Ma`āriḍah wa ar-Radda `alā Ahli al-Firqa wa Ahli ad-Da`āwā fī al-Aḥwāl, Kitāb al-Misāq, Fahm al-Qurān al-Karīm, Risālah fī al-Ḥurūf, Tafsīr al-Qurān al-`Azīm, Asy-Syarḥ wa al-Bayān limā Asykala min Kalām Sahl, Kalimāt al-Imām al-Rabbānī Sahl ibn `Abdullāh al-Tusturī (Kalām Sahl), Lathāif al-Qiṣaṣ fī Qiṣaṣ al-Anbiyā`, Risālah al-Manhiyāt (Maqālah fī al-Manhiyāt), Risālah fī al-Ḥikām wa al-Taṣawwuf, dan Salsabīl Sahliyyah.<sup>30</sup>*

## **B. Corak Tasawuf Al-Tusturī**

Karakteristik pemikiran Sahl al-Tusturī dapat digolongkan sebagai aliran pemikiran sunni yang moderat.<sup>31</sup> Dengan kata lain, Sahl al-Tusturī kerap memadukan aspek *naqlī* dengan rasio, atau antara riwayat dan pemahaman *ijtihādī*, 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

---

<sup>30</sup> Muḥammad Sahl bin `Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 73-74; Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssīrīn*, hal. 73-74.

<sup>31</sup> Muḥammad Sahl bin `Abdullāh al-Tusturī, *al-Mu`āraḍah wa al-Radd `alā Ahl al-Faraq wa Ahl ad-Da`āwā fī Aḥwāl*, (Kairo: Dār al-Insān, 1400 H. / 1980 M.), Cet I, hal. 10.

pokok bagi proses analogi yang diambil. Upaya Sahl al-Tusturī 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 Zū al-Nūn al-Miṣrī<sup>32</sup> serta iklim akademik Basra yang rasional.

Dalam dunia tasawwuf Islam, Sahl al-Tusturī dianggap sebagai salah seorang narasumber yang turut memperkenalkan gagasan *nūr* Muhammad. Sumber lain yang juga dirujuk sebagai pencetus gagasan mistik ini adalah ‘Alī bin Abī Ṭālib.<sup>33</sup>

### C. *Kitab Tafsīr al-Qurān al-Azīm*

#### 1. Latar Belakang Penulisan Tafsir.

Berawal dari latar belakang kehidupan Sahl al-Tusturī 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

---

<sup>32</sup> Abū Na‘īm Aḥmad bin ‘Abdullāh al-Aṣfahānī, *Hilyah al-Auliyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, Juz. 10, (Beirūt: Dār al-Fikr, 11416 H./ 1996 M.), hal. 190; Abū al-‘Abbās Syams al-Dīn Aḥmad bin As‘ad bin Muḥammad bin Abī Bakr bin Khallikān, *Waḥyāt al-A‘yān wa Anbā’u Anbā’i al-Zamān*, Jilid. II, hal. 430.

<sup>33</sup> Ibn ‘Arābī, *Futuḥāt al-Makkiya*, Juz. II, (Kairo: Dār al-Miṣriyyah, 1972), hal. 47.

*Tafsīr al-Tusturī*. Dalam tafsir ini Sahl al-Tusturī banyak menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an terutama pada ayat-ayat yang *mutasyābih*, kendati tafsirnya masih dianggap belum memuaskan karena belum lengkap dan penjelasannya tidak mendetail, tetapi Sahl al-Tusturī 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>34</sup>

Sahl Al-Tusturī memberi nama karya tafsirnya tersebut dengan sebutan *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*. Karya ini dicetak dalam satu jilid dan pertama kali yang menyusun naskah tersebut adalah kedua muridnya yang bernama Abū Bakr Muḥammad ibn al-As'at as-Sijzī dan Abū al-Ḥasan `Umar ibn Wasil al-`Anbarī.<sup>35</sup>

Tafsir karya Sahl al-Tusturī ini dicetak untuk pertama kali di Kairo pada 1326 H./ 1908 M. dengan judul *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* dengan jumlah halaman sebanyak 240 halaman, dicetak di percetakan Muḥammad Ismā'īl Press, yang disusun oleh Muḥammad Badr ad-Dīn an-

---

<sup>34</sup> Mani' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāhij al-Mufasssīrīn*, hal. 30.

<sup>35</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 100.

Na'sānī. Meskipun telah tercetak pada edisi ini, namun, an-Na'sānī tidak memberikan edisi kritik pada tafsir tersebut. Tiga tahun kemudian tafsir ini dicetak ulang di Kairo pada 1329 H./ 1911 M. dengan judul *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* dengan jumlah halaman sebanyak 136 halaman, dicetak di Maimaniyah Press yang diterbitkan oleh Muḥammad al-Zuhri al-Gamrāwī. Pada cetakan ini juga tidak merupakan edisi kritik *Tafsīr al-Tusturī*, tetapi kemungkinan besar merupakan cetakan ulang pada edisi an-Na'sānī.<sup>36</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 *Haqā'iq at-Tafsīr* karya 'Abd ar-Rahmān as-Sulamī yang merujuk pada Sahl al-Tusturī dengan bentuk komentar yang sangat identik dengan kitab *Tafsīr al-Tusturī*. Hal ini mengidentifikasikan bahwa penulisan tersebut ada pada akhir abad 4 H./ 10 M. atau awal abad 5 H./ 11 M.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 105.

<sup>37</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 110.

## 2. Metode, Corak dan Sistematika Penulisan.

### a. Metode dan Corak Penafsiran

Karakter utama metode penafsiran sufi Sahl al-Tusturī 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 didalam sebuah ayat yang hendak ditafsirkan. Sahl al-Tusturī 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 *ijtihâdî* dengan menelusuri uraian semantiknya.<sup>38</sup>

Ada banyak ragam analogi yang digunakan oleh Sahl al-Tusturî dalam mencapai signifikansi moral al-Qur'an melalui metode penafsiran simbolik ini. Umumnya ia memakai metode perbandingan yang sepadan. Dalam beberapa kasus, Sahl al-Tusturî melakukan penafsiran simbolik dengan menerapkan ungkapan majazi dari umum ke khusus atau sebaliknya. Terkadang, metode perbandingan dilakukan dengan menarik inversi dengan mengungkapkan *mafhûmyang* 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 *isyārî*. 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

---

<sup>38</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'anic Hermeneutics of Sufi al-Tustarî (d. 283/896)*, hal. 135.



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>39</sup>

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

---

<sup>39</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 135.

ilham, yang sebagai konsekuensinya diakui pula sebagai salah satu sumber ilmu.<sup>40</sup>

Bila memerhatikan corak penafsiran yang dilakukan Sahl al-Tusturī di dalam kitab tafsirnya, akan didapatkan beberapa kenyataan bahwa Sahl al-Tusturī memakai dua jenis metode penafsiran: harfiah dan simbolik, yang kedua-duanya menekankan pada terungkapnya signifikansi moral al-Qur'an yang menjadi fokus utama pelaku tasawuf. Oleh karena itu, tidak mengherankan bila Sahl al-Tusturī 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 *baḥīn* yang sejalan dengan fokusnya dalam mengusung panji-panji ajaran moral al-Qur'an. Pengungkapan signifikansi moral al-Qur'an ini umumnya dilakukan terhadap kelompok ayat-ayat *muhkamāt* yang memiliki makna harfiah yang jelas. Dalam beberapa kasus, meski sangat jarang, metode penafsiran ini juga diterapkan kepada ayat-ayat *mutasyābihāt*, seperti ayat-ayat yang tergolong ke dalam kelompok *aḥruf muqatt'āt* yang menjadi ayat pembuka bagi surah-surah tertentu,

---

<sup>40</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 136.

meskipun ayat-ayat ini tidak memiliki pemahaman secara *zāhir*.<sup>41</sup>

Tafsir karya Sahl al-Tusturī ini dianggap sebagai karya tafsir sufi tertua. Massignon menyebutnya sebagai karya pertama tentang corak penafsiran tafsir simbolik dan analogis.<sup>42</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>43</sup>

Secara umum dapat dikatakan bahwa *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* juga menggambarkan ciri khas karakter

---

<sup>41</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 136.

<sup>42</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 136-137.

<sup>43</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 137.

karya pemikiran Sahl al-Tusturī yang memadukan gaya penafsiran tradisional dan penalaran yang bersifat rasional. Gaya penafsiran tradisional dapat dilihat melalui penafsiran yang mendasarkan pada pendapat para tokoh sufi yang hidup pada masa sebelumnya, ataupun juga pada penafsiran ayat-ayat yang didasarkan pada penjelasan maknanya secara literal. Sementara penalaran secara rasional diwujudkan dalam proses penakwilan dengan menggunakan analogi, dimana ungkapan yang mewakili penjelasan literal tersebut dibandingkan dengan konstruk pemikiran mistik yang menandai signifikansi moral sebagai uraian simboliknya. Bahkan yang unik, metode penafsiran simbolik yang dilakukan oleh Sahl al-Tusturī 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>44</sup>

---

<sup>44</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 138.

## 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. Diantara hal yang ditekankan pentingnya oleh Sahl al-Tusturī 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-Tusturī 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-Tusturī memulai penjelasannya dengan menguraikan status al-Qur'an sebagai *tanzīl*, wahyu Tuhan yang diturunkan ke dalam hati Muhammad. Karakter al-Qur'an sebagai *tanzīl* dan dalam hubungannya dengan statusnya sebagai kitab induk yang mengandung banyak makna merupakan landasan utama prinsip penafsiran Sahl al-Tusturī 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 karangka dasar penafsirannya terhadap al-Qur'an.<sup>45</sup>

Bagian isi penafsiran Sahl al-Tusturī 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-Tusturī 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-Tusturī. Jumlah ayat yang ditafsirkan bisa berlipat ketika ia membahas surah-surah yang panjang. Dalam pandangan Sahl al-Tusturī, beberapa surah al-Qur'an menempati posisi penting, terutama surah al-Fātiḥah

---

<sup>45</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'anic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 128-129.

dan al-Ikhlās, meskipun jumlah ayat dalam surah-surah itu secara berurut hanya tujuh dan tiga ayat saja.<sup>46</sup>

### 3. Nilai Sufistik Tafsir.

Manī' mengatakan bahwa Sahl al-Tusturī dalam menafsirkan al-Qurān tidak taklid (ikut) kepada orang lain, tetapi mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an secara menyeluruh berdasarkan kemampuan Sahl al-Tusturī 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-Tusturī juga tidak mengatakan bahwa itulah penafsiran ayat tersebut atau satu-satunya penafsiran dan tidak ada penafsiran lain yang benar.<sup>47</sup>

Bagi Sahl al-Tusturī 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 konsepsi utama penafsiran sufi untuk menggali signifikansi spiritual al-Qur'an, penafsiran

---

<sup>46</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 130.

<sup>47</sup> Manī' Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *Manāḥij al-Mufasssirin*, hal. 30.

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 konsepsi utama ajaran tasawuf adalah, terbentuknya ajaran moral yang didasarkan kepada al-Qur'an sebagai panduan bagi upaya penyucian diri dalam upaya mendekati diri kepada Allah. Sampai di sini, tasawuf dapat dikatakan sebagai jalan yang mendekati posisi ontologis manusia di hadapan Tuhan sebagai tempat kembali semua makhluk.<sup>48</sup>

Dalam tafsirnya mencakup beberapa ulasan tentang penafsiran simbolik yang dilakukan Sahl al-Tusturī 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

---

<sup>48</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī (d. 283/896)*, hal. 138.



naungan cahaya Tuhan. Kesemua fenomena alamiah ini, dalam penafsiran Sahl al-Tusturī 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-Tusturī 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-Tusturī. 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>49</sup>

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

---

<sup>49</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 139.

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>50</sup>

#### D. Penafsiran Term *Ḥubb* dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*

Pada sub bab ini, peneliti akan memaparkan penafsiran Sahl Al-Tusturī atas term *Ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm*. Dalam kitab *Mu'jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān* karya Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, lafaz *ḥubb* dengan berbagai bentuknya sebanyak 32 kali yang terdapat pada terdapat 83 ayat dalam al-Qur'an.<sup>51</sup> Namun, tidak semua term *ḥubb* yang ada di dalam al-Qur'an ditafsiri oleh Sahl Al-Tusturī. Adapun ayat-ayat term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* sebagai berikut:

##### 1. Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ  
آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ  
لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (١٦٥)

---

<sup>50</sup> Gerhard Böwering, *The Mystical Vision of Existence in Classical Islam; The Qur'ānic Hermeneutics of Sufi al-Tustarī* (d. 283/896), hal. 141.

<sup>51</sup> Muḥammad Fu'ād Abd al-Baqī, *Mu'jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān*, (Kairo: Dār al-Kutub Mishriyyah, 2004), hal. 191-193.

*Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah, dan bahwa Allah amat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).<sup>52</sup>*

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī 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>53</sup>

Kemudian Sahl al-Tusturī pada penggalan ayat

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

Sahl al-Tusturī menafsirkan “*bahwa orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada*

---

<sup>52</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010), hal. 25.

