



Dr. H. Slamet Firdaus, M.A.

PENGALAMAN PUNCAK SPIRITUAL DALAM AL-QUR'AN  
(STUDI DIMENSI SPIRITUALITAS IHSAN)

Baitul Hikmah Press



# PENGALAMAN PUNCAK SPIRITUAL DALAM AL-QUR'AN

(STUDI DIMENSI SPIRITUALITAS IHSAN)

Dr. H. Slamet Firdaus, M.A.

**PENGALAMAN  
PUNCAK SPIRITUAL  
DALAM AL-QUR'AN**

(STUDI DIMENSI SPIRITUALITAS IHSAN)

**Sanksi Pelanggaran Pasal 113 Undang-Undang Nomor 28 tahun 2014 tentang Hak Cipta, sebagaimana yang telah diatur dan diubah dari Undang-Undang Nomor 19 Tahun 2002, bahwa:**

**Kutipan Pasal 113**

1. Setiap orang yang dengan tanpa hak melakukan pelanggaran hak ekonomi sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf i untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 1 (satu) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp100.000.000 (seratus juta rupiah).
2. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf c, huruf d, huruf f, dan/atau huruf h untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 3 (tiga) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp500.000.000,00 (lima ratus juta rupiah).
3. Setiap orang yang dengan tanpa hak dan/atau tanpa izin Pencipta atau pemegang Hak Cipta melakukan pelanggaran hak ekonomi Pencipta sebagaimana dimaksud dalam Pasal 9 ayat (1) huruf a, huruf b, huruf e, dan/atau huruf g untuk Penggunaan Secara Komersial dipidana dengan pidana penjara paling lama 4 (empat) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah).
4. Setiap orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud pada ayat (3) yang dilakukan dalam bentuk pembajakan, dipidana dengan pidana penjara paling lama 10 (sepuluh) tahun dan/atau pidana denda paling banyak Rp4.000.000.000,00 (empat miliar rupiah).

Dr. H. Slamet Firdaus, M.A.

**PENGALAMAN  
PUNCAK SPIRITUAL  
DALAM AL-QUR'AN**

(STUDI DIMENSI SPIRITUALITAS IHSAN)

*Baitul Hikmah Press*

**Pengalaman Puncak Spiritual dalam Al-Qur'an**  
**(Studi Dimensi Spiritualitas Ihsan)**

©2022, Dr. H. Slamet Firdaus, M.A.

Hak cipta dilindungi undang-undang

*All rights reserved*

x + 226 hlm; 14,5 cm x 20,5 cm

ISBN: 978-623-99901-1-4

Cetakan Pertama: Oktober 2022

Penyusun : **Dr. H. Slamet Firdaus, M.A.**

Editor : **Ahmad Ibrizul Izz, M.H.**

Tata Letak : **Rasyid Hidayat**

Perancang Sampul : **Hanania Alfia Lathif**

Diterbitkan oleh:

**Baitul Hikmah Press**

Pesantren Baitul Hikmah: Pusat Pengkajian  
dan Pengembangan Ilmu-ilmu Keislaman

Krapyak Kulon RT 07 No 212 Panggungharjo

Sewon Bantul Yogyakarta

Hp. 081803045946 & 085233317062

Email: sahironsyamsuddin68@gmail.com

# KATA PENGANTAR

Menjawab Kontradiksi antara Tasawuf dan Psikologi  
(Konsep Insan Kamil sebagai Peak Experience dalam Islam)

Dr. H. Sumanta Hasyim, M.Ag

(Rektor IAIN Syekh Nurjati Cirebon)

**B**erbicara psikologi dan tasawuf dalam membahas sisi *inner space* manusia, seakan terdapat pertentangan diantara keduanya. Disatu sisi, psikologi dianggap sebagai pengetahuan empiris dengan sifat sekuler dan positifistik. Hal tersebut tentu mengakibatkan psikologi memisahkan diri dengan segala hal yang berbau spiritual. Artinya, psikologi bertentangan dengan tasawuf. Namun demikian, disisi lain, justru psikologi dianggap bertalian erat dengan tasawuf karena banyak hasil pikir para pakar psikologi yang ternyata berbau spiritual, bahkan cenderung ke arah mistikal. Sebut saja Abraham Maslow, psikolog yang menerima sisi spiritual manusia dalam teori-teorinya yang pada gilirannya menawarkan mazhab humanistik sebagai pandangan alternatif dari pandangan psikologi yang sudah ada sebelumnya.

Dalam konteks kesinambungan dan kesaling terhubungan antara psikologi dan tasawuf inilah, gejala-gejala keagamaan

atau problem spiritual manusia menemukan tempatnya sebagai wilayah kajian ilmiah yang lebih representatif, khususnya dalam ranah agama. Dalam keterkaitan diantara keduanya, peran tasawuf sebagai pengetahuan tentang dimensi batin (esoteris) manusia dengan memfokuskan penyingkapan realitas metafisik melalui proses penempaan diri (*suluk*), usaha penyempurnaan diri yang dilakukan secara terus menerus (*riyadhoh*), proses penyucian jiwa (*tazkiyah an nafs*), dan lain sebagainya merupakan ranah yang dapat memperkaya sekaligus memperluas wilayah kajian dalam psikologi. Akhirnya, tasawuf yang semula merupakan pengalaman batin (esoteris) manusia yang sulit untuk diungkapkan dengan logika bahasa deskriptif, dengan bantuan psikologi dapat dikonstruksikan secara lebih teoritis dan ilmiah. Hal tersebut seperti dikatakan oleh Maslow dalam bukunya *Toward a Psychology of Being* yang menganggap bahwa pandangan spiritual dan transpersonal dapat menyempurnakan pengetahuan dalam psikologi.

Kemudian, selain penjelasan singkat di atas, keterkaitan antara tasawuf dan psikologi semakin terlihat ketika memperbincangkan konsep aktualisasi diri. Secara sederhana, aktualisasi diri dapat diartikan sebagai puncak kematangan atau kedewasaan yang ditandai dengan kesadaran untuk dapat memanfaatkan beragam potensi diri dalam usaha pencapaian tujuan dalam hidup. Dalam konteks psikologi, menurut Maslow, manusia memiliki kecenderungan untuk meraih aktualisasi diri (*self actualization*). Kecenderungan tersebut disebut Maslow dengan istilah *growth motivation* (motivasi pertumbuhan), kondisi dimana seseorang dapat secara konsisten dapat menentukan pilihan

baik (*progression choise*), yang berarti secara bersamaan juga konsisten untuk tidak memilih pilihan mundur (*regression choise*). Sementara dalam ranah tasawuf, aktualisasi diri dapat tercermin dari kecenderungan manusia untuk berusaha mencapai dimensi *uluhiyah* melalui latihan spiritual berupa *takhalli*, yaitu usaha untuk mengosongkan diri dari segala jenis potensi keburukan atau dikenal juga dengan istilah *zero mind process*. Kemudian melakukan *tahalli*, yaitu usaha menghiasi diri dengan perilaku yang baik (*character building*), dan akhirnya dapat ber-tajalli, yaitu kondisi dimana manusia sudah dapat mencapai dimensi *uluhiyah* (*God Spot*) karena dapat mengaktualisasikan kualitas *ilahiyah* dalam kehidupan sehari-hari. Hal tersebut seperti yang dijelaskan dalam Alquran surat *al-Syams*: 8-10 “Maka Aku ilhamkan (dalam diri manusia) potensi kejahatannya dan kebaikannya. Sungguh beruntung orang-orang yang mensucikannya dan sungguh celaka orang yang mengotorinya”.

Kondisi di atas, menurut Maslow, merupakan bagian dari kesempurnaan manusia yang sudah lepas dari realitas fisik dan menyatu dengan kekuatan transendental yang bersifat religius. Atau kondisi dimana manusia merasakan adanya pengalaman keagamaan yang sangat dalam yang disebut dengan *peak experience*. Selanjutnya, kondisi tersebut dalam konteks tasawuf adalah kondisi dimana manusia telah mencapai tingkat *insan kamil* (manusia yang sempurna). Dalam pandangan tasawuf Abdul Karim al-Jili, kondisi demikian merupakan kondisi dimana manusia sudah ber-tajalli dan dapat merefleksikan kekuatan ilahiyah dalam kehidupan sehari-hari sehingga menjadi sebaik-

baiknya khalifah Allah di bumi yang sanggup mengemban misi untuk menciptakan tatanan moral yang mulia.

Dari penjelasan singkat di atas, dapat dikatakan bahwa baik tasawuf ataupun psikologi sama-sama memandang manusia secara alamiah memiliki potensi dasar berupa kebebasan untuk menentukan pilihan maju (*progression choise*) atau pilihan mundur (*regression choise*). Selanjutnya, bagi mereka yang memilih *progression choise* akan mengarahkan pada aktualisasi diri yang memudahkannya mencapai dimensi *uluhiyah* sebagai *peak experience* yang pada akhirnya mencapai tingkat insan kamil (manusia paripurna).

Pembahasan di atas, telah secara lugas dijelaskan dalam buku yang ditulis oleh Bapak KH. Slamet. Dengan menggunakan pendekatan tafsir tematik, Bapak KH. Slamet berhasil secara apik menempatkan kajian *inner space* manusia diantara dua ranah, yaitu tasawuf dan psikologi dengan tanpa mempertentangkan keduanya.

Akhirnya, semoga manfaat buku ini tidak sekedar menjadi pintu bagi wawasan baru yang lebih luas, tetapi juga dapat menjadi bahan kajian sekaligus bahan renungan bagi kita semua, khususnya sivitas akademika IAIN Syekh Nurjati Cirebon, dalam usaha meraih label insan kamil (manusia paripurna).

# DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR.....	v
DAFTAR ISI.....	ix
I. MOTIVASI PENULISAN BUKU.....	1
II. SPIRITUAL DALAM AL-QUR'AN .....	8
A. Perspektif dan Orientasi Teori.....	23
B. Catatan Metodologi.....	27
III. KONSEP DASAR <i>PEAK EXPERIENCE</i> DAN IHSAN.....	38
A. Makna <i>Peak Experience</i> dalam Perspektif Maslow ...	39
B. Makna Ihsan.....	52
C. Penggunaan dan Term yang Berhubungan dengan Ihsan dalam Teks Ayat.....	72
IV. KEDUDUKAN DAN DAMPAK IHSAN.....	112
A. Kedudukan Ihsan.....	112
B. Dampak Ihsan.....	188
V. DAFTAR PUSTAKA.....	211



# MOTIVASI PENULISAN BUKU

Sebagian kalangan psikolog beranggapan bahwa spiritualitas agama sebagai penyebab mandegnya ilmu pengetahuan. Sebaliknya, ilmu pengetahuan dalam perspektif sebagian agamawan merupakan ancaman bagi dogma agama.<sup>1</sup> Penelitian yang kolaboratif seperti ini menjadikan keterlibatan psikologi humanisme Maslow sedemikian mendalam hingga memasuki wilayah penafsiran Al-Qur`an. Konsekwensinya adalah diperlukan adanya paradigma yang relevan dalam mempersepsikan Al-Qur`an agar tercipta kolaborasi yang serasi dan dapat memecahkan persoalan klasik yang mendihotomikan antara teori keilmuan modern yang empirik objektif dan teks ayat yang samawi (dogma agama).

Paradigma tersebut adalah “Theo-humanistik” yang digunakan sebagai cara memandang keberadaan Al-Qur`an sebagai petunjuk hidup manusia sepanjang zaman yang berdimensi ke-Tuhan-an

---

1 Robert H. Thouless, *An Introduction to the Psychology Religion. Pengantar Psikologi Agama*, Penerjemah Machnun Husein (Jakarta, Raja Grafindo, 1992), h. 13. Selanjutnya disebut Thouless, *Pengantar*.

dan kemanusiaan, serta berdimensi waktu masa lalu, masa kini, dan akan datang.

Dimensi ke-Tuhan-an berorientasi kepada tuntutan ideal Tuhan atas manusia yang tertuang dalam Al-Qur'an dan dimensi kemanusiaannya berupa pengakuan Tuhan atas realitas manusia yang diciptakan-Nya sebagai makhluk yang memiliki keistimewaan sekaligus juga memiliki kelemahan (*wa khuliq al-Insân dha'ifan*).<sup>2</sup> Sedangkan dimenasi masa lalu berkaitan dengan sejarah turunnya, terutama sebab turunnya (*sabab al-nuzûl*) serta dimensi masa kini dan masa akan datang berhubungan dengan pemanfaatan fungsinya sebagai petunjuk hidup secara maksimal dalam kehidupan individual dan komunal.

Respon Tuhan terhadap peristiwa yang terjadi di masa turunnya Al-Qur'an yang dijadikan sebagai sebab turunnya ayat atau surah (*sabab nuzûl*) merupakan bukti pengakuan Tuhan terhadap keberadaan manusia, disamping tuntutan ideal-Nya yang merupakan basis utama "Theo-humanistik". Demikian pula

---

2 Keistimewaan sebagai kelebihan yang melekat bersama-sama dengan kelemahan sebagai kekurangannya menjadikan manusia sebagai makhluk yang paradoksal, sekaligus kondisi ini menjadi bukti bahwa Tuhan menciptakan makhluk-Nya berpasang-pasangan. QS. Al-Dzâriyât/51:49;

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah. (QS. Al-Dzâriyât /51:49). Dewan Penerjemah, Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, (Madinah Munawwarah, Muja'mma' Al-Malik Fahd li Thibâ'at Al-Mushhaf Al-Syarîf, t.t), h. 862. Selanjutnya disebut Penerjemah, *Al-Qur'an*.

pemanfaatan fungsinya sebagai hidayah di masa kini dan akan datang tidak dapat dilepaskan dari “Theo-humanistik” mengingat di dalamnya terkandung secara bersamaan antara tuntutan ideal Tuhan dan pengakuan-Nya akan realitas kemampuan manusia dalam berusaha mencapai tuntutan ideal tersebut.

Tuntutan ideal Tuhan (semacam agar manusia menjadi sosok pelaku ihsan) merupakan sesuatu yang logis mengingat manusia sebagai makhluk yang unik, bukan saja sebagai *hayawân nâthiq* (hewan yang dapat berbicara dan berfikir), tetapi memiliki dimensi ke-Tuhan-an dan kemanusiaan, serta mempunyai potensi internal (determinan intrinsik) dan eksternal (determinan ekstrinsik) yang menjadi keistimewaannya.

Potensi internalnya adalah *fithrah rûhâniyyah*<sup>3</sup> di mana ruh manusia berasal dari ruh Tuhan, dan *fithrah majbûlah*<sup>4</sup> sebagai pemberian Tuhan yang tidak akan mengalami perubahan dan menjadikan manusia cenderung kepada agama<sup>5</sup> berupa ajaran tauhid yang berwujud dalam *ma'rifat Allah wa mahabbatuh*

---

3 QS. Al-Ĥijr/15 : 29;

فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ

Artinya: maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya dan telah ditiupkan ke dalamnya ruh (ciptaan)-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud/penghormatan. (QS. Al-Ĥijr/15 : 29). Penerjemah, *Al-Qur'an*, h. 393.

Ayat lain yang dijadikan rujukan adalah QS. Al-Sajdah/32 : 9, QS. Al-Anbiyâ`/21 : 91, dan QS. Al-Tahrîm/66 : 12

4 Majid, *Islam Doktrin*, xvi.

5 QS. Al-Rûm/30 : 30.

(mengenal dan mencintai Allah)).<sup>6</sup> Sedangkan potensi eksternalnya adalah *fithrah munazzalah* berupa ajaran agama (*syir'ah*) yang tertuang dalam Al-Qur'an yang diturunkan Tuhan untuk menguatkan *fithrah majbûlah*, dan potensi eksternal lainnya ialah *fithrah mukammilah* (penyempurna) berupa rasul yang diutus Tuhan bertugas mengingatkan manusia akan pentingnya fitrah, mengokohkan, dan membantu untuk mengembangkan dan menyempurnakannya, serta melindunginya dari segala hal yang akan merubahnya.<sup>7</sup> Kedua faktor tersebut (internal dan eksternal)

---

6 Dalam Islam, fitrah manusia senantiasa diidentikkan dengan konsep tauhid, karena fitrah tersebut cenderung kepada agama tauhid. Pemaknaan ini terlihat pada penafsiran Ibn Taimiyah atas QS. Al-Rûm/30 : 30.

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ  
وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

*Artinya: Maka hadapkanlah wajahmu dengan Lurus kepada agama Allah; (tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia menurut fitrah itu. tidak ada peubahan pada fitrah Allah. (Itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahui. (QS. Al-Rûm/30 : 30). Penerjemah, Al-Qur'an, h. 465.*

Ibn Taimiyah mengkaitkan ayat ini dengan hadis Nabi saw tentang kelahiran anak yang cenderung kepada agama tauhid (كل مولود يولد على هذه الملة) yang berarti setiap anak yang dilahirkan cenderung kepada agama atau memiliki naluri beragama, dan dikaitkan dengan hadis lainnya yang menggunakan redaksi (علي) (ملة الاسلام) yang maknanya setiap anak yang dilahirkan cenderung kepada Islam (agama tauhid). Taqy Al-Dîn Abi Al-'Abbâs Ahmad bin 'Abd Al-Halîm bin 'Abd Al-Salâm Ibn Taimiyah Al-Harrâniy Al-Damsyiqiy, *Al-Tafsîr Al-Kâmil*, (Beirut, Dâr al-Fikr, 2002), Juz 5, h. 212. Ibn Taimiyah, *Al-Tafsîr al-Kâmil*.

7 Ibn Taimiyah, *Al-Tafsîr al-Kâmil*, Juz 5, h. 214.

yang berasal dari Tuhan menjadi penyebab manusia mempunyai konsekuensi untuk memenuhi tuntutan ideal Tuhan.

Adapun pengakuan Tuhan akan realitas kelemahan manusia, baik sisi lahiriah, batiniah, maupun akhlah menjadi faktor penyebab Ia memberikan batas-batas toleransi kepada manusia karena keterbatasannya dalam memenuhi tuntutan ideal Tuhan, sehingga bisa jadi dalam batas-batas tertentu terdapat jurang pemisah antara realitas dan nilai ideal.

Dengan demikian tuntutan dan pengakuan-Nya tersebut menjadikan manusia, secara kualitatif terbelah menjadi dua kategori, yaitu mereka yang dapat mencapai tuntutan ideal Tuhan dan mereka yang tidak dapat mencapai tuntutan tersebut. Golongan yang termasuk kategori kedua terbagi kepada predikat positif dan negatif. Termasuk ke dalam predikat positif bila seseorang dapat melaksanakan islam meskipun belum bisa mengamalkan ihsan, dan tergolong predikat negatif jika seseorang melakukan perbuatan zhalim seperti berperilaku kufur, bersifat kemunafikan, berbuat syirik, dan sebagainya. Dengan kata lain tidak seluruh manusia dapat mencapai tuntutan ideal Tuhan. Konsep seperti ini dapat mendudukkan dan menjadikan "Theo-humanistik" secara esensial merupakan ide Tuhan yang teraktualisasikan dalam Al-Qur'an.

Beberapa ayat yang dijadikan sample sekaligus sebagai argumen yang menunjukkan bahwa Al-Qur'an itu "Theo-humanistik" ialah ayat-ayat yang memuat ajaran ibadah serta memohon pertolongan dan jalan yang lurus kepada Tuhan (QS. Al-Fâtihah/1: 5-7), ajaran taubat yang mana manusia berbuat dosa dan Allah selalu siap mengampuninya (QS. Al-Tahrîm/66 : 8 dan

QS. Al-Mâ'idah/5 : 93, *syar'ah rukhshah* (dispensasi) dari Allah swt, seperti orang sakit, orang yang bepergian, dan orang yang lemah tidak mampu berpuasa wajib dapat diganti dengan berpuasa di selain bulan Ramadan atau membayar fidyah (QS. Al-Baqarah/2 : 184), dan seperti ketentuan diyat yang secara fungsional dapat menggantikan penerapan *qishâsh* karena keluarga korban memaafkan terdakwa (QS. Al-Baqarah/2 : 178), orang-orang-orang yang lemah, sakit, atau tidak memiliki persediaan nafkah bagi keluarga diperkenankan tidak ikut berjihad (QS. Al-Taubah/9 : 91). Alhasil, anggapan dasar yang mengukuhkan Al-Qur'an adalah "Theo-humanistik" bermuara pada firman-Nya "*lâ yukallif Allah nafsan illâ wus'ahâ lahâ mâ kasabat wa 'alayhâ mâ iktasabat*" yang berarti "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya. Ia mendapatkan pahala (dari kebajikan) yang dilakukannya, dan ia mendapatkan siksa (dari kejahatan) yang dikerjakannya" (QS. Al-Baqarah/2 : 286).<sup>8</sup>

Penafsiran ayat-ayat tentang manusia dengan memusatkan sepenuhnya kepada tuntutan ideal Tuhan dengan tidak memperhatikan keberadaan kondisi manusiawi dan produk-produknya terkesan Theo-sentris, dan kajian tentang manusia yang berorientasi secara ekstrim kepada eksistensi dirinya, baik dengan kajian objektif seperti aliran psiko-analisis (Freudianisme) dan behaviurisme, maupun dengan kajian gabungan antara keduanya yang mengesankan adanya keterlibatan unsur subjektifnya seperti gagasan psikologi humanisme Maslow dengan menegaskan tuntutan ideal Tuhan cenderung Anthro-po-sentris. Kolaborasi

---

8 Penterjemah, *Al-Qur'an*, h. 72.

keduanya melahirkan “Theo-humanistik” yang secara implisit meletakkan penafsiran ayat-ayat Al-Qur`an, khususnya tentang sosok manusia dan produk-produknya berhajat kepada kajian yang terpadu antara Anthro-po-sentris dan Theo-sentris sekaligus. Artinya paradigma “Theo-humanistik” membuka lebar ruang peranserta hasil kajian yang menggunakan pendekatan anthro-po-sentris untuk dijadikan perspektif.

Lebih jauh paradigma ini dapat menarik lebih dekat produk Anthro-po-sentris yang terkesan sekuler kepada sentuhan nilai-nilai religius yang samawi (wahyu), ini dapat disebut dengan *min al-wâqi' ilâ al-nashsh*, dan memanfaatkan teori-teori anthro-po-sentris sebagai pisau analisis untuk melihat dan memaknai wahyu atau teks-teks samawi hingga terkesan membumi atau menyentuh realitas kehidupan, ini bisa digolongkan ke dalam terminologi *min al-nashsh ilâ al-wâqi'*, dalam batas-batas tertentu wahyu dan kaedah-kaedah universal yang dihasilkan oleh Anthro-po-sentris dapat dikolaborasikan mengingat wahyu (agama) dan teori-teori universal memiliki titik temu, tidak selamanya saling bersebrangan secara ekstrim, sehingga keduanya dapat disandingkan agar terjadi dialog yang sehat, kemudian bisa menghasilkan pemilihan dan pemilahan antara yang memiliki relevansi dan tidak. Hal ini berarti “Theo-humanistik” mempunyai fungsi ganda yang dapat berjalan bersamaan secara paralel.

# SPIRITUAL DALAM AL-QUR'AN

Kajian tentang spiritual<sup>9</sup> memerlukan dua sudut pandang yang menjadi teropong dan sekaligus sebagai rujukan dasar. Sudut pandang yang pertama adalah agama dengan Al-Qur'an sebagai sumber utamanya dan sudut pandang yang kedua adalah psikologi Humanisme. Hal ini dikarenakan permasalahannya mendapat perhatian besar dari berbagai pakar yang memiliki latar belakang disiplin ilmu yang berbeda-beda, baik yang bersifat empiris-realistis dengan pendekatan objektif<sup>10</sup>

---

9 Spiritual berasal dari kata *spirit* yang berarti kekuatan (energi) fisik atau psikis. Sedangkan *spirituality* merepresentasikan keimanan dalam bentuk kekuatan non material. David Fontana, *Psychology, Religion, and Spirituality*, (Victoria, Black Well Publishing, 2005), h. 11-12. Selanjutnya disebut Fontana, *Psychology*.

10 Seperti psikologi Humanisme. Abraham Harold Maslow termasuk tokoh penting Psikologi Humanisme melakukan kajian secara mendalam tentang spiritual sebagaimana terurai dalam beberapa buku karangannya, seperti *Religions, Values, and Peak Experiences* terbitan tahun 1964 by Kappa Delta Pi and 1970 (preface) The Viking Press, *Motivation and Personality*, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, New York, tanpa tahun, dan *The Farther Reaches of Human Nature*,

maupun bersifat normatif keagamaan yang bersumber dari wahyu Tuhan.<sup>11</sup> Apalagi upaya menemukan titik temu antara kedua watak ilmu dan norma yang berbeda tersebut dalam mengkaji tentang spiritual tengah dilakukan oleh kalangan akademisi yang memiliki kepedulian besar sebagai tanggungjawab akademiknya.<sup>12</sup>

---

terbitan tahun1971, The Viking Press, New York, Published by Penguin Books Limited.

- 11 Semisal Tasawuf dan Akhlak. Abd Al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîliy yang terkenal disebut al-Jîliy melakukan kajian mendalam tentang speiritual tersebut yang bersumber dari wahyu Allah swt dan sunnah Nabi saw dalam karya monumentalnya *Al-Insân Al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, di antaranyaditerbitkan Maktabah Zahrân, Mesir pada tahun1999.
- 12 Lynn Wilcox menerbitkan buku karangannya yang ber judul *Sufism and Psychology* di Chicago pada penerbit Abjad di tahun 1995, yang diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesiaoleh IG Harimurti Bagoesoka berjudul *Ilmu Jiwa berjumpa Tasawuf Sebuah Upaya Spiritualisasi Psikologi* yang diterbitkan oleh PT. Serambi Ilmu Semesta, Jakarta pada tahun 2003, kemudian Wilcox pun menulis buku berikutnya yang bertajuk *Criticism of Islam Psychology* diterbitkan di Boston oleh Shambala Publications Inc pada tahun 2001, dalam edisi Indonesia diterjemahkan oleh Kumalahadi P dengan judul *Personality Psychotherapy, Perbandingan dan Praktik Bimbingan dan Konseling Psikoterapi Klepribadian Barat dan Sufi*, diterbitkan di Jogjakarta dengan penerbit IrciSoD pada tahun 2006. David Fontana telah mengabadikan gagasan-gagasannya yang merupakan upaya kolaborasi yang integral antara psikologi, agama, dan spiritualitas dalam karyanya yang bertajuk *Psychology, Religion, and Spirituality* yang diterbitkan di Victoria pada penerbit Black Well Publishing di tahun 2005. Pakar psikologi Agama Islam domestik semisal Hanna Djumhana Bastaman yang menulis buah penanya bertema *Dari Anthro-po-sentris ke Anthro-po-Religi-us-Sentris -Telaah Kritis Atas Psikologi Humanistik-* dalam

Pakar psikologi Humanisme, seperti Maslow mengkaji tentang spiritual ini dengan memosisikannya sebagai aspek penentu kualitas manusia, apabila dikembangkannya hingga merasakan *peak experience* (pengalaman puncak)<sup>13</sup> yang diakuinya sebagai inti agama.<sup>14</sup> Hal ini berawal dari pra-anggapan yang menurutnya bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, atau setidaknya netral, tidak jahat yang memungkinkan menjadi pendorong ke arah pertumbuhan dan aktualisasi diri (*self actualitation*).<sup>15</sup>

---

*Membangun Paradigma Psikologi Islami* yang diterbitkan penerbit Sipress pada tahun 1994 di Yogyakarta.

*Peak experience* merupakan salah satu teori yang digagas oleh Maslow dari tiga teorinya. Dua teori lainnya adalah tentang motivasi dan aktualisasi diri (*self actualization*). Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, 1987), h. 125 dan 137. Edisi Bahasa Indonesia berjudul *Motivasi Dan Kepribadian* (Bandung, Remaja Rosdakarya, 1993). Selanjutnya disebut, Maslow, *Motivation*.

- 13 *Peak experience* merupakan salah satu teori yang digagas oleh Maslow dari tiga teorinya. Dua teori lainnya adalah tentang motivasi dan aktualisasi diri (*self actualization*). Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, 1987), h. 125 dan 137. Edisi Bahasa Indonesia berjudul *Motivasi Dan Kepribadian* (Bandung, Remaja Rosdakarya, 1993). Selanjutnya disebut, Maslow, *Motivation*.
- 14 Robert W Crapps, *An Introduction to Psychology of Religion*, Terjemahan AM. Harjana, *Dialog Psikologi dan Agama* (Yogyakarta, Kanisius, 1993), h. 165. Selanjutnya disebut Crapps, *Dialog*.
- 15 Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Introduction To Psychology*, (Sandiego, 8 th ed, Harcourt Brace Jovanovich Internasional Edition, 1983), Jilid 2, h. 399. Selanjutnya disebut Atkinson, *Introduction*,

Para pakar muslim yang menekuni studinya tentang manusia telah melakukan kajian mendalam tentang spiritual manusia yang dipandang sebagai akibat dari manusia memiliki *dhamîr* (hati nurani) yang jika diasah semaksimal mungkin, maka akan selalu waspada dan berfungsi melindunginya dari perbuatan tercela.<sup>16</sup> Hati nurani adalah tempat bersemayamnya kesadaran alami manusia tentang kejahatan dan kebaikan, sesuai dengan ilham Tuhan kepada masing-masing pribadi.<sup>17</sup>

Kedua hal yang saling bertentangan tersebut (unsur kejahatan dan kebaikan) yang mempengaruhi spiritualnya menjadikan manusia dapat disebut sebagai makhluk yang paradoksal.<sup>18</sup> Dalam

---

dan Sarlito Wirawan Sarwono, *Berkenalan dengan Aliran-aliran dan Tokoh-tokoh Psikologi*, (Jakarta, Bulan Bintang, 2000), h. 169-171. Selanjutnya disebut Sarwono, *Berkenalan*.

- 16 Hamzah Al-Nushraty 'Abd al-Hafîzh Furaghliy, dan Abd al-Hamîd Mushthafâ, *al-Mu'jam al-Maudhû'iy li Ma'ânî al-Ayât al-Qur'âniyyah*, (Mesir, Maktabat al-Nusyraty, t.t), Jilid 5, h. 116. Al-Nushraty dkk, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy*.
- 17 Ini adalah pernyataan Nurcholis Majid yang merujuk kepada firman Allah surah Al-Shams/91 : 8. Selanjutnya ia menyatakan "Justeru disebut nurani (*nûrâniy*, bersifat cahaya) karena hati kecil merupakan modal primordial yang diperoleh dari Tuhan sejak sebelum lahir ke dunia, untuk menerangi jalan hidup karena kemampuan alaminya untuk membedakan yang baik, yang dikenal olehnya (*al-ma'rûf*) dari yang buruk, yang ditolak olehnya (*al-munkar*)". Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban "Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan"*, (Jakarta, Paramadina, 2005), h. xviii.
- 18 Meski demikian, dua hal yang bertolakbelakang tersebut berjalan dalam lingkup kaidah umum tentang penciptaan Tuhan yang berpasang-pasangan sebagaimana termuat dalam pesan dan tema utama surah Al-Dzâriyât/51:49;

dirinya terdapat dua karakter yang saling berbeda, yaitu karakter *insâniy* yang bermuara pada unsur ruhani (*immaterial*) dan karakter *basyariy* yang bermuara pada fisikal dan material. Kedua unsur tersebut dituntut untuk dipadukan secara integral dan seimbang.<sup>19</sup> Dengan kata lain manusia terdiri dari dua elemen, yaitu jasad (fisik dan materi) dan ruh (*immateri*), artinya manusia merupakan makhluk jasadiyah dan ruhaniah sekaligus. Akan tetapi hakekatnya disebut sebagai manusia karena perubahan ruhaniahnya, bukan jasadnya.<sup>20</sup> Oleh karenanya para pakar tasawuf tidak ketinggalan mengambil bagian membahas sisi ruhaniahnya (spiritual) secara mendalam.

---

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah. (QS. Al-Dzâriyât /51:49). Dewan Penerjemah, Departemen Agama, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, (Madinah Munawwarah, Mujamma' Al-Malik Fahd li Thibâ'at Al-Mushhaf Al-Syarîf, t.t), h. 862. Selanjutnya disebut Penerjemah, *Al-Qur`an*.

Oleh karena itu keduanya yang paradok tersebut merupakan pasangan yang dipastikan mempunyai hikmah yang terahasia, yang sebagiannya dapat dan telah dijangkau oleh akal manusia, dan sebagian lainnya belum dan akan ditemukannya.

- 19 'Abbâs Mahmud al-'Aqad, *Al-Insân fî Al-Qur`ân*, dalam *Al-'Amâl al-Kâmilah* (Beirut, Dâr al-Kutub al-Lubnâniy, 1974), h. 381.
- 20 Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, Penerjemah Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung, Mizan Media Utama, 2003), h. 94. Selanjutnya disebut Daud, *Filsafat*.

Al-Jîliy (767-826 H/1365-1422 M) sebagai seorang sufi memandang manusia memiliki nilai-nilai ke-Tuhan-an (*Al-Haqq*), dalam arti ia mempunyai sifat-sifat sebagaimana sifat-sifat Tuhan seperti *Al-Hayy* (Maha Hidup), *Al-'Alîm* (Maha Mengetahui), *Al-Qadîr* (Maha Kuasa), *Al-Murîd* (Maha Berkehendak), *Al-Samî'* (Maha Mendengar), *Al-Bashîr* (Maha Melihat), dan *Al-Mutakallim* (Maha Berbicara).<sup>21</sup>

Lebih jauh menurutnya, dengan memiliki nilai-nilai ke-Tuhan-an tersebut manusia dapat mencapai kedudukan sebagai *al-Insân al-kâmil* (manusia sempurna) yang memiliki tiga *barzakh* (tingkatan), yaitu *al-Bidâyah* (permulaan) *al-Tawassuth* (pertengahan), dan *al-Khitâm* (puncak). Menurutya pada tingkat permulaan seseorang sudah memulai pada dirinya merealisasikan nama-nama (*al-asmâ'*) dan sifat-sifat (*al-shifât*) Tuhan, sedangkan pada tingkat pertengahan seseorang sudah memiliki kemampuan mengaktualisasikan diri menjadi pusat kelembutan kemanusiaan sebagai perwujudan dari eksistensi kasih sayang Tuhan yang telah terpatri pada dirinya sejak tingkat pertama, dan pada tingkat puncak seorang hamba telah mampu mewujudkan citra Tuhan secara utuh hingga layak disifati dengan *Al-Jalâl* (keagungan) *wa Al-Ikrâm* (kemuliaan)<sup>22</sup> mengingat tingkat ini merupakan puncak pengalaman spiritual. Pandangannya tersebut menunjukkan bahwa manusia mempunyai potensi spiritual yang dapat melintasi

---

21 'Abd Al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîliy, *Al-Insân Al-Kâmil fî Ma'rîfat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, (Mesir, Maktabah Zahrân, 1999), Juz 2, h. 96. Selanjutnya disebut Al-Jîliy, *Al-Insân Al-Kâmil*.