<sup>53</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

*Allah*” disebabkan ma’rifatnya mereka dan beberapa penyebab seorang mu’min bisa sampai pada kehadiran Allah dalam bentuk senantiasa *zikir* kepada-Nya. Dari sini Sahl al-Tusturī mengatakan bahwa *mahabbah* adalah sifat pemberian dari Allah secara mutlak.<sup>54</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tusturī juga 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.<sup>55</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tusturī 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,*

---

<sup>54</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>55</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

*sesungguhnya hal itu yang menjadi jalanmu kepadaku.*"<sup>56</sup>

2. Q.S. Āli Imrān (3) ayat 31.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ  
غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣١)

*Katakanlah (Muhammad): "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosadostamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*<sup>57</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī adalah agar kita mendapatkan *mahabbah*, maka kita harus mengikuti Nabi Muhammad Saw. dan sebab kita mengikuti Nabi Muhammad Saw. kita mendapatkan balasan dari Allah berupa *mahabbah*. Dan *mahabbah* ini merupakan tinggi-tingginya kemulyaan.<sup>58</sup>

3. Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ  
عَلِيمٌ (٩٢)

*Kamu tidak akan memperoleh kebajikan, sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa pun yang*

---

<sup>56</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>57</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 54.

<sup>58</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

*kamu inafkkan, tentang hal itu sungguh,  
Allah mengetahui.*<sup>59</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī 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-Tusturī 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*”,

---

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

<sup>60</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124.

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>61</sup>

Berdasarkan hikayat di atas, Sahl al-Tusturī 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>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>

---

<sup>61</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124-125.

<sup>62</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 125.

<sup>63</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 125.

4. Q.S. al-An'ām (6) ayat 76.

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ  
الْأَفْلِينَ (٧٦)

*Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", maka ketika bintang itu terbenam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang terbenam."*<sup>64</sup>

Menurut Sahl al-Tusturī, 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 75. Padahal itu adalah bentuk kecintaan Allah memberikan hidayah kepada Nabi Ibrāhīm As.<sup>65</sup>

5. Q.S. al-A'rāf (7) ayat 31.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ  
لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١)

---

<sup>64</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 137.

<sup>65</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 142.



*Hai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*<sup>66</sup>

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tusturī mengatakan bahwa makan itu ada lima macam. Adapun yang lima adalah baik, yang ke enam adalah yang buruk; *pertama*; darurat (kebutuhan primer); *kedua*; untuk melakukan ibadah; *ketigaa*; untuk kekuatan; *keempat*; untuk kemakluman; *kelima*; untuk pengorbanan, dan yang *keenan* makan makanan yang tercampur harta yang tidak baik.<sup>67</sup>

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tusturī mengatakan bahwa ayat ini mengajarkan bahwa meskipun anjuran makan ini diperintahkan oleh Allah, namun ia menyarankan agar kita menahan nafsu kita untuk banyak makan. Karena lapar akan mendatangkan ilmu dan kebijaksanaan. Karena dari rasa lapar ini Allah akan mendatangkan rahasia-rahasia-Nya kepada kita.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 154.

<sup>67</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147.

<sup>68</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147-148.

6. Q.S. al-Taubah (9) ayat 108.

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ  
تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (١٠٨)

*Janganlah engkau melaksanakan shalat dalam masjid itu selama-lamanya. Sesungguhnya, masjid yang didirikan atas dasar takwa, sejak hari pertama adalah lebih pantas engkau shalat di dalamnya. Di dalamnya ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih.<sup>69</sup>*

Pada ayat ini Sahl al-Tusturī menafsirkan kata *tahārah* dengan makna *zikir* kepada Allah dalam keadaan sembunyi dan terang-terangan sekaligus diiringi ketaatan kepada Allah Swt.<sup>70</sup>

7. Q.S. Tāha (20) ayat 39.

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي النَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْبَيْمِ فَلْيُلْقِهِ الْبِئْسَ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ  
عُدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِمِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي (٣٩)

*Yaitu: "Letakkanlah dia (Musa) didalam peti, kemudian hanyutkanlah dia ke sungai (Nil), maka biarlah (arus) sungai itu membawanya ke tepi, dia akan diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. Aku telah melimpahkan kepadamu kasih*

---

<sup>69</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 204.

<sup>70</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 159.

sayang yang datang dari-Ku; dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku.<sup>71</sup>

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

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي

Bahwa Allah telah menampakkan kepada Nabi Mūsā warisan ilmu sebelum beramal. Maka dari sini Sahl al-Tusturī mengtakan bahwa pada hakikatnya semuanya manusia sudah mendapatkan warisan *mahabbah* dari Allah yang diletakkan pada hati hamba-Nya. Karena dari hati bisa mempengaruhi perbuatan dan pikiran. Sebagaimana manusia menemukan dalam jiwanya perasaan senang tanpa tahu sebabnya dan perasaan sedih tanpa tahu sebabnya.<sup>72</sup>

8. Q.S. al-Qaṣaṣ (28) ayat 76.

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (٧٦)

*Sesungguhnya Qarun termasuk kaum Musa, tetapi dia berlaku zalim terhadap mereka, dan Kami telah menganugerahkan kepadanya perbendaharaan harta yang*

---

<sup>71</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 314.

<sup>72</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 196.

*kunci-kuncinya sungguh berat dipikul oleh sejumlah orang yang kuat-kuat. (Ingatlah) ketika kaumnya berkata kepadanya: "Janganlah engkau terlalu bangga; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang terlalu membanggakan diri".<sup>73</sup>*

Pada penggalan ayat;

لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

Menurut Sahl al-Tusturī, siapa yang senang tanpa adanya orang yang disenangkan, maka akan berakibat kesedihan baginya. Tidaklah disebut seorang yang beriman ketika dia senang tanpa mengharap bisa bertemu Allah Swt.<sup>74</sup>

Sahl al-Tusturī 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>75</sup>

9. Q.S. Šād (38) ayat 32.

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ  
(٣٢)

---

<sup>73</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 394.

<sup>74</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 215.

<sup>75</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 215.

*Maka, dia berkata: "Sesungguhnya aku menyukai segala yang baik (kuda), yang membuat aku tersibukkan dari ingat akan (kekuasaan) Tuhanku, sampai matahari terbenam".<sup>76</sup>*

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī adalah kecintaan itu menjadikan lalai dari melaksanakan shalat ‘Aṣar dan batasannya.<sup>77</sup>

10. Q.S. al-Ḥujurāt (49) ayat 7.

وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ  
وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرَزَقَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ  
وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧)

*Dan ketahuilah bahwa di tengah-tengah kamu ada Rasulullah. Kalau dia menuruti (kemauan) kamu dalam banyak hal, pasti kamu akan mendapat kesusahan. Tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan, dan menjadikan (iman) itu indah dalam hatimu, serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. Mereka itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus.<sup>78</sup>*

Pada penggalan ayat:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَبٌ إِلَيْكُمْ الْإِيمَانَ وَرَزَقَهُ فِي قُلُوبِكُمْ

---

<sup>76</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 455.

<sup>77</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 231.

<sup>78</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 516.

Sahl al-Tusturī 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>79</sup>

11. Q.S. al-Hadīd (57) ayat 23.

لَكَيْلًا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلًّا  
مُخْتَالٍ فَخُورٍ (٢٣)

*Agar kamu tidak bersedih hati terhadap apa yang luput dari kamu, dan tidak pula terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri.<sup>80</sup>*

Menurut Sahl al-Tusturī, ayat ini merupakan dalil keadaan riḍā dalam kondisi sedih (susah) dan senang (sejahtera).<sup>81</sup>

---

<sup>79</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 253-254.

<sup>80</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 540.

<sup>81</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 271.

12. Q.S. al-Ḥasyr (59) ayat 9.

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 شَخِّ نَفْسِهِ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٩)

*Dan orang-orang (Anshar) yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah ke tempat mereka (Muhajirin). Dan mereka tidak menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); atas dirinya sendiri, meskipun mereka juga memerlukan. Dan siapa yang dijaga dirinya dari kekikiran, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung.<sup>82</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 ridā Allah sebagai akibat atas keinginan mereka itu, dan akibat yang akan didapatkan adalah merasakan kecintaan Allah.<sup>83</sup>

---

<sup>82</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 546.

<sup>83</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 273.

13. Q.S. al-‘Ādiyāt (100) ayat 8.

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (٨)

*Dan sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan.<sup>84</sup>*

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

Agar *khair* bermakna positif, maka *khair* yang sesungguhnya menurut Sahl al-Tusturī, yaitu *khair* yang menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).<sup>85</sup>

14. Q.S. al-Humazah (104) ayat 6.

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ (٦)

*Yaitu api (azab) Allah yang dinyalakan.<sup>86</sup>*

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

---

<sup>84</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 599.

<sup>85</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 325.

<sup>86</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 601.



- a. *Nār al-Syahwah*;
- b. *Nār asy-Syaqāwah*;
- c. *Nār al-Qaṭī'ah*; dan
- d. *Nār al-Maḥabbah*.<sup>87</sup>

*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>88</sup>

---

<sup>87</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 329.

<sup>88</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 329.

**BAB IV**  
**ANALISIS KONSEP *Ḥubb* MENURUT AL-TUSTURĪ DALAM**  
**KITAB *TAFSĪR AL-QURĀN AL-AZĪM***

**A. Analisis Konsep *Ḥubb* Menurut Al-Tusturī dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm***

Pada sub bab ini, peneliti akan menganalisa penafsiran Sahl Al-Tusturī atas term *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*. Bahwa ayat-ayat yang terdapat term *Ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* sebanyak 13 ayat, yaitu sebagai berikut:

1. Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165.<sup>1</sup>

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ  
آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ  
جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (١٦٥)

*Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah, dan bahwa Allah amat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).<sup>2</sup>*

---

<sup>1</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, (Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, 2004), Cet I, hal. 118.

<sup>2</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, (Bandung: PT. Sygma Examedia Arkanleema, 2010), hal. 25.

2. Q.S. Āli Imrān (3) ayat 31.<sup>3</sup>

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣١)

*Katakanlah (Muhammad): "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*<sup>4</sup>

3. Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92.<sup>5</sup>

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٩٢)

*Kamu tidak akan memperoleh kebajikan, sebelum kamu menginfakkan sebagian harta yang kamu cintai. Dan apa pun yang kamu inafkkan, tentang hal itu sungguh, Allah mengetahui.*<sup>6</sup>

4. Q.S. al-An'ām (6) ayat 76.<sup>7</sup>

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْأَفْلِينَ (٧٦)

*Ketika malam telah menjadi gelap, dia (Ibrahim) melihat sebuah bintang (lalu) dia berkata: "Inilah Tuhanku", maka ketika*

---

<sup>3</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

<sup>4</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 54.

<sup>5</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 125.

<sup>6</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 62.

<sup>7</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 142.

*bintang itu terbenam dia berkata: "Saya tidak suka kepada yang terbenam.".*<sup>8</sup>

5. Q.S. al-A'rāf (7) ayat 31.<sup>9</sup>

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١)

*Hai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*<sup>10</sup>

6. Q.S. al-Taubah (9) ayat 108.<sup>11</sup>

لَا تَقُمْ فِيهِ أَبَدًا لِمَسْجِدٍ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَىٰ مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ أَحَقُّ أَنْ تَقُومَ فِيهِ فِيهِ رِجَالٌ يُحِبُّونَ أَنْ يَتَطَهَّرُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُطَهَّرِينَ (١٠٨)

*Janganlah engkau melaksanakan shalat dalam masjid itu selama-lamanya. Sesungguhnya, masjid yang didirikan atas dasar takwa, sejak hari pertama adalah lebih pantas engkau shalat di dalamnya. Di dalamnya ada orang-orang yang ingin membersihkan diri. Dan sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bersih.*<sup>12</sup>

---

<sup>8</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 137.

<sup>9</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147-148.

<sup>10</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 154.

<sup>11</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 159.

<sup>12</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 204.

7. Q.S. Tāha (20) ayat 39.<sup>13</sup>

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ  
لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَاللَّقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي (٣٩)

*Yaitu: "Letakkanlah dia (Musa) didalam peti, kemudian hanyutkanlah dia ke sungai (Nil), maka biarlah (arus) sungai itu membawanya ke tepi, dia akan diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku."<sup>14</sup>*

8. Q.S. al-Qaṣaṣ (28) ayat 76.<sup>15</sup>

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا إِنَّ  
مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ  
الْفُرِحِينَ (٧٦)

*Sesungguhnya Qarun termasuk kaum Musa, tetapi dia berlaku zalim 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 engkau terlalu bangga; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang terlalu membanggakan diri".<sup>16</sup>*

---

<sup>13</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 196.

<sup>14</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 314.

<sup>15</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 215.

<sup>16</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 394.

9. Q.S. Ṣād (38) ayat 32.<sup>17</sup>

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ (٣٢)

*Maka, dia berkata: "Sesungguhnya aku menyukai segala yang baik (kuda), yang membuat aku tersibukkan dari ingat akan (kekuasaan) Tuhanku, sampai matahari terbenam".<sup>18</sup>*

10. Q.S. al-Hujurāt (49) ayat 7.<sup>19</sup>

وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبِيبٌ إِلَيْكُمْ إِلِيمَانٌ وَزَيَّنَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمْ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧)

*Dan ketahuilah bahwa di tengah-tengah kamu ada Rasulullah. Kalau dia menuruti (kemauan) kamu dalam banyak hal, pasti kamu akan mendapat kesusahan. Tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan, dan menjadikan (iman) itu indah dalam hatimu, serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. Mereka itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus.<sup>20</sup>*

---

<sup>17</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 231.

<sup>18</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 455.

<sup>19</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 253-254.

<sup>20</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 516.

11. Q.S. al-Ḥadīd (57) ayat 23.<sup>21</sup>

لِكَيْلَا تَأْسَوْا عَلَىٰ مَا فَاتَكُمْ وَلَا تَفْرَحُوا بِمَا آتَاكُمْ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ (٢٣)

*Agar kamu tidak bersedih hati terhadap apa yang luput dari kamu, dan tidak pula terlalu gembira terhadap apa yang diberikan-Nya kepadamu. Dan Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi membanggakan diri.*<sup>22</sup>

12. Q.S. al-Ḥasyr (59) ayat 9.<sup>23</sup>

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 (٩)

*Dan orang-orang (Anshar) yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah ke tempat mereka (Muhajirin). Dan mereka tidak menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); atas dirinya sendiri, meskipun mereka juga memerlukan. Dan siapa yang dijaga dirinya dari kekikiran, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung.*<sup>24</sup>

---

<sup>21</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 271.

<sup>22</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 540.

<sup>23</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 273.

<sup>24</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 546.

13. Q.S. al-‘Ādiyāt (100) ayat 8.<sup>25</sup>

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (٨)

*Dan sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan.<sup>26</sup>*

Dari beberapa ayat yang telah al-Tusturī tafsirkan terkait term *ḥubb* dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, maka bisa peneliti kategorikan sebagai berikut:

1. Definisi dan Hakikat *Ḥubb* Menurut Al-Tusturī dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*

Sebelum peneliti menjelaskan tentang definisi dan hakikat *ḥubb* menurut al-Tusturī dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* perlu peneliti paparkan terlebih dahulu pendapat para ulama’ tasawuf dan ulama’ tafsir terhadap definisi dan hakikat *ḥubb* ini.

Dalam kitab *al-Mu’jam al-Falsafī* karya Jamīl Ṣalība mengatakan bahwa *ḥubb* adalah lawan kata dari *bagd*.<sup>27</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

---

<sup>25</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 325.

<sup>26</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 599.

<sup>27</sup> Jamīl Ṣalība, *al-Mu’jam al-Falsafī*, (Mesir: Dar Kairo, 1978), jilid 2, hal. 439.



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>28</sup>

Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī 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 sebagai sumber kehidupan sebagaimana benih-benih itu merupakan asal mula tanaman.<sup>29</sup>

Al-Muḥāsibī mengatakan bahwa *ḥubb* 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

---

<sup>28</sup> Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al - Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005), hal. 141.

<sup>29</sup> Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, (Kairo: Daar al-Fikr, 1998), hal. 144-145.

pengakuan diri akan kurangnya cinta yang diberikan padanya.”<sup>30</sup>

Suhrawardi mengatakan, sesungguhnya *mahabbah* (cinta) adalah suatu mata rantai keselarasan yang mengikat sang pecinta kepada kekasihnya, suatu ketertarikan kepada kekasih, yang menarik sang pecinta kepadanya, dan melenyapkan sesuatu dari wujudnya, sehingga pertama-tama ia menguasai seluruh sifat dalam dirinya, kemudian menangkap dzat-Nya dalam genggamannya *qudrah* (Allah).<sup>31</sup>

Mengenai pendapat-pendapat *mutasawwifin* tentang *ḥubb* (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>32</sup>

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

---

<sup>30</sup> Abdul Fatah Muhammad Sayyid Ahmad, *Tasawuf antara al - Ghazali dan Ibnu Taimiyah*, terj. M. Muchson Anasy, (Jakarta Selatan: khalifa, 2005), hal. 141.

<sup>31</sup> M. Solihin dan Rosihon Anwar, *Ilmu Tasawuf*, (Bandung: CV Pustaka Setia, 2014), hal. 84.

<sup>32</sup> Abd al-Karīm Hawāzin al-Qusyairī, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, hal. 145.

- a. *Habab al-Asnān* (حبیب الأسنان) yang berarti jernih (*ṣafāʾ* / الصفاء) dan putih (*bayād* / البياض), seperti putihnya gigi. Cinta perlu kejernihan dan kesucian dari dalam hati yang terdalam. Cinta yang tidak jernih dan suci lazimnya tidak abadi, karena cintanya dimotivasi oleh nafsu birahi atau nafsu erotik. Jika nafsu birahi atau 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 mengkerut seperti kerutan wajah yang terlihat.
- b. *Habab al-Māʾ* (حبیب الماء) yang berarti luapan (*ʿuluw* / العلو) dan tampak jelas (*ẓuhūr* / 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. *Habba al-Ba'īr* (حب البعير) yang berarti tetap teguh (*luzūm*/ اللزوم) dan konsisten (*ṣabāt* / الثبات), seperti keengganan unta yang tidak mau berdiri ketika duduk. Cinta sejati memerlukan keteguhan hati dan konsistensi, tidak ragu-ragu, apalagi menduakannya. Seseorang yang berpetualang cinta umumnya tidak menemukan esensinya, sebab ia telah membagi cinta atau berpindah-pindah dari satu cinta menuju cinta yang lain. Rasa cinta yang bersemi perlu dipupuk dengan i'tikad yang kuat untuk menuju pada keabadian.
- d. *Habat 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 rutin ke hati, melainkan dari hati lalu memancar ke mata. Cinta yang sejati bukan dari ujung rambut sampai ke ujung kaki, melainkan dari ujung hati yang terdalam lalu memantulkan ke seluruh tubuh. Cinta bukan melalui kata-kata yang indah, keelokan wajah, kegemerlapan harta, dan ketinggian kedudukan, melainkan melalui ketulusan di kedalaman lubuk hati.

Cinta yang tumbuh dari relung hati merupakan ekspresi dari fitrah manusia yang suci. Cinta mengambil alih totalitas emosi manusia, sehingga tiada ruang atau relung hati yang kosong untuk yang lain selain yang dicintai.

- e. *Ḥibb al-Mā'* (حب الماء) yang berarti menjaga (*hifẓ / الحفظ*) dan menahan (*imsāk / الإمساك*), seperti air yang tertahan di dalam bejana. Cinta perlu pemeliharaan dengan berbagai sarana, baik fisik maupun psikis, agar ia tetap tumbuh subur yang tidak ada habis-habisnya. Penggapaian cinta tidak berarti mengabaikan unsur-unsur yang menuangnya, seperti merawat wajah dan juga perlu serta memberi nafkah lahir dan batin. Cinta juga perlu pengorbanan dengan cara menahan diri dari berbuat sesuatu yang merusaknya. Tanpa pengorbanan maka cintanya perlu dipertanyakan.<sup>33</sup>

Para *mufasssirīn* seperti al-Marāgī dalam tafsirnya ketika menafsirkan Q.S. Tāha [20] ayat 39 tentang kata محبة yaitu dengan makna “kecintaan murni

---

<sup>33</sup> Muḥammad bin Abī Bakr bin Qayyim al-Jauziyah, *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na'budu wa Iyyāka Nasta'in*, Jilid III, (Kairo: Dār al-Fikr, 1992), hal. 273-274.

yang tertanam dalam hati manusia.”<sup>34</sup> Sedangkan menurut ‘Alī al-Ṣābunī mengatakan bahwa *ḥubb* merupakan sifat yang dimiliki oleh seseorang sehingga dia rela untuk mengutamakan sesuatu yang dicintainya.<sup>35</sup> Dan definisi *ḥubb* dalam *Tafsīr Jalālain* yang mengartikannya dengan “sesuatu yang meresap kedalam lubuk hati, sehingga timbul penghormatan dan ketundukan.”<sup>36</sup>

Al-Bagawī dalam tafsirnya mengatakan bahwa maksud *ḥubb* 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>37</sup>

Al-Ālūsī menjelaskan bahwa maksud dari *tuḥibbū* adalah mereka selalu mendekatkan diri kepada Allah dengan mentaati segala perintah-Nya dan

---

<sup>34</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, (Mesir: Maktabah wa Maṭba‘ah Muṣṭafā Albanī, 1946), Juz 16, hal 110.

<sup>35</sup> Lihat penafsiran aṣ-Ṣābunī atas Q.S. Ibrāhīm (14) ayat 3. Muḥammad ‘Alī aṣ-Ṣābunī, *Ṣafwat at-Tafsīr*, (Kairo: Dār aṣ-Ṣābunī wa Nasyr wa Tawzī’, 1997), juz 2, hal. 83.

<sup>36</sup> Lihat penafsiran as-Suyūṭī atas Q.S. Yūsuf (12) ayat 30. Jalāluddīn al-Maḥallī dan Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Tafsīr Jalālain*, (Damascus: Dār Ibn Kaṣīr, 1986), hal. 236.

<sup>37</sup> Lihat penafsiran al-Bagawī atas Q.S. Alī Imrān (3) ayat 31. Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas‘ud al-Bagawī, *Ma‘ālim At-Tanzīl*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), Juz 2, hal. 27.

menjauhi larangan-Nya. Al-Ālūsī juga menambahkan bahwa kata *al-ḥubb* dimaknai khususnya di kalangan ulama' sufi sebagai perasaan yang terkait dengan Zat Tuhan dan semestinya seorang pecinta mencintai Tuhan karena Zat-Nya bukan karena pahala-Nya atau kebaikan-Nya karena cinta tersebut karena kebaikan-Nya menempati derajat yang lebih rendah dibandingkan dengan cinta karena Zat-Nya.<sup>38</sup>

Adapun menurut al-Tusturī, *ḥubb* adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>39</sup> Makna lain *ḥubb* adalah segala hal yang tidak membuat yang dicintai tidak cinta.<sup>40</sup> Makna yang sangat dalam tentang *ḥubb* juga disampaikan 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd dalam kitab *al-Ārif billāh Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī Ḥayātuhu wa Ārāuhu*, bahwa *ḥubb* menurut al-Tusturī yaitu engkau mencintai segala sesuatu yang dicintai kekasihmu dan membenci segala sesuatu yang dibenci kekasihmu.<sup>41</sup>

Dari sini terlihat bahwa definisi *ḥubb* menurut al-Tusturī menunjukkan kepada kecenderungan hati pada

---

<sup>38</sup> Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin 'Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qurān al-Azīm wa as-Sab'i al-Masānī*, Jilid. II, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), hal. 136.

<sup>39</sup> Lihat penafsiran al-Tusturī atas Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>40</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 281.

<sup>41</sup> 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-Ārif billāh Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī Ḥayātuhu wa Ārāuhu*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1994), hal. 123.

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-Tusturī mengilustrasikan *ḥubb* dengan api yang dapat membakar segala sesuatu. Sebagaimana yang al-Tusturī jelaskan pada penafsiran Q.S. al-Humazah (104) ayat 6<sup>42</sup> bahwa ada empat macam api yaitu:

- a. *Nār al-Syahwah*;
- b. *Nār al-Syaqāwah*;
- c. *Nār al-Qaṭī'ah*; dan
- d. *Nār al-Maḥabbah*.<sup>43</sup>

Al-Tusturī 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-Maḥabbah* membakar semua api.<sup>44</sup>

---

<sup>42</sup> Bunyi ayatnya;

نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ (٦)

Artinya: Yaitu api (azab) Allah yang dinyalakan.

Lihat Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 599.

<sup>43</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 329.

<sup>44</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 329.



Penafsiran Sahl al-Tusturī atas Q.S. al-Humazah (104) ayat 6 menunjukkan penafsiran *isyārī* al-Tusturī 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-Tusturī di atas, peneliti melihat bahwa ketundukkan hati dan ketaatan seluruh anggota badan terhadap perintah syara' dan menjauhi larangannya merupakan kedudukan tertinggi dalam konsep *ḥubb* al-Tusturī. Dari sini juga terlihat bahwa dalam konsep *ḥubb* al-Tusturī terdapat ruh *ḥauf* dan *rajā'*, faham yang sangat relevan dengan syari'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-Tusturī, pernyataan tersebut berlawanan dengan Q.S. al-Isrā' (17) ayat 57 yang berbunyi:

وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ

*Mereka mengharapkan rahmat-Nya  
dan takut akan adzab-Nya...*<sup>45</sup>

---

<sup>45</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 287.

Menurut al-Tusturī, 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-Tusturī, *ḥauf* 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>46</sup>

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

لو وزن رجاء المؤمن وخوفه لأعتدلا.<sup>47</sup>

*Kalau ḥauf dan rajā’ orang beriman ditimbang, niscaya takkan berat sebelah.*<sup>48</sup>

<sup>46</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 188.

<sup>47</sup> Redaksi riwayat ini, terdapat juga dalam kitab *Syu’b al-Īmān* karya Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr al-Baihaqī, namun berbeda redaksi.

أَحْبَرَنَا أَبُو مُحَمَّدٍ السُّكْرِيُّ، أَحْبَرَنَا أَبُو بَكْرٍ الشَّافِعِيُّ، حَدَّثَنَا جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنِ الْأَزْهَرِ، حَدَّثَنَا الْعَلَاءِيُّ، حَدَّثَنَا عَفَّانُ، حَدَّثَنَا حَمَّادٌ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ مُطْرِفٍ، قَالَ: "لَوْ وَزَنَ رَجَاءُ الْمُؤْمِنِ وَخَوْفُهُ مَا رَجَحَ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ"

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

<sup>48</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 188.

Dan juga berlawanan dengan firman Allah Swt. yang berbicara tentang para kekasih-Nya dalam Q.S. as-Sajdah (32) ayat 16 yang berbunyi:

يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَطَمَعًا

*Mereka berdoa kepada Tuhannya dengan rasa takut dan penuh*

Menurut al-Tusturī, ayat di atas menunjukkan bahwa para kekasih-Nya senantiasa takut untuk meninggalkan Tuhannya dan berharap untuk bisa berjumpa dengan Tuhannya.<sup>50</sup>

Berbicara tentang *ḥauf* dan *rajā'* dalam kaitannya dengan konsep *ḥubb*, menurut al-Tusturī *ḥauf* dan *rajā'* bagaikan dua sayap bagi orang mukmin dan *ḥubb* tumbuh dari *rajā'* yang baik (*ar-rajā' al-ḥasan*).<sup>51</sup> Menurut al-Tusturī, *ḥauf* menumbuhkan cinta, orang-orang kafir mengaku *ḥubb* (cinta) kepada Allah tetapi Ia tidak memberikan keimanan kepadanya, sedangkan orang-orang mukmin *ḥubb* (cinta) kepada Allah yang menimbulkan rasa *ḥauf* (takut) kepada Allah dan Allah melimpahkan keimanan kepadanya. Sebagaimana penafsiran al-Tusturī pada Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165.