22 Al-Jîliy, *Al-Insân Al-Kâmil*, Juz 2, h. 98.

sekat-sekat alam yang dirasakan manusia pada umumnya, ini terjadi, manakala sifat-sifat ke-Tuhan-annya diberdayakan secara maksimal.

Pemberdayaan sifat-sifat ke-Tuhan-an, dalam perspektif lain dapat dilakukan dengan berperilaku ihsan yang memiliki tiga dimensi spiritual, yaitu; *'ibâdah* (menyembah semata-mata kepada Allah swt), *musyâhadah* (menyaksikan atau melihat-Nya), dan *khasyyah* (takut kepada-Nya).<sup>23</sup> Agaknya faktor inilah yang melatarbelakangi Allah memerintahkan manusia, khususnya

23 Tiga dimensi yang terdapat dalam ihsan merupakan pesan dan subtansi dari makna ihsan yang digagas oleh Nabi saw dalam sabdanya *An ta'bud Allah kaannaka tarâh, fain lam takun tarâh fainnahu yarâk* (Beribadah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya, jika kamu tidak melihat-Nya, sesungguhnya Allah Maha Melihat kamu). Redaksinya yang diriwayatkan Bukhâriy sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ قَالَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ أَخْبَرَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّمِيمِيُّ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَارِزًا يَوْمًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ جَبْرَيْلُ فَقَالَ مَا الْإِيمَانُ قَالَ الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ قَالَ مَا الْإِسْلَامُ قَالَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ قَالَ مَا الْإِحْسَانُ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ قَالَ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ وَسَأَخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا إِذَا وَلَدَتْ الْأُمَّةَ رَبَّهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رُعَاةُ الْإِبِلِ الْبُيُوتِ فِي الْبُنْيَانِ فِي حَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ الْآيَةَ ثُمَّ أَذْبَرَ فَقَالَ رُدُّوه فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا فَقَالَ هَذَا جَبْرَيْلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ. (رواه البخاري)

Ahmad ibn Ali ibn Hajar Al-'Asqalâniy (773-852H), *Fath Al-Bâriy Sharh Shahûh Al-Bukhâriy* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997), Juz 1, h. 153. Selanjutnya disebut Al-'Asqalâniy, *Fath Al-Bâriy*.

orang-orang yang beriman dalam Al-Qur`an agar berbuat ihsan, baik perintah itu dengan menggunakan kata perintah (*amar*) seperti *ya`mur* atau dengan kata kerja perintah dari kata ihsan itu sendiri (*fi`il amar*), smisal *ahsin*.

Surat al-Nahl/16 : 90,<sup>24</sup> misalnya, sebagai firman-Nya yang berbentuk *kalâm khabariy*<sup>25</sup> (kalimat berita) tampak jelas mengkafer perintah berihisan dengan kosakata *ya`mur* di samping berisi perintah berlaku adil kepada siapa-pun termasuk kepada diri sendiri dan perintah memberikan sesuatu yang dibutuhkan karib kerabat dengan tulus selama berada dalam kemampuan untuk melakukannya serta memuat larangan berbuat *al-fakhshyâ`* (keji) yang amat dicela oleh agama dan akal sehat seperti zina dan larangan berbuat *munkar* dan *al-baghy* semisal *al-kibr* (sombong) dan *al-zhulm* (aniaya).<sup>26</sup>

---

24 Redaksi ayatnya sebagai berikut :

إِنَّ اللَّهَ بِأَمْرٍ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkaran dan permusuhan. Dia memberikan pengajaran kepadamu agar kamu dapat mnengambil pelajaran. (QS. al-Nahl/16 : 90). Penerjemah, *Al-Qur`an*. h. 415.

- 25 Al-Sayyid Ahmad Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah fî Al-Ma`ânî wa Al-Bayân wa Al-Badî`*, (Indonesia, Maktabah Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1960), h. 53-54. Selanjutnya disebut Al-Hâshimiy, *Jawâhir Al-Balâghah*.
- 26 Ja`far Muhammad bin Jarir Al-Thabariy, *Tafsîr Al-Tabariy, Jâmi` Al-Bayân fî Ta`wil Al-Qur`an*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1999), Jilid 7, h. 634.

Demikian pula surah al-Qashash/28 : 77<sup>27</sup> yang tersusun dalam bentuk *kalâm insyâ`iy*<sup>28</sup> (kalimat tuntutan, semisal kalimat perintah) memesankan kepada manusia agar berbuat ihsan dengan *fi`il amar* (kata kerja perintah) berupa *ahsin* (berbuat baiklah) sebagaimana Allah telah berbuat baik kepada kamu dengan tidak disebutkan *maf`ûl bih*-nya<sup>29</sup> (objek perintah), selain memesankan

---

Selanjutnya disebut Al-Thabariy, *Jâmi` Al-Bayân*.

27 Redaksinya sebagai berikut;

وَابْتِغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا  
تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُنْفِسِينَ

Artinya: Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepada kamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan jangan kamu lupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi, dan berbuat baiklah kepada orang lain sebagaimana Allah telah berbuat baik kepada kamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. al-Qashash/28 : 77). Penterjemah, *Al-Qur`an*, h. 623.

28 Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah*, h. 75-77.

29 Pola kalimat ini disebut *hadzf al-maf`ûl bih*. Tidak dicantumkan *maf`ûl bih* (objek) pada kata kerja transitif atau *fi`il muta`addiy* (kata kerja yang memerlukan *maf`ûl bih*) yang biasa disebut dengan kaidah *hadhf al-maf`ûl* (membuang objek dalam kalimat) menjadikan kata kerja tersebut memuat pengertian yang umum dan mutlak. Apabila dicantumkan *maf`ûl bih*-nya, maka pengertian kata kerja tersebut menjadi terbatas hanya berkaitan dengan kata yang menjadi objeknya. Jalâl Al-Dîn `Abd Al-Rahmân Al-Suyûthiy (849-911 H), *Al-Itqân fî `Ulûm Al-Qur`ân* (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Juz 2, h. 821. Selanjutnya disebut Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*. Ibn `Âsyûr menyebutnya dengan *hadhf muta`alliq al-ihsân* yang menunjukkan keumuman cakupan makna

kepadanya supaya mencari kebahagiaan akhirat pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadanya serta melarang melupakan jatah dari kenikmatan duniawi dan berbuat kerusakan di muka bumi.

Para pakar tafsir dalam menafsirkan perintah berihstan yang termaktub pada kedua ayat tersebut mengkaitkannya dengan hadis Nabi saw tentang tiga faqktor utama (unsur asasi) agama, yakni islam, iman, dan ihsan, yang menyebutkan bahwa; Ihsan adalah kamu beribadah kepada Allah seakan-akan kamu melihat-Nya dan jika kamu tidak melihat-Nya maka sesungguhnya Dia melihat kamu.<sup>30</sup> Namun interpretasi mereka menimbulkan pendapat yang

---

ihsan. Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, (Tunis, Dâr Suhnûn li al-Nashr wa al-Tauzî', t.t), Jilid 8, Juz 20, h. 179. Selanjutnya disebut Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, serta Al-Alûsiy, *Rûh Al-Ma'ânî*, Jilid 10, h. 318. Kaidah *hadhf al-Muta'alliq* dalam tinjauan ilmu *Ma'ânî* termasuk kategori *al-fjâz* (mengumpulkan makna yang banyak dalam kata yang sedikit, tetapi jelas) yang dapat memberikan kesan di hati. Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah*, h. 222 – 226. Dengan demikian perintah berbuat ihsan tersebut meliputi kepada siapa dan apa saja.

30 Teks hadits di bawah ini diriwayatkan oleh Muslim

وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ عُثَيْبَةَ قَالَ زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي حَيَّانَ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ بْنِ عَمْرٍو بْنِ جَرِيرٍ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا بَارِزًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ رَجُلٌ فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِيمَانُ قَالَ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْلَامُ قَالَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَتُقِيمَ الصَّلَاةَ الْمَكْتُوبَةَ وَتُؤَدِّيَ الزَّكَاةَ الْمَفْرُوضَةَ وَتَصُومَ رَمَضَانَ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِحْسَانُ قَالَ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنَّكَ إِنْ لَا تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ قَالَ يَا

beragam, di samping terdapat kesamaan di antara mereka. Hal ini wajar dikarenakan term ihsan termasuk pada *al-wujûh*<sup>31</sup> yang oleh al-Zarkashiy diartikan sebagai kosakata yang mempunyai makna ganda (*al-lafazh al-musyarak*) yang digunakan untuk makna beragam.<sup>32</sup>

رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةَ قَالَ مَا الْمَسْئُولُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ وَلَكِنْ سَأَحَدِيكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا إِذَا  
وَلَدَتْ الْأُمَّةُ رَبَّهَا فَذَلِكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا كَانَتْ الْعُرَاةُ الْحُقَاةَ رُءُوسَ النَّاسِ فَذَلِكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا  
وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاءُ النَّبِيِّ فِي النَّبِيِّانِ فَذَلِكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي خَمْسِ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ تَلَا صَلَّى  
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنزِلُ الْعَيْتَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ  
مَاذَا تَكْسِبُ عَدَاً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ قَالَ ثُمَّ أَدْبَرَ الرَّجُلُ فَقَالَ  
رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رُدُّوا عَلَيَّ الرَّجُلَ فَأَخَذُوا لِيَرُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئاً فَقَالَ رَسُولُ  
اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا جَبْرِيْلُ جَاءَ لِيَعْلَمَ النَّاسَ دِيْنَهُمْ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ  
حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشْرٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَيَّانَ التَّمِيْمِيُّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِثْلَهُ غَيْرَ أَنَّ فِي رِوَايَتِهِ إِذَا وَلَدَتْ الْأُمَّةُ  
بَعْلَهَا يَعْنِي السَّرَارِيَّ. (رواه مسلم)

Muhyi Al-Dîn Yahya bin Syaraf Abî Zakariyyâ Al-Damsyiqiy Al-Nawawiy Al-Syâfi'iy, *Shahîh Muslim bi Syarh Al-Nawawiy (Al-Minhâj)*, (Beirut, Dâr Al-Ihyâ` Al-Turâts Al-'Arabiy, 2000), Jilid 2, h. 5-17. Selanjutnya disebut Al-Nawawiy, *Al-Minhâj*.

- 31 Salwa Muhammad Al-'Awwal, *Al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fî al-Qur`ân* (Mesir, Dâr al-Syurûq, 1998), h. 208-209. Selanjutnya disebut Salwa, *Al-Wujûh*.
- 32 Jalâl Al-Dîn Abdurrahman ibn Abî Bakar Al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Jilid 1, h. 445. Selanjutnya disebut Al-Suyûrhiy, dan Badr al-Dîn Muhammad bin 'Abd Allah Al-Zarkashiy (w. 794 H), *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân* (Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 1, h. 134. Selanjutnya disebut Al-Zarkashiy, *Al-Burhân*.

Meski demikian perbedaan pendapat tersebut tidak menegasikan ketiga dimensi di atas yang terinspirasi oleh makna ihsan. *Tbâdah* sebagai dimensinya yang pertama terambil dari *anta'bud Allah* (kamu beribadah kepada Allah), *musyâhadah* yang menjadi dimensinya yang kedua merujuk kepada *kaannaka tarâh* (seolah-olah kamu melihat-Nya), dan *khasyyah* yang bisa diletakkan pada posisi dimensinya yang ketiga bersumber pada *fain lam takun tarâh fainnahu yarâk* (jika kamu tidak melihat-Nya, maka Dia melihat kamu).<sup>33</sup>

Adapun Ayat-ayat Al-Qur`an yang memuat term ihsan berikut derivasinya berjumlah 67 ayat yang tersebar dalam 29 surah, dan mencantulkannya sebanyak 72 kali.<sup>34</sup> Secara eksplisit dan implisit ayat-ayat tersebut mempunyai urgensi yang signifikan untuk dijadikan rujukan dalam menyingkap tabir misteri ihsan dan unsur-unsurnya yang berdimensi spiritualistis secara proporsional sejalan dengan misi dan tujuan Al-Qur`an itu sendiri sebagai pedoman hidup bagi manusia. Signifikansi tersebut bukan semata-mata karena pertimbangan substansinya yang memiliki relevansi dengan aspek spiritual yang menjadi dimensi utama ihsan, semacam pelaku ihsan (*muhsin*) dikonfigurasi kepada para nabi dan rasul,<sup>35</sup> melainkan secara *isyâriy*, jumlah surahnya sebanyak 29

---

33 Al-'Asqalâniy, *Fath Al-Bâriy*, Jilid 1, h. 153.

34 Muhammad Fu`âd 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam al-Mufahras li alfâzh al-Qur`ân al-Karîm*, (Indonesia, Maktabah Dahlan, t.t), h. 259-260. Selanjutnya disebut 'Abd al-Bâqî, *Al-Mu'jam*.

35 Nabi dan rasul adalah sosok pribadi unggulan dan teladan yang dipilih Allah swt untuk memperbaiki kehidupan umat agar memperoleh kesejahteraan hidup yang hakiki, baik di dunia atau akhirat. Sebagai contoh Nabi Yûsuf as

surah yang mengabadikan sebutan ihsan dan derivasinya, yang jika dikalkulasi dengan pendekatan prosentasi perhitungannya mencapai 25,43 % dari 114 surah mengisyaratkan keberadaannya menjadi salah satu istilah yang dominan dalam Al-Qur`an.

Dalam konteks inilah dipandang penting melakukan telaah mengenai dimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* yang terkandung dalam ihsan menurut Al-Qur`an dengan perspektif tafsir ayat-ayat ihsan yang melibatkan pendapat para pakar tafsir yang normatif dan *theo-sentris* yang dikaitkan dengan *peak experience* Maslow (pengalaman puncak spiritual) yang termasuk ke dalam psikologi humanisme yang *anthropo-sentris*,<sup>36</sup> dengan menggunakan metode

---

yang dalam sejarah kehidupannya, disamping mengalami kepedihan yang dihadapinya dengan tabah, merasakan pula kehidupan yang *hasanah* dengan martabat yang mulia dan dimuliakan. Hal ini dikarenakan bagi orang yang berbuat ihsan memperoleh martabat tinggi di dunia merupakan keniscayaan, dan Allah membahagiakannya di akhirat. Nabi Yûsuf as menikmati martabat tersebut berupa jabatan tinggi sebagai anugerah Allah. Penafsiran Zamakhsyariy terhadap surah Yûsuf/12 : 56 menggambarkan martabat Nabi Yûsuf as yang merupakan anugerah Allah dapat dimanfaatkan semaksimal mungkin hingga mendapatkan sukses yang menakjubkan. Abî al-Qâsim Jâr Allah Mahmûd ibn ‘Umar al-Khawarizmiy, *al-Kasysyâf ‘an Haqâ’iq al-Tanzîl wa ‘Uyûn al-Aqâwil fi Wujûh al-Ta’wîl*, (Mesir, Syirkah Maktabah wa Mathba’ah Mushthafâ al-Bâb al-Halabiy, 1972), 521. Selanjutnya disebut Al-Zamakhshariy, *Tafsîr al-Kashshâf*.

- 36 Psikologi humanisme yang antropo-sentris di satu pihak menggambarkan manusia sebagai makhluk yang benar-benar berdaulat. Sekurang-kurangnya berdaulat atas dirinya sendiri, di pihak lain mudah sekali memberi peluang pada manusia untuk menganggap dirinya sebagai “sang penentu tunggal yang paling berdaulat” dan “mahakuasa (*omnipotence*)” yang mampu melakukan

tafsir *Maudhû'iy*<sup>37</sup> yang bercorak *'Ilmiy*,<sup>38</sup> masalah pokoknya adalah bagaimana gambaran hakiki tentang pengalaman puncak spiritual yang menjadi misi ihsan yang diagendakan oleh Allah swt dalam Al-Qur`an (ayat-ayat ihsan) tersebut, agar didapatkan konsepsinya secara utuh.

Masalah yang dikaji dalam penelitian ini tergolong pada wilayah kajian tafsir al-Qur`an dengan melibatkan metode tafsir *Maudhû'iy*<sup>39</sup> (tematik) sebagai metode penafsiran yang

---

play-God, sekalipun dalam peringkat manusiawi. Hanna Djumhana Bastaman, *Dari Anthro-po-sentris ke Anthro-po-Religi-us-Sentris -Telaah Kritis Atas Psikologi Humanistik-* dalam *Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta, Sypress, 1994), h. 85. Selanjutnya disebut Bastaman, *Dari Anthro-po-sentris*.

37 Upaya menafsirkan al-Qur`an dengan cara mengumpulkan berbagai ayat yang tersebar di dalam surah-surah yang berkaitan langsung dengan satu judul yang telah ditetapkan maupun yang hanya memiliki kedekatan istilah atau kosakata dengannya. Shalâh 'Abd alFattâh al-Khâlidîy, *Al-Tafsîr al-Maudhû'iy baina al-Nazhriyyah wa al-Tathbîq*, Dâr al-Nafâ'is li al-Nasyr wa al-Tauzî', Yordan, 1997, h. 30. Selanjutnya disebut al-Khâlidîy, *Al-Tafsîr al-Maudhû'iy*.

38 *Tafsîr 'ilmiy* merupakan upaya ijtihad menciptakan hubungan seerat-eratnya antara Al-Qur`an dengan ilmu pengetahuan dan menggantinya dari kedalaman makna ayat-ayatnya serta berbagai jenis ilmu pengetahuan dijadikan alat bantu dalam menafsirkan sebagian makna-maknanya. Ahmad al-Syirbâshiy, *Qishshat al-Tafsîr*, (Mesir, Dâr Al-Qalam, 1962), h. 122 dan 127, dan Muhammad Husein al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, (Beirut, Dâr al-Turâts al-'Arabiy, 1976), Juz 2, h. 497

39 Yaitu ilmu yang membahas maksud-maksud al-Qur`an dalam satu tema dengan cara menghimpun ayat-ayat, baik dalam konteks satu surah atau lebih. Al-Khâlidîy, *Al-Tafsîr al-Maudhû'iy*, h. 30, dan 'Abbâs 'Iwadh Allah 'Abbâs, *Muhâdharât fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy*, (Damaskus, Dâr al-Fikr, 2007), h. 19. Selanjutnya disebut 'Abbâs, *Muhâdharât*.

memiliki relevansi yang signifikan dengan masalah yang diteliti dibandingkan dengan metode-metode lainnya, yang menurut al-Khâlidîy<sup>40</sup> metode atau *manhaj* tafsir terbagi ke dalam dua macam, yaitu: Metode *Maudhî'iy* dan *Maudlû'iy*.<sup>41</sup>

Adapun jenis masalah yang diteliti oleh penulis termasuk pada jenis masalah ketidakjelasan, apakah dimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* yang terkandung dalam ihsan menurut Al-Qur`an terutama dengan perspektif tafsir ayat-ayat ihsan cenderung mengembangkan potensi spiritual manusia menuju pengalaman puncak yang menjadi barometer kualitas diri seseorang. Oleh karena itu diupayakan secara maksimal melalui penelitian ini studi yang dapat mengungkapkan kejelasan konsepsinya secara utuh.

Selanjutnya masalah dalam penelitian ini difokuskan kepada bagaimana Al-Qur`an terutama tafsir ayat-ayat ihsan berbicara tentang dimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* yang menjadi rukun (unsur-unsur) ihsan dalam kaitannya dengan *peak experience* (pengalaman puncak spiritual), agar orisinilitas ayat-

---

40 Nama lengkapnya adalah Shalâh 'Abd al-Fatâh al-Khâlidîy. Dia adalah salah seorang pakar tafsir yang banyak menulis buku, di antara karya tulisnya di bidang ilmu tafsir adalah *Al-Tafsîr Al-Maudhû'iy bayna Al-Nazhriyyah wa Al-Tathbîq* terbitan Yordan, Dâr Al-Nafâ'is li Al-Nashr wa Al-Tauzî', tahun 1997, dan *Tarîf Al-Dârisîn bi Manâhij Al-Mufasssirîn* terbitan Damaskus, Dâr Al-Qalam, tahun 2006.

41 Al-Khâlidîy, *Al-Tafsîr Al-Maudhû'iy*, h. 40.

ayatnya yang membicarakan tentang ihsan berikut derivasinya dapat terjamin dan terhindar dari intervensi pemikiran peneliti sehubungan intervensi tersebut hanya akan melahirkan kerancuan konseptual.

Namun demikian tidak berarti mengenyampingkan sama sekali beberapa faktor pendukung yang dapat dijadikan rujukan, semisal hadis-hadis Nabi saw yang berhubungan dengan ihsan dan pendapat-pendapat ulama tafsir Keterlibatan keduanya dimaksudkan untuk memperkaya data dan informasi serta untuk memperdalam analisis, sehingga terbangun rajutan pembahasan yang sistemik.

Pokok masalah yang diteliti oleh penulis membutuhkan deskripsi yang spesifik agar dihasilkan kejelasan konsep dimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* yang menjadi rukun (unsur-unsur) ihsan yang komprehensif. Hal ini mengantarkan pada pertanyaan yang layak di kaji. Pertama, bagaimana konsep dasar *peak experience* Maslow dalam psikologi Humanisme dan ihsan dalam perspektif tafsir ayat-ayat ihsan?. Kedua, bagaimana keberadaan ihsan yang berdimensi spiritual dan dampaknya dalam perspektif tafsir ayat-ayat ihsan dengan menyertakan bacaan psikologi humanisme Maslow?. Ketiga, bagaimana relevansi dimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* yang menjadi rukun (unsur-unsur) ihsan yang berdimensi spiritual yang tersirat dalam tafsir ayat-ayat ihsan dengan *peak experience* Maslow?

#### **A. Perspektif dan Orientasi Teori**

Al-Qur`an yang luas dan lengkap materi pembicaraannya menuntut para peneliti muslim melakukan kajian secara simultan, berkesinambungan atau pengulangan, disamping independen dan

baru terhadap teks dan kontekstualitasnya dengan cermat dan komprehensif sesuai dengan motivasi, urgensi, dan kemampuan yang dimilikinya sebagai perwujudan dari kepedulian dan tanggungjawab intelektual dan moral dengan berusaha menumbuhkan etika akademik.

Kerja intelektual yang memfokuskan bahasannya kepada konsep-konsep yang tersurat dan tersirat dalam Al-Qur`an menjadi keharusan yang mendesak, terlebih keberadaan konsep-konsep tersebut tidak pernah habis ditelaah dan ditemukan, kendati para pengkajinya telah berjalan secara terus menerus dan bergenerasi.<sup>42</sup>

Ihsan yang menjadi salah satu kosakata dalam Al-Qur`am layak untuk diteliti dengan seksama melalui metode *Maudhû'iy*<sup>43</sup>

---

42 Para pakar tafsir, baik yang tergolong *Mutaqaddimîn* (dahulu) seperti Al-Thabariy (224-310 H), Zamakhsyariy (467-538 H), Ibn 'Athiyyah (w. 541 H), Ibn Katsîr (729-817 H), dan sebagainya, atau *Muta'akhhirîn* (modern) semisal Muhammad Abduh (1849-1905 M), Rosyid Ridhâ' (1282-1354 H /1865-1935 M), Al-Qashimiy, Thanthâwiy Jauhariy (1287-1358 H/1870-1940 M), Ahmad Mushthafâ Al-Marâgiy (1881-1945 M), Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr (1296-1393 H/1879-1973 M)), Syekh Nawawi Al-Jawiy, Abû Wisam Abd al-Hayy Al-Farmawiy, dan seterusnya telah melakukan upaya penafsiran terhadap Al-Qur`an dengan tidak mengenal putus asa, kendati memerlukan waktu yang panjang untuk menuntaskannya.

43 Keberadaan tafsir *Maudhû'iy* sebagai metode yang berdiri sendiri dan memiliki ciri sendiri berbeda dengan metode lainnya, baru muncul beberapa dasawarsa terakhir, dipelopori oleh para dosen jurusan Tafsir pada Fakultas Ushuluddin Universitas al-Azhar di bawah prakarsa Prof. Dr. Ahmad Sayyid al-Kumiy. Abû Wisam Abd al-Hayy Al-Farmawiy, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy Dirâsah al-Manhajîyyah al-Maudhû'iyah*, terjemah Suryan A. Jamroh, *Metode Tafsir Maudhu'iy, Suatu Pengantar*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo

dengan corak *Ilmiy*.<sup>44</sup> Sepanjang upaya penelitian tentang materi Al-Quir`an, pengkajian mengenai ihsan dalam Al-Qur`an, terutama berkenaan dengan tafsir ayat-ayat ihsan dengan metode *Maudhû'iy* belum ada yang melakukan. Kebanyakan mufassir membahasnya dengan metode *Tahlîliy* dalam kitab tafsir mereka. Al-Jîliy, misalnya, telah membahasnya tidak dalam konteks Al-Qur`an dan tidak dalam kerangka metode *Maudhû'iy*, melainkan dalam koridor tasawwuf dengan memposisikannya sebagai martabat keempat dari tujuh martabat (islam, iman, shalat, ihsan, syahadah, shiddiqiyah, dan qurbah) yang sepatutnya ditempuh oleh ummat Islam yang berupaya mencapai insan kamil.<sup>45</sup>

Buku karya Toshihiko Izutsu yang bertajuk *Ethico-Religious Concept in the Qur`an* sekelumit membahas term ihsan dalam konteks etika, akan tetapi tidak dalam tema tersendiri, melainkan tetuang pada sub kecil dari kajian tentang *hasanah* (kebaikan)

---

Persada, 19960), h. viii dan 45. Selanjutnya disebut Al-Farmawiy, *Metode Tafsir Maudhû'iy*, dan M. Quraisih Shihab, *Membunikan al-Qur`an*, (Bandung, Mizan, 1997), h. 114. Selanjutnya disebut Shihab, *Membunikan*.

44 Thanthâwiy Jauhariy menilai pentingnya penafsiran dengan corak keilmuan, karena menurutnya ayat-ayat yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan tidak kurang dari 750 ayat, sedangkan ayat-ayat yang *sharîh* (jelas) berhubungan dengan fiqih hanya mencapai 150 ayat. Thanthâwiy Jauhariy, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Karîm Al-Musytamil 'alâ 'Ajâ'ib badâ'î Al-Mukawwanât wa Gharâ'ib Al-Âyât Al-Bâhirât* (Beirut, Dâr Ihyâ` Al-Turâts Al-'Arabiyyah, 1991), Juz 1, 3. Selanjutnya disebut Jauhariy, *Al-Jawâhir*.

45 Al-Jîliy, *Al-Insân Al-Kâmil*, Juz 2, h. 105.

dan *sayyi`ah*.(keburukan)<sup>46</sup> Selain itu analisisnya tidak memakai metode tafsir *Maudhû'iy*.

Penggunaan metode *Maudhû'iy* dalam menafsirkan suatu tema dari Al-Qur`an dinilai oleh Al-Farmawiy bahwa dengan metode *Maudhû'iy*, seseorang dapat mengetahui masalah-masalah Al-Qur`an dengan segala aspeknya secara sempurna, sehingga ia akan mampu menyajikan argumen yang jelas dan memadai. Begitu pula, dengan metode ini seseorang akan terbantu menemukan dan mengungkap berbagai rahasia dan kedalaman kandungan Al-Qur`an yang pada gilirannya sanggup membawa akal manusia kepada pengakuan akan ke-Mahasucian dan kasih sayang Allah yang terdapat di dalam syari`at yang telah ditetapkan bagi hamba-Nya.<sup>47</sup>

Dengan demikian kajian tentang ihsan yang berdimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* dengan metode *Maudhû'iy* dan bercorak *Ilmiy* semakin urgen, terlebih keterkaitannya dengan berbagai aspek kehidupan manusia begitu melekat, baik yang dikemukakan dalam Al-Qur`an, terutama tafsir ayat-ayat ihsan maupun yang didapatkan dalam hadis Nabi saw.

---

46 Thashihiko Izutsu, *Ethico Religius Concept in the Qur`an*, terjemah Mansuruddin Djaely, *Etika Beragama dalam Al-Qur`an*, (Pustaka Firdaus, 1995), h. 223. Selanjutnya disebut Izutsu, *Ethico Religius*.

47 Al-Farmawiy, *Metode Tafsir Maudhu'iy*, h. xiv-xv.

## **B. Catatan Metodologi**

Bagian ini membahas hal-hal sebagai berikut:

### **a. Pendekatan Penelitian**

Dalam penelitian ini digunakan pendekatan *normatif* mengingat masalahnya tergolong pada wilayah kajian tafsir Al-Qur`an, terutama ayat-ayat ihsan dengan melibatkan metode *Maudhû'iy* dan bacaan psikologi Humanistime Maslow, terutama tentang teori *peak experience*-nya. Pendekatan ini merupakan upaya untuk mengenali dan menggali data-data teoritik, dan tidak melibatkan data-data empirik.

### **b. Metode Penelitian**

Penelitian ini termasuk ke dalam macam penelitian kepustakaan, sehubungan data-data primer dan sekunder yang diperlukan, dikumpulkan, dianalisis, dan ditafsirkan. Semuanya berasal dari sumber-sumber informasi tertulis berupa ayat-ayat Al-Qur`an, terutama ayat-ayat tentang ihsan dan kitab-kitab tafsir dengan melibatkan bacaan psikologi Humanisme, khususnya *peak experoence*-nya Maslow.

Sejalan dengan macam penelitian di atas dan tujuannya, maka metode penelitian yang digunakan adalah *deskriptif*. Metode Deskriptif tertuju pada masa sekarang, masalah-masalah aktual. Pelaksanaannya tidak terbatas hanya sampai pada pengumpulan dan penyusunan data, tetapi meliputi analisa dan interpretasi tentang arti data itu. Data yang terkumpul mula-mula disusun, dijelaskan, dan kemudian dianalisa (karena itu metode ini sering pula disebut metode analitik). Pada tahap yang terakhir, metode

ini harus sampai kepada kesimpulan-kesimpulan atas dasar penelitian data.<sup>48</sup>

Sedangkan teknik analisisnya berupa analisis isi (*content analysis*). Dengan metode dan teknik ini dilakukan upaya menggambarkan secara utuh mengenai ihsan yang berdimensi *musyâhadah* dan *khasyyah* yang terdapat di dalam Al-Qur`an, terutama ayat-ayat ihsan dan ayat-ayat pendukungnya melalui analisis data dan informasi yang digali dari sumber-sumbernya berupa kitab-kitab tafsir yang disertai dengan bacaan psikologi Humanisme Maslow dengan teliti dan hati-hati serta mendalam, agar kandungan yang sebenarnya dapat mengemuka. Hal ini berarti tujuan penelitian diusahakan dengan maksimal agar dapat dicapai dengan cara tersebut.

Sehubungan materi bahasannya menyangkut tafsir yang mengikutsertakan bacaan psikologi Humanisme Maslow, maka metode *Maudhû'iy* (tematik) dilibatkan sepenuhnya dalam menafsirkan ayat-ayat ihsan dan ayat-ayat pendukungnya berikut hadis-hadis yang berkaitan dengannya, khususnya metode *Maudhû'iy li Al-Âyât aw Al-Qur`ân*.<sup>49</sup> Dengan demikian penafsiran

---

48 Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode dan tehnik*, (Bandung, Penerbit Tarsito, 1998), h. 139-140. Selanjutnya disebut Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah*.

49 Metode *Maudhû'iy* terbagi menjadi dua macam, yaitu: *Pertama*, pembahasan mengenai satu surat secara menyeluruh dan utuh dengan menjelaskan maksudnya yang bersifat umum dan khusus dan menerangkan korelasi antara berbagai masalah yang dikandungnya, sehingga surat itu tampak dalam bentuknya yang benar-benar utuh dan cermat. *Kedua*, menghimpun sejumlah ayat dari berbagai surat yang sama-sama membicarakan satu

model ini tergolong ke dalam corak tafsir *‘Ilmiy*<sup>50</sup> yang dalam kaitannya dengan penelitian ini memiliki relevansi yang signifikan sehubungan kajian tentang ihsan yang berdimensi spiritual kental sekali nuansa psikologisnya.<sup>51</sup>

Selain itu dalam aplikasinya metode *Maudhû’iy* tidak berarti sama sekali terasing dari metode tafsir yang lainnya. Penerapan tafsir *Maudhû’iy* tidak berarti menjadikan seorang

---

masalah tertentu. Ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa diletakkan di bawah satu tema bahasan dan selanjutnya ditafsirkan secara *Maudhû’iy*. Masalah yang diteliti tergolong ke dalam metode *Maudhû’iy* macam kedua karena berada dalam koridor dan karakteristik metode tersebut yaitu menghimpun ayat-ayat ihsan yang tersebar dalam berbagai surat dan kemudian ditempatkan di bawah naungan sebuah tema “Pengalaman Puncak Spiritual dalam al-Qur’an (Studi Dimensi Spiritualitas Ihsan dalam Perspektif Ayat-ayat Ihsan)” yang akan dikaji secara tematis. Al-Farmawiy, Al-Farmawiy, *Metode Tafsir Maudhu’iy*, h. 35-36.

- 50 Realita menunjukkan bahwa semakin berkembang maju dan meningkat akal fikir manusia, maka semakin banyak bidang ilmu yang dikuasainya. Demikian pula semakin kuatnya kebutuhan manusia untuk menemukan hal-hal yang baru dan semakin lengkapnya perlengkapan yang dihayatkan dalam pengkajian dan penelaahan, maka isyarat dan pesan Al-Qur’an semakin tampak kebenarannya. Al-Syirbâshiy, *Qishshat*, h. 123.
- 51 Al-Qur’an mencantumkan ayat-ayat yang menunjukkan berbagai kenyataan ilmiah dalam berbagai bidang, kendati tidak disebutnya nama ilmu pengetahuan itu atau diuraikannya secara rinci. Berbagai jenis ilmu pengetahuan membantu penafsiran sebagian makna Al-Qur’an, dan besar manfaatnya untuk mengungkapkan kenyataan-kenyataan yang terdapat dalam kandungan ayat-ayatnya. Pengungkapan berbagai kenyataan ilmiah itu perlu keberanian untuk menggali dan menyelami maknanya yang signifikan jumlahnya. Al-Syirbâshiy, *Qishshat*, h. 123.

yang menafsirkan Al-Qur`an mengabaikan tafsir *Tahlîliy*, bahkan rincian dan uraian-uraian yang tersaji dalam tafsir *Tahlîliy* sangat diperlukan dalam uraian yang bersifat *Maudhû'iy*.<sup>52</sup> Begitu juga rumusan-rumusan *Munâsabah*<sup>53</sup> (korelasi) dan *Asbâb al-Nuzûl*<sup>54</sup> (sebab-sebab turun ayat) yang berlaku dalam metode *Tahlîliy* berlaku pula dalam penerapan metode *Maudhû'iy* sehubungan rumusan-rumusan tersebut bersifat umum.