---

<sup>49</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 416.

<sup>50</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 221.

<sup>51</sup> 'Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, *al-'Ārif billāh Sahl bin 'Abdullāh at-Tusturī Ḥayātuḥu wa Ārāḥu*, hal. 123-124.

وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْدَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ  
وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ  
الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (١٦٥)

*Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah, dan bahwa Allah amat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).<sup>52</sup>*

Pada Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165, al-Tusturī 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>53</sup>

---

<sup>52</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 25.

<sup>53</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

Tentang definisi *al-Andād* sendiri, al-Tusturī telah menjelaskan pada penafsiran Q.S. al-Baqarah (2) ayat 22.

الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً  
فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(٢٢)

*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, padahal kamu mengetahui..<sup>54</sup>*

Pada penggalan ayat

فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا

*Janganlah kamu mengadakan tandingan-tandingan bagi Allah ...<sup>55</sup>*

Menurut al-Tusturī, kata *andād* yang berarti “tandingan-tandingan”, ditafsirkan dengan *addād* (أضداد) yang berarti “yang bertentangan”. Maksud kata *andād* menurut al-Tusturī yaitu *nafs ammārah* yang senantiasa menjerumuskan manusia ke dalam perbuatan jahat, yang hanya mengedepankan hasrat dan kepentingan pribadi

---

<sup>54</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 4.

<sup>55</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 4.

tanpa mengindahkan petunjuk Allah Swt.<sup>56</sup> Jadi maksud *andād* di sini bukan hanya patung-patung, setan atau jiwa, tetapi juga *nafs ammārah* yang sering dijadikan Tuhan oleh manusia. Karena manusia selalu menyekutukan Tuhannya dengan selalu menjadi hamba. Dari sini terlihat bahwa, menurut al-Tusturī 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-Tusturī melakukan penfasiran simbolik dengan menerapkan ungkapan majazi dari umum ke khusus. Ia juga menggunakan metode perbandingan dilakukan dengan menarik inversi pengungkapan *mafhum* yang berlawanan dari denotasinya.

Pada pernyataan “orang-orang kafir *ḥubb* (cinta) kepada Allah”, kiranya bahwa dalam pemahaman al-Tusturī orang-orang kafir mengira dirinya mencintai Allah tetapi mereka tidak mengikuti jalan yang dapat menyampaikan kepada-Nya, yaitu *ibā'* (mengikuti Rasul) sehingga mereka tidak mendapatkan apa yang mereka katakan yakni *ḥubb* yang sesungguhnya. Karena

---

<sup>56</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 90.

*itbā'* merupakan syarat dalam *ḥubb*, sebagaimana firman Allah Q.S. Āli Imrān (3) ayat 31

فَلْإِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣١)

*Katakanlah (Muhammad): "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosadomu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*<sup>57</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī adalah agar kita mendapatkan *ḥubb*, maka kita harus mengikuti Nabi Muhammad Saw. dan sebab kita mengikuti Nabi Muhammad Saw. kita mendapatkan balasan dari Allah berupa *ḥubb*. Dan *ḥubb* ini merupakan tinggi-tingginya kemulyaan.<sup>58</sup>

Menurut M. Quraish Shihab, Q.S. Āli Imrān (3) ayat 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) ayat 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

---

<sup>57</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 54.

<sup>58</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

Rasul atas perintah Allah, dan apabila ini juga dipalingkan maka sama saja telah kafir dan Allah tidak menyukai orang yang kafir.<sup>59</sup>

Berkaitan tentang hakikat *ḥubb* ini, dalam tafsirnya, Sahl al-Tustarī menjelaskan pertanyaan yang ditujukan kepadanya;

Apa yang akan diperbuat Allah kepada hamba-Nya ketika hamba mencintai-Nya? Sahl al-Tusturī menjawab: “Allah akan mengilhamkan kepadanya *istighfār* ketika mendapat kekurangan dan memberinya *syukur* ketika mendapatkan kenikmatan”.<sup>60</sup>

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

---

<sup>59</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. II, (Jakarta: Lentera Hati, 2005), hal. 64-68.

<sup>60</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.



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

Ayat yang mulia ini menghukumi atas setiap orang yang mengaku cinta kepada Allah Swt., tetapi dia tidak mengikuti jalan hidup yang diajarkan Nabi Muhammad Saw., maka orang yang seperti itu adalah berdusta, sehingga ia mengikuti syari'at Nabi Muhammad dan agama yang dibawanya dalam semua perkataan dan perbuatannya.<sup>61</sup>

Hal yang sama juga dikatakan Sayyid Quṭub dalam tafsirnya bahwa Q.S. Ali Imrān (3) ayat 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 Syari'at Rasulullah.<sup>62</sup>

Pada penjelasan Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165, al-Tusturī 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*

---

<sup>61</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*, Juz 2, (Beirut: Dār al-Fikr, 1999), hal. 32.

<sup>62</sup> Sayyid Quṭub, *Fī Zilāl al-Qurān*, (Beirut: Dār asy-Syurūq, 1996), Juz 1, hal. 387.

*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>63</sup>*

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

Dalam Q.S. *Ṭāha* (20) ayat 39.

أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ  
عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي  
(٣٩)

*Yaitu: "Letakkanlah dia (Musa) didalam peti, kemudian hanyutkanlah dia ke sungai (Nil), maka biarlah (arus) sungai itu membawanya ke tepi, dia akan diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan agar engkau diasuh di bawah pengawasan-Ku."<sup>64</sup>*

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

وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي

---

<sup>63</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>64</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 314.

*Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku.*<sup>65</sup>

Maksudnya bahwa Allah telah menampakkan kepada Nabi Mūsā warisan ilmu sebelum beramal. Maka dari sini al-Tusturī mengatakan bahwa pada hakikatnya semuanya manusia sudah mendapatkan warisan *ḥubb* dari Allah yang diletakkan pada hati hamba-Nya. Karena dari hati bisa mempengaruhi perbuatan dan pikiran. Sebagaimana manusia menemukan dalam jiwanya perasaan senang tanpa tahu sebabnya dan perasaan sedih tanpa tahu sebabnya.<sup>66</sup>

Pada penjelasan di atas, bisa dipahami bahwa kecintaan seorang hamba kepada Tuhannya merupakan suatu keadaan yang sudah didapatkan dan dirasakannya, namun sulit untuk diungkapkan, sehingga untuk menghadirkan *ḥubb* perlu dengan *zikir* kepada-Nya. Sebagaimana penafsiran al-Tusturī pada penggalan Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165 yang berbunyi;

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

*Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah...*<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 314.

<sup>66</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 196.

<sup>67</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 25.

Sahl al-Tusturī 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-Tusturī mengatakan bahwa *ḥubb* adalah sifat pemberian dari Allah secara mutlak.<sup>68</sup> Dan *zikir* kepada Allah ini harus dilakukan dalam keadaan sepi (sembunyi-sembunyi) dan ramai (terang-terangan).<sup>69</sup>

Al-Jīlanī juga menambahkan bahwa dzikir 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>70</sup>

Dari penjelasan di atas, bisa dipahami bahwa konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī adalah keselarasan hati dengan Allah, konsisten dalam keadaannya, mengikuti

---

<sup>68</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>69</sup> Lihat Q.S. al-Taubah (9) ayat 108. Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 159.

<sup>70</sup> Abd al-Qadīr al-Jīlanī, *Tafsīr al-Jīlanī*, Juz. 2, (Kairo: Dār al-Rukn wa al-Maqām, 1430 H./2009 M.), hal. 397.

Nabi-Nya, senantiasa berdzikir dan merasakan manisnya munajat bersama-Nya.

Terkait dengan *ḥubb* ini, al-Gazālī juga menyebutnya sebagai akhir dari *maqām* tasawuf dan puncak yang tinggi dari derajat kesufian.<sup>71</sup> Dengan demikian pendapat al-Tusturī yang mengatakan bahwa *ḥubb* sebagai *maqām* tertinggi<sup>72</sup> sama dengan al-Gazālī, menandakan bahwa kondisi yang dirasakan setelah *ḥubb* hanya sementara. Dalam istilah tasawuf disebut dengan *ḥal*, yang secara tidak langsung disepakati oleh al-Tusturī berdasarkan pemahamannya tentang *ḥubb*, sekalipun ia tidak menyebut demikian.

## 2. Ciri-Ciri *Ḥubb* Menurut Al-Tusturī dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.

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

---

<sup>71</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn*, Juz IV, (Beirut: Dār al-Ma'rifah, t.th.) hal. 286.

<sup>72</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

sifat Tuhan. Dari ketiga tingkatan ini tampaknya cinta yang terakhirlah yang ingin dituju oleh *maḥabbah*.<sup>73</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. Dan sebagai konsekuensi dari cintanya kepada Allah, ia juga mencintai rasul-Nya, dan juga harus mencintai seluruh makhluk-Nya.<sup>74</sup>

Berbicara tentang ciri-ciri *ḥubb*, Hamka berdasarkan penafsiran atas Q.S. al-Māidah (5) ayat 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>73</sup> Abuddin Nata, *Akhlaq Tashawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002), Cet. IV, hal. 210.

<sup>74</sup> Asmaran AS, *Pengantar Studi Tashawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994), hal.130-131.

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

- b. *“Dan merendahkan diri kepada orang-orang yang beriman”*. Tersebab dari cinta mereka kepada Allah, mereka merendahkan diri, tawadlu’, bukan menyombong, bahkan merasa tiap-tiap orang yang beriman itu adalah saudara mereka sendiri.
- c. *“Gagah perkasa menghadapi orang-orang kafir”*. Lantaran cinta mereka kepada Allah jua, mereka pun tidak gentar menghadapi orang yang tidak mau percaya Allah, atau berusaha memerangi Allah dan rasul. Sebab itu, mereka pun bersedia mengorbankan harta-benda dan jiwa, buat mempertahankan agama Allah.
- d. *“Yang mereka berjihad pada jalan Allah”*. Oleh karena cinta mereka yang telah mendalam kepada Tuhan, maka mereka pun selalu berjihad, berjuang, bekerja keras bagi menegakkan jalan Allah, dalam segala cabang pekerjaan, mereka tidak ragu-ragu lagi. Sebab mereka tahu bahwa usia manusia adalah terlalu pendek, tempo terlalu sedikit. Apalah artinya hidup ini kalau tidak bekerja keras. Bekerja merapatkan hubungan cinta dengan Tuhan, bekerja merapatkan hubungan kasih-sayang

dengan sesama manusia yang beriman, dan bekerja pula mempertahankan Islam dari serangan musuh-musuhnya. Mereka beribadah dengan tekun, bekerja pula mencari mata-penghidupan, bersawah-ladang, beternak dan berniaga, dan juga berperang.

- e. “Dan 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>75</sup>

Tentang ciri-ciri *ḥubb* menurut al-Tusturī, peneliti mengambil penjelasannya dalam menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا حُبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٩٢)

*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.<sup>76</sup>*

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī adalah kita tidak akan sampai pada ketakwaan sampai kita mampu membakar nafsu kita dengan cara

---

<sup>75</sup> Prof. DR. Hamka, *Tafsir al-Azhar*, Juz. VI, (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983), hal. 286.

<sup>76</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 62.



menafkahkan sebagian dari yang kita cintai. Infaq pun jangan hanya karena nafsu, tapi hanya mengharapkan ridla Allah Swt.<sup>77</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tusturī 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*

---

<sup>77</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124.

*orang yang cinta kepada sesuatu, ia bergegas kepadanya.*”<sup>78</sup>

Berdasarkan hikayat di atas, Sahl al-Tusturī 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>79</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>80</sup>

Dari penjelasan tersebut bisa dipahami bahwa menurut al-Tusturī ciri *ḥubb* yang utama adalah melakukan ketaatan kepada Allah dengan mematuhi segala yang diperintahkan-Nya, karena pecinta adalah dia yang dapat menjauhi larangan-Nya.

Dan ketika kecintaan seorang hamba kepada Allah telah menjadikan kecintaan Allah kepadanya, maka yang akan didapatkannya adalah sebagaimana Allah mengatakan dalam Q.S. al-Māidah (5) ayat 54 yang berbunyi:

---

<sup>78</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124-125.

<sup>79</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 125.

<sup>80</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 125.

يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ

*Allah mencintai mereka dan merekapun mencintaiNya, yang bersikap lemah lembut terhadap orang yang mukmin, yang bersikap keras terhadap orang-orang kafir,*<sup>81</sup>

Maksud ayat ini menurut al-Tusturī adalah jika Allah sudah mencintainya maka Allah akan memberikan perlindungan dan pertolongan-Nya kepada hamba yang dicintai-Nya untuk melawan musuh-musuhnya. Baik musuh yang berupa musuh yang bersifat zahir maupun musuh-musuh dalam bentuk nafsu dan syahwat.<sup>82</sup>

Oleh karena itu, Allah berfirman Q.S. al-Nisā (4) ayat 45 yang berbunyi:

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَائِكُمْ وَكَفَى بِاللَّهِ وَلِيًّا وَكَفَى بِاللَّهِ نَصِيرًا (٤٥)

*Dan Allah lebih mengetahui tentang musuh-musuhmu. Cukuplah Allah menjadi pelindung dan cukuplah Allah menjadi penolong (bagimu).*<sup>83</sup>

Dalam sebuah riwayat disebutkan<sup>84</sup>:

جبلت القلوب على حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها.

---

<sup>81</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 117.

<sup>82</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 138.

<sup>83</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 86.

<sup>84</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 197.

*Tabiat hati adalah cenderung mencintai orang yang berbuat baik padanya dan membenci orang yang berbuat jelek padanya.*<sup>85</sup>

Al-Tusturī dalam menjelaskan Q.S. al-Māidah (5) ayat 54 mengatakan bahwa ciri *ḥubb* kepada Allah ialah mencintai al-Qurān, ciri *ḥubb* kepada al-Qurān adalah *ḥubb* kepada Nabi Muhammad Saw, ciri *ḥubb* kepada Nabi Muhammad Saw. adalah *ḥubb* kepada sunahnya, ciri *ḥubb* kepada sunnah adalah *ḥubb* kepada akhirat, ciri *ḥubb* kepada akhirat adalah membenci dunia dan ciri membenci dunia ialah tidak mengambilnya kecuali hanya untuk bekal akhirat.<sup>86</sup> Perkataan al-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

---

<sup>85</sup> Redaksi riwayat ini, terdapat juga dalam kitab *Syu'b al-Īmān* karya Aḥmad bin al-Ḥusain bin 'Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr al-Baihaqī.

أَخْبَرَنَا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السُّلَمِيُّ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا الْحُسَيْنِ الْفَارِسِيَّ يَقُولُ: سَمِعْتُ ابْنَ عَطَاءٍ يَقُولُ فِي مَعْنَى الْحَدِيثِ الَّذِي رَوَى جَبَلَتُ الْقُلُوبَ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا، وَبُغْضِ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا فَقَالَ: "كَيْفَ لَا تُحِبُّ وَاجِدَكَ، وَمَا انْفَكَّكَتَ مِنْ تَوَاتُرِ نِعْمَتِهِ قَطُّ، وَلَا تَنْفَكُ أَبَدًا، وَلَكِنْ ضَعُفَ الْيَقِينُ، وَكُدُورَةُ الْمَعْرِفَةِ، وَنَقْصُ الْإِيمَانِ حَجَبَكَ عَنْ مَحَبَّتِهِ وَالْمَيْلِ إِلَيْهِ "

Lihat; Aḥmad bin al-Ḥusain bin 'Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr al-Baihaqī, *Syu'b al-Īmān*, Juz. II, hal. 38.

<sup>86</sup> Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ālī bin 'Aṭṭiyah, *Qūt al-Qulūb fī Mu'amālat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ila Maqāmat-Tauḥīd*, Juz II, (Kairo: Maktabah Dār at-Turās, 1422 H./2001 M.) hal. 1050.

*mencintai Allah dan jika tidak mencintai al-Qur'an maka ia tidak mencintai Allah".<sup>87</sup>*

Pada penjelasan ciri cinta kepada Allah ialah mencintai al-Qurān, al-Tusturī mengatakan bahwa dengan cara mengmalkan apa yang terdapat dalam al-Qurān. Pada penjelasan ciri cinta kepada Nabi Muhammad Saw. adalah cinta kepada sunahnya, bisa dilihat dalam penjelasan al-Tusturī ketika menafsirkan Q.S. Hūd (11) ayat 40.<sup>88</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-Tusturī ketika menafsirkan Q.S. Hūd (11) ayat 23.<sup>89</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 kepada-Nya, dan pada saat yang sama ia berusaha sekuat tenaga untuk meraih sebanyak mungkin gemerlap duniawi,

---

<sup>87</sup> Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin 'Ālī bin 'Aṭīyyah, *Qūt al-Qulūb fī Mu'amālat al-Maḥbūb wa Waṣf Tarīq al-Murīd ila Maqāmat-Tauḥīd*, Juz II, hal. 1050.

<sup>88</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

<sup>89</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 165.

karena yang mencintai ini pun merupakan naluri manusia.<sup>90</sup>

Selain ciri di atas, dari penjelasan di atas bisa dipahami bahwa menurut al-Tusturī, 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>91</sup>

### 3. Syarat *Ḥubb* Menurut Al-Tusturī dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.

Menurut Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī,<sup>92</sup> menyebutkan bahwa tingkat *maḥabbah* itu telah disebutkan dalam kitabullah:

---

<sup>90</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur’an*, Vol. II, hal. 67.

<sup>91</sup> Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Gazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūm ad-Dīn*, Juz IV, (Beirut: Dār al-Ma’rifah, t.th.) hal. 347.

<sup>92</sup> Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī, *Al-Luma’ fī Tarīkh at-Taṣawwuf al-Islāmī*, (Mesir: Dār Kutub al-‘Ilmiyyah, 1971), hal. 53.

*Pertama*; فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ<sup>93</sup>

*Kedua*: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ<sup>94</sup>

*Ketiga*: يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ<sup>95</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 dzikir, karena seseorang yang cinta terhadap sesuatu banyak disebut-sebutnya.

---

<sup>93</sup> Q.S. al-Māidah (4) ayat 54.

<sup>94</sup> Q.S. Ali ‘Imrān (3) ayat 31.

<sup>95</sup> Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165.

- 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 *‘arīf*, 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>96</sup>

Penggolongan *maḥabbah* seperti halnya klasifikasi terhadap tingkatan *maḥabbah* yang dilakukan

---

<sup>96</sup> Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī as-Sarrāj aṭ-Ṭūsī, *Al-Luma’ fī Tarīkh at-Taṣawwuf al-Islāmī*, hal. 53-55, lihat juga PT. Ichtisar Baru Van Hoeve, *Ensiklopedi Islām 3*, (Jakarta: t.t.), hal. 109.



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 *maḥabbah*, hanya saja dalam pengklasifikasian ini terdapat beberapa hal yang membuat peneliti melakukan koreksi dan kritikan namun hal ini tidak mengurangi dalam memberikan apresiasi setinggi-tingginya pada beliau, beberapa hal tersebut adalah bentuk ketidak samaan 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 *ḥubb*. Karenanya dalam pandangan al-Tusturī bahwa *ḥubb* mengikuti ma'rifat, ia merupakan syarat dalam *ḥubb*, 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'rifah. 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'rifah, yakni tidak hanya berada dekat Tuhan, tetapi juga dapat bersatu dengan-Nya.<sup>97</sup>

Tentang ma'rifat, al-Tusturī telah menjelaskannya dalam penafsiran Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165 pada penggalan ayat

وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ

Sahl al-Tusturī 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>98</sup>

Hal ini juga didukung oleh Sa'id Ḥawwa bahwa tumbuhnya *ḥubb* sangat terkait dengan terciptanya hubungan yang sangat dekat dengan Allah dalam bentuk merefleksikan sifat ketuhanan.<sup>99</sup>

---

<sup>97</sup> Moh Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibnu 'Aḥībah Kitab al-Baḥr al-Madīd fī al-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, (Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, 2007), Cet. I, hal. 93-94.

<sup>98</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>99</sup> Sa'id Ḥawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Jilid I, (Kairo: Dār al-Salām, 1424 H./2003 M.), Cet. Ke-6, hal. 351.

Tapi perlu dipahami, menurut al-Tusturī 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>100</sup>

Al-Tusturī 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>101</sup>

Al-Tusturī juga pernah berkata: *Saya tidak tahu perbuatan maksiat yang lebih buruk dibanding lupa kepada Allah.*<sup>102</sup> Artinya, orang yang mengamalkan syariat Allah, melaksanakan kewajiban-kewajiban dan

---

<sup>100</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 245.

<sup>101</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 155.

<sup>102</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 156.

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 *ḥubb* 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. Praktek *Ḥubb* Menurut Al-Tusturī dalam Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*.

Ibn al-‘Arābī mengatakan bahwa praktek *ḥubb* tersirat dalam penjelasan Q.S. al-Baqarah (2) ayat 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>103</sup>

Al-Marāgī mengatakan bahwa Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. menjelaskan tentang praktek *ḥubb* yaitu orang yang benar-benar beriman kepada Allah adalah orang yang mencintai Allah dibanding kecintaan terhadap selain-Nya. Cintanya itu benar-benar utuh tidak

---

<sup>103</sup> Ibn al-‘Arābī, *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, taḥqīq: Abd al-Wāris Muḥammad ‘Alī, Juz. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1427 H./2006 M.), Cet.ke-2, hal. 84.

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 kekuasaan-Nya. Allah-lah yang berkuasa dan mengatur seluruh makhluk di seluruh alam semesta ini. Dia sepenuhnya yakin bahwa kebajikan yang diperoleh melalui usaha adalah berkat taufiq dan petunjuk Allah. Apa saja yang diperoleh tanpa diduga adalah pertolongan dan kemurahan Allah. Dia pun percaya bahwa didalam meraih yang tidak bisa dicapai adalah karena kehendak Allah, dan hanya Allah-lah yang bisa membuka jalan untuk mencapainya.<sup>104</sup>

Al-Ālūsī mengatakan bahwa praktek *ḥubb* yaitu dalam bentuk mengikuti Sunnah Rasulullah yang sebagaimana penafsiran al-Ālūsī atas Q.S. Āli Imrān (3) ayat 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>105</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.

---

<sup>104</sup> Aḥmad Muṣṭafā al-Marāgī, *Tafsīr al-Marāgī*, Juz II, hal 38-39.

<sup>105</sup> Syihāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillāh al-Ālūsī, *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Aẓīm wa as-Sab‘i al-Masānī*, Jilid. III, (Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.), hal. 199.

Bahkan yang disebut sebagai hak-hak Nabi Muhammad pada umat beliau sebenarnya konsekuensi dari hak Allah pada hamba-hamba-Nya. Dengan demikian, jika umat Islam menunaikan hak-hak Nabi Muhammad dan mematuhi beliau, hal itu demi menjunjung perintah Allah dan menunjukkan penghambaan diri kepada-Nya.<sup>106</sup>

Hal ini juga didukung oleh Sa'id Hawwa bahwa proses meraih *ḥubb* adalah dengan melaksanakan ibadah *fardhu* dan *sunnah* (sunnah Rasulullah).<sup>107</sup>

Hal yang sama juga dikatakan Sayyid Qutub dalam tafsirnya bahwa Q.S. Ali Imrān (3) ayat 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 Syari'at Rasulullah.<sup>108</sup>

Al-Bagawī dalam tafsirnya mengatakan bahwa maksud *ḥubb* pada Q.S. Ali Imrān (3) ayat 31 di atas adalah ketaatan manusia kepada Allah atas apa saja yang diperintahkan kepadanya dan keinginan manusia mendapatkan ridha-Nya. Cinta Allah diartikan dengan

---

<sup>106</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), hal. 265.

<sup>107</sup> Sa'id Hawwa, *al-Asās fī al-Tafsīr*, Jilid I, hal. 353.

<sup>108</sup> Sayyid Qutub, *Fī Zilāl al-Qurān*, Juz 1, hal. 387.

penghargaan dan penghormatan kepada manusia dan pahala yang Allah berikan kepada mereka serta ampunan Allah kepada mereka.<sup>109</sup>

Mengenai Q.S. Ali Imrān (3) ayat 32, Ibn Kaṣīr berkata: “maksudnya, jika kamu menyalahi perintah-Nya, maka ayat ini menunjukkan bahwa menyalahi 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>110</sup>

Dalam *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, al-Tusturī mengatakan bahwa:

Tidak ada satupun orang yang seperti Nabi Muhammad Saw. dalam *khauf*-nya, *ḥubb*-nya, rindunya, zuhudnya, ridhanya, tawakkalnya, dan akhlaknya.<sup>111</sup>

Dari riwayat di atas, menunjukkan bahwa tidak ada manusia yang bisa menandingi praktek *ḥubb* Nabi Muhammad Saw. namun, tidak lantas kita berkata kita tidak boleh mempraktekkan *ḥubb*. Menurut peneliti, alasan pengutipan riwayat yang dilakukan al-Tusturī

---

<sup>109</sup> Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas'ud al-Bagawī, *Ma'ālim At-Tanzīl*, Juz 2, hal. 27.

<sup>110</sup> Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kaṣīr al-Qurasyī, *Tafsīr al-Qurān al-'Azīm*, Juz 2, hal. 32.

<sup>111</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 190.

menunjukkan bahwa praktek *ḥubb* cukup mengikuti bagaimana praktek *ḥubb* Nabi Muhammad Saw.

Perlu diketahui bahwa al-Tusturī mendasarkan faham dan jalan tasawufnya pada tujuh asas yaitu: berpegang pada Kitabullāh, mengikuti Sunnah Rasulullah, memakan yang halal, tidak menyakiti (makhluk), menjauhi maksiat, taubat dan menunaikan hak.<sup>112</sup> Maka dari sini bisa dipahami bahwa praktek *ḥubb* al-Tusturī juga berdasarkan pada tujuh asas tersebut.

Pada praktek *ḥubb* dalam bentuk berpegang pada Kitabullāh, telah dijelaskan oleh al-Tusturī pada penjelasan Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165.

وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ  
وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ  
أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ (١٦٥)

*Dan diantara manusia ada orang-orang yang menyembah tuhan selain Allah sebagai tandingan, yang mereka cintai seperti mencintai Allah. Adapun orang-orang yang beriman sangat besar cintanya kepada Allah. Sekiranya orang-orang yang berbuat zalim itu melihat, ketika mereka melihat azab (pada hari kiamat), bahwa kekuatan itu semuanya milik Allah, dan*

---

<sup>112</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 71.