### c. Langkah-langkah Penelitian

Penelitian ini berjalan di atas langkah-langkah sebagai berikut:

---

52 Shihab, *Tafsir al-Qur`an al-Karîm*, h. vi.

53 Bagian yang memiliki hubungan antara satu kata dengan kata yang lain dalam satu ayat dan antara satu ayat dengan ayat yang lain, serta antara satu surat dengan surat yang lainnya. Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Riyâdh, Maktabah al-Ma`ârif, 1988), h. 97. Selanjutnya disebut al-Qaththân, *Mabâhits*. Pada prinsipnya, *Munâsabah* dapat berperan “menggantikan” *Asbâb al-Nuzûl*, apabila seorang mufassir tidak mengetahui atau tidak menjumpai sebab turunnya suatu ayat, tetapi mengetahui korelasinya dengan ayat yang lain. Masjiuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur`an*, (Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1980), h. 167. Selanjutnya disebut Zuhdi, *Pengantar*.

54 Al-Zarqâniy menyatakan bahwa *Asbâb al-Nuzûl* ialah Sesuatu yang menjelaskan latar belakang turunnya suatu ayat atau rangkaian ayat atau menerangkan hukum suatu kasus pada waktu kejadiannya. Muhammad 'Abd Al-'Azhîm Al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Al-Turâth Al-'Arabiy, 1991), Juz 1, h. 99. Selanjutnya disebut Al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân*. Berkenaan dengan hal tersebut, al-Qaththân mengutarakan bahwa sebab turun suatu ayat diklasifikasikan ke dalam dua kategori, yaitu; Pertama, suatu ayat turun di saat terjadi suatu peristiwa. Kedua, suatu ayat turun ketika Nabi saw ditanya mengenai sesuatu hal. Al-Qaththân, *Mabâhits*, h. 77.

## 1. Tehnik Pengumpulan Data

Sesuai dengan pendekatan teoritik dalam penelitian ini, maka data teoritik yang dikumpulkan menggunakan tehnik *book survey* yang difokuskan kepada mengkaji Al-Qur`an terutama ayat-ayat ihsan dan ayat-ayat lain yang berkaitan dengannya, serta hadis-hadis tentang ihsan dan hadis-hadis lain yang relevan, berikut pendapat-pendapat para pakar tafsir yang tersebar dalam kitab-kitab tafsir, dan gagasan Maslow tentang *peak experience* yang memberikan warna tersendiri dalam psikologi humanisme.

Oleh karena itu hal tersebut diselaraskan dengan karakteristik metode *Maudhû'iy* yang memiliki langkah-langkah dan cara kerja yang spesifik. Menurut al-Farmawiy dan al-Khâlidîy, langkah-langkah tersebut sebagai berikut:

1. Memilih atau menetapkan masalah al-Qur`an yang akan dikaji secara *maudhû'iy* (tematik).
2. Melacak dan menghimpun ayat-ayat yang berkaitan dengan masalah yang telah ditetapkan, ayat Makkiyah dan Madaniyyaah.
3. Menyusun ayat-ayat tersebut secara runtut menurut kronologi masa turunnya, disertai pengetahuan mengenai latar belakang turunnya ayat atau *asbâb al-nuzûl*.
4. Mengetahui korelasi (*munâsabah*) ayat-ayat tersebut di dalam masing-masing surah.
5. Menyusun tema bahasan di dalam kerangka yang pas, sistematis, sempurna dan utuh (*out line*).

6. Melengkapi pembahasan dan uraian dengan hadis, bila dipandang perlu, sehingga pembahasan semakin sempurna.
7. Mempelajari ayat-ayat tersebut secara tematik dan menyeluruh dengan cara mengumpulkan ayat-ayat yang memuat pengertian serupa, mengkompromikan antara pengertian yang 'âm (umum) dan yang *khâs* (khusus), antara yang *muthlaq* dan yang *muqayyad*, mensinkronkan ayat-ayat yang lahirnya kontradiktif, menjelaskan ayat *nâsikh* dan *mansûkh*, sehingga semua ayat tersebut bertemu pada satu muara, tanpa perbedaan dan kontradiksi atau tindakan pemaksaan terhadap sebagian ayat kepada makna-makna yang sebenarnya tidak tepat.<sup>55</sup>
8. Melibatkan kitab-kitab tafsir yang representatif.<sup>56</sup>

Ciri khas dan langkah-langkah penerapannya yang eksklusif tersebut mengisyaratkan keberadaan metode *Maudhû'iy* melandaskan diri pada *tafsîr bi al-ma'tsûr*, baik berupa tafsir Al-Qur`an dengan Al-Qur`an, tafsir Al-Qur`an dengan hadis, pendapat para sahabat, dan ijtihad *tabi'in*. Cara kerjanya membutuhkan penerapan munasabah atau korelasi antar ayat, antara ayat dengan hadis, serta antara ayat dengan pendapat sahabat dan *tabi'in*.<sup>57</sup> Akan tetapi tidak dapat melepaskan diri dari pendapat para pakar tafsir yang

---

55 Al-Farmawiy, *Metode Tafsîr Maudhû'iy*, h. 45-46

56 Al-Khâlidîy, *Al-Tafsîl Al-Maudhû'iy*, h. 68-75.

57 Al-Khâlidîy, *Al-Tafsîr Al-Maudhû'iy*, h. 71.

termasuk dalam tafsir *bi al-Ra`yi* sehubungan kontribusinya yang signifikan untuk memperkaya pemaknaan secara utuh konsep dan eksistensi ihsan. Selain itu pengkaitannya dengan pisau analisis psikologi humanistik menyebabkan corak tafsir *'ilmiy* ikut mewarnai.

## 2. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data primer dan sekunder.

### a). Sumber Data Primer

Sumber data primer dalam penelitian ini adalah ayat-ayat Al-Qur`an, terutama ayat- ayat yang di dalamnya terdapat penyebutan term ihsan dan yang terkait dengannya. Sedangkan mushhaf yang dipelajari sebagai rujukan utama ialah *mushhaf al-Madinah al-Munawwarah*, penerbit *Mujamma' al-Mâlik Fahd li thibâ'at al-Mushhaf al-Syarif, al-Madînah al-Munawwarah*, Saudi Arabia.

Sehubungan masalah pokok penelitian ini tercakup ke dalam wilayah kajian tafsir, maka sumber-sumber data primer lainnya yang relevan dan urgen serta dapat mengantarkan penelitian ini ke tataran representatif ialah kitab-kitab tafsir, baik yang tergolong *bi al-ma`tsûr*<sup>58</sup>

---

58 *Al-Tafsîr bi al-ma'tsûr* ialah penafsiran ayat dengan ayat, penafsiran ayat dengan hadits Nabi Saw, penafsiran ayat dengan pendapat shahabat dan penafsiran ayat dengan pendapat Tabi'in. Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrîn*, juz 1, h. 152.

atau *bi al-ra`yi*.<sup>59</sup> Diantaranya adalah *Tafsîr Al-Thabariy, Jâmi' Al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân* yang dijuluki Tafsîr Al-Thabariy buah pena Ja'far Muhammad bin Jarîr Al-Thabariy (224-310 H) yang tergolong *tafsîr bi al-ma`tsûr*,<sup>60</sup> *Tafsîr al-Kasysyâf`an Haqâ`iq al-Tanzîl wa`Uyûn al-Aqâwîl fî wujûh al-Ta`wîl-* yang terkenal dengan sebutan *Tafsîr al-Kasysyâf* karya Abî al-Qâsim Jâr Allah Mahmud ibn Umar al-Zamakhshariy al-Khawârizmiy (467-538 H) yang kondang dipanggil dengan Jamakhshariy sebagai representasi literatur dari *tafsîr bi al-ra`yi*. *Tafsîr al-Baghawiy* disebut *Ma`âlim al-Tanzîl*, disusun oleh Abi Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-Farrâ (w. 516 H), macam *tafsîr bi al-ma`tsûr*.<sup>61</sup> *Tafsîr Mafâtih al-Ghaib* yang terkenal dengan nama *al-Tafsîr al-Kabîr* karangan Imam Fakhr al-Dîn Muhammad ibn 'Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Ali al-Taimiy al-Bakri al-Râziy al-Syâfi'y (544-604 H) sebagai *tafsîr bi al-ra`yi*.<sup>62</sup> *Tafsîr Al-Qur`ân al-'Azhûm* karya 'Imâd al-Dîn Abu al-Fidâ' Ismail ibn Amr ibn Katsîr ibn Dhau' ibn Katsîr ibn Zar' al-Basyriy al-dimasyqiyy al-

---

59 *Al-Tafsîr bi al-ra`yi* ialah penafsiran ayat al-Qur'an dengan ijtihad setelah seorang mufassir benar-benar menguasai seluk beluk bahasa Arab, asbâb al-nuzûl, nasikh mansukh dan hal-hal lain yang dihayatkan oleh seorang mufassir. Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirîn*, juz 1, h. 255.

60 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirîn*, Juz 1, 205, dan Shalâh 'Abd al-Fatâh Al-Khâlidid, *Ta'rif Al-Dârisîn bi Manâhij Al-Mufassirîn*, (Damaskus, Dâr Al-Qalam, tahun 2006), h. 342. Selanjutnya disebut Al-Khâlidid, *Ta'rif Al-Dârisîn*.

61 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirîn*, juz 1, h. 234.

62 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufassirîn*, juz 1, h. 290-294.

Syâfi'iy yang terkenal dengan sebutan ibn Katsîr ( w. 774 H ), sebagai *tafsîr bi al-Ma'tsûr*.<sup>63</sup>

*Tafsîr Rûh al-Ma'âniy* yang dikenal dengan nama *Tafsîr al-Alûsiy* karya Abi al-Fadh al-Syihâb al-Dîn al-Sayyid al-Mahmud Afandi al-Alusiy al-Baghdadiy (1217-1270 H) merupakan *tafsîr bi al-ra'yi*<sup>64</sup> yang terpuji dijadikan referensi. *Tafsîr al-Qur`ân al-Karîm* yang masyhur disebut dengan *Tafsîr al-Manâr* disusun oleh Muhammad Rasyid Ridha (1282-1354 H /1865-1935 M) sebagai tafsir bercorak *adabiy ijtimâ'iy*<sup>65</sup> dari pemikiran Muhammad Abduh (1849-1905 M) dirujuk pula dengan sebaik-baiknya. *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm al-Musyamil 'alâ 'Ajâ'ibi Badâ'i' al-Mukawwanât wa Gharâib al-Âyât al-Bâhirât* terkenal dengan *Tafsîr al-Jawâhir* dikarang oleh al-Thanthâwî Jauhariy (1287-1358 H/1870-1940 M) yang merupakan tafsir bercorak *'ilmiy*<sup>66</sup> dijadikan sumber informasi penting.

---

63 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, juz 1, h. 242.

64 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, juz 2, h. 630

65 *Tafsîr adabiy ijtimâ'iy* adalah corak tafsir yang berusaha memahami nash-nash Al-Qur`an dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur`an secara teliti, kemudian menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Al-Qur`an dengan gaya bahasa yang indah dan menarik. Selanjutnya penafsir menghubungkan nash-nash dengan kenyataan sosial dan sistem budaya yang ada, Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, juz 2, h. 547.

66 *Tafsîr 'Ilmiy* merupakan upaya ijthid menciptakan hubungan seerat-eratnya antara Al-Qur`an dengan ilmu pengetahuan dan menggantinya dari kedalaman makna ayat-ayatnya serta berbagai jenis ilmu pengetahuan dijadikan alat

Rujukan berikutnya adalah *Tafsîr al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân* terkenal dengan sebutan Al-Tafsîr al-Qurthubiy yang dikarang oleh Abû 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr ibn Farh al-Anshâriy al-Khazraziy al-Andalûsiy al-Qurthubiy (w. 671 H) dengan corak *fiqhiy*, *Al-Tafsîr al-Qâshimiy* yang disebut *Mahâsin al-Ta`wîl* yang disusun oleh Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâshimiy (1283-1332 H/1866-1914 M), *Tafsîr al-Marâghiy* karya Ahmad Mushthâfâ al-Marâgiy yang bercorak *adab ijtimâ'iy*, *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur`ân* ditulis oleh Sayyid Muhammad Quthub dan *Shafwat al-Tafâsîr* dikarang oleh Muhammad Ali al-Shâbûniy.

Penyebutan kitab-kitab tafsir tersebut tidak berarti kitab-kitab tafsir lainnya ditiadakan sama sekali perannya sebagai sumber informasi dan data, melainkan dibutuhkan dan dipakai sebagai literatur untuk memperkaya data dan informasi serta untuk mempertajam analisis. Selain kitab-kitab tafsir dilibatkan pula kitab-kitab hadits, semisal *Shahîh al-Bukhâriy*, *Shahîh Muslim*, *Sunan Ibn Mâjah*, *Sunan al-Nasâ'i*, *al-Mustadrak 'alâ al-Shahîhain*, dan sebagainya.

b). Sumber Data Sekunder

Adapun sumber data dan informasi pendukung dan sekunder, semacam kitab-kitab kamus bahasa Arab

---

bantu dalam menafsirkan sebagian makna-maknanya. Al-Syirbâshiy, *Qishshat al-tafsîr*, h. 122 dan 127, dan Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 2, h. 497.

terutama *Lisân al-'Arab* karya Ibn Manzhûr al-Anshâriy (1232-1311 M) dipakai untuk menyempurnakan kajian term-term yang ada dalam Al-Qur`ân, serta kitab-kitab mu'jam, khususnya *al-Mu'jam al-Mufahras li alfâzh Al-Qur`ân Al-Karîm* karangan Muhammad Fu'ad 'Abd al-Bâqi' digunakan untuk memudahkan penelusuran ayat-ayat Al-Qur`ân yang berkaitan dengan penelitian ini. Kitab-kitab lainnya yang memiliki relevansi dengan penelitian ini diikutsertakan untuk dijadikan literatur.

## KONSEP DASAR *PEAK EXPERIENCE* DAN IHSAN

Bagian ini mengkaji dua pokok bahasan yang memiliki relevansi langsung dengan jawaban masalah pokok yang dirumuskan dalam pertanyaan pertama yang mencakup makna asasi *peak experience* (pengalaman puncak spiritual) yang digagas Maslow dan pengertian yang utuh dan mendasar mengenai ihsan dalam perspektif Al-Qur`an.

Keduanya, dalam ukuran tertentu memiliki dimensi yang sama, yakni dimensi spiritual yang sama-sama berpotensi menuju tingkat puncak hingga menjadi pengalaman subjektif dan personal. Kolaborasi kedua konsep tersebut dalam penelitian ini merupakan sesuatu yang berarti bagi pengayaan pandangan teoritik dan pengamalan yang argumentatif.

Bagian ini memiliki kegunaan yang signifikan berkaitan dengan kajian tentang kerangka teoritik yang mendasar. Bangunan suatu rumah akan dapat dimasuki, diketahui, dan dinikmati isinya apabila memiliki pintu masuk. Metaforis ini memposisikan kajian konsep dasar *peak experience* dan ihsan yang dipaparkan pada

bagian ini seperti pintu masuk untuk mengetahui lebih jauh mengenai keduanya.

#### A. Makna *Peak Experience* dalam Perspektif Maslow

Suatu hal yang digagas oleh Maslow (1908-1970 M) tentang keunggulan manusia sebagai makhluk unik dalam perspektif psikologi Humanisme adalah *peak experience*. Gagasannya tersebut telah berhasil mendudukkan keberadaan psikologi Humanisme sebagai psikologi madzhab ke tiga<sup>67</sup> atau madzhab alternatif di tengah-tengah dominasi Psikoanalisa sebagai madzhab pertama dan Behaviurisme sebagai madzhab kedua.

Hal ini berangkat dari pijakan pra-anggapan tentang sosok manusia pada hakekatnya baik atau sehat, sedikit-tidaknya tidak jahat atau sakit,<sup>68</sup> bahkan manusia dinilainya memiliki kualitas yang unik yang membedakannya dari hewan, khususnya terkait dengan *free will* (kemauan bebas) dan potensi untuk mengembangkan dirinya, serta konsep *self* yang menyangkut pengalaman internal dan subjektif yang menjadi makna keberadaan seseorang,<sup>69</sup>

---

67 Maslow sendiri menyebut psikologi Humanistik sebagai *The Third Force Psychology* (Psikologi Madzhab ke Tiga). Abraham Harold Maslow, *Foreword*, dalam Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow* (New York, N.Y, Washington Square Press, 1971), h. x. Selanjutnya disebut Goble, *The Third Force*.

68 C. George Boeree, *Personality Theories*, Edisi Indonesia, *Melacak Kepribadian Anda Bersama Psikolog Dunia*, Penerjemah Inyik Ridwan Muzir (Jogjakarta, Prismasophie, 2009), h. 288. Selanjutnya disebut Boeree, *Personality*.

69 Rita L Atkinson, Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Introduction To Psychology* (Sandiego, 8 th ed, Harcourt Brace Jovanovich Internasional

sekaligus memiliki kecenderungan bawaan individu tumbuh dan berkembang ke arah pertumbuhan positif dan kematangan.<sup>70</sup> Artinya manusia akan memenuhi potensinya selama tidak mengalami rintangan.<sup>71</sup> Pandangannya menunjukkan kepada aspek internal yang bersifat subjektif.

Selain itu, paradigma psikologi Humanisme dalam mempersepsikan sosok manusia menekankan pada nilai pribadi individu dan sentralitas nilai manusia pada umumnya, sehingga dalam mendekati kepribadiannya perlu memperhatikan persoalan etika dan nilai pribadi. Cara pandang tersebut berbeda dengan psikoanalisa yang melihat manusia sebagai makhluk yang dikuasai oleh dorongan *id*, dan behaviorisme yang memandang manusia sebagai makhluk yang diatur oleh kejadian-kejadian

---

Edition, 1983), Jilid 2, h. 399. Selanjutnya disebut Atkinson, *Introduction*, dan Syamsu Yusuf dan A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian* (Bandung Rosda Karya, 2007), h. 142. Selanjutnya disebut Yusuf, *Teori*.

70 Demikian kesan Carl Rogers (1902-1987 M) yang dihasilkan dari penelitiannya tentang orang-orang yang mengalami gangguan emosional. Atkinson, *Introduction*, Jilid 2, h. 399. Berangkat dari pandangannya tersebut bangunan teorinya didasarkan pada satu “daya hidup” yang disebutnya dengan kecenderungan aktualisasi. Ini dapat diartikan sebagai motivasi yang menyatu dalam setiap diri makhluk hidup yang bertujuan mengembangkan seluruh potensi-potensinya sebaik mungkin. Boeree, *Personality*, h. 288. Carl Rogers ialah tokoh dan pakar psikologi Humanisme yang terkenal dan berpengaruh, di samping Maslow. Yusuf, *Teori*, h. 142.

71 S. Friedman and Miriam W. Schustack, *Personality, Classic Theories and Modern Research*, Terjemahan Fransiska Dian Ikarini, S.Psi, Maria Hany, dan Andreas Provita Prima, *Kepribadian, Teori Klasik dan Riset Modern* (Jakarta, Erlangga, 2006), Jilid 1, h. 343. Selanjutnya disebut Friedman, *Kepribadian*.

di lingkungannya.<sup>72</sup> Kesan yang kentara adalah paradigmanya merupakan hasil upaya pemaduan dari kedua aliran psikologi yang bertolak belakang.

*Peak experience* (pengalaman puncak) dicetuskan oleh Maslow bersamaan dengan dua teori lainnya, yakni teori motivasi dan aktualisasi diri (*self actualization*). Khusus mengenai *self actualization* (aktualisasi diri), Maslow meletakkannya sebagai *meta-motivation* (motivasi tertinggi) dan di tengah orang-orang yang meraih *self actualization* (aktualisasi diri) terdapat orang yang mengalami pengalaman puncak (*peak experience*).<sup>73</sup> Oleh karenanya dapat dikatakan bahwa *peak experience* merupakan ciri khusus bagi sebagian orang yang mencapai aktualisasi diri (*self actualization*).

Orang-orang yang meraih *self actualization* (aktualisasi diri) terbagi ke dalam dua tingkatan, yakni mereka yang benar-benar sehat tetapi tidak memiliki pengalaman transendensi, dan mereka yang mengalami pengalaman transendensi yang kuat

---

72 Friedman, *Kepribadian*, Jilid 1, h. 336.

73 Maslow mengemukakan suatu cara yang menarik dalam mengklasifikasikan motif manusia, yakni dengan mencetuskan hierarki kebutuhan, mulai dari kebutuhan biologis dasar (*basic needs*) sampai motif psikologis yang lebih kompleks, yang hanya menjadi penting setelah kebutuhan dasar dipenuhinya. Berkaitan dengan aktualisasi diri telah dikaji oleh beberapa tokoh psikologi humastik, seperti Carl Rogers (1902-1987 M) yang menyatakan bahwa kekuatan dasar yang memotivasi organisme manusia adalah aktualisasi diri, sedangkan Maslow meletakkan aktualisasi diri sebagai meta-motivasi (motivasi tertinggi) dan orang yang meraih aktualisasi diri mengalami pengalaman puncak (*peak experience*). Atkinson, *Introdaction*, Jilid 2, h. 318 dan 401 dan Sarwono, *Berkenalan*, h. 169-171.

pengaruhnya dalam kehidupan.<sup>74</sup> Dengan kata lain mereka terdiri dari orang-orang yang “tanpa mencapai puncak” (*nonpeaking self actualizers*) yang tampak cenderung bersifat praktis, efektif, dan bekerja baik sekali, serta orang-orang yang mencapai puncak (*peakers*) yang mengalami hidup dalam alam kehidupan, dunia puisi, dunia estetika, dunia simbol, alam transenden, dunia agama yang mistik dan pribadi, dan alam pengalaman sebagai tujuan. Keadaan ini menunjukkan adanya perbedaan kelas yang berperan penting bagi kehidupan sosial. Mereka yang mewujudkan diri tetapi tidak memuncak (*nonpeaking*) yang mungkin memiliki peran sosial memperbaiki dunia, menjadi politisi, pekerja sosial, pembaharu, atau pejuang, sedangkan yang mencapai puncak (*peakers*) yang sukar dimengerti cenderung menulis syair, musik, falsafah, atau agama,<sup>75</sup> dan memelihara indera yang kuat akan misteri dan pesona, serta mudah untuk melampaui ego dan tidak mementingkan diri sendiri.<sup>76</sup>

Pengalaman puncak adalah saat dalam kehidupan seseorang merasa berfungsi penuh, kuat, yakin pada dirinya, dan sepenuhnya menguasai dirinya, artinya pengalaman puncak dapat disebut sebagai saat seseorang merasa berada dalam kondisi terbaik, saat diliputi perasaan khidmat, kebahagiaan yang mendalam, kegembiraan, ketentraman atau ekstase.<sup>77</sup> Namun dari sisi kualitasnya *Peak experiences* dirasakan secara berbeda oleh

---

74 Wilcox, *Personality*, h. 298.

75 Maslow, *Motivation*, h. 138.

76 Wilcox, *Personality*, h. 301.

77 Goble, *The Third Force*, h. 56.

setiap individu sejalan dengan kadar dan bidang yang dialami. Dari sudut pandang ini *Peak experiences* dapat dipahami sebagai pengalaman nyata (*being*) yang ditandai dengan kebahagiaan dan kepuasan -suatu keadaan sempurna dan pencapaian tujuan sementara, tanpa usaha keras dan tidak egosentris. Pengalaman puncak dapat terjadi dengan intensitas yang berbeda-beda dan dalam konteks yang bermacam-macam: aktivitas kreatif, apresiasi alam, hubungan akrab dengan orang lain, pengalaman menjadi orang tua, persepsi estetik, atau partisipasi keolahragaan.<sup>78</sup>

Kebanyakan orang sedikitnya memiliki satu atau lebih pengalaman demikian, sehingga penting bagi seseorang untuk berpikir tentang pengalaman-pengalaman hidup yang paling menyenangkan, saat-saat ekstase, momen-momen kegembiraan, dan sebagainya. *Peak experiences* merupakan karakteristik respon seseorang terhadap pengalaman tersebut yang biasanya sering terjadi pada para *self actualizer*.<sup>79</sup> Dengan kata lain pengalaman puncak bagi orang yang mengalami transendensi merupakan saat seseorang sedang mengalami ekstase, perasaan bersatunya diri seseorang selaku mikrokosmos dengan alam raya (makrokosmos), dalam terminologi tasawuf ekstase tersebut merupakan tujuan akhir dari pencarian kebenaran, yaitu penyatuan antara tiga realitas kosmos (mikrokosmos, makrokosmos, dan metakosmos)

---

78 Atkinson, *Introdaction*, Jilid 2, h. 401.

79 Hal ini merupakan seruan Maslow kepada setiap orang. Wilcox, *Personality*, h. 298.

yang diistilahkan dengan tauhid (penyatuan).<sup>80</sup> Pengalaman puncak tersebut menjadikan seseorang lebih daripada dirinya sendiri, lebih mewujudkan kemampuan dengan sempurna, lebih dekat dengan inti keberadaannya, dan lebih penuh kebermaknaannya sebagai manusia,<sup>81</sup> Pengalaman ini membuat seseorang merasa menjadi bagian “yang tidak terbatas” dan “yang abadi”,<sup>82</sup> sehubungan pengalaman ini merupakan intensifikasi luar biasa dari setiap pengalaman di mana orang lupa diri atau melampaui (*transcendence*) dirinya sendiri.<sup>83</sup> Dalam pengalaman puncak itu, tidak hanya dunia tampak lebih indah dan hidup menjadi sedemikian bermakna, tetapi kejahatan juga menjadi lebih dapat dipahami, diterima, dan dilihat pada tempatnya sendiri dalam keseluruhan, sebagai satu bagian yang tidak terelakan dan diperlukan. Oleh karena itu kejahatan dinilainya sebagai sesuatu yang wajar.<sup>84</sup> Dalam kondisi seperti ini *Peak experiences* bersifat pribadi.

---

80 Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relations in Islamic Thought*, terjemahan Rahmani Astuti & M. Nasrullah, *The Tao of Islam, Kitab rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi dan Teologi Islam* (Bandung, Mizan, 1998), h. 299. Selanjutnya disebut Murata, *The Tao of Islam*.

81 Crapps, *Dialog*, h. 165.

82 Boeree, *Personality*, h. 260.

83 Maslow mencontohkannya seperti pemusatan pada persoalan (problem centering), pemusatan pemikiran yang sangat kuat (*intense concentration*), pengalaman keinderaan yang kuat (*intense sensuous experience*), lupa diri (*self-forgetful*), dan keasikan yang mendalam (*intense enjoyment*) dalam mengikuti musik dan kesenian. Maslow, *Motivation*, h. 138.

84 Crapps, *Dialog*, h. 165.

*Peak experiences* memiliki hampir seluruh ciri yang secara tradisional disebut pengalaman religius oleh hampir semua penganut agama dan kepercayaan.<sup>85</sup> Pengalaman ini disebut juga sebagai pengalaman mistik dan menjadi salah satu bagian terpenting dalam sebagian besar tradisi agama dan filsafat.<sup>86</sup> Namun pengalaman puncak tidak selalu terjadi dalam konteks keagamaan, pada kenyataannya banyak yang bukan bersifat keagamaan.<sup>87</sup> Pengalaman puncak dapat lepas dari hal-hal yang bersifat supernatural, sebab pengalaman tersebut dapat juga termasuk pengalaman duniawi,<sup>88</sup> bahkan penting untuk melepaskan pengalaman ini dari setiap acuan teologis atau yang bersifat gaib, sekalipun ini telah terjadi selama beribu-ribu tahun, karena pengalaman ini merupakan pengalaman biasa, yang sudah mempunyai tempat yang baik dalam yurisdiksi ilmu pengetahuan.<sup>89</sup> Namun demikian diakuinya pengalaman tersebut merupakan inti agama pribadi.<sup>90</sup> Inilah bentuk argumen lain yang mengukuhkan

---

85 Goble, *The Third Force*, h. 58.

86 Boeree, *Personality*, h. 260.

87 Crapps, *Dialog*, h. 165 dan 168.

88 Maslow menyatakan bahwa deskripsi tentang pengalaman-pengalaman ini baik yang dikemukakan oleh orang-orang religius maupun oleh orang-orang yang tidak menyebut diri religius ternyata hampir sama. Karenanya ia berkesimpulan, bisa saja melepaskan pengalaman ini dari setiap rujukan yang berbau supernatural, sebab pengalaman itu merupakan bagian pengalaman duniawi juga. Goble, *The Third Force*, h. 58.

89 Maslow, *Motivation*, h. 137-138.

90 Crapps, *Dialog*, h. 165.

bahwa orang yang meraih *self actualization* terbelah menjadi dua kategori, yakni *nonpeking* dan *peakers*.

Seorang individu yang telah mengalami pengalaman puncak sebagai *self actualizer*, sesungguhnya tidak lagi memiliki motivasi ataupun keinginan apapun dari luar dirinya. Ia telah mampu meneratas segala kebutuhan yang membelenggunya, mulai dari kebutuhan tingkat rendah (*basic needs*) hingga menembus kebutuhan tingkat tinggi (*psychologis needs*) atau meta-motivasi. Pengalaman puncak meninggalkan bekas pada orang yang mengalaminya, yang dapat mengubahnya ke tingkat yang lebih tinggi.<sup>91</sup>

Apabila seseorang selama atau sesudah mengalami pengalaman puncak sebagai saat-saat yang membahagiakan, maka merasa beruntung (*fortunate*) dan bersyukur (*grateful*), kemudian akibatnya merasa diliputi perasaan cinta terhadap sesama dan dunia, bahkan merasa dipenuhi hasrat untuk berbuat kebajikan di dunia ini sebagai imbalan (*repayment*).<sup>92</sup> Terlebih pengalaman tersebut merupakan saat ekstasi di mana orang itu merasa bersatu dengan alam raya – saat-saat di mana keterbukaan, kreativitas (*creativity*), dan spontanitas meningkat, serta seluruh pribadinya seperti menyatu,<sup>93</sup> sehingga selama mengalami pengalaman tersebut seseorang memperoleh persepsi yang lebih baik tentang realitas itu sendiri. Dalam saat-saat seperti itu dirinya mendapatkan pengertian yang sama seperti yang diperoleh filsuf dan para

---

91 Boeree, *Personality*, h. 260.

92 Goble, *The Third Force*, h. 58.

93 Crapps, *Dialog*, h. 164.

teolog tentang aspek-aspek realitas yang mempersatukan.<sup>94</sup> Ini merupakan perwujudan dari makna penghargaan internal.

Orang yang merasakan pengalaman puncak telah menaburkan benih kebaikan dan manfaat bagi orang lain.<sup>95</sup> Keadaan ini mendatangkan apresiasi positif dari pihak lain, yang mengalir kepadanya sebagai konsekuensi dari wujud tanda jasa (balasan) atas segala komitmen dan kebajikannya, kendati penghargaan tidak menjadi tumpuan harapannya. Akan tetapi komitmen moralnya menyebabkan ia ingin menyaksikan kebajikan diberi pahala. Sedangkan kekejaman, pemerasan, dan kejahatan diberi hukuman.<sup>96</sup>

Di antara wujud penghargaan positif itu tampak dari dua sisi, *Pertama*, internal, yakni penghargaan yang lahir dan tumbuh dari dalam dirinya sendiri, dan *Kedua*, eksternal, yakni penghargaan yang lahir dan datang dari luar dirinya, keluarga, dan masyarakat. Penghargaan yang disebut pertama lebih menekankan kepada *self actualizer* memiliki penghargaan yang sehat terhadap dirinya sendiri, yakni penghargaan yang lahir dari keinsafan atas kecakapan dan kemampuannya, dan penghargaan kepada pihak lain. Sedangkan penghargaan yang disebut terakhir merupakan

---

94 Goble, *The Third Force*, h. 58.

95 Di antara orang-orang yang mencapai aktualisasi diri dengan pengalaman mistik atau pengalaman puncak ada yang cuek dan pelupa, bahkan ada yang terlalu baik kepada orang lain. Boeree, *Personality*, h. 260.

96 Goble, *The Third Force*, h. 36.

penghargaan dari orang lain yang memang layak diterimanya, tetapi ia tidak merasa tergantung kepadanya.<sup>97</sup>

Maslow memiliki kepercayaan besar pada kodrat yang lebih luhur yang ada pada manusia, yang bersifat alamiah dan mencakup kemampuan spiritual. Kodrat itu dapat mengatasi keadaan dan sifat biologisnya, dan ia meyakini pengalaman puncak merupakan sesuatu dari “kodrat yang lebih tinggi” dan datang dengan kejutan dan pewayhuan. Betapa uraiannya tentang pengalaman puncak tersebut mirip dengan yang supernatural, tetapi dia mengambil sikap untuk mempertanggungjawabkan saat-saat istimewa itu atas dasar pendirian humanistisnya.<sup>98</sup>

Sikapnya tersebut semakin jelas ketika Maslow menawarkan gagasan tentang pengalaman Plato (*plateau-experience*). Pada pengalaman ini yang dirasakan ketenangan, ketentraman, kegembiraan, dan kebahagiaan yang terus menerus dengan tidak disertai unsur tiba-tiba, kejutan, musiman, ketakjuban, kehebatan, dan emosional yang tajam seperti yang terjadi pada pengalaman puncak. Pengalaman Plato dapat dicapai, dipelajari, dan diperoleh melalui kerja keras yang lama, tidak ada jalan pintas yang dapat dilakukan untuk menempuh, mengalami, merasakan, dan mempelajarinya, mengingat unsur dominan yang dimilikinya adalah kognitif, sedangkan pengalaman puncak biasanya lebih bersifat emosional.<sup>99</sup>

---

97 Goble, *The Third Force*, h. 30.

98 Crapps, *Dialog*, h. 168-169.

99 Maslow, *The Farther*, h. 348-349.

Tanggapan beragam terhadap teori Maslow datang dari beberapa pakar. Wilcox menilai Maslow melakukan kesalahan, karena dalam meneliti tokoh-tokoh historis tidak memasukkan orang-orang yang berfungsi pada level yang paling tinggi, yakni para nabi. Seandainya Maslow memperluas penyeledikannya dan menemukan keluasan literatur sufi, maka ia akan menemukan satu tingkat perkembangan manusia yang jauh di atas orang yang mencapai aktualisasi diri.<sup>100</sup>

Berkaitan dengan persepsinya tentang spiritual,<sup>101</sup> Wilcox menyimpulkan bahwa teori Maslow tidak komplis, bahkan dinilainya tidak benar, kendati sangat menarik. Ia tidak pernah sepenuhnya mempersepsikan pusat esensial dalam alam spiritual. Ia mendasarkan teorinya pada dasar fisik, bukan metafisik. Terapis-terapis sekarang mendekati diri pada kebenaran dengan menggunakan analog satu siung bawang yang memiliki jiwa dan Tuhan pada pusatnya.<sup>102</sup>

Crapps menganggap Maslow tidak mengolah berbagai masalah dengan baik kecuali dengan menyampaikan gagasan

---

100 Wilcox, *Personality*, h. 303.

101 Betapa uraian Maslow tentang pengalaman puncak tersebut mirip dengan yang supernatural, tetapi dia mengambil sikap untuk mempertanggungjawabkan saat-saat istimewa itu atas dasar pendirian humanistisnya mengingat ia memiliki kepercayaan besar pada kodrat yang lebih luhur yang ada pada manusia, yang bersifat alamiah dan mencakup kemampuan spiritual. Kodrat itu dapat mengatasi keadaan dan sifat biologisnya, dan ia meyakini pengalaman puncak merupakan sesuatu dari "kodrat yang lebih tinggi" dan datang dengan kejutan dan pewayhuan. Crapps, *Dialog*, h. 168-169.