*bahwa Allah amat berat azab-Nya (niscaya mereka menyesal).*<sup>113</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tusturī menuliskan jawaban atas pertanyaan yang ditujukan kepadanya tentang tanda-tanda *maḥabbah*? Sahl al-Tusturī kemudian menjawab bahwa tanda-tanda *maḥabbah* adalah senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah Swt.<sup>114</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tusturī 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>115</sup>

Dalam praktek *ḥubb* berpegang pada Kitabullāh ini juga perlu disertai dengan keikhlasan. Sebagaiman yang ditafsirkan al-Tusturī pada Q.S. al-Ḥujurāt (49) ayat 7.

---

<sup>113</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 25.

<sup>114</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>115</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

وَأَعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ  
وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ  
وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُولَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧)

*Dan ketahuilah bahwa di tengah-tengah kamu ada Rasulullah. Kalau dia menuruti (kemauan) kamu dalam banyak hal, pasti kamu akan mendapat kesusahan. Tetapi Allah menjadikan kamu cinta kepada keimanan, dan menjadikan (iman) itu indah dalam hatimu, serta menjadikan kamu benci kepada kekafiran, kefasikan, dan kedurhakaan. Mereka itulah orang-orang yang mengikuti jalan yang lurus.<sup>116</sup>*

Pada penggalan ayat:

وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ

Sahl al-Tusturī 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>117</sup>

<sup>116</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 516.

<sup>117</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 253-254.

Pada praktek *ḥubb* dalam bentuk mengikuti Sunnah Rasulullah, telah dijelaskan oleh al-Tusturī pada penjelasan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 31.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ  
وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (٣١)

*Katakanlah (Muhammad): "Jika kamu mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mencintaimu dan mengampuni dosadosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*<sup>118</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī adalah agar kita mendapatkan *ḥubb*, maka kita harus mengikuti Nabi Muhammad Saw. dan sebab kita mengikuti Nabi Muhammad Saw. kita mendapatkan balasan dari Allah berupa *ḥubb*. Dan *ḥubb* ini merupakan tinggi-tingginya kemulyaan.<sup>119</sup>

Pada praktek *ḥubb* dalam bentuk memakan yang halal, telah dijelaskan oleh al-Tusturī pada penjelasan Q.S. al-A'rāf (7) ayat 31.

يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا  
إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ (٣١)

*Hai anak cucu Adam! Pakailah pakaianmu yang bagus pada setiap (memasuki) masjid, makan dan minumlah, tetapi jangan*

---

<sup>118</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 54.

<sup>119</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 166.

*berlebihan. Sungguh, Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan.*<sup>120</sup>

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tusturī 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>121</sup>

Pada penjelasan ayat, Sahl al-Tusturī mengatakan bahwa ayat ini mengajarkan bahwa meskipun anjuran makan ini diperintahkan oleh Allah, namun ia menyarankan agar kita menahan nafsu kita untuk banyak makan. Karena lapar akan mendatangkan ilmu dan kebijaksanaan. Karena dari rasa lapar ini Allah akan mendatangkan rahasia-rahasia-Nya kepada kita.<sup>122</sup>

Dan Q.S. al-Ḥasyr (59) ayat 9.

وَالَّذِينَ تَبَوَّءُوا الدَّارَ وَالْإِيمَانَ مِنْ قَبْلِهِمْ يُحِبُّونَ مَنْ هَاجَرَ إِلَيْهِمْ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمْ حَاجَةً مِمَّا أُوتُوا وَيُؤْتُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَلَا كَانَ لَهُمْ حَصَاصَةٌ وَمَنْ يُوَقِّ شَحًّا نَفْسِهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ (٩)

---

<sup>120</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 154.

<sup>121</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147.

<sup>122</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147-148.

*Dan orang-orang (Anshar) yang telah menempati kota Madinah dan telah beriman sebelum (kedatangan) mereka (Muhajirin), mereka mencintai orang yang berhijrah ke tempat mereka (Muhajirin). Dan mereka tidak menaruh keinginan dalam hati mereka terhadap apa yang diberikan kepada mereka (Muhajirin); atas dirinya sendiri, meskipun mereka juga memerlukan. Dan siapa yang dijaga dirinya dari kekikiran, maka mereka itulah orang-orang yang beruntung.*<sup>123</sup>

Pada penggalan ayat:

وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ 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 ridā Allah sebagai akibat atas keinginan mereka itu, dan akibat yang akan didapatkan adalah merasakan kecintaan Allah.<sup>124</sup>

Pada praktek *ḥubb* dalam bentuk menjauhi maksiat, telah dijelaskan oleh al-Tusturī pada penjelasan Q.S. al-‘Ādiyāt (100) ayat 8.

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (٨)

---

<sup>123</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 546.

<sup>124</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 273.

*Dan sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan.*<sup>125</sup>

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

Agar *khair* bermakna positif, maka *khair* yang sesungguhnya menurut Sahl al-Tusturī, yaitu *khair* yang menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).<sup>126</sup>

Sebagaimana Sahl al-Tusturī 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) ayat 6) yang dijelaskan Sahl dengan ekuivalen *kafūr* dengan 3 ciri utama: menyalahi janji, mengingkari kebenaran, dan menyenangi 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

---

<sup>125</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 599.

<sup>126</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 325.

ungkapan al-Qurān mengenai watak dasar manusia ini, menurut Sahl al-Tusturī, adalah dengan meneguhi *khair* yang sesungguhnya, yaitu menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama makhluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).<sup>127</sup>

Pada penjelasan Q.S. al-‘Ādiyāt (100) ayat 8 tampak bahwa signifikansi moral yang diberikan al-Tusturī di akhir penafsirannya merupakan sebuah proses inversi dari ungkapan al-Qur’ān 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-Tusturī 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>128</sup>

Pada asas tidak menyakiti (makhluk), secara tersirat terdapat pada penjelasannya dalam Q.S. al-Qaṣaṣ (28) ayat 76.

---

<sup>127</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 325.

<sup>128</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 110.

إِنَّ قَارُونَ كَانَ مِنْ قَوْمِ مُوسَى فَبَغَى عَلَيْهِمْ وَآتَيْنَاهُ مِنَ الْكُنُوزِ مَا  
 إِنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولِي الْقُوَّةِ إِذْ قَالَ لَهُ قَوْمُهُ لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ  
 لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ (٧٦)

*Sesungguhnya Qarun termasuk kaum Musa, tetapi dia berlaku zalim 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 engkau terlalu bangga; sesungguhnya Allah tidak menyukai orang yang terlalu membanggakan diri".<sup>129</sup>*

Pada penggalan ayat;

لَا تَفْرَحْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَرِحِينَ

Menurut Sahl al-Tusturī, siapa yang senang tanpa adanya orang yang disenangkan, maka akan berakibat kesedihan baginya. Tidaklah disebut seorang yang beriman ketika dia senang tanpa mengharap bisa bertemu Allah Swt.<sup>130</sup>

Sahl al-Tusturī mengutip sebuah riwayat yang diceritakan oleh al-A'masy yang berkata bahwa: "Kami melihat janāzah (orang yang meninggal), tapi kami

<sup>129</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 394.

<sup>130</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 215.



tidak melihat ada orang yang bertakziah berduka atas meninggalnya orang itu”.<sup>131</sup>

Pada asas taubat dan menunaikan hak secara tersirat terdapat pada penjelasannya dalam Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92.

لَنْ تَنَالُوا الْبِرَّ حَتَّى تُنْفِقُوا مِمَّا تُحِبُّونَ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ (٩٢)

*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.*<sup>132</sup>

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī 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>133</sup>

Pada penjelasan ayat ini Sahl al-Tusturī 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.

---

<sup>131</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 215.

<sup>132</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 62.

<sup>133</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124.

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>134</sup>

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

Dan pada penjelasan Q.S. *Ṣād* (38) ayat 32.

---

<sup>134</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124-125.

فَقَالَ إِنِّي أَحْبَبْتُ حُبَّ الْخَيْرِ عَنْ ذِكْرِ رَبِّي حَتَّى تَوَارَتْ بِالْحِجَابِ  
(۳۲)

*Maka, dia berkata: "Sesungguhnya aku menyukai segala yang baik (kuda), yang membuat aku tersibukkan dari ingat akan (kekuasaan) Tuhanku, sampai matahari terbenam".<sup>135</sup>*

Maksud dari ayat ini menurut Sahl al-Tusturī adalah kecintaan itu menjadikan lalai dari melaksanakan shalat ‘Aṣar dan batasannya.<sup>136</sup>

Dan penjelasan Q.S. al-‘Ādiyāt (100) ayat 8.

وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ (۸)

*Dan sesungguhnya cintanya kepada harta benar-benar berlebihan.<sup>137</sup>*

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

Agar *khair* bermakna positif, maka *khair* yang sesungguhnya menurut Sahl al-Tusturī, yaitu *khair* yang menepati tiga hal: tidak bergantung pada sesama

---

<sup>135</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 455.

<sup>136</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 231.

<sup>137</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur’an dan Terjemahnya*, hal. 599.

mahluk, merasa butuh di hadapan Tuhan, dan menjalankan perintah-(Nya).<sup>138</sup>

Penjelasan al-Tusturī pada tiga ayat di atas menunjukkan praktek *ḥubb* pada asas tidak menyakiti (mahluk), 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-Tusturī diletakkan termasuk ajaran dan faham al-Tusturī tentang *ḥubb* dalam hal komitmen dan konsisten mengamalkan perintah Allah dan menjauhi larangan-Nya baik dalam bentuk perkataan maupun perbuatan.

Madzhabnya tentang konsep *ḥubb* mempunyai hubungan yang erat dengan firman Allah tentang ayat *al-misāq*, demikian juga konsep ma'rifat dan tauhidnya.<sup>139</sup> Ayat *al-misāq* tersebut adalah Q.S. al-A'rāf (7) ayat 172 yang berbunyi:

---

<sup>138</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 325.

<sup>139</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 151.

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ نَبِيِّ آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ  
 أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا  
 كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ (١٧٢)

*Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".<sup>140</sup>*

Manusia sampai kapanpun butuh kepada Tuhannya, oleh karenanya ia tidak berhak memutuskan hubungan *ḥubb* antara dia dengan Sang Pemberi nikmat.<sup>141</sup> Nampak jelas bahwa madzhab al-Tusturī 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 *riyadah* dan *mujāhadah*.<sup>142</sup> Ungkapan-ungkapannya

---

<sup>140</sup> Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, hal. 173.

<sup>141</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 329.

<sup>142</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 67.

lebih mendekati syari'ah dari aspek kejelasan dan tidak adanya ungkapan simbolik yang rumit untuk difahami (*gumūd*). Terdapat keterkaitan faham *ḥubb*-nya dengan faham *fanā* dalam perspektifnya. *Fanā* dalam pandangan al-Tusturī merupakan hasil dari tenggelamnya seorang *zākir* dalam menyebut dan mengingat kekasihnya. Seorang *zākir* bisa sampai pada suatu keadaan dimana tidak adanya perbezaan baginya sebuah pertentangan seperti antara baik dan buruk dan dekat dan jauh.<sup>143</sup> Tetapi al-Tusturī 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'iyatullāh*), dan bukan perpaduan antara hamba dengan Tuhannya. *Fanā* bersifat temporal karenanya sangat bergantung pada keadaan hati dalam merasakan kehadiran Allah dan senantiasa dipenuhi oleh dzikir kepadaNya.<sup>144</sup>

Tentang *fanā*, al-Tusturī 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

---

<sup>143</sup> Muḥammad as-Sayyid al-Jalaindi, *Min Qaḍāyā at-Taṣawwufi Daw' al-Kitāb wa as-Sunnah*, (Kairo: Dār al-Qabā', 2001), hal. 62.

<sup>144</sup> Lihat Muḥammad as-Sayyid al-Jalaindi, *Min Qaḍāyā at-Taṣawwufi Daw' al-Kitāb wa as-Sunnah*, hal. 62-63.

dikerjakan semuanya hampa bagaikan debu yang beterbangan kecuali amal yang didasakan kepada keikhlasan. Adapun keikhlasan tidak sempurna kecuali dengan sunnah. Kemudian al-Tusturī menegaskan bahwa duniamu adalah dirimu, apabila dirimu mencapai *fanā*, maka tidak ada lagi dunia bagimu.<sup>145</sup>

Dari sini terlihat bahwa menurut al-Tusturī, 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-Tusturī 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>146</sup> Kebersamaan antara *muḥib* dan *maḥbūb* dirasakan ketika sang *muḥib* senantiasa menganggap penting menyebut (dzikr) *maḥbūb*-nya dengan lisan dan hatinya.<sup>147</sup> Tenggelamnya *muḥib* (kekasih) dalam menyebut *maḥbūb*-nya (kekasihnya) merubah kata yang

---

<sup>145</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 132.

<sup>146</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 67.

<sup>147</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 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*) bersama-Nya. 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>148</sup>

## **B. Analisis Relevansi Konsep *Ḥubb* Menurut Al-Tusturī dengan Psikologi dalam Konteks Kehidupan Sosial**

Pada sub bab ini, peneliti akan menganalisa relevansi konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan psikologi dalam konteks kehidupan sosial kekinian.

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>149</sup> Sedangkan Menninger menyatakan bahwa semua manusia pada dasarnya ingin saling

---

<sup>148</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 203.

<sup>149</sup> Lynn Wilcox, *Psikologi Kepribadian*, (Jogjakarta: IRCiSoD, 2013), hal. 374.



mencintai, namun mereka tidak tahu bagaimana melakukannya.<sup>150</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 diingini dan diterima oleh orang lain. Ada yang memusakan kebutuhan ini melalui berteman, berkeluarga, atau berorganisasi. Tanpa ikatan ini, kita akan kesepian.<sup>151</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 pengakuan dan kasih sayang,
4. Kebutuhan harga diri, dan
5. Kebutuhan akan aktualisasi diri.<sup>152</sup>

Dari penuturan di atas, peneliti akan menganalisa relevansi konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan lima sastra dari kebutuhan dasar Maslow tersebut.