102 Wilcox, *Personality*, h. 303.

idealnya semata, seperti konsepnya tentang kedewasaan apakah tidak menyingkirkan orang biasa? Apakah definisinya mengenai manusia yang teraktualisasi diri membuang kebanyakan orang keluar dari jangkauannya? Bagaimana menyangkut orang yang tidak mengalami pengalaman puncak, dan tidak menjadi *peaker*? Apakah tidak ada “obat” bagi orang yang tidak mencapai saat-saat ekstasi ketika kemampuan penuh manusia dipikirkan dengan jernih? Setelah mengamati kehidupan manusia, Maslow menunjukkan sikap yang lebih optimis bahwa semua orang pada dasarnya dapat menjadi *peaker* yang mampu mengalami pengalaman puncak.<sup>103</sup>

Boeree memberikan pandangan agak negatif terhadap teori Maslow, terutama berkaitan dengan hierarki kebutuhan. Maslow menyatakan bahwa seseorang harus memperhatikan kebutuhan dasar dan dibawah terlebih dahulu sebelum berusaha memenuhi kebutuhan akan aktualisasi diri. Namun dalam kenyataannya kata Boeree tidak jarang terlihat orang-orang yang berhasil mengaktualisasikan diri walaupun kebutuhan-kebutuhan dasar mereka tidak tercukupi. Sebagian besar seniman dan pengarang-pengarang besar yang terkenal hidup dalam kemiskinan, lingkungan yang buruk, neurosis, dan depresi. Bahkan ada di antara mereka yang dapat dikatakan psikotik. Van Gogh sebagai seniman yang sedikit “gila” dan akhirnya menghabiskan hidupnya sendiri. Viktor Frankl (1905-1997) menemukan pendekatan

---

<sup>103</sup> Crapps, *Dialog*, h. 171.

baru dalam melakukan terapi justeru di saat ia berada di kamp konsentrasi Nazi.<sup>104</sup>

Pandangan Boeree tersebut ditanggapi oleh Gareth Castello yang bermukim di Dublin, Irlandia dengan melayangkan surat kepadanya sebagai cetusan pemikirannya dalam membela teori Maslow. Castello sepakat kalau cakupan definisi aktualisasi diri dari Maslow dipersempit dan tidak sepakat jika aktualisasi diri disamakan dengan kedahsyatan ekspresi diri. Saya terkadang berpikir aktualisasi diri sering menjadi faktor penghalang motivasi yang ingin ditaklukkan kreativitas (*creativity*) artistik, seniman-seniman besar bseperti van Gogh justeru berhasil (paling tidak dalam capaian artistik) ketika keadaan di sekelilingnya tidak mendukung untuk mengaktualisasikan dirinya. Bahkan seniman-seniman yang sukses secara finansial (seperti Stravinsky, yang memiliki penghidupan yang lumayan sejahtera dan berhubungan baik dengan orang lain) tidak memperlihatkan “motivator” aktualisasi diri yang anda maksudkan.

Akrualisasi diri melahirkan proyeksi ke luar dan keterbukaan yang berlawanan dengan introspeksi ke dalam yang biasanya jadi syarat utama bagi ekspresi diri artistik. Kalau seorang ilmuwan menyelidiki dunia sekitarnya demi menemukan pengertian-pengertian universal, seorang seniman biasanya justeru melihat ke dalam dirinya untuk menemukan pengertian-pengertian pribadi – adapun keuniversalan karyanya hanyalah persoalan sekunder. Yang menarik adalah ketika mendefinisikan aktualisasi diri, Maslow tampaknya lebih terfokus pada orang-orang yang

---

104 Boeree, *Personality*, h. 265.

memusatkan perhatian pada “gambaran besar”. Misalnya, dia memilih Einstein, karena dia adalah seorang ilmuwan yang ingin menemukan teori paling dasar dan paling umum dari semesta fisik. Filosof dan politikus yang dianalisis Maslow adalah orang-orang yang mengabdikan dirinya pada kemanusiaan secara keseluruhan.<sup>105</sup>

## **B. Makna Ihsan**

Sebagaimana telah disebutkan pada bagian terdahulu bahwa kata ihsan berikut derivasinya dalam Al-Qur`an termaktub sebanyak 72 kali, tersebar pada 67 ayat dan terdapat dalam 29 surah. Sebanyak 20 surah tergolong ke dalam kelompok Makkiyyah dan 9 surah termasuk golongan Madaniyyah.

Pemahaman lebih jauh tentang term ini memerlukan kajian mengenai makna ihsan akan ditinjau dari tiga segi, yaitu etimologis, terminologis, dan konteks kalimat dalam ayat. Ketiga sudut pandang tersebut dilibatkan dalam rangka mendapatkan kejelasan hubungan antara makna kata ihsan sebagai suatu istilah kebahasaan yang biasa dipakai dalam komunikasi dengan suatu sebutan yang dipakai dalam ayat-ayat Al-Qur`an, baik dalam kaitannya dengan perspektif kebahasaan maupun penggunaannya dalam ayat.

### **a. Tinjauan Etimologi**

Realita penggunaan kosakata Ihsan dengan berbagai derivasi dan kata jadiannya dalam Al-Qur`an sebagaimana yang tercantum di atas, berarti cukup signifikan keberadaannya. Terlebih

---

105 Boeree, *Personality*, h. 266-267.

apabila diprosentasikan, maka terdapat 25,43 % dari 114 surah mengabadikannya sebagai ungkapan yang dipilih oleh Allah swt. Pemilihan istilah oleh Allah seperti ini semakin jelas pesan-pesan-Nya, manakala disertai dengan pembahasannya secara seksama.

Ihsan adalah lawan kata dari *isâ`ah*,<sup>106</sup> sebagai *mashdar* (kata benda jadian) yang berasal dari lafazh أَحْسَنَ - يُحْسِنُ - إِحْسَانٌ yang tergolong sebagai *alfi'l al-muta'addiy* (kata kerja transitif) *bi nafsih* (secara mandiri)<sup>107</sup> atau melibatkan unsur lain (*bi ghairih*), yang berarti mengokohkan, menguatkan, merapihkan (*itqân*) dan memberi manfaat (*awshala al-naf'a*),<sup>108</sup> serta berarti pula memperindah, membaguskan, dan berbuat baik,<sup>109</sup> meski ketika dihubungkan dengan huruf *jarr ilâ* atau huruf *jarr bi*.<sup>110</sup>

---

106 Ibn al-Manzhûr. *Lisân al-Lisân Tahdzîb lisân al-'Arab*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Juz 1, h. 258. Selanjutnya disebut Ibn al-Manzhûr. *Lisân*.

107 Fi'il Muta'addiy ialah kata kerja yang memerlukan *maf'ûl bih* (objek). Ibn 'Aqîl, *Syarh Alfîyah Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Abd Allah ibn Mâlik*, (Indonesia, Bandung, Syirkat al-Ma'ârif, t.t, h. 75. Selanjutnya disebut Ibn 'Aqîl, *Syarh Alfîyah*

108 Ahmad ibn Ali ibn Hajar Al-Asqalâniy, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhârîy*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Juz 1, h. 160. Selanjutnya disebut Al-Asqalâniy, *Fath al-Bârî*.

109 Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, (Jakarta, Yayasan penyelenggara penterjemah dan penafsir al-Qur'an, 1972), h. 103. Selanjutnya disebut Yunus, *Kamus*.

110 Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta, Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren Krapyak, t.t), h. 43. Selanjutnya disebut Ali, *Kamus Kontemporer*.

Al-Qurthubiy<sup>111</sup> mengutip pendapat ulama yang mengatakan: Ihsan mempunyai dua arti. *Pertama*, ketika *muta'addiy* dengan sendirinya bermakna merapihkan dan menyempurnakan. *Kedua*, di saat *muta'addiy* dengan huruf *jarr* berarti memberikan manfaat.<sup>112</sup> Al-Râghib al-Asfahâniy berpendapat kata ihsan digunakan untuk dua hal. *Pertama*, memberi nikmat kepada orang lain. *Kedua*, memperindah perbuatan, ini dapat direalisasikan, jika mengetahui ilmunya dengan baik, dan mengerjakannya dengan baik pula. Karena itu kata ihsan lebih luas cakupan maknanya dari sekedar memberi nikmat atau nafkah.<sup>113</sup> Ini berarti ihsan memiliki beragam makna.<sup>114</sup> Akan tetapi makna generiknya ialah berbuat baik.<sup>115</sup>

---

111 Nama lengkapnya Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farh al-Anshâriy al-Qurthubiy al-Khazrajiy al-Andalusiy (w. 671 H). Muhammad Husain al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, (Beirut, Dâr Al-Turâth Al-'Arabiy, 1976), Juz 2, h. 457. Selanjutnya disebut al-Dzahabiy, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*.

112 Abû 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr ibn Farh Al-Anshâriy Al-Qurthubiy Al-Khazraziy Al-Andalusiy, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur'ân (Tafsîr Al-Qurthubiy)*, (Kairo, Maktabah Riyadh Al-Hadîtsah, t.t), Juz 10, h. 166. Selanjutnya disebut Al-Qurthubiy, *al-Jâmi'*.

113 Abû al-Qâsim Al-Husen bin Muhammad bin Al-Mufadhdhal Al-Râghib Al-Ashfahâniy, *Mu'jam Mufradât al-Alfâzh al-Qur'ân*, (Beirut, Dâr al-Fikr, t.t.), h. 118. Selanjutnya disebut, Al-Ashfahâniy, *Mu'jam*,

114 Hamzah Al-Nushratiy, Abd Al-Hafîzh Furaghliy, dan Abd Al-Ĥamîd Mushthafâ, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy li Ma'ânî Al-Âyât Al-Qur'âniyyah* (Mesir, Maktabat Al-Nushratiy, t.t), Jilid 5, 116. Selanjutnya disebut Al-Nushratiy dkk, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy*.

115 Yunus, *Kamus*, h. 103.

Keragaman makna tersebut dikarenakan ihsan termasuk ke dalam sebutan *al-wujûh*, yaitu kosakata yang menjadi predikat bagi *al-lafzih musytarak* (kata bermakna ganda) yang mempunyai beragam makna (tidak satu arti).<sup>116</sup> Sebagai *al-wujûh*, ihsan diartikan oleh Muhammad al-'Awwal secara runtut dari *fi'il tsulâtsiy-nya hasan* (baik atau bagus),<sup>117</sup> hingga semakin jelas keragaman artinya.

Kata *hasan* menurutnya digunakan untuk makna luas mencakup manusia, seperti *Rajulun hasanun* (pria yang baik) *wa imra'atun hasanatun* (wanita yang baik). Ia meliputi sesuatu (non manusia), semisal *Syay'un hasanun* atau *hasînun* (penggunaan kata *hasîn* pada contoh ini sama dengan penggunaan *'azhîm* yang berasal dari *'azhuma*). Dan kata *hasan* melibatkan *'amal*. Bangsa Arab menggunakannya dalam ungkapan *ahsantu bi fulân wa asa'tu bi fulân* yang berarti *ahsantu ilaih wa asa'tu ilaih*, sama dengan *yuhsinu al-syay'a* yang cenderung kepada *ya'maluh*. Di sini tampak identifikasi maknanya sebagai *'amal* (melakukan sesuatu) dengan baik. Selain itu, ia memuat *al-Jannah* (surga) atau tempat, mengingat surga disebut *al-Husnâ* sebagaimana firman Allah swt *wa shaddaqa bi al-Husnâ* (QS. Al-Lail/92:6). Demikian pula firman-Nya *li al-ladzîna ahsanû al-Husnâ wa Ziyâdah* (QS. Yûnus/10: 26). *Al-Husnâ* ditafsirkan dengan *al-Jannah*. Juga kata *hasan* berhubungan dengan *al-qaul* (ucapan) semacam firman-

---

116 Jalâl Al-Dîn Abdurrahman ibn Abî Bakar Al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Jilid 1, h. 445. Selanjutnya disebut Al-Suyûrhiy, *Al-Itqân*, dan Badr al-Dîn Muhammad bin 'Abd Allah Al-Zarkashiy (w. 794 H), *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 1, h. 134. Selanjutnya disebut Al-Zarkashiy, *Al-Burhân*.

117 Yunus, *Kamus*, h. 103.

Nya wa *qûlû li Al-Nâsi husnan*, yang diinterpretasikan dengan ucapan yang baik. Kata *hasanah* digunakan dalam berbagai setruktur kalimat yang menunjukkan kepada sejumlah aktivitas dan dampaknya. Jadi ihsan merupakan term yang diaplikasikan berkenaan dengan suatu amal berikut implikasinya.<sup>118</sup>

Ihsan diartikan pula dengan ikhlas yang menjadi syarat bagi keabsahan Iman dan Islam seseorang. Pernyataan beriman dan pengakuan Islam seseorang, kemudian ia beramal tidak ikhlas, maka ia tidak dapat disebut sebagai aktivis agama yang sempurna, meskipun imannya baik. Dan ihsan dimaksudkan juga sebagai term yang menunjukkan kepada *al-Murâqabah* (takut kepada Allah swt) dan taat kepada-Nya. Barang siapa yang takut kepada Allah swt, maka ia akan memperindah amalnya.<sup>119</sup>

Selain itu *ahsana* dapat berupa *al-fi'l al-muta'addiy* (kata kerja transitif) *bi ghairih* (dengan unsur lain) dan dapat berupa *fi'il muta'addiy bi nafsih* (dengan sendirinya). Unsur lain yang menyertainya ialah huruf *jârr ilâ* dan *bi*, semisal *ahsana ilâ fulân wa ahsana bih*, berarti *an'ama 'alaih wa akramahu wa shana'a bihi al-jamûl* (memberi nikmat kepada seseorang dan memuliakannya serta membuat yang indah), dan berarti *ihsân fi' al-fi'l, wa dzâlika idzâ 'alima 'ilman hasanan aw 'amila 'amalan hasanan*<sup>120</sup>

---

118 Salwa Muhammad Al-'Awwal, *Al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fî al-Qur`ân* (Mesir, Dâr al-Syurûq, 1998), 208-209. Selanjutnya disebut Salwa, *Al-Wujûh*.

119 Jamâl Al-Dîn Abî Al-Fadhâl Muhammad bin Makram ibn Manzhûr Al-Anshâriy Al-Afrîqiy Al-Mishriy (w. 711 H), *Lisân al-'Arab* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2005), Jilid 7, h. 710 disebut Ibn Manzhûr, *Lisân al-'Arab*.

120 Al-Ashfahâniy, *Mu'jam*, 118.

(memperindah pekerjaan, itu terjadi manakala seseorang telah mengetahui ilmu yang baik dan telah melaksanakan amal yang baik).

Adapun *ahsana* sebagai *al-fi'l al-muta'addiy bi nafsih* seperti pada *ahsana al-fi'la* bermakna *atqanahu wa jawwadahu*<sup>121</sup> (memperindah dan mempercantiknya). Meskipun kata *atqana* dan *jawwada* dalam terjemahan harfiahnya “memperindah” dan “mempercantik” terkesan memiliki makna yang sama, tetapi kata yang disebutkan pertama menekankan pada mutu keindahan suatu aktivitas yang dilakukan, dan kata yang disebutkan terakhir lebih cenderung kepada segi asesorisnya. Demikian pula ihsan yang berasal dari *ahsana –ihsânan* tersebut mempunyai arti *atâ bi al-fi'l al-hasan 'ala wajh al-itqân wa al-ihkâm wa shana'a al-jamîl*<sup>122</sup> (Melakukan pekerjaan yang baik dengan sebaik dan serapih mungkin, dan melakukan yang indah).

Pandangan-pandangan tersebut dapat difokuskan kepada tiga makna ihsan yang dalam aplikasinya bersifat integral, tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan lainnya. *Pertama*, ihsan adalah melakukan suatu pekerjaan (amal) dengan sebaik-baiknya, serta seindah dan sesempurna mungkin. *Kedua*, ihsan berarti berbuat baik atau melakukan kebajikan kepada siapa saja. *Ketiga*, ihsan ialah memberi nikmat atau manfaat kepada pihak lain. Pemisahan tersebut, pada dasarnya, hanya bersifat harfiah mengingat makna

---

121 Majma' Al-Lughat, *Mu'jam*, 1953, Jilid 1, 86.

122 Majma' Al-Lughat, *Mu'jam Alfâzh Al-Qur`ân Al-Karîm* (Al-Qâhirah, Al-Mathba'ah Al-Amîriyyah, 1953), Jilid 1, h. 86. Selanjutnya disebut Majma' Al-Lughat, *Mu'jam*.

pertama merealisasikan makna ke dua dan ke tiga. Sedangkan makna ke tiga tercakup dalam makna kedua.

Ihsan dengan makna pertama tertera dalam Al-Qur`an berupa *al-fi'l al-mâdhiy*-nya yang digunakan oleh Allah swt untuk diri-Nya sebagai *fâ'il* (Maha Pencipta atau Pelaku) dalam penciptaan makhluk terutama manusia dengan sesempurna, seindah, dan sebaik mungkin, baik dalam bentuk maupun rupanya, seperti yang termaktub pada surah Al-Sajdah/32 : 7.<sup>123</sup> Semakin jelas makna tersebut ketika dihubungkan dengan penciptaan manusia, seperti tertera pada surah Al-Mu`min/40 : 64<sup>124</sup> dan surah Al-Taghâbûn / 64 : 3.<sup>125</sup>

---

123 Redaksinya sebagai berikut:

الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ

Artinya: Yang membuat segala sesuatu yang Dia ciptakan sebaik-baiknya dan Yang memulai penciptaan manusia dari tanah. (QS. Al-Sajdah/32 : 7).

124 Teksnya sebagai berikut:

اللَّهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ قَرَارًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَرَزَقَكُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ  
ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمُ الْعَلِيمُ

Artinya : Allah-lah yang menjadikan bumi bagi kamu tempat menetap dan langit sebagai atap, dan membentuk kamu lalu membaguskan rupamu, serta memberi kamu rizki dengan sebahagian yang baik-baik. Yang demikian itu adalah Allah Tuhan-mu, Maha Agung Allah Tuhan semesta alam. (QS. Al-Mu`min / 40 : 64).

125 Tulisan ayatnya sebagai berikut:

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَصَوَّرَكُمْ فَأَحْسَنَ صُورَكُمْ وَإِلَيْهِ الْمَصِيرُ

Kata *ahsana* pada ketiga ayat tersebut cenderung bermakna memperindah, membagikan atau menjadikan sesuatu dengan sebaik-baiknya<sup>126</sup> Hal ini berarti pula Allah swt telah berbuat baik dan memberikan nikmat-Nya kepada segenap makhluk, khususnya manusia berupa keindahan rupa dan bentuknya<sup>127</sup> hingga menjadi manusia yang paling indah dan paling mulia sebagaimana tertuang dalam surah Al-Tîn/95 : 4.<sup>128</sup> Faktor-faktor asasi yang mengukuhkan kemuliaannya berupa keindahan tubuh, ruh, akal fikiran, dan fitrah yang cenderung kepada Islam bergabung dalam dirinya, sehingga berpotensi membangun iman dan merealisasikannya

---

Artinya : Dia menciptakan langit dan bumi dengan (tujuan) yang benar. Dan membentuk rupamu dan dibaguskan-Nya rupamu itu, dan hanya kepada-Nya-lah kembalimu. (QS. Al-Taghâbûn / 64 : 3)

126 Ja'far Muhammad bin Jarîr Al-Thabariy, *Tafsîr Al-Thabariy, Jâmi' Al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 10, h. 233. Selanjutnya disebut Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*.

127 Al-Baydhâwiy melukiskannya sebagai sosok yang berdiri tegak, tampak kulitnya, serasi tubuhnya, dan berbuku-buku secara teratur yang menunjukkan kesempurnaan rancang bangun dan hasil ciptaan-Nya. Nâshir Al-Dîn Abî Sa'îd Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad Al-Syîrâziy Al-Baydâwiy, *Anwâr Al-Tanzîl wa Asrâr Al-Ta'wîl, Tafsîr Al-Baydhâwiy*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 2, h. 345. Selanjutnya disebut Al-Baydhâwiy, *Anwâr Al-Tanzîl*.

128 Ayatnya tertulis sebagai berikut:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ط

Artinya: Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya (QS. Al-Tîn/95 : 4).

dengan amal saleh yang berbasis ihsan agar terhindar dari bahaya api siksaan dan menuju kebahagiaan surgawi.<sup>129</sup>

Ihsan dengan arti yang ke dua, berbuat baik kepada siapa saja, dijadikan ungkapan oleh Allah swt meliputi segenap term ihsan yang termaktub dalam Al-Qur`an sehubungan makna ini simpel, akan tetapi luas dan mencakup berbagai aspek kehidupan, baik yang melakukan kebaikan itu manusia ataupun Allah swt. Sementara setruktur kalimatnya terdiri dari *fi'l al-mâdhiy* (kata kerja masa lalu), *fi'l al-mudhâri'* (kata kerja masa kini dan akan datang) dan *fi'l al-amar* (kata kerja perintah), dan kata benda berupa *mashdar* (kata benda jadian) atau *isim fâ'il* (kata sifat).

Beberapa ayat cukup menjadi contoh yang signifikan untuk menjustifikasi gagasan tersebut, seperti surah Ali Imran/3 : 172.<sup>130</sup> Term *ahsanû* pada ayat ini ditafsirkan oleh Al-Râziy dengan berbuat baik yang dilaksanakan seseorang dalam bentuk mentaati Allah dan rasul-Nya yang diejawantahkan ke dalam pengamalan

---

129 Burhân Al-Dîn Abî Al-Hasan Ibrahim bin Umar Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar fi Tanâsub Al-Âyât wa Al-Suwar*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2003), Jilid 8, 472. Selanjutnya disebut Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*.

130 *Nash*-nya sebagai berikut:

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ

Artinya: (Yaitu) orang-orang yang mentaati perintah Allah dan Rasul-Nya sesudah mereka mendapat luka (dalam peperangan Uhud). Bagi orang-orang yang berbuat kebaikan di antara mereka dan bertakwa ada pahala yang besar. (QS. Ali Imran/3 : 172)

seluruh perintah yang dipikulkan kepadanya, meski berbahaya.<sup>131</sup> Perilaku macam ini merupakan kebajikan yang melekat pada pribadi orang-orang mukmin yang memiliki sikap *istiqâmah* dan komitmen total akan seruan Allah dan rasul-Nya dalam rangka menempuh ke martabat ahli ihsan.<sup>132</sup>

Surah Al-Nisâ`/4 : 128<sup>133</sup> dapat dijadikan argumentasi yang memperkuat arti ihsan tersebut, meski kosakata yang tersurat pada ayat ini berupa *tuhsinû* (*fi'l al-mudhâri*). Al-Qâsimiy menafsirkan kata *tuhsinû* yang termaktub pada ayat tersebut

---

131 Fakhr al-Dîn Muhammad ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Alî al-Tamîmiy al-Bakriy al-Syâfi'iy al-Râziy, *Mafâtiḥ al-Ghayb (Al-Tafsir al-Kabîr)*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), Jilid 9, h. 80, Selanjutnya disebut Al-Râziy, *Mafâtiḥ al-Ghayb*.

132 Al-Baydhâwiyy menyebutkan bahwa orang-orang mu`min yang patuh total kepada Allah dan Rasul-Nya adalah mereka yang ahli ihsan dan bertakwa. Al-Baydhâwiyy, *Anwâr Al-Tanzîl*, Jilid 1, h. 190.

133 Redaksinyaseperti berikut ini

وَإِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Artinya: Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, Maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui apa yang kamu kerjakan. (Q.S. al-Nisa/4 : 128)

dengan “kamu berbuat baik dalam menggauli isterimu”.<sup>134</sup> Lebih jauh Al-Biqâ’iy memaknai kata *tuhsinû* dengan “kamu berbuat baik kepada isterimu dalam bergaul dengannya sebagai upaya menjaga kelestarian pernikahan yang bernafas ihsan dan dalam upaya memenuhi hak-haknya”.<sup>135</sup> Surah Al-An’âm/6 : 151<sup>136</sup> dapat diletakkan sebagai rujukan yang memperkokoh makna ihsan tersebut.

Kata ihsan yang tersurat pada surah Al-An’âm/6 : 151 diartikan dengan “berbuat baik” sebagaimana penafsiran Ibn Katsîr

134 Al-Baydhâwiy, *Anwâr Al-Tanzîl*, Jilid 1, h. 190, dan Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Al-Tafsîr al-Qâshimiy (Mahâsin al-Ta’wil)*, (Beirut, Dâr al-Fikr, 1978), Juz 5, h. 507. Selanjutnya disebut Al-Qâsimiy, *Mahâsin al-Ta’wil*.

135 Al-Biqâ’iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 2, h. 329.

136 *Nashnya* adalah

قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْنَا أَلَّا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَبِأَوْلَادِنَا إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ  
 إِمْلَاقِي تَحْنُ نَزُّقِكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي  
 حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَمَ وَصَّكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Artinya: Katakanlah: "Marilah kubacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu Yaitu: janganlah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapa, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan, Kami akan memberi rezki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak di antaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar. Demikian itu yang diperintahkan kepadamu supaya kamu memahami(nya). (Q.S. al-An’âm/6 : 151)

yang mentakwilkannya dengan *fi'l al-mudhâri* yang disertai “an” (*an tuhsinû*) yang berarti “agar kamu berbuat baik kepada mereka”. Menurutnya ihsan kepada kedua orang tua merupakan kebajikan yang menempati peringkat setrategis setelah larangan mensekutukan Allah swt dengan sesuatu apa-pun.<sup>137</sup>

Adapun ihsan dengan arti yang ke tiga “memberi nikmat atau manfaat kepada pihak lain” tercantum dalam Al-Qur`an dengan menggunakan *fi'il* (kata kerja) yang *fâ'il*-nya (subjek) Allah dan manusia dapat dilacak pada beberapa ayat. Berkaitan dengan Allah sebagai *fâ'il*-nya terdapat pada dua surah dan dua ayat, yaitu surah Al-Qashash/28 : 77<sup>138</sup> dan surah Al-Thalâq/65 : 11.<sup>139</sup> Penggalan surah

137 Abî al-Fidâ Ismâ'il Ibn Katsîr al-Quraisyiy al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm (Tafsîr ibn Katsîr)*, (Makkah al-Mukarramah, al-Maktabah al-Tijâriyyah, , 1986), Juz 2, h. 181. Selanjutnya disebut Ibn Katsîr, *Tafsîr al-Qur`an*.

138 Tulisan ayatnya sebagai berikut:

وَاتَّبِعْ فِيْمَا أَنزَلَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيْبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ ۗ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِيْنَ

139 Susunan kalimat ayatnya sebagai berikut:

رَّسُوْلًا يَتْلُوْا عَلَيْكُمْ اٰیٰتِ اللّٰهِ مُبَيِّنٰتٍ لِّیُخْرِجَ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَعَمِلُوْا الصّٰلِحٰتِ مِنَ الظُّلُمٰتِ اِلَى النُّوْرِ ۗ وَمَنْ یُّؤْمِنْ بِاللّٰهِ وَيَعْمَلْ صٰلِحًا صٰلِحًا یَدْخُلْهُ جَنَّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِيْهَا اَبَدًا ۗ قَدْ اَحْسَنَ اللّٰهُ لَهٗ رِزْقًا

Artinya: (dan mengutus) seorang rasul yang membacakan kepadamu ayat-ayat Allah yang menerangkan (bermacam-macam hukum) supaya Dia mengeluarkan orang-orang yang beriman dan beramal saleh dari kegelapan kepada cahaya. dan Barangsiapa beriman kepada Allah dan mengerjakan amal yang saleh niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga-surga

Al-Qashash/28 : 77 *wa ahsin kamâ ahsana Allah ilaika* ditafsirkan oleh al-Qurthubiy dengan “patuhlah dan beribadahlah kamu kepada Allah seperti Allah telah memberikan nikmat kepada kamu”.<sup>140</sup> Nikmat, pada hakikatnya, sesuatu yang bermanfaat bagi kehidupan manusia sebagai perwujudan dari kebaikan-Nya. Sedangkan terhadap potongan surah Al-Thalâq/65 : 11 *qad ahsana Allahu lahu rizqan*, Al-Qurthubiy menafsirkannya dengan “Allah memberikan kelapangan berupa nikmat surga terhadap orang yang beriman dan melakukan amal saleh.<sup>141</sup> Makna ini oleh Al-Alûsiy diberi landasan teori dan argumen dengan menempatkan kedudukan potongan ayat tersebut sebagai *hâtl*<sup>142</sup> dari *maf’ûl* (objek) pada kata *yudkhillhu* (niscaya Allah memasukkannya) atau dari *dhamîr* yang terdapat pada lafadz *khâlidîna* (mereka kekal di dalamnya).<sup>143</sup>

Nikmat surga adalah sesuatu yang paling bermanfaat bagi manusia dibandingkan dengan segala hal yang telah dan sedang

---

yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selamanya. Sesungguhnya Allah memberikan rezki yang baik kepadanya. (Al-Thalâq/65 : 11)

<sup>140</sup> Al-Qurthubiy, *Al-Jâmi’*, Juz 13, h. 314.

<sup>141</sup> Al-Qurthubiy, *Al-Jâmi’*, Juz 18, h. 174.

<sup>142</sup> *Hâl* ialah isim sifat yang difungsikan untuk memperjelas suatu keadaan yang belum terang Kedudukannya nasab. Ibn Aqîl, *Syarh ibn ‘Aqîl ‘alâ Alfîyah ibn Mâlik*, (Bandung, Syirkah al-Ma’ârif, t.t), h. 90.

<sup>143</sup> Abî Al-Fadh al-Syihâb Al-Dîn Al-Sayyid Mahmud Al-Baghadiy Al-Alûsiy, *Rûh Al-Ma’ânî fî Tafîsîr Al-Qur’ân Al-Azhîm wa Al-Sab’ Al-Matsâniy*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1994, Jilid 14, h. 337. Selanjutnya disebut Al-Alûsiy, *Rûh al-Ma’ânî*.

dimanfaatkannya. Nikmat tersebut sebagai bagian dari kebaikan Allah yang pantas diberikan kepada orang-orang yang dikehendaki-Nya karena dinilai memenuhi kriteria iman dan amal saleh, dan nikmat tersebut merupakan penghargaan-Nya kepada mereka berupa anugerah yang besar dan menakjubkan.<sup>144</sup>

Sedangkan ihsan (makna ke tiga) dengan *fi'l al-mâdhiy* yang *fâ'il*-nya manusia tercantum dalam surah Al-Isrâ`/17 : 7 yang penggalan redeaksi ayatnya ialah *in ahsantum ahsantum li anfusikum*.<sup>145</sup>

Menurut Al-Qurthubiy potongan ayat "*in ahsantum ahsantum li anfusikum*" bermakna "nikmat ihsan yang telah diperbuat oleh kamu akan kembali kepada dirimu sendiri". Penafsirannya dilandaskan kepada pernyataan al-Thabariy<sup>146</sup> yang mengartikan huruf jar *li* dengan *ilâ* sesuai dengan pendapatnya sendiri yang

---

144 Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 8, h. 39.

145 Teks lengkapnya adalah

إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسْتَوْا وَجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا  
الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا

Artinya: Jika kamu berbuat baik (berarti) kamu berbuat baik bagi dirimu sendiri dan jika kamu berbuat jahat, maka (kejahatan) itu bagi dirimu sendiri, dan apabila datang saat hukuman bagi (kejahatan) yang kedua, (kami datangkan orang-orang lain) untuk menyuramkan muka-muka kamu dan mereka masuk ke dalam mesjid, sebagaimana musuh-musuhmu memasukinya pada kali pertama dan untuk membinasakan sehabis-habisnya apa saja yang mereka kuasai. (QS. Al-Isrâ`/17 : 7)

146 Nama lengkapnya Abû Ja'far Muhammad ibn Jarîr ibn Yazîd ibn Katsîr ibn Ghâlib al-Thabariy (224-310 H). Kitab Tafsirnya yang masyhur ialah *Jâmi'*

mentransitifkan ihsan dengan *ilâ* (memberi nikmat atau manfaat kepada pihak lain).<sup>147</sup> Dengan demikian seseorang yang memberi nikmat dan manfaat kepada siapa-pun, terutama kepada Allah dan sesama manusia, maka dampak positifnya akan dirasakan oleh dirinya sendiri, baik di dunia atau di akhirat.

## b. Tinjauan Terminologi

Secara terminologis makna ihsan tergambar pada hadis Nabi saw,<sup>148</sup> yaitu:

الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبَدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ.  
(رواه البخاري)

*Artinya: Ihsan ialah kamu menyembah Allah seolah-olah melihat-Nya, apabila kamu tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Allah melihat kamu. (HR. Bukhari)*

Definisi ini dapat diartikan, ihsan adalah berbuat baik di segala hal secara maksimal hingga mencapai tingkat kesempurnaan yang tertinggi, yaitu melihat Allah swt dengan mata hati atau terpatrinya keyakinan yang mendalam terhadap Allah Maha Melihat atau Mengawasi.

---

*al-Bayân fî Tafsîr Al-Qur`ân*. Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssirûn*, Juz 1, h. 205.

147 Al-Qurthubiy, *Al-Jâmi'*, Jilid 10, h. 217.

148 Al-'Asqalâniy, *Fathî Al-Bâriy*, Juz 1, h. 153, dan Al-Nawawiy *Al-Minhâj*, Jilid 2, h. 5-17.

Berbuat baik apa saja dan kepada siapa-pun belum termasuk ihsan selama tidak dilakukan dengan maksimal dan mencapai kesempurnaan yang optimal dengan dapat melihat Allah melalui mata hatinya, merasakan kehadiran-Nya atau menyadari sepenuh keyakinan akan perbuatan baik itu dilihat, diawasi dan diperhitungkan oleh-Nya. Dengan demikian ihsan menjadi salah satu pilar agama yang setrategis dan urgensial bagi terwujudnya sosok muslim yang kaya kebajikan dan bermutu, sebab seorang yang berihsan selalu melaksanakan kebaikan dengan jumlah yang maksimal dan kualitas yang optimal. Artinya kuantitas dan kualitas suatu perbuatan baik diupayakan secara simultan untuk mencapai kesempurnaan diri.

Makna ihsan seperti ini terlihat pada pernyataan Al-Marâghiy (1881-1945 M)<sup>149</sup> yang melukiskan ihsan sebagai perbuatan baik seseorang yang dilakukan sesempurna mungkin,<sup>150</sup> serta komentar Thanthâwiy Jauhariy (1870-1940 M) yang mendudukan ihsan sebagai salah satu pilar agama mencakup segenap cabang iman, karena dalam persepsinya, ibadah kepada Allah tidak akan sampai melihat-Nya dengan sempurna kecuali melibatkan cabang-cabang iman yang jumlahnya lebih dari 60 macam, yang tertinggi *kalimat thayyibat* (kalimat yang baik/tauhid) dan paling rendah menjauhkan sesuatu yang membahayakan (semacam duri)

---

149 Nama lengkapnya ialah Ahmad Mushthafa al-Marâghiy. Lahir pada tahun 1881 M dan wafat pada tahun 1945 M. Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 2, h. 590.

150 Ahmad Mushthafa al-Marâghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, (Beirut, Dâr Ihyâ' al-Turâts al-'Arabiy, t.t) Juz 4, h. 131. Selanjutnya disebut Al-Marâghiy, *Tafsîr*.

dari jalan.<sup>151</sup> Artinya ihsan meliputi berbagai aspek kehidupan manusia, baik lahiriah maupun batiniah serta berhubungan dengan duniawiah dan ukhrawiah yang tidak bisa dipisahkan satu sama lainnya. Pada tataran operasional ihsan berhajat kepada pemaduan yang serasi dan simultan antar cabang-cabang iman tersebut agar tercapai tingkat kesempurnaan mutu diri.

Dalam kaitan ini agaknya Thanthâwiy Jauhariy lebih menjadikan ihsan sebagai ruh bagi setiap kebajikan, sehingga kebajikan yang tidak disertai dengannya ibarat badan tanpa nyawa, karena inti ihsan terletak pada *kaannaka tarâh fain lam takun tarâh fainnahu yarâk*.<sup>152</sup> Jadi ihsan merupakan puncak kebajikan suatu amal.<sup>153</sup>

Potensi sepiritual ini ada pada setiap manusia mengingat pada diri manusia terdapat *damîr* (hati nurani) yang jika diasah dengan maksimal, maka akan selalu waspada dan berfungsi melindunginya dari perbuatan tercela.<sup>154</sup> Hati nurani adalah tempat bersemayamnya kesadaran alami manusia tentang kejahatan dan kebaikan, sesuai dengan ilham Tuhan kepada

---

151 Thanthâwiy Jauhariy, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Karîm Al-Musytamîl `alâ `Ajâ`ib badâ`i` Al-Mukawwanât wa Gharâ`ib Al-Âyât Al-Bâhirât*, (Beirut, Dâr Ihyâ` Al-Turâs Al-`Arabîyyah, 1991), Juz 8, h. 187. Selanjutnya disebut Jauhariy, *Al-Jawâhir*.

152 Jauhariy, *Al-Jawâhir*, Juz 8, h. 187.

153 Ia menyatakan ihsan merupakan *al-bulûgh ilâ al-ghâyat fî husn al-`amal*. Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, 142.

154 Al-Nusyratîy dkk, *Al-Mu`jam Al-Maudhû'iy*, Jilid 5, 116.

masing-masing pribadi.<sup>155</sup> Lebih jauh potensi tersebut merupakan energi yang melahirkan semangat melakukan perbuatan baik dan memperindahkannya secara terus menerus serta membentengi diri dari perbuatan buruk yang berpotensi merusak eksistensinya, baik dalam dimensi hubungan vertikal dengan-Nya maupun dalam dimensi hubungan horizontal dengan sesama makhluk.

Dengan ihsan seseorang tidak berkeinginan melakukan perbuatan salah dan dosa, sebagaimana dilambangkan dalam *takbîrat al-ihrâm*, mengucapkan *Allahu Akbar* di permulaan salat yang merepresentasikan dimensi hubungan vertikal, dan mengucapkan *salâm* sebagai wujud memohon keselamatan dan kedamaian kepada Allah di akhir salat yang menjadi simbol dimensi hubungan horizontal. Ini menunjukkan keadaan khusus pada seorang yang berihsan yang seolah-olah bertentangan dengan logika umum yang berlaku. Akan tetapi dengan kondisi seperti ini sebenarnya seorang yang berihsan mampu menangkap substansi kehidupan yang sebenarnya, karena ia berhasil menempatkan dirinya pada posisi yang tepat, tenggelam dalam ke-Mahaagungan Allah hingga konsisten menerima dan memihak kepada yang baik dan benar, serta menolak yang buruk dan salah.

---

155 Ini adalah pernyataan Nurcholis Majid yang merujuk kepada firman Allah surah Al-Syams/91 : 8. Selanjutnya ia menyatakan “Justeru disebut nurani (*nûrâniy*, bersifat cahaya) karena hati kecil merupakan modal primordial yang diperoleh dari Tuhan sejak sebelum lahir ke dunia, untuk menerangi jalan hidup karena kemampuan alaminya untuk membedakan yang baik, yang dikenal olehnya (*al-ma'rûf*) dari yang buruk, yang ditolak olehnya (*al-munkar*)”. Madjid, *Islam Doktrin*, xviii.

Al-'Asqalâniy memahami ihsan tersebut bertalian dengan ibadah yang substansinya adalah ikhlas dan khususy' serta konsentrasi penuh di saat melaksanakannya dengan menyadari sepenuh hati atas dirinya selalu dimonitor oleh Allah swt. Selanjutnya dalam pandangan Al-'Asqalâniy ihsan mempunyai dua keadaan. *Pertama*, Paling tinggi adalah di kala seseorang tengah didominasi oleh *musyâhadat al-Haqq* (menyaksikan Allah) dengan batin hingga seolah-olah ia melihat-Nya melalui kedua matanya, ini merupakan makna hadis *kaannaka tarâhu* (seakan-akan kamu melihat-Nya). *Kedua*, Kesadaran tinggi seseorang atas eksistensi Allah selalu melihat setiap perbuatan yang dilakukannya. Ini-lah yang dimaksud dengan matan hadis *fainnahu yarâka* (sesungguhnya Dia melihat kamu). Kedua hal tersebut melahirkan *ma'rifat* Allah (pengetahuan tentang Allah swt) dan *khasyyat* Allah (takut kepada Allah swt).

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa ihsan memiliki rukun yang berdimensi spiritual yang dapat dijadikan barometer bagi kualitas diri seseorang sehubungan aspek ruhaniah merupakan esensi manusia yang diaktualisasikan dalam kemampuannya melakukan ibadah hingga melihat Allah swt atau merasa senantiasa diawasi-Nya. Keduanya disebut sebagai rukun ihsan, yaitu *musyâhadah* dan *khasyyah*. Pencapaian seseorang dalam beribadah hingga *musyâhadah* mengindikasikan kesuksesannya berada pada puncak pengalaman spiritual yang paling tinggi, dan bagi seseorang yang pencapaiannya hanya pada derajat *khasyyah* menunjukkan keberhasilannya meraih martabat pengalaman spiritual lebih rendah setingkat di bawah *musyâhadah*. Meski berada pada tingkat yang lebih rendah, *khasyyah* dapat dicapai

dan dirasakan seseorang, jika ia memperindah ibadah yang menjadi simbol kualitas spiritualnya. Situasi ruhaniah seperti ini menunjukkan kepada orientasi pengasahan spiritual secara maksimal melalui pengabdian yang etis dan estetis.

Dalam konteks ini Al-Nawawiy berpendapat bahwa sesungguhnya kamu akan senantiasa menjaga etika, apabila kamu merasa melihat-Nya dan Dia melihat kamu. Dalam keadaan Dia pasti melihatmu selamanya dan kamu tidak melihat-Nya, maka kamu harus mempercantik ibadah kepada-Nya<sup>156</sup> hingga mengedepankan kepentingan spiritual dalam rangka berupaya mengembangkan potensi ketuhanannya dan tenggelam dalam ke-Mahaagung-an-Nya.

Kemampuan dan kesempatan untuk tenggelam dalam ke-Mahaagung-an Allah memungkinkan terjadi pada diri setiap orang. Namun kondisi sepirtual tersebut dapat dirasakannya dalam batas-batas kudrat manusia yang memiliki potensi positif dan negarif sekaligus, sehingga Tuhan adalah Tuhan dan manusia ialah manusia. Kedua potensi yang saling bertentangan tersebut menggambarkan manusia sebagai makhluk yang paradoksal. Dalam dirinya terdapat dua karakter yang saling bertolak belakang, yakni karakter *insâniy* yang bermuara pada unsur ruhani (immaterial) dan karakter *basyariy* yang bermuara pada unsur fisik dan material. Kedua unsur tersebut dituntut untuk

---

156 Tentang ihsan dikutip oleh al-'Asqalâniy menyatakan pula, Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 160.

dipadukan secara integral dan seimbang.<sup>157</sup> Sebutan lainnya adalah manusia terdiri dari dua elemen, yaitu jasad (fisik dan materi) dan ruh (immateri), artinya manusia merupakan makhluk jasadiyah dan ruhaniah sekaligus. Akan tetapi hakekat disebut sebagai manusia karena perubahan ruhaniahnya, bukan jasadnya.<sup>158</sup>

### C. Penggunaan dan Term yang Berhubungan dengan Ihsan dalam Teks Ayat

Penggunaan term yang menunjukkan kepada ihsan dalam Al-Qur`an tidak hanya kosakata ihsan semata, melainkan derivasinya juga banyak tercatat di dalamnya. Lebih dari itu terdapat pula term-term lain yang memiliki hubungan dengan ihsan.

Supaya lebih jelas, dipandang perlu pemaparan penggunaan term-term tersebut, baik dari segi kuantitas, makna, dan konteks temanya.

#### a. Penggunaan Term Ihsan dan Derivasinya

Pembahasan bagian ini menekankan pada aspek penggunaan kosakata ihsan berikut derivasinya yang terdiri dari kata benda dan kata kerja yang memiliki penekanan makna yang berbeda. Adapun pembahasannya tersusun dalam pemaparan berikut :

---

157 Abbas Mahmud al-'Aqad, *Al-Insân fî Al-Qur`ân*, dalam *Al-A'mâl al-Kâmilah* (Beirut, Dâr al-Kutub al-Lubnâniy, 1974), 381.

158 Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, Penerjemah Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung, Mizan Media Utama (MMU, 2003), 94. Selanjutnya disebut Daud, *Filsafat*.

1). *Muhsin, Muhsinûn, Muhsinîn, dan Muhsinât*

Term *muhsin* dan jamaknya terulang dalam Al-Qur`an sebanyak 38 kali. Sebagai bentuk *mufrad* (singular) term *muhsin* tercatat sebanyak empat kali, yaitu pada surah Al-Baqarah/2 : 112, Al-Nisâ`/4 : 125, Luqmân/31 :22, dan Al-Shaffât/37 :113, dan sebagai bentuk *jama'* (plural) *muhsinûn* tercantum satu kali, yakni surah Al-Nahl/16 : 128 serta *muhsinîn* termaktub satu kali pada surah Al-Dzâriyât/51 16 dan *al-muhsinîn* terulang sejumlah 32 kali yang tersebar pada 16 surah dan 32 ayat, dan berupa *al-muhsinât* tertulis satu kali pada surah Al-Ahzâb/33 : 29.

Penggunaan kosakata *muhsin* berupa kata benda yang menunjukkan kepada pelaku dalam Al-Qur`an mengisyaratkan kepada predikat yang seharusnya disandang oleh setiap manusia dan melekat padanya mengingat predikat tersebut lebih menekan pada aspek kualitas pribadi seseorang yang mencakup keimanan dan aktualisasi diri dalam bentuk kepatuhan yang berbasis akhlak mulia. Seperti Al-Qusyairiy dikala menafsirkan kata *muhsinûn* yang tertera pada surah Al-Nahl/16 : 128 sebagai orang yang beribadah seolah-olah melihat Allah, kondisi semacam ini menjadikan energi sepiritualnya mengalami *musyâhadah*<sup>159</sup> yang dalam perspektif Maslow disebut *peak experince* (pengalaman

---

159 'Abd al-Karîm bin Hawâzin bin 'Abd al-Mâlik bin Thalhah bin Muhammad al-Naisâbûriy Abû al-Qâsim al-Qusyairiy, *Lathâ'if al-Isyârât*, Tahqîq Said Qathîfat, (Mesir, Al-Maktabah al-Tauffiqiyyah, t.t), Juz 3, h. 239. Selanjutnya disebut Al-Qusyairiy, *Lathâ'if al-Isyârât*.

puncak spiritual) yang menjadi cdiri utama bagi *self actualizer* (orang yang teraktualisasi dirinya).<sup>160</sup> Ia meyakini pengalaman puncak merupakan sesuatu dari “kodrat yang lebih tinggi” dan datang dengan kejutan dan pewahyuan.<sup>161</sup> Akan tetapi landasan kerangka pemikirannya dibangun di atas basis humanisme, maka peak experience-nya sebatas pada tataran teori humanisme. Crapps berkomentar bahwa betapa uraian Maslow tentang pengalaman puncak tersebut mirip dengan yang supernatural, hanya dia mengambil sikap untuk mempertanggungjawabkan saat-saat istimewa itu atas dasar pendirian humanistisnya.<sup>162</sup>

2). *Ahsana, Ahsanû, dan Ahsantum*

*Ahsana* sebagai derivasi *muhsin* merupakan *fi'l al-mâdhiy* (kata kerja yang menunjukkan masa lampau), tercantum sebanyak sembilan kali. *Fa'îl*-nya yang berbentuk *isim zhâhir* (kata benda/nama diri), yakni Allah swt tertulis dua kali, pada surah Al-Qashash/28 : 77 dan Al-Thalâq/65 : 11. *Fa'îl*-nya berupa *isim al-dhamîr al-ghâib li al-mufrad* (kata ganti tunggal pihak ketiga) disebut dalam Al-Qur`an sebanyak tujuh kali pada

---

160 Wilcox mengomentari pendapat Maslow tentang *self actualizer* bahwa orang-orang yang meraih *self actualization* (aktualisasi diri) terbagi ke dalam dua tingkatan, yakni mereka yang benar-benar sehat tetapi tidak memiliki pengalaman transendensi, dan mereka yang mengalami pengalaman transendensi yang kuat pengaruhnya dalam kehidupan. Wilcox, *Personality*, h. 298.

161 Crapps, *Dialog*, h. 168-169.

162 Crapps, *Dialog*, h. 168-169.

tujuh ayat dan tujuh surah, yaitu Al-An'âm/6 : 154, Yûsuf/12 : 23 dan 100, Al-Kahfi/18 : 30, Al-Sajdah/32 : 7, Al-Mu`min/40 : 64, dan Al-Taghâbun/64 : 3.

Adapun *ahsanû* yang *fâ'il*-nya berupa *al-dhamîr al-ghâib li al-jam'i al-mudzakkar* (kata ganti pihak ketiga bagi laki-laki yang menunjukkan banyak) tercantum enam kali, pada enam ayat dan enam surah, yakni surah Ali 'Imrân/3 : 172, Al-Mâidah/5 : 93, Yûnus/10 : 26, Al-Nahl/16 : 30, Al-Zumar/39 : 10, dan Al-Najm/53 : 31. Sedangkan *ahsantum* yang *fâ'il*-nya berbentuk *dhamîr al-mukhâthab li al-jam'i* (kata ganti pihak kedua yang menunjukkan banyak) diulang dua kali pada surah Al-Isrâ`/17 : 7.

Perbedaan ungkapan tersebut semata-mata terletak pada *fâ'il*-nya yang mengisyaratkan pelakunya sebagai pelaku ihsan, secara umum terdiri dari Allah dan manusia, baik berupa *isim zhâhir* maupun *isim dhamîr*. Sedangkan *fî'il*-nya tidak terdapat perbedaan, terbentuk dari kosakata *ahsana* yang berkaitan dengan masa lampau. Hal ini berarti subjeknya telah melakukan ihsan. Allah sebagai subjek ihsan telah berbuat ihsan kepada makhluknya, terutama manusia dengan menciptakannya sebagai makhluk yang terindah dan sempurna seperti penafsiran Al-Baydhâwiy terhadap bagian ayat *faahsana shuwarakum* dari surah Al-Taghâbun/60:3,<sup>163</sup> dan Dia telah memberi nikmat yang tidak terhingga kepadanya sebagaimana penafsiran Ibn 'Âsyûr atas petongan ayat *waahsin kamâ ahsan Allah ilayk* dari surah Al-Qashash/28 :

---

163 Al-Baydhâwiy, *Anwâr al-Tanzîl*, Jilid 2, h. 498.

77.<sup>164</sup> Sebagai subjek ihsan, dalam konteks ini manusia telah melakukan ihsan dan dampaknya akan dirasakan oleh dirinya sendiri, baik lahir maupun batin, dan baik di kehidupan dunia atau di akhirat sebagaimana penafsiran Al-Alûsiy terhadap penggalan ayat *in ahsantum ahsantum li anfusikum* dari surah Al-Isrâ`/17 : 7 bahwa berbuat ihsan dengan sebaik-baiknya kepada diri sendiri dan pihak lain akan dirasakan manfaatnya oleh diri sendiri sesuai dengan tingkat kualitas perbuatan ihsannya.<sup>165</sup>

### 3). *Yuhsinûn* dan *Tuhsinû*

Dalam Al-Qur'an terdapat derivasi kata *muhsin* berupa *f'il al-mudhâri'* (kata kerja yang menunjukkan masa kini dan akan datang) dengan *fâ'il*-nya berbeda satu sama lain. Kata *yuhsinûn* dan *tuhsinû* termaktub masing-masing satu kali. *Yuhsinûn* yang *fâ'il*-nya berupa *al-dhamîr al-ghâib li al-jam'i al-mudzakkar* (kata ganti pihak ketiga yang menunjukkan banyak bagi laki-laki) terdapat satu kali dalam surat Al-Kahfi/18 : 104 dan *tuhsinû* yang *fâ'il*-nya *dhamîr al-mukhâthab li al-jam'i* (kata ganti pihak kedua yang menunjukkan banyak) termaktub satu kali pada surah Al-Nisâ`/4 : 128. Kata ganti yang menjadi subjek kedua kata tersebut menunjukkan kepada pelaku ihsan (*muhsin*).

Sebagai kata kerja yang terikat dengan masa kini dan akan datang *Yuhsinûn* dan *Tuhsinû* mempunyai karakter

---

164 Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 8, Juz 20, h. 179.

165 Al-Alûsiy, *Rûh al-Ma'âniy*, Jilid 8, h. 19.

dinamis dan berubah-ubah, yang menjadikan keberadaan berbuat ihsan sebagai amal yang bisa ada dan bisa pula tidak ada pada diri seseorang, yang berarti berbuat ihsan sebagai sesuatu yang temporal,<sup>166</sup> meski didalamnya tersimpan makna suatu aktivitas yang berkesinambungan, terutama bagi *fi'l al-mudhâri'*.<sup>167</sup> Jika seseorang berkehendak mencapai martabat kualitas ihsan berupa *musyâhadah* atau *khasyyah*, maka ihsan selayaknya selalu ada dan melekat padanya sebagai sesuatu yang berkesinambungan hingga dalam beribadah merasakan seolah-olah melihat Allah.<sup>168</sup>

#### 4). *Ahsin* dan *Ahsinû*

Kedua kosakata ini berupa *fi'l al-amr* (kata kerja perintah) yang memiliki subjek kata ganti pihak kedua. Term *ahsin* yang bersubjekkan kata ganti tunggal tertera dalam Al-Qur`an satu kali pada surah Al-Qashash/28 : 77, dan kata *ahsinû* yang subjeknya berupa kata ganti plural tertulis satu kali pada surah Al-Baqarah/2 : 195.

Subjek keduanya mengisyaratkan kepada makna pelaku ihsan atau ahli ihsan, karena ia menjadi sasaran perintah Allah

---

166 Jalâl Al-Dîn Abdurrahman ibn Abî Bakar al-Suyûthiy, *Al-Itqân fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Jilid 1, h. 632. Selanjutnya disebut Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*.

167 Inilah pendapat al-Suyûthiy ketika menjelaskan tentang *fi'il* itu menunjukkan sesuatu yang baru. Menurutnya bagi *fi'il mudhâri'* sesuatu yang baru itu berkaitan dengan karakternya yang berulang-ulang yang selalu terjadi terus menerus. Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*, Jilid 1, h. 632.

168 Al-Qusyairiy, *Lathâ'if al-Isyârât*, Juz 2, h. 57.

swt agar berbuat ihsan secara konsisten dalam rangka menjadi sosok pengamal ihsan, baik pada tingkat *musyâhadah* atau *khasyyah* sesuai dengan kegunaan *fi'l al-amr* yang mengandung makna *thalab* (tuntutan untuk dikerjakan).<sup>169</sup> Ibn 'Âsyûr menafsirkan sempalan ayat *wa ahsin kamâ ahsana Allah ilayk* sebagaimana pernyataannya bahwa manusia dituntut berbuat ihsan di berbagai bidang kehidupan dan kepada semua pihak sebagai bukti bersyukur kepada Allah dengan meniru atau menyerupai ihsan-Nya yang telah direalisasikan kepada manusia.<sup>170</sup>

#### 5). *Ihsân*

Sebutan *ihsân* terulang dalam Al-Qur`an sebanyak 12 kali pada 11 ayat dan delapan surah, yakni Al-Baqarah/2 : 83, 178, dan 229, Al-Nisâ`/4 : 36 dan 62, Al-An`âm/6 : 151, Al-Taubah/9 : 100, Al-Nahl/16 : 90, Al-Isrâ`/17 : 23, Al-Ahqâf/46 : 15, dan Al-Rahmân/55 : 60.

Gramatika bahasa Arab menetapkan bahwa *mashdar* berfungsi sebagaimana fungsi *fi'il*-nya.<sup>171</sup> Artinya kata ihsan memuat subjek (*fâ'il*) dan *maf'ûl bih* (objek) sebagaimana yang berlaku pada *fi'il*-nya sehubungan ihsan akar katanya berupa *al-fi'l al-muta'addiy* (kata kerja transitif).

---

169 Al-Sayyid Ahmad Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah fi'Al-Ma'ânî wa Al-Bayân wa Al-Badl*, (Indonesia, Maktabah Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1960), h. 77. Selanjutnya disebut Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah*.

170 Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 8, Juz 20, h. 179.

171 Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*, Jilid 1, h. 634.

Paparan di atas menggambarkan term *muhsin* dan derivasinya tercantum pada ayat-ayat atau surat Makiyyah dan Madaniyyah, tetapi pada Makiyyah term tersebut terulang 46 kali pada 43 ayat dan 20 surah lebih banyak dibandingkan dengan yang tercatat pada Madaniyyah sebanyak 26 kali, tersebar pada 24 ayat dan sembilan surah. Untuk lebih jelasnya dapat dilihat pada tabel berikut:

**TABEL**  
**Penggunaan Term Muhsin dan Derivasi serta Infleksinya**  
**dalam al-Qur`an**

NO.	TERM JMLH	SURAT	AYAT	MAKKIYYAH/ MADANIYYAH
1	مُحْسِنٌ 4	Al-Baqarah Al-Nisâ` Luqmân Al-Shaffât	112 125 22 113	Madaniyyah Madaniyyah Makkiyyah Makkiyyah
2	مُحْسِنِينَ 1	Al-Dzâriyât	16	Makkiyyah

NO.	TERM JMLH	SURAT	AYAT	MAKKIYYAH/ MADANIYYAH
3	المُحْسِنِينَ 32	Al-Baqarah Ali `Imrân Al-Mâidah Al-An`âm Al-A`râf Al-Taubah Hûd Yûsuf Al-Hajj Al-Qashash Al-`Ankabût Luqmân Al-Shaffât Al-Zumar Al-Ahqâf Al-Mursalât	58, 195, & 236 134&148 13, 85 & 93 84 56 & 161 91 & 120 115 22,36,56, 78 & 90 37 14 69 3 79, 105, 110, 121, & 131 34 & 58 12 44	Madaniyyah Madaniyyah Madaniyyah Makkiyyah Makkiyyah Madaniyyah Makkiyyah Makkiyyah Madaniyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah
4	مُحْسِنُونَ 1	Al-Nahl	128	Makkiyyah
5	المُحْسِنَاتِ 1	Al-Ahzâb	29	Madaniyyah

NO.	TERM JMLH	SURAT	AYAT	MAKKIYYAH/ MADANIYYAH
6	أَحْسَنَ 9	Al-An'âm Yûsuf Al-Kahfi Al-Qashash Al-Sajdah Al-Mu`min, Al-Taghâbun, Al-Thalâq	154 23 & 100 30 77 7 64 3 11	Makkiyyah Makkiyyah M a k k i y y a h Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Madaniyyah Madaniyyah
7	أَحْسَنُوا 6	Ali'Imrân Al-Mâidah Yûnus Al-Nahl Al-Zumar Al-Najm	172 93 26 30 10 31	Madaniyyah Madaniyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah
8	أَحْسَنْتُمْ 2	Isrâ`	7	Makkiyyah
9	يُحْسِنُونَ 1	Al-Kahfi	104	Makkiyyah
10	تُحْسِنُوا 1	Al-Nisâ`	128	Madaniyyah
11	أَحْسِنِ 1	Al-Qashash	77	Makkiyyah

NO.	TERM JMLH	SURAT	AYAT	MAKKIYYAH/ MADANIYYAH
12	أَحْسِنُوا 1	Al-Baqarah	195	Madaniyyah
13	إِحْسَانٌ 12	Al-Baqarah Al-Nisâ Al-An'âm Al-Taubah Al-Nahl Al-Isrâ Al-Ahqâf Al-Rahmân	83, 178, & 229 36 & 62 151 100 90 23 15 60	Madaniyyah Madaniyyah Makkiyyah Madaniyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah Makkiyyah

Paparan dan tabel di atas menggambarkan penggunaan kosakata ihsan berikut derivasinya dalam ayat-ayat Makiyyah dan Madaniyyah lebih banyak berbentuk *isim*, baik berupa *isim fâ'il* yang menunjukkan sifat ataupun *mashdar* yang jadi kata dasar, mencapai 51 kali. Dari sejumlah tersebut *isim fâ'il* tercatat 39 kali, lebih banyak dibandingkan dengan *mashdar* yang termaktub 12 kali. Hal ini mengisyaratkan bahwa Allah menghendaki agar setiap orang berbuat ihsan hingga menjadi pelaku ihsan sejati yang disebut muhsin, yaitu sosok pribadi yang memiliki ihsan dengan pasti, mengingat muhsin merupakan sebutan bagi orang yang melekat pada dirinya aktivitas ihsan secara permanen. Muhsin dalam segala kegiatannya tidak kosong dari Ihsan, karena muhsin dan ihsan sebagai *isim* (kata benda) mengisyaratkan kepada

sesuatu yang tetap dan terus berlangsung,<sup>172</sup> tidak terjadi secara temporer dan bersifat semu. Jadi, ihsan dan muhsin mempunyai hubungan yang tidak dapat dipisahkan. Ihsan menjadi faktor penentu bagi seseorang yang menghendaki mencapai martabat muhsin. Sedangkan muhsin adalah *ahlu al-ihsân* (orang yang benar-benar berihlan) atau sifat yang melekat pada diri pelakunya. Dengan kata lain, ihsan adalah proses, dan muhsin adalah hasilnya.

Di samping itu term ihsan pada ayat-ayat tertentu memiliki fungsi sebagai *amar* atau perintah, seperti lima term *ihsân* yang tercantum pada QS. Al-Baqarah/2 : 83, Al-Nisâ`/4 : 36, Al-An`âm/6 : 151, Al-Isrâ`/17 : 23, Al-Ahqâf/46 : 15. *Ihsân* berarti *ahsinû* (berbuat baiklah).<sup>173</sup> Akan tetapi setatusnya tidak semata-mata sebagai *amar*, melainkan juga sebagai *mashdar* yang menunjukkan kepada sesuatu yang tetap dan berkesinambungan.<sup>174</sup> Dengan demikian term ihsan yang bersetatus ganda dan termaktub pada kelima ayat tersebut menunjukkan kepada “keharusan berbuat ihsan secara berkesinambungan”.

Dari *isim fâ'il* yang disebut sebanyak 39 kali, sebutan *al-muhsinîn* mencapai 32 kali, kebanyakan berhubungan dengan balasan Allah swt. Isyarat yang dapat ditangkap adalah figur muhsin layak mendapatkan balasan-Nya, sehubungan ia merupakan pemilik ihsan sejati, dan ihsannya berlangsung secara integral. Pencapaian derajat muhsin menjadi ukuran utama untuk

---

172 Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*, Juz 1, h. 633.

173 Al-Zamakhsyariy, *Al-Kasyshâf*, Juz 1, h. 293.

174 Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*, Juz 1, h. 633.

mendapatkan balasan-Nya. Kepermanenan ihsan dan kualitasnya menjadi unsur yang menentukan bagi perolehan balasan.

Adapun berupa *fi'il* terulang 21 kali. *Fi'il al-mâdhiy* tercantum 17 kali, lebih banyak daripada *fi'il al-mudhâri'* dan *fi'il al-amr* yang masing-masing termaktub dua kali. Penggunaan *fi'il al-mâdhiy* terdiri dari enam kali berupa *ahsanû*, dua kali berupa *ahsantum*, satu kali berbentuk *ahsana* berkaitan dengan balasan, enam kali berbentuk *ahsana* yang berhubungan dengan ihsan Allah swt, dan dua kali terdiri dari *ahsana* yang berhubungan dengan ihsan manusia.

Hubungan antara *fi'il al-mâdhiy*-nya, baik *ahsanû* atau *ahsana*, dengan balasan memberi petunjuk bahwa orang-orang yang patut mendapatkan balasan Allah adalah mereka yang telah memiliki ihsan atau sudah melakukannya pada waktu yang telah lewat. Akan tetapi, sejalan dengan keterikatan *fi'il* dengan waktu, maka ihsan pada katagori ini bersifat temporal, fluktuatif, dan mengalami perubahan atau mengenal dinamika. Kadar kemungkinan antara ihsan dilakukan seseorang dengan konsisten atau tidak dan antara semakin meningkat pelaksanaannya atau tidak demikian besar, karena “pengungkapan *fi'il* bagi suatu term menunjukkan kepada munculnya sesuatu yang baru dan terjadinya suatu perbuatan”.<sup>175</sup> Sebutan lain adalah *fi'il* memiliki sifat *harakat* (bergerak, mengenal perubahan, atau mengalami dinamika).<sup>176</sup>

*Fi'il al-mâdhiy* dari ihsan yang dipakai oleh Allah swt berkaitan dengan pahala-Nya mendudukkan ihsan menjadi syarat yang urgen

---

175 Al-Suyûthiy, *Al-Itqân*, Juz 1, h. 633.

176 Hasan Hanafi, *Al-Dîn wa al-Tsawrah fi Mishr 1952-1981*, t.t, Jilid 7, h. 105.

untuk memperoleh pahala tersebut. Selain itu penggunaannya dalam rangkaian ayat, di samping tepat, juga menggambarkan keserasian redaksi dan maknanya.

Adapun ungkapan *ahsantum* sebanyak dua kali dalam satu ayat (QS. Al-Isrâ`/17 : 7) yang bersifat kausalitas dalam *tarkîb al-jumlah al-syarthiyyah* (setruktur kalimat yang terdiri antara syarat dan jawab) menekankan kepada implikasi berbuat ihsan. Pada hakekatnya, implikasi tersebut dirasakan oleh diri sendiri. Oleh karena ungkapannya menggunakan *fi'l al-mâdhiy*, maka ihsan yang telah dilakukan dan dimiliki itu yang berdampak pada diri pelakunya masih bersifat sementara dan dependen. Apabila kepemilikan ihsan oleh seseorang dapat dipertahankan, maka implikasinya akan dirasakan berkesinambungan.

#### **b. Term yang Berhubungan dengan Ihsan**

Bagian ini merupakan sarana untuk menjelaskan beberapa term yang memiliki hubungan redaksional dan makna dalam ayat yang dikaji sebagai rujukan berkenaan dengan pembahasan tentang ihsan agar semakin gamblang konsep dasar ihsan sebagai kosakata yang diabadikan dalam Al-Qur`an, sehingga jelas pula agenda Al-Qur`an tentang ihsan.

Term-term tersebut diuraikan secara berurutan, kendati urutan ini tidak memosisikannya sebagai sesuatu yang mengindikasikan kepada yang diurutkan lebih dulu berarti lebih utama dibandingkan dengan yang diletakkan kemudian, melainkan tata letak secara tertib hanya sebatas mempermudah uraian semata dan mengedepankan term yang memiliki kedekatan

makna, kemudian dilanjutkan dengan kajian mengenai term yang mempunyai keterkaitan redaksional. Kajiannya sebagai berikut:

### 1. *Birr*

*Birr* dengan derivasi dan bentukan katanya yang merupakan ungkapan yang searti dengan ihsan terulang dalam Al-Qur`an sebanyak 19 kali. Berbentuk kata benda *al-birr* sejumlah 7 (tujuh) kali, berupa kata sifat *al-barr* atau *barr* sebanyak 3 (tiga) kali, berbentuk jamak (*plural*) *al-abrâr* dari kata sifat *al-barr* sejumlah 6 (enam) kali dan berbentuk jamak *bararah* dari kata sifat yang sama sejumlah 1 (satu) kali dan berupa kata kerja *tabarrû* sebanyak 2 (dua) kali.