---

<sup>150</sup> Abraham H. Maslow, *Motivasi dan Kepribadian-2*, (Jakarta: Midas Surya Grafindo, 1993), hal. 47.

<sup>151</sup> Alex Sobur, *Psikologi Umum*, (Bandung:CV Pustaka Setia sobur,2003), hal. 277

<sup>152</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, (Yogyakarta: Penerbit Kanisius,1987), hal. 71-77.

## 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>153</sup>

Melihat definisi di atas, sekilas kita akan mengatakan bahwa *ḥubb* (cinta) bukan masuk dalam kebutuhan fisiologis, karena *ḥubb* (cinta) masuk dalam kategori psikologis. Namun, ternyata Maslow juga pernah mengatakan bahwa kebutuhan juga bersifat psikologis, bukan semata-mata fisiologis.<sup>154</sup>

Dan dalam penjelasan praktek *ḥubb*, al-Tusturī juga mengajarkan agar memakan yang halal.<sup>155</sup> Makan ini juga masuk pada kebutuhan fisiologis menurut Maslow .

Al-Tusturī mengatakan bahwa Q.S. al-A'rāf (7) ayat 31 mengajarkan bahwa meskipun anjuran makan

---

<sup>153</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 71.

<sup>154</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 70.

<sup>155</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147.

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>156</sup>

Anjuran yang disampaikan al-Tusturī 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>157</sup>

## 2. Kebutuhan akan rasa aman.

Kebutuhan rasa aman dalam konsep Maslow merupakan kebutuhan yang berkaitan dengan psikologis manusia. Kebutuhan rasa aman ini meliputi keamanan, perlindungan, bebas dari rasa takut dan cemas.<sup>158</sup>

Melihat definisi di atas, ada relevansinya dengan praktek *ḥubb* menurut al-Tusturī ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92 yang menganjurkan untuk selalu membantu orang lain, membuat orang lain senang.

---

<sup>156</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 147-148.

<sup>157</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 72.

<sup>158</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 73.

Selain itu menurut bila melihat definisi al-Tusturī tentang *ḥubb* dengan arti senantiasa dalam ketaatan dan memperlihatkan kebutuhan kepada Allah.<sup>159</sup> Menunjukkan bahwa seseorang yang ingin meraih *ḥubb* 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-Tusturī memberikan salah satu contoh melksanakan 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>160</sup> Orang yang cinta kepada Allah tidak akan lalai dalam melaksanakan kewajiban dan selalu *on-time* dalam melaksanakan kewajibannya.

### 3. Kebutuhan pengakuan 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

---

<sup>159</sup> Lihat penafsiran al-Tusturī atas Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165. Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

<sup>160</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 231.

lain. Karena manusia tidak bisa hidup sendiri dan manusia membutuhkan orang lain dalam hidupnya karena manusia merupakan makhluk sosial.<sup>161</sup>

Melihat definisi di atas, terlihat tidak ada relevansinya. Karena Maslow tidak memberikan penjelasan hubungan anatara manusia dengan Tuhan. Namun bila peneliti menafsirkan orang lain dengan pemaknaan pihak lain dalam upaya memiliki dan dimiliki. Maka sejatinya ada relevansinya dengan konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī.

Dan juga pada Q.S. al-Baqarah (2) ayat 165, al-Tusturī menjelaskan bagaimana kecintaan orang-orang kafir kepada *al-Andād* menyamai kecintaan mereka kepada Allah Swt. Hal inilah yang menyebabkan kekufuran dan membenaran 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>162</sup>

Dari sini terlihat jika kita ingin dicintai Allah, maka cintailah Allah dengan sepenuhnya. Jangan sampai kita mencintai tandingan-tandingan-Nya.

---

<sup>161</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 74-75.

<sup>162</sup> Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 118.

#### 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>163</sup>

Dalam hal pengakuan ada relevansinya dengan konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī, terlihat ketika al-Tusturī menafsirkan Q.S. as-Sajdah (32) ayat 16 yang menunjukkan bahwa para kekasih-Nya senantiasa takut untuk meninggalkan Tuhannya dan berharap untuk bisa berjumpa dengan Tuhannya.<sup>164</sup>

Hal yang sama juga dijelaskan al-Tusturī ketika menafsirkan Q.S. Āli Imrān (3) ayat 92 mengatakan bahwa kita tidak akan dapat mencapai ketaqwaan sempurna sebelum kamu memerangi diri kita sendiri. Untuk itu infakkanlah sebagian harta yang kamu cintai. Dalam memberikan infak harus ikhlas semata-mata mencari keridhaan Allah Swt.<sup>165</sup>

Disini terlihat bahwa pengakuan yang diharapkan adalah bisa berjumpa dengan Tuhan dan keridhaan Allah. Hal yang bersifat *ukhrawi*. Namun

---

<sup>163</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 76.

<sup>164</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 221.

<sup>165</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 124.

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>166</sup>

Penjelasan di atas secara tidak langsung juga menunjukkan adanya relevansi dengan konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī bahwa *ḥubb* adalah anugerah cinta yang merupakan pertolongan dari Allah kepada hamba-Nya, karena itu al-Tusturī 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>167</sup>

Dalam konteks kehidupan sosial kekinian, konsep *ḥubb* Sahl al-Tusturī bila diamalkan dapat berpengaruh kepada pribadi seseorang, antara lain dalam hal-hal sebagai berikut:

1. Senantiasa mendekati diri kepada Allah.

Dalam kehidupan sehari-hari, seorang hamba tidak akan bisa lepas dari pilihan atau tawaran untuk

---

<sup>166</sup> Frank G. Goble, *Mazhab Ketiga, Psikologi Humanistik Abraham Maslow*, hal. 77.

<sup>167</sup> Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 67.

berbuat salah atau dosa, disamping pilihan untuk 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, 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.

Langkah kedua yang perlu dilakukan adalah dengan berupaya membiasakan diri untuk dapat senantiasa menjatukan pilihan pada pilihan baik. Dengan menjaga diri dan senantiasa menjatuhkan pilihan pada pilihan baik maka setiap gerak dan



langkahnya, baik di sengaja maupun tidak disengaja akan menjatuhkan pilihan-pada pilihan baik. Karena pilihan alam bawah sadar seseorang sangat tergantung pada kebiasaan yang dilakukan. Jika seseorang terbiasa menjatuhkan pilihan pada pilihan baik maka seseorang akan menjatuhkan pilihan pada pilihan baik keskipun tidak sempat untuk berpikir.

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. Amala-amalan 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.

Laku spiritual yang tergambar dalam konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī 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 praktek *ḥubb* menurut al-Tusturī di mana 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 sungguh-sungguh) 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 tuhaninya 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>168</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>169</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 manfaat lebih sebagai tambahan atas nikmat yang diberikan. Sebagaimana firman Allah dalam Q.S. Ibrahim (14) ayat 7: “*dan (ingatlah juga), tatkala*

---

<sup>168</sup> lihat QS. Al-Baqarah (2) ayat 45. Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 97.

<sup>169</sup> Lihat QS. Ali Imran (3) ayat 200. Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 129.

*Tuhanmu memaklumkan; "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu..."*<sup>170</sup>

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>171</sup>

### 3. Fokus pada masa depan.

Doktrin *khauf* dan *raja'* yang terkandung dalam konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī 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

---

<sup>170</sup> Lihat QS. Ali Imran (3) ayat 200. Muḥammad Sahl bin 'Abdullāh al-Tusturī, *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, hal. 175.

<sup>171</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsīr al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian al-Qur'an*, Vol. XV, hal. 235-236.

yang lebih mendambakan dunia yang sementara. Mereka mengabaikan kenikmatan duniawi untuk menjamin kenyamanan di masa depan (ukhrawi) yang lebih kekal dan abadi.<sup>172</sup> Kesengsaraan duniawi adalah kesenangan pada kehidupan ukhrawi.<sup>173</sup>

Seseorang tidak bisa mengisi hatinya dengan cinta dunia dan dambaan terhadap akhirat sekligus. Karena adunia dan akhirat adalah dua hal yang saling bertentangan, bagaikan 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

---

<sup>172</sup> Abū ‘Abdullāh Ahmad ibn Muḥammad asySyaibanī, *Az-Zuhd*, (Beirut: Dārul-Kitāb al- ‘Arabī, , 1988), hal. 100-101.

<sup>173</sup> Abū Ṭālib al-Makkī Muḥammad bin ‘Ālī bin ‘Aṭīyyah, *Qūt al-Qulūb fī Mu‘amālat al-Maḥbūb wa Waṣf Ṭarīq al-Murīd ila Maqāmat-Tauḥīd*, Juz I, hal. 256.

untuk meraih kesuksesan pada masa yang akan datang.<sup>174</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>175</sup>

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>176</sup>

Doktrin konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī menyiratkan pesan dan dorongan untuk fokus pada kehidupan jangka pandang ke depan, karena hari esok lebih baik dari hari ini. Karena dorongan itulah maka mereka melakukan upaya yang sungguh-sungguh

---

<sup>174</sup> Gordon W. Allport, *Becoming: Basic Considerations for A Psychology of Personality*, (New Haven: Yale University Press, 1955), hal. 51.

<sup>175</sup> Duane Schultz, *Psikologi Pertumbuhan: Model-model Kepribadian Sehat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1993), hal. 21.

<sup>176</sup> Gordon W. Allport, *The Individual and His Religion: A Psychological Interpretation*, (New York: Macmillan, 1961), hal. 250.

(*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.

Doktrin konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī mengajarkan umat manusia agar memiliki mental menjadi sehat dan berkualitas. Orang yang sehat akan bisa mengambil pelajaran atas apa yang dialami dan disaksikan. Mereka dengan penuh kerelaan menerima apapun yang ditakdirkan oleh Tuhan. Secara psikologis, manusia sehat memiliki kualitas utama yakni penerimaan



diri dan orang lain, serta sabar dalam menghadapi kegagalan dan kekecewaan. Mereka menerima segala sisi dalam diri mereka baik berupa kelemahan dan kekurangan. Selanjutnya, dengan segala upaya (mujahadah) menyelesaikan persoalan yang dihadapi dengan penuh optimisme menatap masa depan yang lebih baik dan hakiki. Orang yang sehat mentalnya tidak terdera rasa benci, kecewa, dendam dan marah yang secara psikologis dapat merusak mental mereka.

Penerimaan terhadap realitas menjadikan orang-orang sehat memiliki kecerdasan dan objektivitas tinggi. Dengan kecerdasan dan objektivitasnya, mereka dengan mudah dapat menyelesaikan problem yang dihadapi dan secara kreatif merencanakan program jangka panjang dan 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.

## BAB V PENUTUP

### A. Kesimpulan

Dari hasil uraian dan analisa yang peneliti lakukan tentang konsep *Ḥubb* dalam *al-Qurān* (Studi Analisis Kitab *Tafsīr al-Qurān al-Aẓīm* Karya Al-Tusturī), maka bisa disimpulkan bahwa;

1. Abū Muḥammad Sahl ibn ‘Abdullāh ibn Yūnus ibn ‘Īsā ibn ‘Abdullāh ibn Rafī al-Tusturī yang lebih populer dengan panggilan at-Tuturī, adalah sosok ulama sufi sekaligus mufasir al-Qurān. Kezuhudan, sifat wara’, keilmuan dan karomahnya diakui oleh para ulama besar sesudahnya. Banyak konsep ajaran tasawuf dan penafsiran *isyārī* yang dapat kita pelajari darinya. Salah satunya dalam kaitan penelitian ini adalah konsepnya tentang *ḥubb*. Dalam pandangan at-Tusturī, *ḥubb* merupakan suatu keadaan hati yang merasakan keagungan, kemuliaan dan kehadiran serta ketenangan bersama Allah Swt. *Ḥubb* merupakan anugerah yang agung, tidak diminta dan tidak ditunggu juga tidak bisa dipaksakan. *Ḥubb* hadir bersama dzikir yang larut (*fanā*) dalam ke-*baqā*-an. *Fanā*-nya orang yang *mahabbah* bukan perpaduan atau manunggal tetapi kebersamaan atau kehadiran (*ma’iyyah wa al-ḥudūr*). Kuncinya adalah ma’rifat, karena dengannya seseorang mulai masuk untuk mencintai-Nya. Prakteknya adalah

dengan menerapkan cinta kepada Allah dan Nabi, zuhud kepada dunia, mengikuti kitab dan sunnah, dan takut memperturutkan syahwat yang mendorong tegelincir dalam kesesatan.

2. Dalam relevansinya konsep *ḥubb* menurut al-Tusturī dengan psikologi Abraham Maslow. Maka bisa dikatakan bahwa konsep *ḥubb* sangat relevan. Karena *ḥubb* cocok dengan 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 *ḥubb* menurut al-Tusturī bila diamalkan dapat berpengaruh kepada pribadi seseorang, dalam membentuk pribadi yang senantiasa mendekatkan diri kepada Allah, senantiasa komitmen kepada kebaikan, dan senantiasa fokus pada masa depan.