*Birr* berasal dari بَرَّ - يَبِرُّ - بَرًّا berarti patut, menurut, berbuat baik,<sup>177</sup> taqwa, kebaikan dunia dan akhirat, dan benar (jujur) serta berarti luas dalam berbuat baik (*ittasa'a fi al-ihsân*), pemberian (*al-`athiyah*), lemah lembut (*al-luthf*), belas kasihan (*al-syafaqah*).<sup>178</sup> Al-Zamakhsyariy menyebutkan *birr* bermakna keluasan dalam kebaikan (*al-khayr* dan *al-ma'rûf*) dan daratan disebut *barr* yang berasal dari akar kata yang sama dengan *birr*, lantaran luasnya.<sup>179</sup> Makna lainnya ialah segala bentuk kepatuhan disebut *birr*<sup>180</sup> dan *birr* bermakna pula luasnya perbuatan baik.<sup>181</sup> Lebih spesifik lagi dinyatakan bahwa *birr* adalah berbuat baik yang mencakup urusan dunia, akhirat, dan

---

177 Yunus, *Kamus*, h. 59.

178 Ibn Manzhûr, *Lisân li Lisân*, Juz 1, h. 75.

179 Al-Zamakhsyariy, *Al-Kasasyâf*, Juz 1, h. 277.

180 Al-Thabariy, *Jâmi' al-Bayân*, Jilid 1, h. 296.

181 Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, h. 124.

aktivitas interpersonal. Hal tersebut bertalian erat dengan penafsiran surah Al-Baqarah/2 : 44<sup>182</sup> :

أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ

*Artinya: Mengapa kamu menyuruh orang lain (mengerjakan) kebajikan, sedang kamu melupakan diri (kewajiban) kamu sendiri, padahal kamu membaca al-Kitab (Taurat). Maka tidakkah kamu berpikir. (QS. Al-Baqarah/2 : 44)*

Selanjutnya Al-Zamakhsyariy berpendapat, sebagai konsekuensi dari pemikirannya yang konsisten, bahwa *birr* merupakan namenkelatur bagi *al-khaer* (kebaikan) dan *kullu fi'lin mardhâ* (setiap perbuatan yang diridhai Allah swt),<sup>183</sup> semacam penafsirannya terhadap surah Al-Baqarah/2 : 177;

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ  
أَمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ<sup>٤</sup> وَأَتَى الْمَالَ عَلَى  
حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ<sup>٥</sup> وَإِنَّ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ<sup>٦</sup> وَفِي

182 Ayat ini turun mengomentari dan merespon perbuatan orang-orang Yahudi bani Nadhîr dan Qurayzhah yang tinggal di Madinah. Mereka di kala sedang menunggu keluarnya Nabi saw, mereka pun mengajak orang-orang dari suku 'Aus dan Khazraj untuk beriman kepada Allah dan Nabi saw. Akan tetapi setelah kedua suku tersebut beriman, kedua bani Yahudi tersebut tetap kafir dan membangkang. Samarqandiy, *Bahr al-'Ulûm*, Jilid 1, h. 115.

183 Al-Zamakhsyariy, *Al-Kasysyâf*, Juz 1, h. 330.

الرِّقَابِ ۚ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ ۚ وَالْمُؤَفُّونَ بَعْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا  
 وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ ۗ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا  
 وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

*Artinya: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan) dan orang-orang yang memintaminta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan. Mereka itulah orang-orang yang benar (imannya); dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. (QS. Al-Baqarah/2 : 177)*

Al-Râziy mengartikan *birr* dengan sebutan yang meliputi segala bentuk ketaatan dan setiap perbuatan baik yang dapat mendekatkan kepada Allah swt dan memperoleh pahalanya, seperti berbuat baik kepada kedua orang tua (*birr al-wâlidain*) dan melakukan aktivitas yang diridhainya (*'amal mabrûr*),<sup>184</sup> dan Ibn Âsyûr dengan kerangka pemikirannya yang integral menyatakan bahwa cakupan makna *birr* meliputi tiga aspek, yaitu berbuat baik dalam beribadah (*mahdhah* -pen-), hubungan kekerabatan,

184 Al-Râziy, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, Juz 3, h. 43, dan Al-Qurṭhubiy, *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'an*, Jilid 1 dan 2, h. 368 dan 238.

dan aktivitas dengan komunitas lingkungan. Makna ini memiliki kedekatan dengan keluasan arti ihsan.<sup>185</sup>

Ungkapan para pakar tersebut, pada prinsipnya, sama. Mereka menekankan *birr* sebagai berbuat baik dalam segala hal yang mencakup *duniawiyyah* dan *ukhrawiyyah*, *zhâhir* dan *bâthin*, serta hubungan yang serasi antara manusia dengan Allah, komunikasi yang harmonis antar sesama manusia, relasi yang selaras antara manusia dengan lingkungan dan diri sendiri. Dengan demikian esensi *birr* memiliki keterkaitan erat dengan ihsan. Keterkaitan tersebut semakin lebih jelas, ketika Allah swt menggunakan kedua ungkapan tersebut untuk sebutan berbuat baik kepada kedua orang tua, semisal termuat pada surah Maryam/19 : 14<sup>186</sup> dan Al-Isrâ`/17 : 23<sup>187</sup>

---

185 Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 1, Juz 1, h. 474.

186 Redaksinya adalah

وَيَرَّا بِوَالِدَيْهِ وَلَمْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا

Artinya : Dan banyak berbakti kepada kedua orang tuanya, dan bukanlah ia orang yang sombong lagi durhaka. (QS. Maryam/19 : 14)

187 Teks ayatnya sebagai berikut:

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا آيَاهُ ۚ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِنَّمَا يُبَلِّغُنَّكَ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَيْهِمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا تُنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

Artinya: Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan “ah” dan janganlah kamu

Dalam surah Maryam/19 : 14 Allah menggunakan kata *barr* yang dimaknai oleh Samarqandiy dengan orang yang patuh dan tidak berbuat maksiat kepada kedua orang tua.<sup>188</sup> Sementara Al-Marâghiy mengartikannya dengan orang yang banyak berbakti (*katsrat al-birr*) dan berbuat baik (ihсан) kepada kedua orang tua, dan menurutnya *barr* merupakan *ism fâ'il* (sifat) dari akar kata yang sama dengan *birr* yang jamaknya adalah *abrâr*.<sup>189</sup> Sejalan dengan kedua pendapat ini, Ibn Katsîr menafsirkan kata *barr* dengan orang yang mentaati dan berbuat baik kepada kedua orang tua. Interpretasinya dikorelasikan dengan surah Al-Isrâ`/17 : 23, *wa bi al-wâlidain ihsâna* (hendaklah kamu mentaati dan berbuat baik kepada kedua orang tua),<sup>190</sup>.

Pembuktian keterkaitan antara kedua term tersebut, secara subtansial, tampak jelas di kala Allah merelasikan *birr* dan *ihsan* dengan *takwa* seperti tergambar pada surah Al-Baqarah/2 : 189<sup>191</sup>

---

membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.  
(QS. Al-Isrâ`/17 : 23)

188 Samarqandiy, *Bahr al-'Ulûm*, Jilid 2, h.320.

189 Al-Marâghiy, *Tafsir al-Marâghiy*, Juz 16, h. 39 dan 48.

190 Ibn Katsîr, *Tafsir al-Qur'an al-Azhîm*, Juz 3, h. 114 dan 121

191 Rangkaian kalimat ayatnya sebagai berikut:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْآهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا  
وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ

Artinya: Mereka bertanya kepadamu tentang bulan sabit. Katakanlah, “bulan sabit itu adalah tanda-tanda bagi manusia dan (bagi ibadah) haji”. Bukanlah kebajikan memasuki rumah-rumah dari belakangnya, akan tetapi kebajikan itu ialah kebajikan orang-orang yang bertakwa. Dan masuklah ke rumah-

dan Al-Hajj/22 : 37.<sup>192</sup> Ayat yang disebut pertama melukiskan definisi yang kontekstual tentang *birr*, yaitu *ketakwaan* yang

---

rumah itu dari pintu-pintunya, dan bertakwalah kepada Allah agar kamu beruntung. (QS. Al-Baqarah/2 : 189)

Ayat ini mempunyai dua sabab nuzûl yang berhubungan dengan adanya dua penggalan ayat. Penggalan pertama ialah *yas`alûnaka 'an al-ahillah, qul hiya mawâqit li al-nâs wa la-hajj* turun berkaitan dengan Mu'âdz bin Jabal dan Tsa'labah bin Ghummah al-Anshâriy yang bertanya kepada Nabi saw tentang "kenapa hilal yang terbit seperti benang sebentar sekali, kemudian semakin besar dan berada di tengah-tengah langit, lalu berputar dan mengecil kembali?. Sedangkan potongan kedua berupa *wa lays al-birr bian ta'tû al-buyût min zhuhûrihâ walakinn al-birr man ittaqâ* berhubungan dengan tradisi orang-orang jahiliyyah yang setiap bulan-bulan haji memasuki rumah tidak melewati pintunya, melainkan memasukinya dari bagian atas (atapnya). Samarqandiy, *Bahr al-'Ulûm*, Jilid 1, h. 188.

192 Matan Ayatnya adalah

لَنْ يَنَالَ اللَّهَ لُحُومُهَا وَلَا دِمَاؤُهَا وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَىٰ مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَيْكُمْ ۗ وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi Ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya. Demikianlah Allah telah menundukkannya untuk kamu supaya kamu mengagungkan Allah terhadap hidayah-Nya kepada kamu. dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik. (QS. al-Haj/22 : 37)

Turunnya ayat ini merespon keinginan orang-orang Islam mengikuti tradisi orang-orang musyrik jahiliyyah yang manakala menyembelih hewan qurban membalurkan darahnya ke dinding Ka'bah dengan mengatakan kepada Nabi saw bahwa kami lebih berhak melakukan hal itu daripada mereka. Jalâl al-Dîn Abû al-Fadhal 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr bin Muhammad al-Suyûthiy, al-Syâfi'iy, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, (Beirut, Dâr al-Kutub

bermakna patuh kepada Allah dan mengikuti segala perintah-Nya disertai dengan menghindari perbuatan syirik dan aneka ragam maksiat,<sup>193</sup> dan ayat yang disebutkan terakhir menggambarkan kata *muhsinîn* meliputi makna dan pesan yang terkandung dalam kosakata *al-taqwâ minkum (muttaqîn)*.<sup>194</sup> Al-Marâghiy mengatakan janji Allah dalam firman-Nya, *wa basysyir al-muhsinîn*, kabar gembira diberikan kepada orang yang melaksanakan perintah-Nya, yakni orang yang mentaati-Nya dengan sebaik mungkin (maksimal) selama hidup di dunia, berupa surga yang luasnya meliputi langit dan bumi.<sup>195</sup>

Demikian juga terlihat dengan terang korelasi yang substantif antara *birr* dan *ihsan* dalam konteks takwa, seperti tercakup pada

---

al-'Ilmiyyah, 2000), Jilid 4, h. 654. Selanjutnya disebut Al-Suyûthiy, *Al-Durr al-Mantsûr*.

193 Samarqandiy, *Bahr al-'Ulûm*, Jilid 1, h. 188.

194 Ibn 'Âsyûr menafsirkan lafz *muhsinîn* yang termaktub pada ayat tersebut sebagai orang-orang yang mendapatkan hidayah dan melakukan amal shaleh berbasiskan hidayah tersebut. Pemaknaan ini dikaitkan dengan redaksi penggalan sebelumnya berupa *wa lakin yanâluh al-taqwâ minkum* yang berarti penyembelihan hewan qurban tidak ditentukan oleh daging dan darahnya, melainkan penyertaan takwa dalam melakukan penyembelihannya dengan menyebut nama Allahy swt dan menyedekahkan dagingnya kepada mereka yang membutuhkan. Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 7, Juz 17, h. 268.

195 Al-Marâghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, Juz 17, h. 16.

surah Al-Baqarah/2 : 177<sup>196</sup> dan surah Ali 'Imrân/3 : 133-134<sup>197</sup> Ketiga ayat ini mempertegas titik temu antara sebutan *birr* dan *ihsan*

196 Teks ayatnya ialah

لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ  
وَالْكِتَابِ وَالرَّسُولِ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالسَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي  
الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ  
وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ

Artinya: Bukanlah menghadapkan wajahmu ke arah timur dan barat itu suatu kebajikan, akan tetapi sesungguhnya kebajikan itu ialah beriman kepada Allah, hari kemudian, malaikat-malaikat, kitab-kitab, nabi-nabi, dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabatnya, anak-anak yatim, orang-orang miskin, musafir (yang memerlukan pertolongan), orang-orang yang meminta-minta; dan (memerdekakan) hamba sahaya, mendirikan shalat, dan menunaikan zakat; dan orang-orang yang menepati janjinya apabila ia berjanji, dan orang-orang yang sabar dalam kesempitan, penderitaan dan dalam peperangan, mereka itulah orang-orang yang benar (imannya), dan mereka itulah orang-orang yang bertakwa. (QS. Al-Baqarah/2 : 177)

197 Redaksi ayatnya sebagai berikut:

أَمَرَكُنَّمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنِّي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَاللَّهُ  
أَبَاكُمْ إِنَّهُمْ وَأَسْمَعِيلَ وَاسْحَقَ إِلَهُهَا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ  
وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

133. dan bersegeralah kamu kepada ampunan dari Tuhanmu dan kepada surga yang luasnya seluas langit dan bumi yang disediakan untuk orang-orang yang bertakwa, 134. (yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya

pada ungkapan *takwa*. Surah Al-Baqarah/2 : 177 menetapkan hakekat *birr* dengan “*ulâ`ika shadaqû wa ulâ`ika hum al-muttaqûn*” (mereka adalah orang-orang yang benar dan mereka adalah orang-orang yang bertakwa) yang memiliki karakter yang termaktub pada ayat tersebut, yaitu beriman, dermawan, menegakkan shalat, mengeluarkan zakat, menepati janji, dan sabar menghadapi ujian. Sedangkan surah Ali ‘Imrân/3 : 133-134 menedudukkan *al-muttaqîn* (orang-orang yang bertakwa) menjadi bagian yang melekat dan tidak dapat dipisahkan dari *al-muhsinîn* (orang-orang yang berbuat baik) yang memiliki sifat-sifat ideal seperti gemar menginfakkan harta di jalan Allah, baik di saat longgar atau sempit, meredam emosi dan pemaaf. Dengan demikian ketiga ayat itu saling menyempurnakan ciri-ciri dan sifat-sifat orang yang *bertakwa*, orang yang melakukan *birr* dan orang-orang yang *berihsan*.

Meskipun *birr* dan *ihsan* memiliki kesamaan. Namun terdapat perbedaan yang mendasar, setidaknya, pada dua hal. **Pertama;** *Birr* dilakukan oleh Allah dan manusia sebagaimana *ihsan*. Akan tetapi *ihsan* yang dilakukan oleh-Nya tidak menjadikan Ia menyebut diri-Nya dengan *muhsin*. Sementara Ia melakukan *birr* sekaligus menamai diri-Nya dengan *Al-Barr*, kendati *birr* yang dikerjakan-Nya tidak diterangkan rinciannya, berbeda dengan *ihsan*-Nya yang rinciannya disebutkan dengan jelas. **Kedua;** *Birr* mempunyai cakupan yang luas seperti *ihsan*. Akan tetapi tidak melibatkan mutu batiniyah yang tinggi, yakni melihat-Nya, merasakan kehadiran-Nya atau merasakan pengawasan-Nya di

---

dan mema'afkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan. (QS. Ali ‘Imrân/3 : 133-134)

saat melakukan kebaikan. Sedangkan *ihsan* justeru intinya terletak pada mutu batiniyah yang tinggi tersebut.

## 2. *Al-'Adl*

Term '*adl*' berikut derivasinya terulang dalam Al-Qur'an sebanyak 28 kali pada 28 ayat dan 10 surah. Sedangkan kata '*adl*' itu sendiri disebutkan sebanyak enam kali pada enam ayat dan empat surah, dan yang disandingkan dengan term *ihsan* hanya disebutkan satu kali pada surah Al-Nahl/16 :90.<sup>198</sup>

Surah Al-Nahl/16 :90 yang termasuk kelompok Makkiyyah menjadikan '*adl*' dan *ihsân* sebagai materi perintah Allah yang seharusnya dikerjakan manusia. '*Adl*' adalah pengakuan terhadap Allah sebagai pemberi nikmat dengan mensyukuri anugerah-Nya dan melakukan pujian. Sedangkan *ihsan* ialah bersabar dalam mematuhi perintah dan menjauhi larangan-Nya, baik di waktu susah atau senang dan ketika dipaksa atau suka rela.<sup>199</sup>

Apabila keduanya dikaitkan dengan perintah *îthâ*' yang berarti *îthâ*<sup>200</sup> (memberi) seperti yang tertulis pada ayat tersebut, maka

---

198 Teksnya ialah

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُم لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang dari perbuatan keji, kemungkar dan permusuhan. dia memberi pengajaran kepadamu agar kamu dapat mengambil pelajaran. (QS. Al-Nahl/16 :90)

199 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 7, h. 634.

200 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 7, h. 634.

memiliki relasi dengan *mu'âmalah* (hubungan antar manusia) dan sifat kedermawanan. Namun *'adl* dan ihsan memiliki makna yang penekanannya berbeda. Dalam konteks *mu'âmalah*, arti ihsan lebih tinggi dibandingkan dengan *'adl*. *'Adl* ialah memberikan sesuatu kepada pihak lain sesuai dengan yang semestinya diberikan dan menerimanya sesuai dengan yang menjadi haknya. Sedangkan Ihsan memberikan sesuatu kepada pihak lain melebihi dengan yang seharusnya diberikan, dan menerimanya lebih sedikit dari yang menjadi miliknya.<sup>201</sup> Makna ini memberikan kesan ihsan lebih unggul dari *'adl*. Dalam konsep umum, ihsan tidak sebatas melaksanakan kewajiban, melainkan menambahnya dengan yang sunnah. Sedangkan *'adl* menekankan kepada pengamalan kewajiban semata.<sup>202</sup> Dan ihsan menjadi puncak dari tingkat keagamaan seseorang,<sup>203</sup> karena ia telah mengetahui serta merasakan kerapuhan diri dan mengukuhkan ke-Agungan Tuhannya, memberikan hak seseorang, meninggalkan haknya yang terdapat pada orang lain hingga *musyâhadat*<sup>204</sup> (melihat-Nya). Inilah yang menjadi salah satu sebab Allah memberikan penghargaan kepada pelaku ihsan atau *ahl al- ihsân* dengan firman-Nya <sup>205</sup> إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ (Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berbuat ihsan).

---

201 Al-Ashfahâniy, *Mu'jam*, h. 118.

202 Al-Ashfahâniy, *Mu'jam*, h. 118.

203 Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, h. 447.

204 Al-Qushairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Juz 3, h. 324-325.

205 Ahmad bin Yûsuf bin Al-Dâ'im Al-Samîn Al-Halabiy, Tahqîq Muhammad Bâsil 'Uyûn Al-Sûdiy, *'Umdat Al-Huffâzh fi Tafsîr Asyraf Al-Alfâzh*, *Mu'jam Lughawiy*

### 3. *Islam*

Term islam berasal dari *أَسْلَمَ - يُسْلِمُ - إِسْلَامًا - مُسْلِمًا* berarti *إِتْقَاد* dan *أَخْلَصَ*,<sup>206</sup> yang diterjemahkan dengan tunduk atau patuh<sup>207</sup> dan tulus.<sup>208</sup> Berikut derivasinya kata islam terulang dalam Al-Qur`n sebanyak 72 kali, pada 68 ayat dan 32 surah. Namun kosakata tersebut tidak ada yang berdampingan langsung dengan kata ihsan, melainkan terdapat derivasinya yang bersandingan dengan term *muhsin* yang menjadi derivasi term ihsan, yang terulang sebanyak tiga kali. Satu kali berupa *يُسْلِمُ* tercantum pada surah Luqmân/31 : 22<sup>209</sup> yang tergolong Makkiiyah, dan dua kali berupa

---

*li Alfâzh Al-Qur`ân Al-Karîm* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1996), Juz 1, h. 476. Selanjutnya disebut Al-Samîn, *Umdat Al-Huffâzh*.

206 Majma' Al-Lughah, *Mu'jam*, Jilid 1, Juz 3, h. 161.

207 Yunus, *Kamus*, h. 160.

208 Yunus, *Kamus*, h. 120.

209 Redaksi ayatnya sebagai berikut:

وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ

Artinya: Dan barangsiapa yang menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia orang yang berbuat kebaikan, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada buhul tali yang kokoh, dan hanya kepada Allah-lah kesudahan segala urusan. (QS. Luqmân/31 : 22)

أَسْلَمَ<sup>210</sup> tertera pada surah Al-Baqarah/2 : 112<sup>210</sup> dan surah Al-Nisâ`/4 : 125,<sup>211</sup> keduanya termasuk kategori Madaniyyah.

Pada ketiga ayat tersebut kata *أَسْلَمَ* dan *يُسَلِّمُ* berarti tunduk atau patuh pada perintah Allah swt dengan ikhlas melaksanakannya.<sup>212</sup> Sedangkan kata *مُحْسِنٌ* yang bersanding dengan *يُسَلِّمُ* tertulis pada surah Luqmâ`/31 : 22 bermakna orang yang mentauhidkan Allah<sup>213</sup> dan patuh kepada-Nya dengan melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan.<sup>214</sup>

Pemaknaan *muhsin* sebagai ahli ihsan pada ayat di atas dengan orang yang bertauhid atau orang yang patuh dikarenakan ayat tersebut tergolong Makkiyyah yang menempatkan ajaran

---

210 Teks ayatnya ialah

بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

Artinya: (Tidak demikian) bahkan barangsiapa yang menyerahkan diri kepada Allah, sedang ia berbuat kebajikan, maka baginya pahala pada sisi Tuhannya dan tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak (pula) mereka bersedih hati. (QS. Al-Baqarah/2 : 112)

211 Matan ayatnya adalah

وَمَنْ أَحْسَنُ دِينًا مِّمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ وَاتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَاتَّخَذَ اللَّهُ إِبْرَاهِيمَ خَلِيلًا

Artinya: Dan siapakah yang lebih baik agamanya dari pada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang diapun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus? dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-Nya. (QS. Al-Nisâ`/4 : 125)

212 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 1, h. 540, dan Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur`ân Al-'Azhîm*, Juz 3, h. 595.

213 Al-Wâhidiy, *Al-Wajîz*, Jilid 2, h. 849.

214 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 10, h. 219.

pokok agama, aqidah, dan akhlak pada peringkat pertama dan utama, meski tidak meniadakan ajaran syariat yang termuat di dalamnya. Pemahaman ini menegaskan adanya korelasi yang jelas antara makna ihsan dan islam, yakni pemaduan keduanya dalam pesan utama berupa kepatuhan yang tulus dengan basis tauhid. Kondisi kepribadian seperti ini melahirkan semangat keagamaan yang dapat mendorong seseorang melakukan berbagai aktivitas untuk mendapatkan keridhaan Allah swt yang menjadi makna *al-'urwat al-wuthqâ*<sup>215</sup> Dapat juga disebutkan bahwa kepribadian tersebut merupakan sikap hidup mandiri yang menghendaki tata kehidupan yang independen kecuali bergantung kepada-Nya. Ia telah sukses menghadapkan diri hanya kepada Allah dan memurnikan kehendaknya semata-mata kepada-Nya hingga sampai pada cita rasa yang paling utama.<sup>216</sup>

Adapun keterkaitan *muhsin* secara langsung dengan *aslama* pada surah Al-Baqarah/2 : 112 dan Al-Nisâ`/4 : 125 mempunyai makna orang yang memperindah pelaksanaan amal sebagai bentuk kepatuhan kepada perintah Allah swt.<sup>217</sup> Dalam mempercantik amal seorang *muhsin* akan mengorientasikannya kepada kualitas dengan mengikuti keteladanan Nabi saw,<sup>218</sup> menghalalkan yang halal dan mengharamkan yang haram.<sup>219</sup>

Al-Qur`an menyandingkan *muhsin* dengan *aslama* dan mengikuti *millata Ibrâhîm* atau tauhid bertujuan memproklamirkan

---

215 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 10, h. 219.

216 Al-Qushairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Juz 5, h. 125.

217 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 1, h. 540.

218 Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur`ân Al-'Azhîm*, Juz 1, h. 155.

219 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 4, h. 296.

bahwa yang patut disebut *aḥsanu dīnan* atau sebaik-baik agama ialah orang yang telah memadukan ketiga unsur tersebut secara konsisten dan berkesinambungan dalam perilaku kehidupannya.

#### 4. *Īmān*

Kata *īmān*<sup>220</sup> yang berasal dari *أَيْمَانًا - يُؤْمِنُ - إِيْمَانًا - مُؤْمِنًا* sebagai *fi'l tsulâtsiy mazîd* (kata kerja yang mendapatkan tambahan *haraf alif*) berarti *أَذَعَنَ*<sup>221</sup> dan *صَدَّقَ*<sup>222</sup> atau mengakui<sup>222</sup> dan membenarkan,<sup>223</sup> Jika dihubungkan dengan *fi'l tsulâtsiy mujarrad* ialah *أَمِنَ - يَأْمُنُ - أَمَانَةً* yang berarti percaya, lurus, jujur, setia<sup>224</sup> maka ia bermakna percaya. Dan manakala dikaitkan dengan *fi'l tsulâtsiy - أَمِنَ - يَأْمُنُ - أَمَانَةً* yang terjemahannya adalah aman, tentram, sentosa,<sup>225</sup> maka ia menunjukkan kepada arti aman atau tenteram. Ketiga makna tersebut mengisyaratkan kepada sikap batin, dan ketiganya memiliki keterkaitan satu sama lain. Oleh karenanya keimanan selalu ditautkan dengan *الاطْمِئْنَان*<sup>226</sup> yang berarti ketentraman.<sup>227</sup> Seorang yang memiliki sikap batin mengaku, membenarkan, dan percaya disebut *mu`min*, dan kondisi batinnya merasa tentram atau aman. Term iman dengan derivasinya disebut dalam Al-Qur`an

---

220 Kata ini sudah menjadi kosakata baku dalam bahasa Indonesia dengan tertuliskan iman, maka selanjutnya ditulis dengan iman.

221 Majma' Al-Lughah, *Mu'jam*, Juz 1, h. 56.

222

223 Yunus, *Kamus*, h. 214.

224 Yunus, *Kamus*, h. 49.

225 Yunus, *Kamus*, h. 49.

226 Majma' Al-Lughah, *Mu'jam*, Juz 1, h. 55.

227 Yunus, *Kamus*, h. 43.

sebanyak 793 kali. Derivasinya yang beriringan dengan ihsan atau derivasinya terdapat pada lima surah dan lima ayat. Bermula dari surah Al-Zumar/39 : 10<sup>228</sup> yang mendampingkan kata *âmanû* dengan *ahsanû* dan surah Al-Kahfi/18 : 30<sup>229</sup> menyandingkan kata *âmanû* dengan *man ahsana 'amalan*.

Sebagai kelompok Makiyyah, kedua ayat di atas mengkaitkan keimanan dengan *ahsana* yang berarti memperindah amal menjadi semangat dakwah Nabi saw yang mengedepankan aspek aqidah dan akhlak. Hal ini dikarenakan makna *al-ladzîna ahsanû* dan *man ahsana 'amalan* adalah orang yang memperindah amal dengan keikhlasan hingga terlihat keutamaannya, dan tidak menengok kembali kebaikan yang diperbuatnya serta tidak mengharapkan

---

228 Redaksi ayatnya sebagai berikut:

قُلْ يُعْبَادُ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ

Artinya: Katakanlah: "Hai hamba-hamba-Ku yang beriman bertakwalah kepada Tuhanmu". Orang-orang yang berbuat baik di dunia ini memperoleh kebaikan, dan bumi Allah itu adalah luas. Sesungguhnya hanya orang-orang yang bersabarlah yang dicukupkan pahala mereka tanpa batas. (QS. Al-Zumar/39 : 10)

229 Teks ayatnya sebagai berikut:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ مَنْ أَحْسَنَ عَمَلًا

Artinya: Sesungguhnya mereka yang beriman dan beramal saleh, tentulah Kami tidak akan menyia-nyiakan pahala orang-orang yang mengerjakan amalannya dengan yang baik. (QS. Al-Kahfi/18 : 30)

bagian yang seharusnya diperoleh.<sup>230</sup> sebagai bukti kepatuhan kepada Allah swt<sup>231</sup> dengan basis tauhid. Menurut ayat di atas profil insan seperti ini patut mendapatkan apresiasi atau balasan dari Allah swt di dunia dan akhirat.

Kemudian surah Al-Baqarah/2 : 178<sup>232</sup> mengkaitkan term ihsan dengan *âmanû*, keduanya berhubungan dengan hukum *qishâsh*. *Al-ladzîna âmanû* (orang-orang yang beriman) dijadikan oleh Al-Qur'an pada ayat tersebut sebagai pelaku *khithâb* (pembicaraan), dan ihsan digunakannya sebagai cara melaksanakan sangksi alternatif *diyât* (ganti rugi) dari hukum *qishâsh*

230 Ibn Katsîr, *Tafsîr Al-Qur'ân Al-'Azhîm*, Juz 4, 63, dan Al-Qushairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Juz 4, h. 64.

231 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 10, 622 dan Al-Qushairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Juz 5, h. 277.

232 Redaksi ayatnya adalah

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ آخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْهُ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءْ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنْ اغْتَدَىٰ بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ

Artinya: Hai orang-orang yang beriman, diwajibkan atas kamu qishash berkenaan dengan orang-orang yang dibunuh; orang merdeka dengan orang merdeka, hamba dengan hamba, dan wanita dengan wanita. Barangsiapa yang mendapatkan suatu pema'afan dari saudaranya, hendaklah (yang mema'afkan) mengikuti dengan cara yang baik, dan hendaklah (yang diberi ma'af) membayar (diat) kepada yang memberi ma'af dengan cara yang baik (pula). yang demikian itu adalah suatu keringanan dari Tuhan kamu dan suatu rahmat. Barangsiapa yang melampaui batas sesudah itu, maka baginya siksa yang sangat pedih. (QS. Al-Baqarah/2 : 178)

Pertalian kedua term tersebut pada ayat di atas mengisyaratkan adanya hubungan timbal balik yang integral. Keimanan menjadi potensi batin yang membangkitkan semangat melaksanakan ketentuan hukum dalam Al-Qur`an (syareat), khususnya kishash dalam rangka menata dan mewujudkan ketenteraman hidup bermasyarakat,<sup>233</sup> dan ihsan merupakan sikap etis dalam melaksanakan balas budi yang direalisasikan pada waktu membayar *diyât* sebagai perwujudan dari iman sehubungan dalam pembayaran diyat dengan ihsan terkandung pesan untuk tidak melambatkannya dan keharusan menyampaikannya dengan tulus, tidak disertai emosi, perkataan yang berbau kebencian, dan ketegangan komunikasi.<sup>234</sup> Demikian pula surah Al-Thalâq/65 : 11<sup>235</sup> yang menyandingkan *âmanû* dan *yu`min* dengan *ahsana*

233 Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 1, Juz 2, h. 134.

234 Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 1, Juz 2, h. 142-143.

235 Matan ayatnya sebagai berikut:

رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ مُبَيِّنَاتٍ لِّيُخْرِجَ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ  
وَمَنْ يُؤْمِن بِاللَّهِ وَيَعْمَلْ صَالِحًا يُدْخِلْهُ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا قَدْ أَحْسَنَ  
اللَّهُ لَهُ رِزْقًا

Artinya: (Dan mengutus) seorang Rasul yang membacakan kepadamu ayat-ayat Allah yang menerangkan (bermacam-macam hukum) supaya Dia mengeluarkan orang-orang yang beriman dan beramal saleh dari kegelapan kepada cahaya, dan barangsiapa beriman kepada Allah dan mengerjakan amal yang saleh niscaya Allah akan memasukkannya ke dalam surga-surga yang mengalir di bawahnya sungai-sungai; mereka kekal di dalamnya selamanya. Sesungguhnya Allah memberikan rezki yang baik kepadanya. (QS. Al-Thalâq/65 : 11)

dalam konteks pelaksanaan perceraian. Pengkaitan keduanya menekankan prinsip sebab akibat, yakni mereka orang beriman yang melaksanakan hukum-Nya berhak mendapatkan ihsan Allah berupa rizki atau pahala-Nya.<sup>236</sup>

Adapun surah Al-Mâ'idah/5 : 93<sup>237</sup> yang meletakkan *âmanû* bersandingan dengan *ahsanû* dan *al-muhsinîn* berkenaan dengan hukum makanan dan minuman haram yang telah dimakan oleh orang-orang yang beriman dan melaksanakan amal shaleh di masa sebelum mereka beriman. Penempatan *ahsanû* dan *âmanû* dalam satu rangkaian ayat tersebut mengisyaratkan kepada keduanya menjadi unsur penentu dan integral bagi seseorang untuk mencapai ranah *muhsinîn* yang dicintai oleh Allah swt, meski orang yang beriman belum tentu mencapai derajat pelaku ihsan (*muhsin*).<sup>238</sup>

---

236 Al-Râziy, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*, Jilid 15, juz 30, h. 36.

237 Rangkaian kalimat ayat tersebut adalah

لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ  
ثُمَّ اتَّقَوْا وَآمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: tidak ada dosa bagi orang-orang yang beriman dan mengerjakan amalan yang saleh karena memakan makanan yang telah mereka Makan dahulu, apabila mereka bertakwa serta beriman, dan mengerjakan amalan-amalan yang saleh, kemudian mereka tetap bertakwa dan beriman, kemudian mereka (tetap juga) bertakwa dan berbuat kebajikan. dan Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan. (QS. Al-Mâ'idah/5 : 93)

238 Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 2, h. 539.

## 5. *Tâqwâ*

Kata *taqwâ*<sup>239</sup> berasal dari *إِتَّقِيَ - يَتَّقِي - إِتْقَاءً - مُتَّقِي* yang bermakna waspada, menjaga, dan mengamalkan supaya tidak ditimpa bahaya atau menghindari siksa, yaitu dengan melaksanakan yang diperintahkan dan meninggalkan yang dilarang Allah swt.<sup>240</sup> Sedangkan kata *التَّقْوَى* berasal dari *وَأَوَّأَ وَالْيَأْأَاءُ وَأَوَّأَ* bermakna<sup>241</sup> *الإِتِّقَاءُ* artinya menjauhi siksa dengan merasa takut kepada Allah. Kata takwa dengan derivasinya terulang dalam Al-Qur'an sejumlah 240 kali, mayoritas bermakna menghindarkan diri dari siksa Allah swt dan takut kepada-Nya.<sup>242</sup>

Adapun kata takwa atau derivasinya yang terangkai dalam Al-Qur'an dengan kata ihsan atau derivasinya tertulis pada delapan ayat dan dalam delapan surah. Misalnya surah Al-Zumar/39 : 10 berisikan perintah bagi orang-orang beriman agar bertakwa kepada Allah swt. Pada ayat ini ketakwaan yang diimplementasikan dalam ketaatan melaksanakan ketentuan-Nya dan menghindari kemaksiatan serta memelihara kemurnian iman merupakan manifestasi dari berbuat ihsan yang dijamin mendapatkan

---

239 Kosakata ini berasal dari bahasa Arab yang telah menjadi term yang dibakukan dalam bahasa Indonesia, tertulis takwa, maka selanjutnya ditulis dengan takwa.

240 Majma' Al-Lughah, *Mujam*, Jilid 2, h. 678. Teks aslinya ialah:

تَحْفَظُ مِنْهُ وَتَصَوَّنَ وَعَمِلَ عَلَيَّ أَنْ لَا يُصِيبَهُ ضَرَرٌ مِنْهُ أَوْ تَجَدَّبَ الْعَدَابَ . وَذَلِكَ بِالْعَمَلِ بِمَا  
أَمَرَ بِهِ وَالْإِنْتِهَاءِ عَمَّا نَهَى عَنْهُ

241 Majma' Al-Lughat, *Mujam*, Jilid 2, h. 680.

242 Yunus, *Kamus*, h. 505.

kebaikan di dunia.<sup>243</sup> Ayat tersebut mengukuhkan bahwa konten ihsan meliputi konten iman dan takwa. Sebagai sampelnya Al-Qur'an menampilkan Nabi Yûsuf as menjadi contoh figur di masa lalu sebagai seorang muhsin yang memiliki kepribadian yang beriman dan bertakwa.<sup>244</sup>

Al-Qur'an terkadang memberikan kesan seolah-olah ihsan dan takwa mempunyai makna yang sama persis, karena dalam beberapa ayat tertera kosakata ahli ihsan (*muhsin*) saeakanakan diartikan dengan orang yang bertakwa, dan orang yang bertakwa bermakna ahli ihsan. Pribadi yang berpredikat seperti ini layak mendapatkan kebahagiaan, sebagaimana tersurat pada surah Al-Nahl/16 : 30.<sup>245</sup> Namun, pada hakekatnya, ayat tersebut

---

243 Abî Al-Su'ûd, *Irsyâd Al-'Aql Al-Salîm*, Juz 5, h. 383.

244 Ini penafsirna Ibn 'Âsyûr terhadap QS. Yûsuf/12 : 90. Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 6, Juz 13, h. 49. Adapun teks ayatnya sebagai berikut:

قَالُوا ءَإِنَّكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ قَالِ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: Mereka berkata: "Apakah kamu ini benar-benar Yusuf?". Yusuf menjawab: "Akulah Yusuf dan ini saudaraku. Sesungguhnya Allah telah melimpahkan karunia-Nya kepada kami". Sesungguhnya barangsiapa yang bertakwa dan bersabar, maka sesungguhnya Allah tidak menyia-nyiakan pahala orang-orang yang berbuat baik" (QS. Yûsuf/12 : 90)

245 Ini merupakan interpretasi Al-Zamakhshariy terhadap surah Al-Nahl/16 : 30. Al-Zamakhshariy, *Al-Kasasyâf* ; h. 571. Teks ayatnya sebagai berikut:

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارُ الْمُتَّقِينَ

memposisikan orang yang bertakwa merupakan bagian dari ahli ihsan dan menjadi karakternya. Orang yang bertakwa merupakan sosok pribadi yang beriman, dan ahli ihsan adalah orang yang beriman serta berupaya memerintahkan orang lain untuk patuh kepada Allah swt, memotivasi, dan mengajaknya kepada kebaikan.<sup>246</sup> Selain itu Orang yang bertakwa menjadi predikat orang yang berorientasi kepada menjunjung tinggi perintah Allah swt untuk diamalkan. Sedangkan orang yang berihisan memiliki nilai lebih, ia adalah pribadi yang memperindah pengamalan perintah-Nya hingga mengutamakan kasih sayang untuk mengasihi sesama hamba.<sup>247</sup> Sifat mulia ini akibat cara pandang orang yang berihisan kepada pihak lain dengan keluhuran budi.

---

Artinya: Dan dikatakan kepada orang-orang yang bertakwa: "Apakah yang telah diturunkan oleh Tuhanmu?" mereka menjawab: "(Allah telah menurunkan) kebaikan". orang-orang yang berbuat baik di dunia ini mendapat (pembalasan) yang baik, dan sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik, dan itulah sebaik-baik tempat bagi orang yang bertakwa. (QS. Al-Nahl/16 : 30)

246 Abd Al-Rahman bin Muhammad bin Idris al-Râziy ibn abî Hâtim (w. 327 H), *Tafsîr Al-Qur`ân Al-'Azhîm Musnadan 'an Rasul Allah saw wa Al-Shahâbat wa Al-Tâbi'in* (Makkah, Maktabat Nazâr Musthafâ Al-Bâz, 2003), Jilid 7, h. 2282. Selanjutnya disebut Ibn abî Hâtim, *Tafsîr Al-Qur`ân*, kemudian Al-Suyûthiy, *Al-Durr al-Mantsûr*, Jilid 4, h. 218-219, dan Al-Shaukâniy, *Fath Al-Qadîr*, Jilid 3, h. 198.

247 Al-Shaukâniy, *Fath Al-Qadîr*, Jilid 3, h. 252.

Dirangkainya الَّذِينَ اتَّقُوا dengan هُمُ الْمُحْسِنُونَ dalam surah Al-Nahl/16 : 128<sup>248</sup> bermaksud memotret keluhuran budi pekerti orang yang berihisan melebihi orang yang bertakwa, dan orang yang berihisan lebih mencerminkan kepada ketinggian nilai sepirtual, serta orang yang bertakwa merupakan kepribadian yang telah ada pada diri orang yang berihisan,<sup>249</sup> karena takwa menjadi *zâd* seperti yang termaktub pada surah Al-Baqarah/2 : 197<sup>250</sup> atau bekal

248 Matan ayatnya sebagai berikut:

إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ

Artinya: Sesungguhnya Allah beserta orang-orang yang bertakwa dan orang-orang yang berbuat kebaikan. (QS. Al-Nahl/16 : 128)

249 Al-Qushairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Juz 3, h. 339.

250 Ayat ini ditafsirkan oleh Al-Râziy dengan memandang manusia berada dalam dua perjalanan, yaitu perjalanan di dunia dan perjalanan meninggalkan dunia menuju akhirat atau Tuhan. Bekal perjalanannya di dunia berupa makanan, minuman, kendaraan, dan harta, sedangkan bekal perjalanannya menuju Tuhan adalah takwa. Al-Râziy, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*, Jilid 15, juz 30, h. 36. Adapun redaksi ayatnya adalah

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ ۖ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ ۗ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَغْلِنَهُ اللَّهُ ۗ وَتَرَوُوهَا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ ۗ وَاتَّقُوا يَا أُولِي الْأَلْبَابِ

Artinya: (Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi, barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya, berbekallah, dan sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku, hai orang-orang yang berakal. (QS. Al-Baqarah/2 : 197)

yang dimiliki seorang yang berihsan untuk *musyâhadah* terhadap Tuhannya.

Identifikasi di atas dapat dipahami dari pola kalimat yang terdiri dari kata kerja masa lampau *الَّذِينَ اتَّقَوْا* yang berarti takwa telah dimiliki mereka, realisasinya dengan melaksanakan kewajiban yang berbasis iman agar dapat mengurangi perbuatan dosa, bila tidak dapat dihilangkan sama sekali, yang menjadi pesan utama dari takwa itu sendiri. Sedangkan pencantuman pola kalimat yang terdiri dari kata benda *الَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ* mengisyaratkan bahwa berihsan merupakan sesuatu yang permanen dan berkesinambungan dalam mempercantik takwa mereka, serta berihsan berarti memiliki keutamaan dan keunggulan yang membutuhkan upaya pelestarian supaya tetap melekat.<sup>251</sup>

Pemaparan sifat terpuji para sahabat Nabi saw yang terlibat perang Uhud kendati mereka telah terluka dalam surah Ali 'Imrân/3 : 172<sup>252</sup> menjadikan lebih jelas bahwa ihsan menjadi faktor strategis bagi pribadi yang selalu mengedepankan keindahan dalam mewujudkan kepatuhannya kepada Nabi saw, dan takwa keberadaannya sebatas pada sikap patuh dan rasa takut bila

---

251 Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 6, Juz 14, 338.

252 Redaksi ayatnya ialah

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِرَبِّهِمْ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ<sup>ط</sup> لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ

Artinya: (yaitu) orang-orang yang mentaati perintah Allah dan Rasul-Nya sesudah mereka mendapat luka (dalam peperangan Uhud), bagi orang-orang yang berbuat kebaikan diantara mereka dan yang bertakwa ada pahala yang besar. (QS. Ali 'Imrân/3 : 172)

berpaling dari Nabi saw.<sup>253</sup> Demikian pula surah Al-Nisâ`/4 : 128<sup>254</sup> yang menyebutkan *تَتَّقُوا وَتُحْسِنُوا* mendudukan ihsan sebagai unsur penting bagi seseorang yang mengharmonikan pergaulan dan pemenuhan hak-hak isterinya dengan indah, meski terdapat perangai isterinya yang tidak disukai, dan meletakkan takwa menjadi faktor penentu bagi seseorang yang takut kepada Allah swt dengan tidak bertindak aniaya terhadap isterinya, seperti tidak ingin menggauli dan tidak berkehendak memberikan hak nafakahnya.<sup>255</sup>

Tercantumnya kosakata *التَّقْوَى* dan *المُحْسِنِينَ* dalam surah Al-Ĥajj/22 : 37<sup>256</sup> bertujuan memerankan *al-taqwā* untuk melukiskan rasa takut dan patuh semata-mata kepada dan karena Allah

253 Al-Jauziy, *Zâd al-Masîr*, 241.

254 Tekas ayatnya adalah

وَأِنْ امْرَأَةٌ خَافَتْ مِنْ بَعْلِهَا نُشُورًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا أَنْ يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الْأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا

Artinya: Dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuz atau sikap tidak acuh dari suaminya, maka tidak mengapa bagi keduanya mengadakan perdamaian yang sebenar-benarnya, dan perdamaian itu lebih baik (bagi mereka) walaupun manusia itu menurut tabiatnya kikir, dan jika kamu bergaul dengan isterimu secara baik dan memelihara dirimu (dari nusyuz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Nisâ`/4 : 128)

255 Al-Thabariy, *Jâmi' Al-Bayân*, Juz 4, 304.

256 Susunan kalimat ayatnya sebagai berikut:

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحُومَهَا وَلَا دِمَاؤَهَا وَلَكِنَّ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ كَذَلِكَ سَخَّرَهَا لَكُمْ لِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَاكُمْ وَيُرِ الْمُحْسِنِينَ

swt, dan *al-muḥsinīn* untuk menggambarkan orang-orang yang mempercantik kepatuhan mereka kepada-Nya.<sup>257</sup> Makna ini mengisyaratkan bahwa *muḥsin* adalah orang yang berupaya menjadikan takwanya lebih indah dan berkualitas.

Semakin lebih jelas lagi kaitan makna secara bertingkat antara orang yang berihisan dan orang yang bertakwa dengan adanya surah Al-Mâ'idah/5 : 93. Pencantuman kata أَحْسَنُوا (berbuat ihsan) dan اتَّقُوا الْمُحْسِنِينَ (orang-orang yang berihisan) setelah اتَّقُوا (bertakwa) yang terulang tiga kali pada ayat ini menunjukkan ketakwaan ditujukan untuk mencapai tingkat sebagai pelaku ihsan yang didudukkan menjadi figur yang dicintai Allah swt dengan melakukan amal sempurna yang diridhai dan dapat mendekatkan kepada-Nya.<sup>258</sup> Dengan kata lain, kedua kata tersebut memiliki hubungan kausalitas, dalam arti ketakwaan merupakan unsur signifikan dan integral untuk mencapai derajat seorang ahli ihsan.

---

Artinya: Daging-daging unta dan darahnya itu sekali-kali tidak dapat mencapai (keridhaan) Allah, tetapi ketakwaan dari kamulah yang dapat mencapainya. Demikianlah Allah telah menundukkannya untuk kamu supaya kamu mengagungkan Allah terhadap hidayah-Nya kepada kamu. dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang berbuat baik. (QS. Al-Ḥajj/22 : 37)

257 Al-Thabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 9, 159-160.

258 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 5, 37.

# KEDUDUKAN DAN DAMPAK IHSAN

Bagian ini merupakan ruang yang akan diuraikan di dalamnya beberapa materi sebagai studi tentang kedudukan dan dampak positif ihsan dengan melakukan kajian yang melibatkan persinggungan ihsan dengan konsep *peak experience* yang ditawarkan oleh Maslow selaku pakar psikologi humanistik, sehingga semakin terbukti kedekatan antara keduanya dan kelebihan pribadi (ahli ihsan) dalam perspektif Al-Qur'an dibandingkan dengan pribadi yang mencapai *peak experince* (pengalaman puncak spiritual).

Adapun materi tersebut difokuskan kepada dua hal sebagai berikut:

## A. Kedudukan Ihsan

Kedudukan ihsan secara sepintas telah disinggung pada pembahasan di atas. Namun belum spesifik sebagaimana data-data yang didapatkan dalam Al-Qur'an yang ditafasirkan oleh pakar tafsir. Kedudukannya tidak kurang dari tiga hal, yaitu: *Pertama*; Sebagai puncak amal (*a'lâ marâtib*). *Kedua*; Sebagai

amalan para rasul. *Ketiga*; Sebagai amal melekat para sahabat Nabi saw dan pengikutnya. *Keempat*; Sebagai faktor penentu yang bergandengan dengan faktor *mu'min* dan *muslim* dalam konteks keberagamaan seseorang.

Pembahasan mengenai empat kedudukan ihsan ini untuk membuktikan keunggulan tentang konsep ihsan yang berdimensi pengalaman puncak spiritual dengan dimensi *khasyyah* dan *musyahâhadah*-nya yang ditawarkan Al-Qur`an dan para pakar tafsir yang dapat mengkritisi sekaligus mengisi secara signifikan kekosongan kajian *peak experience* yang telah dikerjakan Maslow selaku pakar psikologi Humanistik atau Transpersonal,<sup>259</sup> terutama kajiannya yang tidak mengkaitkan *peak experience* (pengalaman puncak spiritual) seseorang dengan agama yang

---

259 Aliran psikologi Transpersonal lahir sebagai kelanjutan dari psikologi Humanistik. Kelahirannya diprakarsai oleh tokoh-tokoh psikologi yang prihatin terhadap kondisi masyarakat Barat modern yang waktu itu hidup kaya dengan materi, tetapi miskin spiritual. Antony Sutich (1907-1976 M) misalnya yang mendirikan The Journal of Humanistic Psychology dan salah seorang tokoh pendiri psikologi Transpersonal dalam menyikapi kondisi tersebut mengumpulkan tokoh-tokoh yang memiliki paham yang sama di rumahnya di California guna membahas secara informal topik-topik yang pada waktu itu tidak diperhatikan dalam psikologi Humanistik dan gerakan potensi manusia. Abraham Harold Maslow (1908-1970 M) dan Victor Frankl (1905-1997 M) yang hadir dalam pertemuan tersebut mengusulkan istilah Transpersonal bagi gerakan psikologi yang tengah mereka rintis. E. Capriles, *Beyond Mind; Steps to a Metatranspersonal Psychology* (Honolulu, HI, The International Journal of Transpersonal Studies, 19, 2000), 163-164.

dipeluknya,<sup>260</sup> serta tidak menjangkau lebih jauh personifikasi sosok pribadi yang mengalami pengalaman puncak spiritual seperti nabi yang menjadi pribadi ideal yang hakiki, melainkan keterwakilannya terbatas dilekatkan kepada tokoh-tokoh publik atau historis seperti Abraham Lincoln, Thomas Jefferson, Albert Einsteins, Elleanor Roosevelt, Jane Addams, William Jams, Albert Schweitzer, Aldous Hoxley, Benedict de Spinoza, dan lain-lain.<sup>261</sup>

Kejelasan keempatnya terlihat pada pembahasan berikut ini.

#### a. Ihsan sebagai Puncak Amal

Perintah Al-Qur`an kepada manusia untuk berbuat ihsan sehubungan ihsan merupakan puncak kebajikan amal perbuatan seseorang.<sup>262</sup> Sehingga pelaku ihsan sejati telah dijanjikan Allah swt akan merasakan martabat yang mulia dalam kehidupannya

---

260 Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow* (New York, N.Y, Washington Square Press, 1971), h. 43. Selanjutnya disebut Goble, *The Third Force*.

261 Kajian tentang orang-orang yang dijadikan subjek kajian oleh Maslow lebih jauh dapat dibaca dalam Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality*, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, (New York, Longman, 1987), h. 127-128. Selanjutnya disebut Maslow, *Motivation*.

262 Pernyataan ini merupakan pendapat Al-Harâliy yang dikutip al-Biqâmenyebutkan bahwa *muhsin* (bentuk ajektif partisipal) berasal dari kosakata ihsan, dan ia meletakkannya pada tempat tertinggi yang menjadi puncak kebajikan amal perbuatan seseorang (*al-bulûgh ilâ al-ghâyat fî husn al-'amal*). Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, h. 142.

di dunia.dan akhirat.<sup>263</sup> Sebutan “*hasanah*” yang tercantum pada surah Al-Naḥl/16 : 30<sup>264</sup> dapat diinterpretasikan dengan *hayâh hasanah* atau kehidupan yang baik, *mut’ah hasanah* atau kesenangan yang baik, dan *makânah hasanah* atau martabat yang baik.<sup>265</sup> Hal ini dikarenakan kepribadiannya yang tertinggi.

Penempatan posisi ihsan sebagai martabat tertinggi ini cukup memiliki alasan yang dapat dipertanggungjawabkan. Beberapa ayat ihsan dan interpretasinya telah mengisyaratkan hal tersebut yang dapat dipaparkan ke dalam beberapa butir uraian berikut ini:

---

263 Bertepatan dengan penafsirannya terhadap surah Al-Naḥl/16 : 30 Al-Zamakhshariy mengemukakan bahwa karena ihsannya orang yang berbuat ihsan mendapatkan kebaikan di dunia, sedangkan di akhiratnya akan mendapatkan yang lebih baik. Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshâf*, h. 571.

264 Redaksi ayatnya sebagai berikut:

وَقِيلَ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا مَاذَا أَنْزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوا خَيْرًا لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَلَدَارِ الْآخِرَةِ  
خَيْرٌ وَلَنِعْمَ دَارَ الْمُتَّقِينَ<sup>٥</sup>

Artinya: Dan dikatakan kepada orang-orang yang bertakwa: "Apakah yang telah diturunkan oleh Tuhanmu?" mereka menjawab: "(Allah telah menurunkan) kebaikan". orang-orang yang berbuat baik di dunia ini mendapat (pembalasan) yang baik. dan Sesungguhnya kampung akhirat adalah lebih baik dan Itulah Sebaik-baik tempat bagi orang yang bertakwa. (QS. Al-Naḥl/16 : 30)

265 Quṭub, *Fī Zilâl Al-Qur`ân*, Jilid 4, h. 2169.

## 1. Ihsan Allah menjadi teladan bagi ihsan manusia

Perintah Allah kepada Karun agar berbuat ihsan seperti Dia telah berbuat ihsan kepadanya sebagaimana tertuang pada surah Al-Qashash/28 : 77 yang termasuk surah Makiyyah<sup>266</sup> menunjukkan perbuatan ihsan-Nya dijadikan sebagai alasan untuk memerintahkan Karun berbuat ihsan kepada diri sendiri dan kepada segenap makhluk dengan cara meneladani-Nya. Hal ini mengandung maksud agar Karun khususnya, dan manusia pada umumnya dalam berbuat ihsan kepada semua pihak dan lingkungan hidup meneladani ihsan-Nya sehubungan *kâf* pada penggalan ayat *wa ahsin kamâ ahsana Allahu ilaika* menunjukkan *tasybîh* atau penyerupaan yang mengandung makna *ta'lîl* (alasan atau sebab) seperti *kâf*

---

266 Teks ayatnya sebagai berikut:

وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُنْفِسِينَ

Artinya: Dan carilah pada apa yang telah dianugerahkan Allah kepadamu (kebahagiaan) negeri akhirat, dan janganlah kamu melupakan bahagianmu dari (kenikmatan) duniawi dan berbuat baiklah (kepada orang lain) sebagaimana Allah telah berbuat baik, kepadamu, dan janganlah kamu berbuat kerusakan di (muka) bumi. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berbuat kerusakan. (QS. Al-Qaşaş/28 : 77)

yang tersurat pada penggalan surah Al-Baqarah/2 : 198 yang tergolong surah Madaniyyah<sup>267</sup> *wa udzkurûhu kamâ hadâkum.*<sup>268</sup>

267 Tulisan ayatnya sebagai berikut:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِّن رِّبِّكُمْ فَإِذَا أَقَضْتُمْ مِّنْ عَرَفْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ  
الْحَرَامِ وَاذْكُرُوهُ كَمَا هَدَيْتُمْ وَإِنْ كُنْتُمْ مِّن قَبْلِهِ لَمَنِ الضَّالِّينَ

Artinya: Tidak ada dosa bagimu untuk mencari karunia (rezki hasil perniagaan) dari Tuhanmu, maka apabila kamu telah bertolak dari 'Arafat, berdzikirlah kepada Allah di Masy'aril haram. dan berdzikirlah (dengan menyebut) Allah sebagaimana yang ditunjukkan-Nya kepadamu; dan Sesungguhnya kamu sebelum itu benar-benar termasuk orang-orang yang sesat. (QS. Al-Baqarah/2 : 198).

268 Ibn 'Âsyûr, *Al-Taḥrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 1, Juz 2, h. 241. Al-Bayḍāwiy (w. 791 H) menafsirkan ayat ini dengan mengemukakan bahwa Karun diperintah Allah untuk berbuat baik kepada sesama hamba-Nya sebagaimana Allah telah berbuat baik kepadanya dengan memberikan nikmat yang tidak terhingga. Nāṣir Al-Dīn Abi Sa'īd Abd Allah ibn Umar ibn Muhammad Al-Shaerāzīy Al-Bayḍāwiy, *Tafsīr Al-Bayḍāwiy (Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl)* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 2, 200. Selanjutnya disebut Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*. Abi Ḥayyān (654 - 745 H) menyatakan bahwa penggunaan huruf *kāf* yang tercantum pada penggalan ayat *wa ahsin kamā ahsana Allah ilaika* berfungsi sebagai *adāt al-tashbīh* (huruf yang digunakan sebagai alat untuk menyerupakan ihsan manusia dengan ihsan Allah dalam sebagian sifatnya) dan sebagai huruf *ta'īl* yang berarti sebab. Dengan huruf *kāf* didudukkan pada fungsi yang pertama menjadikan ihsan mutlak untuk diaplikasikan oleh manusia dengan menyerupai ihsan Tuhan. Sedangkan huruf *kāf* diposisikan sebagai fungsi yang kedua menjadikan ihsan Allah sebagai sebab dan teladan bagi keharusan manusia berbuat ihsan kepada sesamanya. Muhammad ibn Yūsuf Abū Ḥayyān Al-Andalusiy, *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīṭ* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 7, 128. Selanjutnya

Ihsan yang diperbuat Allah bermakna pemberian nikmat.<sup>269</sup> Hubungan penggalan ayat *kamâ ahsana Allah ilaika* yang secara implisit menyebutkan Allah bersifat *muhsin* selain erat dengan surah Al-Baqarah/2 : 198, juga mempunyai keterkaitan yang erat sekali dengan surah Ibrahim/14 : 7<sup>270</sup> terutama potongannya *lain syakartum la azîdannakum* yang menerangkan tentang “Allah menambahkan nikmat-Nya kepada manusia yang selalu bersyukur.”<sup>271</sup> Potongan surah Ibrahim/14 : 7 tersebut dapat dipahami bahwa “memperbanyak bersyukur yang direfleksikan ke dalam penghayatan akan keragaman anugerah, kemurahan, dan perbuatan baik Tuhan kepada manusia yang menumbuhkan penguatan rasa cinta kepada-Nya hingga tertutup peluang berkembangnya perilaku

---

disebut Abî Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*. Demikian pula al-Alūsīy menafsirkan ayat tersebut senada dengan Abū Ḥayyān. Abî Al-Faḍal Shihāb Al-Dīn Al-Sayyid Mahmud Al-Baghdadiy Al-Alūsīy, *Rūḥ Al-Maʿānī fī Taḥsīn Al-Qurʿān Al-Azīm wa Al-Sabʿ Al-Mathānīy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah, 1994), Jilid 10, 318. Selanjutnya disebut Al-Alūsīy, *Rūḥ Al-Maʿānī*.

269 Al-Qurṭubiy, *Al-Jāmiʿ*, Jilid 13, h. 314.

270 Matan ayatnya sebagai berikut:

وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ

Artinya: Dan (ingatlah juga), tatkala Tuhanmu memaklumkan; "Sesungguhnya jika kamu bersyukur, pasti Kami akan menambah (nikmat) kepadamu, dan jika kamu mengingkari (nikmat-Ku), maka sesungguhnya azab-Ku sangat pedih". (QS. Ibrahim/14 : 7).

271 Al-Râziy, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*, Jilid 13, juz 25, h. 14.

berpaling dari nikmat-Nya akan mendatangkan limpahan nikmat, baik jasmani atau ruhani.<sup>272</sup>

Perbuatan ihsan Allah yang termuat dalam term *ahsana* terlihat pula pada kisah Nabi Yūsuf as dibebaskan dari penjara sebagai pemberian nikmat-Nya seperti yang tertera pada surah Yusuf/12 : 100.<sup>273</sup> yang terliput dalam kateegori Makiyyah Perbuatan ihsan-Nya kepada Karun dan Nabi Yūsuf as mengesankan ihsan-Nya diberikan kepada orang tertentu yang menjadi pelaku sejarah masa lalu, tidak kepada semua manusia. Akan tetapi, apabila dilihat dari segi latar belakang perilaku kedua tokoh tersebut yang saling bertentangan menunjukkan bahwa ihsan-Nya bersifat umum dan terbuka,

---

272 Al-Râziy, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*, Jilid 10, juz 19, h. 68.

273 Ibn 'Âsyûr, *Al-Taḥrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 6, Juz 13, h. 57. Redaksi ayatnya sebagai berikut:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلْنَا رُبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Artinya: Dan ia menaikkan kedua ibu-bapanya ke atas singgasana. dan mereka (semuanya) merebahkan diri seraya sujud kepada Yusuf. dan berkata Yusuf: "Wahai ayahku Inilah ta'bir mimpiku yang dahulu itu; Sesungguhnya Tuhanku telah menjadikannya suatu kenyataan. dan Sesungguhnya Tuhanku telah berbuat baik kepadaKu, ketika Dia membebaskan aku dari rumah penjara dan ketika membawa kamu dari dusun padang pasir, setelah syaitan merusakkan (hubungan) antaraku dan saudara-saudaraku. Sesungguhnya Tuhanku Maha lembut terhadap apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dialah yang Maha mengetahui lagi Maha Bijaksana. (QS. Yusuf/12 : 100).

tidak diberikan kepada orang yang berakhlak mulia semata seperti Nabi Yūsuf as, melainkan dibagikan pula kepada orang yang berperangai buruk semacam Karun. Pemberian nikmat-Nya dengan tanpa pilih kasih kepada manusia, meskipun perilaku mereka berbeda-beda, bahkan saling bertentangan secara diametral di antara mereka sudah seharusnya dijadikan teladan oleh mereka.

Kedua kisah yang eksklusif di atas merupakan perwakilan dari perbuatan ihsan Allah kepada manusia sehubungan harta, ilmu, dan bebas dari rumah tahanan merupakan kebutuhan primer manusia. Secara induktif menunjukkan bahwa ihsan-Nya diberikan kepada orang yang dikehendaki-Nya. Selain itu Al-Qur`an dengan ayat Makkiyyahnya menggambarkan pula perbuatan ihsan-Nya yang ditujukan bagi manusia secara keseluruhan (QS. al-Mu`min / 40 : 64).<sup>274</sup> Sebagai *muḥsin* Allah swt memperindah bentuk manusia yang dijadikan-Nya sebagai makhluk yang paling mulia dan istimewa dari seluruh ciptaan-Nya di tengah-tengah tatanan kehidupan komunitas makhluk. Tujuannya memudahkan pelaksanaan perannya sebagai khalifah di bumi yang diimplementasikan dalam berbagai aktivitas dan kreatifitas, sehingga bumi dan langit berikut isinya dapat dimanfaatkan secara maksimal bagi kesejahteraan bersama.<sup>275</sup>

---

274 Al-Alūsīy, *Rūḥ Al-Ma`ānī*, Jilid 12, h. 335.

275 Sayyid Muhammad Quṭub (1906-1966 M), *Ḥī Zilāl Al-Qur`ān* (Beirut, Dār Shurūq, 1992), juz 5, 3093. Selanjutnya disebut Quṭub, *Ḥī Zilāl*.

Dengan mencantumkan kata *ahsana* pada surah Al-Sajdah/32 : 7 Al-Qur`an mengukuhkan bukti lain tentang sifat Muhsin Allah. Kata *ahsana* pada ayat ini tidak berarti mengisyaratkan penciptaan makhluk memiliki kesamaan persis dan setara keistimewaannya dengan manusia. Akan tetapi menguatkan mengenai penciptaan semua makhluk dengan baik dan sempurna sesuai dengan wujud dan sifatnya masing-masing, terutama manusia yang tidak memiliki kekurangan, baik lahir maupun batin, dilengkapi dengan akal menjadi makhluk yang paling mulia.<sup>276</sup>

Dilihat dari susunan dan konteks kalimatnya ayat tersebut mendudukan manusia lebih khusus ketimbang makhluk secara umum. *Al-insān* yang menjadi kata *khāsh* (khusus) terletak setelah kata *kulla syay`* (segala sesuatu) yang bersifat *ām* (umum) menunjukkan keistimewaan makna kata *al-insān* di tengah-tengah makna kata *kulla shay`*. Artinya manusia merupakan makhluk paling istimewa dan mulia di tengah-tengah setiap makhluk yang memiliki keistimewaan masing-masing, seperti bumi yang keras menjadi tempat tinggal dan berjalannya manusia, lembut dan halusny udara memudahkan manusia bernafas, jilatan api ke atas udara, karena udara tidak terbakar, dan lain sebagainya.<sup>277</sup>

Ayat-ayat Makkiyyah di atas dari kisah Karun dan Nabi Yūsuf sampai dengan penciptaan manusia terindah menjadi jawaban terhadap keingkaran manusia kepada Allah swt

---

276 Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf*, 842.

277 Ibn `Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 8, Juz 21, 215

dan kerasulan Nabi saw. Jawaban tersebut dimaksudkan agar mereka beriman dengan meninggalkan tradisi kemusyrikan, dan Nabi saw bersabar dalam menghadapi mereka.

Adapun ayat yang tergolong Madaniyyah, yang membicarakan tentang keistimewaan dan keindahan penciptaan manusia terdapat pada surah Al-Taghābun / 64 : 3. Penciptaannya yang indah tersebut menjadi peringatan bagi orang kafir supaya beriman dan beramal saleh serta memperkuat keimanan bagi orang yang telah beriman. Dengan kata lain manusia dituntut untuk menjadi hamba yang bersyukur setelah diciptakan oleh Allah dengan rupa yang menawan.<sup>278</sup>

Penciptaan bentuk dan rupa manusia dengan indah sudah menjadi komitmen Allah dalam memuliakan dan menempatkannya sebagai makhluk yang paling sempurna dan mengagumkan, baik fisik maupun psihisnya.<sup>279</sup> Oleh karenanya manusia menjadi makhluk yang kokoh dan tertata rapih, berbagai komponen serta anggota badannya menawan, tidak ada satu makhlukpun yang dapat menyaingi, apalagi melebihi keindahan dan kerapihan wujudnya.<sup>280</sup>

Perbuatan ihsan Allah menjadi nikmat yang diprioritaskan bagi manusia yang memiliki kemampuan ideal dalam melaksanakan tugas kekhalifahan, memakmurkan bumi

---

278 Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf*, 112.

279 Quṭub, *Fī Zīlāl*, Juz 6, 3585.

280 Al-Rāziy, *Mafātih Al-Ghayb*, Jilid 15, juz 30, 20-21.

dan mengelola alam semesta. Manakala terjadi kerusakan kelangsungan hidup akan terancam.

Al-Qur`an dengan ayat Madaniyyahnya lebih jauh menjelaskan Allah sebagai *muhsin* memberikan rizki yang baik, yang menjadi kelengkapan hidup manusia. Rizki terdiri dari dua macam, yakni rizki dunia dan rizki akhirat. Pengkaitan kata rizki dengan nikmat surga yang tercantum pada penggalan surah Al-Ṭalāq / 65 : 11, *Qad ahsana Allah lahū rizqan*, berarti rizki yang luas dalam surga<sup>281</sup> atau rizki yang agung,<sup>282</sup> dan dapat ditafsirkan dengan sebaik-baik rizki yang diberikan kepada manusia berupa surga yang penuh dengan kenikmatan yang tidak terhingga dibandingkan dengan segala macam rizki yang diterimanya.<sup>283</sup> Jadi rizki pada ayat tersebut berarti nikmat Allah yang layak diterima orang beriman dan beramal saleh sebagai pahala, yakni surga yang mengagumkan,<sup>284</sup> mengingat bagian akhir ayat cenderung mengunggulkan pahala menjadi rizki bagi orang mukmin.<sup>285</sup>

Rizki bersifat umum, dan nikmat surga bersifat khusus yang dijadikan puncak dari segala rizki yang diterima orang mukmin yang beramal saleh. Rizki meliputi material dan immaterial. Rizki yang baik ialah rizki yang cukup, tidak kekurangan hingga terpenuhi kebutuhan, dan tidak berlebih

---

281 Al-Shaukāniy, *Fath al-Qadīr*, Jilid 5, 307.

282 Ibn ‘Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 11, Juz 28, 338.

283 Quṭub, *Fī Zilāl*, jilid 6, 3606.

284 Al-Alūsīy, *Rūh al-Ma‘ānī*, Jilid 7, juz 14, 337.

285 Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf*, 118.

hingga lalai akibat keserakahan.<sup>286</sup> Kesemuanya dimanfaatkan dan diproyeksikan dalam rangka mendapatkan puncak rizki berupa surga. Ini berarti megunggulkan dan mengagungkan nikmat pahala surga atas segala rizki.<sup>287</sup>

Ayat tersebut diturunkan di Madinah setelah hijrah. Isinya menonjolkan aspek syareat dengan tidak mengabaikan pesan-pesan keimanan dan akhlak. Pemberian rizki yang baik pada ayat tersebut berkenaan dengan hukum perceraian.<sup>288</sup> Mantan suami dituntut melaksanakan perintah Allah (berbuat baik kepada mantan isteri dengan memberikan *mut'ah* dari rizkinya -pen-) agar terjaga agamanya serta memperoleh kebahagiaan di dunia dan akhirat.<sup>289</sup>

## 2. Pelaku ihsan identik dengan pemenang lomba (*al-sâbiq*)

Penempatan ihsan pada posisi yang tertinggi sejalan dengan eksistensi agama. Agama memiliki tiga unsur yang termuat di dalamnya maksud yang bertingkat. Ketiga unsur itu adalah islam, iman, dan ihsan.<sup>290</sup> Ibn Taimiyyah menyatakan

---

286 Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 6, 167.

287 Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 2, 503.

288 Sesuai dengan nama surah al-Thalâq yang memuat ketentuan perceraian dilakukan dengan santun terutama dalam memberikan nafkah dan hak-hak mantan isteri agar tetap terjalin hubungan baik. Al-Biqā'iy, *Naẓm Al-Durar*, Jilid 8, 23.