## **B. Saran-Saran**

Setelah melewati proses pembahasan dan pengkajian terhadap konsep *ḥubb* dalam *al-Qurān* dalam *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī, maka dalam upaya pengembangan kajian dan penelitian berikutnya, terdapat beberapa rekomendasi yang kiranya dapat berguna untuk penelitian selanjutnya, yaitu:

1. Dalam penelitian ini, peneliti hanya memfokuskan kepada ayat-ayat tentang *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī yang peneliti dapatkan dengan cara mengumpulkan semua ayat-ayat yang

terdapat term *ḥubb*. Peneliti berharap untuk penelitian selanjutnya dapat menambah objek kajiannya dalam ayat-ayat yang lain yang lebih menarik.

2. Dalam penelitian ini, peneliti belum menemukan penjelasan secara pasti mengenai siapa tokoh atau ulama' yang mempengaruhi al-Tusturī dalam menjelaskan ayat-ayat tentang *ḥubb* dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī. Ataukah penjelasannya terhadap ayat-ayat term *ḥubb* memang murni dari pemikirannya sendiri.
3. Peneliti berharap dalam penelitian selanjutnya dapat mengambil tema-tema lain yang berhubungan dengan kajian tasawuf dalam kitab *Tafsīr al-Qurān al-Azīm* karya al-Tusturī. Dan bisa dikomarasikan pemikirannya dengan pendekatan selain psikologi, seperti sosial, antropologi dan lain-lain.

## DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah, Amin dkk., *Metode Penelitian Agama: Pendekatan Multidisipliner*, Yogyakarta: Kurnia Kalam semesta, 2006.
- 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
- ‘Alī, Abd al-Wāriṣ Muḥammad. *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, dalam Ibn al-‘Arābī, *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, taḥqīq: Abd al-Wāriṣ Muḥammad ‘Alī, Juz. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cet.ke-2, 1427 H./2006 M.
- al-Ālūsī, Siyhāb al-Dīn Maḥmūd bin ‘Abdillāh. *Rūḥ al-Ma‘ānī fī Tafsīr al-Qurān al-‘Azīm wa al-Sab‘i al-Maṣānī*, Jilid. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 1422 H. / 2001 M.
- Anwar, Rosihan dan Mukhtar Solihin. *Ilmu Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- 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.
- \_\_\_\_\_. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid. 4, Beirut: Dār al-Fikr Cet. Ke-1, 1424 H. /2004 M.
- \_\_\_\_\_. *Tafsīr Ibn al-‘Arābī*, taḥqīq: Abd al-Wāriṣ Muḥammad ‘Alī, Juz. I, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, Cet.ke-2, 1427 H./2006 M..
- AS, Asmaran, *Pengantar Studi Tashawuf*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1994.

- al-Aṣṣfahānī, Abū Na‘īm Aḥmad bin ‘Abdullāh. *Hīlyah al-Auliyyā’ wa Ṭabaqāt al-Aṣfiyā’*, Juz. 10, Beirut: Dār al-Fikr, 11416 H./ 1996 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.
- Al-Bagawī, Abū Muḥammad al-Ḥusain bin Mas’ud. *Ma’ālim At-Tanzīl*, Juz 2, Beirut: Dār al-Fikr, 1997.
- Al-Bagdādī, ‘Abd al-Qāhir bin Ṭāhir bin Muḥammad. *al-Farq bain al-Firāq*, Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977.
- Al-Bakri, Ahmad Abdurraziq. dalam Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi’ al-Bayān fī Tafṣīr al-Qurān*, Juz. I, Kairo: Dār as-Salām, 1425 H. / 2005 M.
- Al-Baihaqī, Aḥmad bin al-Ḥusain bin ‘Ālī bin Mūsā al-Kharāsānī, Abū Bakr. *Syu’b al-Īmān*, Juz. II, Riyad: Maktabah ar-Rusyī an-Nasyr wa at-Tauzī’, 1423 H./2003 M.
- Al-Baqī, Muḥammad Fu’ād Abd, *Mu’jām al-Mufahrās lī Alfāz al-Qurān*, Kairo: Dār al-Kutub Mishriyyah, 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.
- Dahlan, Abd. Rahman. *Kaidah-kaidah Penafsiran al-Qur’an: Disusun Berdasarkan al-Qowa’id al-Hisan li Tafṣir al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1988.
- Fanani, Muhyar. *Metode Studi Islam*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2008.
- al-Gazālī, Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Faiṣal al-Tafriqah baina al-Islām wa al-Zandaqah*, dalam *Majmū’ah Rasā’il al-Imām al-Gazālī*, Beirut, Dār al-Fikr, 1996.
- 
- \_\_\_\_\_, *Iḥyā’ ‘Ulūm al-Dīn*, Juz. I, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

- \_\_\_\_\_, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz. III, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- \_\_\_\_\_, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz IV, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- \_\_\_\_\_, *al-Mustaṣāf fī 'Ilm al-Uṣūl*, Juz. I, Beirut: Muassasah al-Risālah, Cet. Ke-1, 1417 H. / 1997 M.
- \_\_\_\_\_, *Misykāt al-Anwār*, dalam *Majmū'ah Rasā'il al-Imām al-Gazālī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1996.
- Al-Ghazali, Imam. *Ajaran Bahasa Imam Al-Ghazali*, Terj. Yudhi AW., Yogyakarta: Cakrawala, 2011.
- \_\_\_\_\_, *Samudera Ma'rifat*, Terj. Tim Creative Kauka, (Yogyakarta: 2008.
- Glassé, Cyril. *The New Encyclopedia of Islam; Revised Edition of The Concise Encyclopedia of Islam*, New York: Altamira Press, 2002.
- 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 at-Tafsīr al-Qurān al-Majīd*, Tangerang Selatan: Young Progressive Muslim, Cet. I, 2007.
- Hamka, Prof. DR. *Tafsir al-Azhar*, Juz. VI, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1994.

- 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. *Akhṭā' 'Aqāidiyyah fī Tafsīr al-Tusturī*, Gaza: Tesis Fakultas Ushūluddīn Jurusan al-Aqīdah wa al-Maẓāhib al-Mu'āshirah The Islamic University Gaza, 2014.
- Al-Jūlanī, Abd al-Qadūr. *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.
- al-Jalaindi, Muḥammad al-Sayyid. *Min Qadāyā al-Taṣawwufi Daw' al-Kitāb wa as-Sunnah*, Kairo: Dār al-Qabā', 2001.
- Al-Jauziyah, Muḥammad bin Abī Bakr bin Qayyim. *Madārij as-Sālikīn baina Manāzil Iyyāka Na 'budu wa Iyyakā Nasta'in*, Jilid III, Kairo: Dār al-Fikr, 1992.
- al-Kāfījī, Muḥyi al-Dīn Muḥammad bin Sulaimān. *al-Taisīr fī Qawā'id 'Ilm at-Tafsīr*, taḥqīq; Muṣṭafā Muḥammad Ḥusain al-Ẓahabī, 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 Ṣadīr, 1397 H./ 1977 M.
- Al-Maḥallī, Jalāluddīn dan Jalāluddīn as-Suyūfī. *Tafsīr Jalālain*, Damasqus: Dār Ibn Kaṣīr, 1986.



- Al-Manāwī, Zain al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra‘ūf. *al-Kawākib ad-Durriyyah fī Tarājim al-Sādat al-Ṣūfiyyah*, Juz. I, Beirut: Dār Ṣādir, 2004.
- Maḥmūd, Mani’ Abd al-Ḥalīm, *Manāḥij al-Mufasssirīn*, Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrī, 2000.
- Maḥmūd, ‘Abd al-Ḥalīm. *al-‘Ārif billāh Sahl bin ‘Abdullāh al-Tusturī Ḥayātuhu wa Ārāuhu*, Kairo: Dār al-Ma’ārif, 1994.
- al-Makkī, Abū Muḥammad bin As‘ad bin ‘Alī bin Sulaimān al-Yāfi‘ al-Yamanī. *Mirāt al-Jinān wa ‘Ibrah al-Yaqzān*, Juz. II, Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. I, 1997.
- Manzūr, Ibn, *Lisān al-‘Arab*, Kairo: Dār al-Ma’rifah, 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.
- Ms, Asfari dan Otto Sukatno CR. *Mahabbah Cinta Rabi’ah al-Adawiyah*, Jakarta: Logung Pustaka, 1998.
- Muṣṭafā, Ibrāhīm, dkk, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, juz I, Kairo: Maktabh asy-Syurūq ad-Dauliyyah, Cet. IV, 1425 H. / 2004 M.
- Nata, Abuddin, *Akhlaq Tashawuf*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, Cet. IV, 2002.
- Noer, Kautsar Azhari. *Memahami Sufisme; Suatu Tanggapan terhadap Beberapa Tuduhan*, Bandung: Penerbit Angkasa-UIN Jakarta, Cet. Ke-1, 2003.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, Cet. VIII, 1992.

- Al-Qurasyī, Abū al-Fidā' Ismā'il bin 'Umar bin Kašīr. *Tafsīr al-Qurān al-'Aẓīm*, 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.
- Rahman, Khālid 'Abd. *Uṣūl al-Tafsīr Wa Qawā'iduhu*, Kairo: Dār al-Niāfā'is, 1987.
- Rahman, Fazlur. *Tema Pokok Al-Qur'ān*, Terj. Anas Mahyudin, Bandung, Pustaka, cetakan kedua, 1996.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi al-Fātiḥah*, Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, Cet. Ke-1, 1999.
- Riadi, Buya. *Bentuk-Bentuk Cinta dalam Tafsir Al-Mishbāh dan Urgensinya terhadap Pendidikan Anak (Studi terhadap Pemikiran M. Quraish Shihab)*, Skripsi Jurusan Pendidikan Agama Islam Fakultas Tarbiyah Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008.
- Aṣ-Ṣābunī, Muḥammad 'Alī. *Ṣafwat at-Tafāsīr*, Juz 2, Kairo: Dār aṣ-Ṣābunī wa Nasyr wa Tawzī', 1997.
- \_\_\_\_\_. *al-Tibyān Fī 'Ulūm al-Qurān*, Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah, 2003.
- Ṣalība, Jamīl. *al-Mu'jam al-Falsafī*, Jilid 2, Mesir: Dar Kairo, 1978.
- 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.
- Solihin, M. dan Rasihan Anwar, *Kamus Tasawuf*, Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002.

- 
- \_\_\_\_\_, *Ilmu Tasawuf*, Bandung: CV Pustaka Setia, 2014.
- Sobur, Alex, *Psikologi Umum*, Bandung: CV Pustaka Setia sobur, 2003.
- Subagyo, Joko. *Metode Penelitian Dalam Teori Dan Praktek*, Jakarta: PT. Rineka Cipta, Cet.6, 2011.
- Suyanto, Bagong (ed.). *Metode Penelitian Sosial*, Jakarta: Kencana, 2007.
- 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.
- Titscher. Stefan, Michael Meyer, Ruth Wodak and Eva Vetter, 2000, *Methods of Text and Discourse Analysis*, London: SAGE Publications, Cet. I
- al-Tūsī, Abū Naṣr ‘Abdillāh bin ‘Alī al-Sarrāj. *Al-Lumā’ fī Tarīkh al-Taṣawuf al-Islamī*, Mesir: Dār al-Kutub al-Islamiyah, 1971.
- al-Tusturī, Muḥammad Sahl bin ‘Abdullāh. *Tafsīr al-Qurān al-Azīm*, Kairo: Dār al-Ḥaram li at-Turās, Cet I, 2004.
- 
- \_\_\_\_\_. *al-Mu‘āraḍah wa ar-Radd ‘alā Ahl al-Faraq wa Ahl ad-Da‘āwā fī Aḥwāl*, Kairo: Dār al-Insān, Cet I, 1400 H. / 1980 M..
- Wilcox, Lynn. *Psikologi Kepribadian*, Jogjakarta: IRCiSoD, 2013.
- Zaglūl, Muḥammad Ḥamdi. *at-Tafsīr bi ar-Ra’yi*, Dimaskus: Maktabah al-Farābi, 1420 H. / 1999 M.
- Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū, *Maḥmūm an-Naṣ*, Beirut: al-Markaz as-Ṣaqāfī al-‘Arabī, Cet. I., 2014.
- al-Ḍahabī, Muḥammad Husain. *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. I, Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961.

\_\_\_\_\_ . *al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, vol. II,  
Mesir: Dār al-Kutub al-Ḥadīṣah, 1961.

al-Zarkasyī, Badr al-Dīn, *al-Burhān fī ‘Ulūm al-Qurān*, Juz 2,  
Beirut: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1376 H./ 1957  
M.

al-Zarqānī, Muḥammad ‘Abd al-‘Azīm. *Manāhil al-‘Irfān fī Ulūm  
al-Qurān*, Juz. 2, Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1995.

## RIWAYAT HIDUP

### A. Identitas Diri

1. Nama Lengkap : HAKKI AKMAL LABIB
2. TTL : Semarang, 15 September 1993
3. Alamat rumah : Tambakromo, RT 4 RW 4, Cepu, Blera
4. HP : 082137186184
5. Email : [alhaqqi1889@gmail.com](mailto:alhaqqi1889@gmail.com)

### B. Riwayat Pendidikan

1. Pendidikan Formal :
  - a. TK TUNAS RIMBA Wulung Blera
  - b. SDN Wulung I Blera
  - c. MTs Salafiyah Kajen Pati
  - d. MA Salafiyah Kajen Pati
  - e. S1 UIN Walisongo Semarang
2. Pendidikan Non Formal :
  - a. Pondok Pesantren as-Salafiyah Kajen Pati
  - b. English Course Marvelous Pare Kediri

### C. Karya Ilmiah

منهج ابن عاشور في تفسير الحروف المقطعة " دراسة تحليلية عن كتاب التفسير  
التحرير والتنوير

Semarang, 20 Juli 2018

Hakki Akmal Labib

NIM : 1500088024