289 Al-Biqā'iy, *Naẓm Al-Durar*, Jilid 8, 42.

290 HR. Muslim. *Al-Nawawiy Al-Minhâj*, Jilid 2, h. 5-17.

bahwa seseorang memulainya dengan Islam, berkembang menuju iman, dan puncaknya berakhir pada ihsan.<sup>291</sup>

Lebih jauh dalam menjelaskan pendakian yang dilakukan seseorang hingga mencapai puncaknya pada martabat ihsan ia mengidentikkan pelaku ihsan (berihsan) dengan *sâbiq bi al-khaerât bi idzn Allah* (pemenang lomba yang selalu berada di muka dalam melakukan kebaikan seizin Allah) yang termaktub pada surah Fâthir/35 : 32<sup>292</sup>. Menurutnnya orang yang menerima warisan Kitab Suci (yakni, mempercayai dengan berpegang pada ajaran-ajaran-Nya), akan tetapi masih juga berbuat aniaya, maka kedudukannya baru mencapai sebagai orang yang baru memiliki kepasrahan atau menjadi seorang muslim, yakni suatu tingkat permulaan dalam melibatkan diri melakukan kebenaran. Ia bisa berkembang menjadi seorang yang beriman atau menjadi seorang

---

291 Ibn Taimiyyah (661-728 H) mengkaitkan ketiga unsur tersebut dengan QS. Fâthir/35 : 32. Taqy Al-Dîn Abî Al-Abas Ahmad bin Abd Al-Halim bin Abd Al-Salâm Al-Ḥarrāniy Al-Damshiqiy ibn Taimiyyah, *Al-Tafsîr Al-Kâmil* (Beirut, Dâr Al-Fikr, 2002), Jilid 5, 312. Selanjutnya disebut Ibn Taimiyyah, *Al-Kâmil*.

292 Teks ayatnya sebagai berikut:

ثُمَّ أَوْثَرْنَا الَّذِينَ الَّذِينَ اضْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ إِذِنَ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ

Artinya: Kemudian kitab itu Kami wariskan kepada orang-orang yang Kami pilih di antara hamba-hamba Kami, lalu di antara mereka ada yang menganiaya diri mereka sendiri dan di antara mereka ada yang pertengahan, dan diantara mereka ada (pula) yang lebih dahulu berbuat kebaikan dengan izin Allah. yang demikian itu adalah karunia yang amat besar. (QS. Fâthir/35 : 32)

mukmin, suatu tingkat lebih tinggi yang telah dicapainya dari jenjang muslim, yaitu tingkat yang disebut dengan *muqtashid* (menengah). Ia sebagai orang yang telah membebaskan diri dari melakukan perbuatan aniaya, tetapi dalam berbuat kebaikan ia masih berada pada martabat atau kualitas sedang. Pada tingkat yang lebih tinggi lagi, seseorang dalam melaksanakan kitab suci tidak hanya terbatas pada berbuat baik dan melepaskan diri dari belenggu perbuatan jahat atau aniaya, melainkan ia “berupaya di depan” dan menjadi “pelomba yang unggul” atau *al-sâbiq* (pemenang lomba yang selalu berada di muka) dalam meraih dan melaksanakan berbagai kebaikan. Potret orang semacam ini tergolong orang yang telah berihsan, yakni figur yang telah mencapai tingkat menjadi seorang yang berihsan (*ahli al-ihsân*).<sup>293</sup>

Orang yang telah berada pada tingkat *muqtashid* dengan imannya dan tingkat *sâbiq* dengan ihsannya akan masuk surga dengan tidak sama sekali merasakan ‘*adhāb* atau siksaan api neraka. Sedangkan orang yang melaksanakan kitab suci sebatas mencapai tingkat sebagai *zâlim li nafsih* atau muslim yang masih sempat berbuat aniaya, ia akan masuk surga setelah terlebih dulu merasakan siksaan neraka untuk membersihkan dosa-dosa yang diperbuatnya. Manakala ia tidak bertobat, maka dosanya tidak akan diampuni oleh Allah swt.<sup>294</sup>

---

293 Ibn Taimiyah, *Al-Kāmil*, Jilid 5, 312, dan Ibn Taimiyah, *Al-Īmān*, Tahqīq wa Takhrij, ‘Ishām Al-Dīn Al-Shabābiṭiy (Kairo, Dār Al-Hadīth, 1994), 11.

294 Ibn Taimiyah, *Al-Kāmil*, Jilid 5, 312.

Selain itu, penempatan orang yang berihisan pada martabat tertinggi, dikarenakan kemampuannya melestarikan perilaku ihsan yang menjadi tingkat tertinggi dari kebaikan amal. Apabila perbuatan ihsan itu direalisasikan terhadap sesama makhluk, maka seorang yang berihisan akan melihat dirinya pada diri pihak lain, sehingga ia memberikan kepadanya sesuatu yang semestinya untuk dirinya sendiri. Dalam kondisi seperti ini ia tidak lagi melihat dirinya, melainkan hanya melihat pihak lain. Apabila diaplikasikannya dalam beribadah kepada Allah swt, maka seorang yang berihisan akan meleburkan dirinya sampai semata-mata melihat Allah swt dan tidak melihat dirinya lagi.<sup>295</sup>

Dengan demikian seorang yang berihisan memiliki kemampuan melihat dan menemukan sesuatu yang hakiki. Kemampuan ini merupakan kondisi sepiritual yang sukar dipahami dan dicapai kaum awam. Sesuatu yang hakiki dalam dimensinya yang utuh terlihat sebagai tanda kebesaran Allah yang mengandung hikmah, baik yang terdapat di dalam maupun di luar dirinya<sup>296</sup> termasuk di dalamnya

---

295 Al-Biqâ'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 1, 142.

296 Essey di atas merupakan penafsiran Al-Biqâ'iy terhadap QS. Al-Dzâriyât/51 : 18 yang redaksinya sebagai berikut:

وَيَا لَاسْحَارٍ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ

Artinya: Dan selalu memohonkan ampunan diwaktu pagi sebelum fajar. (QS. Al-Dzâriyât/51 : 18).

Al-Biqâ'iy menyatakan bahwa sesungguhnya permohonan ampunan yang dilakukan oleh orang-orang yang berbuat ihsan (*muhsinîn*) kepada Allah

sesuatu yang seolah-olah mengandung pertentangan yang sulit dikompromikan, padahal sesungguhnya merupakan sunnatullah yang menjadi bagian dari ciptaan-Nya yang berpasang-pasangan.<sup>297</sup> Seseorang dapat belajar menangkap hakekat sesuatu, jika terlatih melihat hikmah dan berusaha menangkap hakikat di balik yang tampak pada tataran lahiriah dengan menyisihkan, kalau tidak dapat menghapuskan, tabir yang menghalanginya.<sup>298</sup> Keberhasilan seseorang melakukannya akan mendatangkan penghargaan Allah swt yang menilainya sebagai pribadi unggulan, dan Dia tidak akan menyia-nyiaikan kedudukannya, melainkan meletakkannya pada tingkat tertinggi.

---

adalah dengan menggunakan mata hati, karena mereka mempunyai kemampuan melihat tanda-tanda kebesaran Allah dan hikmahnya yang tidak terhingga yang terdapat pada segala milik-Nya, baik berupa alam semesta atau diri manusia sendiri. Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 8, 198.

297 Seperti keistimewaan sebagai kelebihan dirinya yang melekat bersama-sama dengan kelemahan sebagai kekurangannya menjadikan manusia sebagai makhluk yang paradoksal, baik dan buruk, bersih dan kotor, dan lain sebagainya merupakan keadaan yang menjadi bukti bahwa Tuhan menciptakan makhluk-Nya berpasang-pasangan. QS. Al-Dzâriyât/51:49;

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ

Artinya: dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah. (QS. Al-Dzâriyât /51:49).

298 Al-Biqā'iy ketika menafsirkan QS. Al-Dhâriyât/51 : 16 menyebutnya mereka orang-orang yang berbuat ihsan (*muḥsinīn*) beribadah kepada Allah seolah-olah melihat-Nya. Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 8, 198.

Suatu hal yang mirip dengan keberadaan level tertinggi yang ditempati oleh orang yang berihlan, Maslow menyebutnya dengan “*the growing tip*” atau “pucuk yang tumbuh mekar” yang dilabelkan kepada orang-orang yang sehat dan matang secara luar biasa sebagai pribadi-pribadi yang teraktualisasikan.<sup>299</sup> Namun predikat ini terbatas pada tingkat kematangan psikologis yang manusiawi, tidak mencapai kepada kematangan “psikologis plus” yang ditandai dengan mampu berkomunikasi dengan Tuhan seperti peristiwa Isra` dan Mi`raj, dan berhubungan dengan malaikat seperti dialog tentang islam, iman, dan ihsan yang dialami oleh Nabi saw sebagai pribadi berkualitas dan unggul terdepan.

Pengamalan ihsan secara konsisten menjadikan seseorang memiliki kepribadian<sup>300</sup> tertinggi yang ditandai oleh orientasi aktivitasnya yang lebih mengedepankan kualitas dan kuantitas amal saleh serta keindahan perangai, akibat dari kemauan kuat meninggalkan kebahagiaan lahiriah dengan mengutamakan kebutuhan orang lain yang tergantung kepadanya, atau beribadah tidak disertai kelalaian bersama Tuhan.<sup>301</sup> Pandangan hidupnya dilatarbelakangi oleh sikap berbaik sangka secara total kepada-Nya atas pahala dan

---

299 Goble, *The Third Force*, 19 dan 24.

300 Kepribadian sebagai pola perilaku dan cara berfikir yang khas, yang menentukan penyesuaian diri seseorang dengan lingkungan. Sedangkan perilaku merupakan hasil interaksi antara karakteristik kepribadian dan kondisi sosial serta kondisi fisik lingkungan. Rita, *Introduction*, Jilid 2, 383.

301 Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Juz 1, 148.

dampak positif yang akan diterimanya.<sup>302</sup> Dalam pandangan Maslow kondisi psikologis seperti ini karena dimotivasi oleh kebutuhan-kebutuhan yang lebih mulia dan lebih tinggi yang disebutnya meta-motivasi atau B-values (Being-values) hingga berkenan mengorbankan kehendak-kehendak yang rendah untuk meraih hasrat-hasrat luhur.<sup>303</sup> Keadaan pribadi seperti ini tentunya memiliki manfaat yang signifikan dalam kehidupan kolektif.

Sebagai pribadi yang bermanfaat pelaku ihsan merupakan orang yang beriman dan taat selama hayat di kandung badan serta dengan tanggung jawab sosialnya mengajak orang lain untuk beriman dan mengamalkan segala sesuatu yang diperintahkan-Nya.<sup>304</sup> Iman dan kepatuhan serta watak solider yang diimplementasikan dalam dedikasi yang tinggi menjadi faktor yang signifikan untuk mendapatkan martabat kehidupan yang baik sebagai penghargaan Allah.

Sebagai contoh Nabi Yusuf as yang dalam sejarah kehidupannya, disamping mengalami kepedihan yang dihadapinya dengan tabah, merasakan pula kehidupan yang *hasanah* dengan martabat yang mulia dan dimuliakan. Hal ini dikarenakan bagi orang yang berbuat ihsan memperoleh martabat tinggi di dunia merupakan keniscayaan, dan Allah dengan konsekwen menghendaki ihsan menjadi bagian hidup

---

302 Al-Wāhidīy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 155

303

304 Al-Marāghīy, *Tafsīr Al-Marāghīy*, Juz 14, 74.

setiap orang. Nabi Yusuf as menikmati martabat tersebut berupa jabatan tinggi sebagai anugerah Allah.<sup>305</sup>

Jabatan tinggi yang dipegang Nabi Yusuf as disebut dengan “*makînun amîn*”<sup>306</sup> yang melambangkan keluhuran martabat di dunia karena dipercaya mutlak oleh raja di negeri Mesir.<sup>307</sup> Jabatannya sebagai bendahara negara atau *khazâ'in al-ardh*<sup>308</sup> atau lembaga pengelola kekayaan negara,<sup>309</sup> yang memiliki kekuasaan penuh sesuai dengan permintaannya,<sup>310</sup>

---

305 Penafsiran Zamakhsyariy terhadap surah Yusuf/12 : 56 menggambarkan martabat Nabi Yūsuf as yang merupakan anugerah Allah dapat dimanfaatkannya semaksimal mungkin hingga mendapatkan sukses yang menakjubkan. Al-Zamakhsyariy, *Tafsîr al-Kasasyâf*, 521.

306 QS. Yusuf/12 : 54.

307 Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 6, Juz 13, 7.

308 QS. Yusuf/12 : 55.

309 Termasuk dalam terminologi *khazā'in al-ard*, kebutuhan pokok, pertanian, perpajakan, dan seluruh kekayaan bumi Mesir. Al-Fayrūzabādiy, *Tafsîr Ibn 'Abbās*, 242, Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān* Jilid 7, 241, Al-Samarqandiy, *Baḥr Al-'Ulūm*, Juz 2, 166, Ibn 'Atīyyah, *Al-Muḥarrar*, 1002, Al-Baghawiy, *Ma'ālim Al-Tanzîl*, Juz 2, 363, Abi Ḥayyān, *Tafsîr al-Baḥr Al-Muḥîṭ*, Jilid 5, 318, dan Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 6, Juz 13, 8.

310 Permintaan dan pilihan tugas dan jabatan Nabi Yūsuf as sebagai bendaharawan negara adalah sesuai dengan keahliannya yang memungkinkan dirinya dapat melaksanakan pekerjaan dan pengabdian dengan maksimal dan adil dalam rangka menegakkan kebenaran, keadilan, mencegah kezaliman serta memperbaiki dan meningkatkan kehidupan masyarakat, baik lahir maupun batin, dan aspek material atau sepiritual, tanpa terselip sedikitpun dalam hati kepentingan pribadi sebagaimana layaknya dilakukan para nabi. Seseorang yang berkehendak memperoleh kedudukan atau jabatan dapat ditolelir selama keselamatan kedudukan dan jabatan tersebut terjamin di

menjadikannya leluasa mengelilingi seluruh penjuru negeri dan mudah menginstruksikan dan mensosialisasikan setiap kebijakannya. Hal ini disebabkan memperoleh rahmat dan pertolongan Allah swt sebagai penghargaan yang diterima karena keberadaannya sebagai orang yang berihسان (*muhsin*).<sup>311</sup> Martabat yang diterima Nabi Yusuf as sebagai penghargaan Allah akan diterima pula oleh setiap pelaku ihsan (*muhsin*) mengingat kosakata *muhsinîn* sebagai jamak (plural) yang tercantum pada surah Yusuf/12 : 56 bersifat umum yang meliputi keseluruhan ahli ihsan.<sup>312</sup>

Keberadaan seorang yang berihسان pada martabat tertinggi, baik dalam perspektif Al-Qur`an dengan beberapa ayatnya, maupun menurut pandangan beberapa pakar menjadikan pelaku ihsan merupakan pribadi unggulan yang selalu berada di depan dalam melakukan kebaikan,

---

tangannya dan tidak ada orang lain lagi yang dapat mengembannya. Al-Samarqandiy, *Baḥr Al-'Ulūm*, Juz 2, 166, Ibn 'Aṭīyyah, *Al-Muḥarrar*, 1002, Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 488, Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, Jilid 5, 318, dan Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 6, Juz 13, 8-9.

311 Termasuk dalam terminologi rahmat adalah seluruh nikmat, di antaranya kenabian, ketundukan sepenuhnya kepada Allah, kekuasaan, dan keselamatan dari berbagai bencana. Al-Samarqandiy, *Baḥr Al-'Ulūm*, Juz 2, 166, Al-Baghawiy, *Ma'ālīm Al-Tanzīl*, Juz 2, 364, Al-Qāshimiy, *Tafsīr al-Qāshimiy*, Juz 9, 244-245, dan Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 6, Juz 13, 11.

312 Al-Ṭabariy menyatakan bahwa Allah tidak akan menggugurkan pahala bagi orang yang berbuat ihsan yang diwujudkan dalam kepatuhan serta melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan-Nya sebagaimana Allah tidak menggugurkan pahala bagi Nabi Yūsuf as. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 7, 242.

dan merepresentasikan pribadi yang sarat dengan keutuhan komunikasi dengan Allah swt dan sesama makhluk secara integral dan sempurna.<sup>313</sup> Dengan demikian keberadaan ihsan dan orang-orang yang berihisan lebih tinggi dan lebih unggul daripada sebutan lainnya, termasuk takwa dan orang-orang yang bertakwa.

### 3. Ihsan lebih tinggi dari takwa

Poin ini merupakan kajian yang mengukuhkan ihsan atau orang-orang yang berihisan (*muhsinîn*) menempati posisi puncak (*intihâ'iy*). Istilah iman atau *mu'minîn* (orang-orang yang beriman), Islam atau *muslimîn* (orang-orang muslim), tawakal atau *mutawakkilîn* (orang-orang yang bertawakkal), sabar atau *shâbirîn* (orang-orang yang sabar), ikhlas atau *mukhlisîn* (orang-orang yang ikhlas), dan takwa atau *muttaqîn* (orang-orang yang bertakwa) yang menunjukkan berbagai kualitas pribadi seseorang yang taat kepada Allah<sup>314</sup> menjadi bagian atau berada di bawahnya. Sehingga cukup alasan, jika takwa atau *muttaqîn*

---

313 Al-Biqā'iy ketika menafsirkan QS. Al-Dhāriyāt/51 : 16 mengungkapkan pula bahwa *muhsinîn* adalah orang-orang yang berbuat ihsan dalam berkomunikasi dengan Allah swt dan sesama makhluk. Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 8, 198.

314 Nurcholish Majid menyebutkan kata iman (*īmān*), Islam (*islām*), ihsan (*ihsān*), takwa (*taqwā*), tawakal (*tawakkul*), dan ikhlas (*ikhlas*) dikenal dalam perbendaharaan kata sehari-hari dan digunakan secara meluas. Semuanya menunjukkan berbagai kualitas pribadi seseorang yang beriman kepada Allah. Kualitas-kualitas itu membentuk simpul-simpul keagamaan pribadi. Nurcholish Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta, Paramadina, 2005), 41. Selanjutnya disebut Majid, *Islam Doktrin*.

(orang-orang yang bertakwa) disebut *ibtidâ'iy* (permulaan atau elementer), terlebih Allah swt sendiri menyebutnya sebagai *khaer al-zâd* (sebaik-baiknya bekal)<sup>315</sup> yang sifatnya elementer, meskipun Allah menyebutnya pula dengan *Inna akramakum 'ind Allah atqâkum* (sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu adalah yang paling bertakwa) sebagaimana tertuang pada surah Al-Hujurât/49 : 13.<sup>316</sup>

315 QS. Al-Baqarah/2 : 197. Teksnya sebagai berikut:

الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَةٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا  
مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِيَ الْأَلْبَابِ

Artinya: (Musim) haji adalah beberapa bulan yang dimaklumi. Barangsiapa yang menetapkan niatnya dalam bulan itu akan mengerjakan haji, maka tidak boleh rafats, berbuat fasik dan berbantah-bantahan di dalam masa mengerjakan haji. dan apa yang kamu kerjakan berupa kebaikan, niscaya Allah mengetahuinya. Berbekallah, dan Sesungguhnya sebaik-baik bekal adalah takwa dan bertakwalah kepada-Ku wahaia orang-orang yang berakal. (QS. Al-Baqarah/2 : 197)

316 Matan ayatnya sebagai berikut:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ  
أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Artinya: Hai manusia, Sesungguhnya Kami menciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa - bangsa dan bersuku-suku supaya kamu saling kenal-mengenal. Sesungguhnya orang yang paling mulia diantara kamu disisi Allah ialah orang yang paling taqwa diantara kamu. Sesungguhnya Allah Maha mengetahui lagi Maha Mengenal. (QS. Al-Hujrât/49 : 13)

Setatusnya sebagai *khaer al-zâd* menjadikan takwa berada pada level *basic* (dasar), dan keberadaan orang yang paling bertakwa sebagai yang paling mulia di sisi Allah tidak akan melebihi dari karakternya yang pemula tersebut mengingat *al-zâd* yang berarti bekal merupakan sesuatu yang mendasar yang semestinya dimiliki seseorang dalam menuju Allah, khususnya dengan menunaikan ibadah haji yang tidak terkontaminasi oleh rafats, berbuat fasik, dan jidal (berbantah-bantahan) sejalan dengan pesan surah Al-Baqarah/2 : 197. Sementara diletakkannya orang yang paling bertakwa sebagai orang yang termulia merupakan bagian melekat dari penghargaan-Nya kepada setiap hamba-hamba-Nya yang mencapai prestasi, walaupun hanya sebatas yang rendah, seperti bertakwa. Ini berarti penghargaan Allah bersifat bertingkat sesuai dengan prestasi yang didapatkan oleh mereka. Kepada orang-orang yang berihsan tentu akan dihargai lebih tinggi sesuai dengan ketinggian martabatnya yang melebihi orang yang bertakwa.

Sebutan *intihâ'iy* bagi ihsan atau *muhsinîn* (orang-orang yang berihsan) dan *ibtidâ'iy* bagi takwa atau *muttaqîn* (orang-orang yang bertakwa) digunakan oleh al-Biqâ'iy untuk menunjukkan adanya makna penjenjangan yang memperjelas kedudukan ihsan atau *muhsinîn* berada pada martabat tertinggi, dan takwa atau *muttaqîn* terletak pada posisi yang lebih rendah atau menjadi bagian dari ihsan atau *muhsinîn*. Hal ini dilakukannya ketika menafsirkan surah

Luqmân/31 : 3-4<sup>317</sup> dan surah Al-Baqarah/2 : 2-4<sup>318</sup> dengan teknik *munâsabah* (korelasi). Ayat-ayat tersebut menerangkan sifat-sifat *muhsinîn* yang secara substantif sama dengan sifat-sifat *muttaqîn*, kendati redaksi yang digunakannya berbeda. Sifat orang yang berihlan yang tercantum pada surah Luqmân/31 : 3-4 adalah menegakkan shalat, menunaikan zakat, dan mneyakini akhirat, sedangkan sifat-sifat orang bertakwa yang termaktub pada surah Al-Baqarah/2 : 2-4 adalah beriman kepada yang ghaib, menegakkan shalat, menginfakkan sebagian harta, beriman kepada kitab-kitab Allah, dan meyakini akhirat.

---

317 Susunan kalimat ayatnya sebagai berikut:

هُدًى وَرَحْمَةً لِّلْمُحْسِنِينَ ﴿٣١﴾ الَّذِينَ يَتَّقُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٣٢﴾

Artinya: 3. (Al-Qur`an) menjadi petunjuk dan rahmat bagi orang-orang yang berbuat ihsan, 4. (yaitu) orang-orang yang mendirikan shalat, menunaikan zakat dan mereka yakin akan adanya negeri akhirat. (QS. Luqmân/31 : 3-4)

318 Matan ayatnya sebagai berikut:

ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ ۗ فِيهِ ۗ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ﴿٢١﴾ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيَتَّقُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٢٢﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمِمَّا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ ۖ وَالْآخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٢٣﴾

Artinya: 2. Kitab (Al Quran) ini tidak ada keraguan padanya; menjadi petunjuk bagi mereka yang bertakwa, 3. (yaitu) mereka yang beriman kepada yang ghaib, mendirikan shalat, dan menafkahkan sebahagian rizki yang Kami anugerahkan kepada mereka. 4. dan mereka yang beriman kepada kitab (Al-Qur`an) yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya, serta mereka yakin akan adanya (kehidupan) akhirat..(QS. Al-Baqarah/2 : 2-4).

Lebih unggulnya kedudukan *muhsinîn* di atas *muttaqîn*, menurutnya dikarenakan seorang *muhsin* merealisasikan sifat-sifatnya dijiwai ihsan hingga mencapai derajat yang tertinggi, dan seorang yang bertakwa masih berada pada proses menuju derajat tersebut. Jadi dapat dinyatakan bahwa sifat-sifat yang tercantum pada permulaan surah Al-Baqarah tersebut sebagai pemula, dan yang termaktub pada awal surah Luqmân di atas merupakan puncaknya.<sup>319</sup> Dengan demikian sifat-sifat orang yang bertakwa telah dimiliki dan dilalui oleh seorang *muhsin*, sekaligus ketakwaan itu sendiri menjadi karakteristik dan menyatu pada diri *muhsin*. Sedangkan sifat-sifat seorang *muhsin* belum dicapai sepenuhnya oleh seorang yang bertakwa.

Meskipun permulaan surah Luqmân tersebut tidak menyebutkan beriman kepada hal-hal yang ghaib dan kitab-kitab Allah sebagai sifat orang yang berihsan, sementara permulaan surah Al-Baqarah mengutarakan keduanya, tetapi sesungguhnya penentuan ketiga hal tersebut pada permulaan surah Luqmân merepresenstasikan seluruh rukun Islam serta rukun Iman mengingat ketiganya justeru mengisyaratkan kepada keutamaan untuk berlaku konsisten kepada kesemuanya.. Semisal puasa di bulan Ramadhan serta menunaikan ibadah haji bagi yang mampu (rukun islam)terwakili oleh term shalat dan zakat, dan kepercayaan kepada Allah swt, para malaikat, para rasul, kitab-kitabNya,

---

319 Al-Biqâ'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 6, 5.

serta kepada qadha dan qadar (rukun iman) tercakup dalam sedbutan meyakini akhirat.

Pencantuman ketiganya setelah sebutan *muhsinîn* mengindikasikan bahwa ketiganya merupakan kebaikan yang paling utama, kendati seorang pelaku ihsan tidak hanya melaksanakan ketiganya.<sup>320</sup> Dengan kata lain pencantuman salat mewakili ibadah yang berdimensi vertikal, dan zakat mewakili ibadah yang berdimensi sosial. Salat sebenarnya meliputi haji sehubungan orang yang menghormati *Bait Allah* atau rumah-Nya sebagai kiblat dalam salat adalah berkeinginan melaksanakan haji. Pencantuman zakat sesungguhnya mencakup ibadah puasa Ramadan mengingat zakat fitrah diamalkan oleh mereka yang memiliki semangat melaksanakan puasa. Demikian pula pemilihan term meyakini akhirat berarti melibatkan segenap rukun iman lainnya.<sup>321</sup>

Khusus berkaitan dengan berimannya pelaku ihsan kepada Al-Qur`an sebagai kitab yang diturunkan kepada nabi Muhammad saw ditegaskan pula oleh surah Al-Mā'idah/5 : 83-85 yang menilai ketinggian iman seorang yang berihlan<sup>322</sup> yang

---

320 Muhammad Al-Ṭāhir Ibn 'Ashūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis, Dār Suḥnūn, t.t), Jilid 8, Juz 21, 141. Selanjutnya disebut Ibnu 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*.

321 Burhān Al-Dīn Abī Al-Ḥasan Ibrāhīm bin Umar Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar fi Tanāsuh Al-Āyāt wa Al-Suwar* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003), Jilid 6, 5. Selanjutnya disebut Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar*.

322 Abī Al-Faḍal Shihāb Al-Dīn Al-Sayyid Mahmud Al-Baghdadiy Al-Alūsīy, *Rūḥ Al-Ma'ānī fi Tafsīr Al-Qur'ān Al-Aẓīm wa Al-Sab' Al-Mathānīy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1994), Jilid 4, 7. Selanjutnya disebut Al-Alūsīy, *Rūḥ Al-Ma'ānī*.

diekspresikan dengan keterharuan yang mendalam tatkala mendengarkan dan mengetahui kebenaran isi Al-Qur`an seraya menginginkan dilindungi dan digolongkan ke dalam orang-orang saleh. Terhadap perilaku seperti ini Allah memberikan penghargaan yang signifikan dengan memberikan imbalan kebahagiaan hidup yang kekal di dalam surga dan melekatkan kepadanya predikat *muhsinîn*. Pelekatan nama *muhsinîn* dan pemberian penghargaan tersebut menunjukkan harapan dan do`anya dikabulkan Allah.<sup>323</sup>

Selain itu, ihsan bukan hanya menjadi keharusan dilakukan oleh manusia, melainkan merupakan aktifitas yang dilakukan oleh Allah swt (*min af`âl Allah*) sendiri yang memerintahkannya untuk dikerjakannya seperti yang tertera pada surah Al-Qashash/28 : 77, berbeda sama sekali dengan perintah-Nya tentang bertakwa yang hanya berlaku bagi manusia, sementara Allah sendiri tidak mengerjakan aktivitas takwa.<sup>324</sup> Hal ini menunjukkan ketinggian bobot keharusan berihisan yang selayaknya diamalkan oleh segenap manusia, tanpa kecuali, sehubungan berbuat ihsan itu masuk ke dalam

---

323 Hal ini penafsiran Shihab terhadap rangkaian ayat di atas. Shihab, *Tafsir Al-Mishbâh*, Vol. 3, 170.

324 Ada dua hal yang tercatat dalam Al-Qur`an secara eksplisit berkaitan dengan perintah-Nya kepada manusia dan diri-Nya mengerjakannya, yaitu selain perintah berihisan adalah perintah-Nya kepada orang-orang beriman supaya bershalawat kepada Nabi muhammad saw sebagaimana tertulis pada surah Al-Ahzâb/33 : 56 teks ayatnya sebagai berikut:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا

kategori perintah Allah mencari kebahagiaan akhirat dan Allah sendiri mengerjakannya.<sup>325</sup>

Pembuktian lebih jauh ketinggian kedudukan ihsan atau *muhsinîn* melebihi takwa atau *muttaqîn* terlihat pada surah Al-Ma'idah/5 : 93 yang memuat empat komponen, iman, amal saleh, takwa, dan ihsan memperjelas ketakwaan itu menyatu pada diri *muhsin*.<sup>326</sup> Keberadaan keempat komponen yang tersebut pada ayat ini menggambarkan adanya tahapan-tahapan takwa. Pengulangan iman dan takwa dapat diartikan sebagai isyarat akan adanya keberadaan takwa yang berjenjang dan berkesinambungan yang dapat digunakan oleh seseorang untuk berkomunikasi dengan diri sendiri, dengan orang lain, dan dengan Allah swt hingga dicintai-Nya. Pengulangan iman dan takwa hingga kemudian iman diganti dengan ihsan pada tahap ke tiga dapat pula ditafsirkan sebagai pertanda adanya tiga martabat. Iman dan takwa yang pertama pada tahap *mabda`* (permulaan), yang kedua pada martabat yang lebih tinggi atau *wasat* (pertengahan), dan yang terakhir adalah tingkat tertinggi atau *muntahâ* (puncak). Akhir ayat yang

---

Artinya: Sesungguhnya Allah dan malaikat-malaikat-Nya bershalawat untuk Nabi[1229]. Hai orang-orang yang beriman, bershalawatlah kamu untuk Nabi dan ucapkanlah salam penghormatan kepadanya. (QS. Al-Ahzâb/33 : 56)

325 Ibn 'Ashûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 8, Juz 20, 179-180.

326 Kajian lebih jauh tentang penafsiran surah Al-Ma'idah/5 : 93 dengan pesan tersebut dapat dilihat dalam Fakhr Al-Dîn Muhammad ibn Umar ibn Al-Ḥusain ibn Al-Ḥasan ibn 'Aliy Al-Tamîmiy Al-Bakriy Al-Râziy Al-Shâfi'iy, *Mafâtiḥ Al-Ghayb (Mafâtiḥ Al-Kabîr)* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1990), Jilid 6, Juz 12, 70-71. Selanjutnya disebut Al-Râziy, *Mafâtiḥ Al-Ghayb*.

menekankan bahwa Allah menyukai *al-muhsinîn* (orang-orang berbuat ihsan) mengindikasikan kepada orang yang memiliki sifat-sifat tersebut dan melampauinya dengan baik disebut pelaku ihsan yang dicintai Allah dan ia merupakan tingkat tertinggi.<sup>327</sup>

Sisi lain yang bisa dijadikan argumen dari ayat tersebut bagi pengukuhan bahwa ihsan menempati kedudukan tertinggi adalah penggunaan kata *thumma* (kemudian) yang mengandung makna jarak, menyangkut tingkat dan martabat yang menunjukkan kepada penjenjangan makna iman dan takwa. Dan penyertaan kosakata *aḥsanû* bersama term iman dan takwa bermakna ketinggian martabat yang dapat membawa dan mendatangkan ridha Allah.<sup>328</sup> Dengan kata lain orang yang berbuat ihsan memiliki iman dan takwa yang berkualitas tertinggi. Demikian pula sebab nuzul ayat

---

327 Al-Bayḍāwī, *Anwār Al-Tanzīl*, Juz 1, 282. Ayat di atas memuji pribadi *muḥsin* yang tidak sebatas konsisten dengan iman, takwa, dan peningkatan amal saleh serta menjaga diri dari perbuatan tercela (maksiat) melainkan ia konsisten pula dalam memperindah amal dan berbuat ihsan kepada sesama manusia, serta memujinya. Abī Al-Qāsim Jār Allah Mahmud bin Umar Al-Zamakhshariy Al-Khawārizmiy (467 – 538 H), *Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Al-Tanzīl wa ‘Uyūn Al-Aqāwil fi Wujūh Al-Ta’wīl* (Mesir, Maktabat Al-Muṣṭafā Al-Bāb Al-Ḥalabiy, 1972), 308. Selanjutnya disebut Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf*.

328 Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis, Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Taūzī, t.t), Jilid 3, Juz 7, 36. Selanjutnya disebut Ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, dan M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan, Kesan dan Keresasian Al-Qur’an* (Jakarta, Lentera Hati, 2000), Vol. 3, 184. Selanjutnya disebut Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh*.

tersebut (Al-Ma'idah/5:93) yang memperjelas eksistensi iman yang direalisasikan dengan amal saleh dan takwa yang tulus dapat menghapuskan tradisi buruk dan perbuatan dosa yang pernah dilakukan seseorang, terutama yang telah dikerjakan sebelum ditetapkan hukum haramnya. Nasa'i dan Baehaqi yang bersumber dari Ibn Abbas meriwayatkan bahwa sebagian kalangan Anshar yang berat meninggalkan minuman keras mendiskusikan najis yang telah diminum oleh para sahabat yang gugur di perang Uhud. Maka Allah menurunkan ayat tersebut menjelaskan kedudukan mereka yang gugur sebelum turunnya ayat yang melarang minuman keras atau khamer dan perjudian,<sup>329</sup> mereka tidak berdosa.

Secara khusus hubungan orang yang berihlan dengan Allah swt diimplementasikan dalam pembenaran (keimanan) yang sempurna kepada *liqâ'i Rabbihim* atau pertemuan segenap manusia dengan Tuhan dan melihat langsung amal baik dan buruk yang diperbuatnya berikut merasakan

---

329 Jalâl Al-Dîn Abd Al-Rahman ibn Abi Bakar Al-Suyûtiy (w. 911 H), *Asbâb Al-Nuzûl* (Mesir, Maktabah Nâshir, t.t), 114. Selanjutnya disebut Al-Suyûtiy, *Asbâb Al-Nuzûl*. Larangan minuman keras tercantum pada surah Al-Mâ'idah/5:90. Dilihat dari segi sabab turunnya ayat tersebut memiliki redaksi yang bersifat umum, tetapi maknanya khusus, yaitu sesungguhnya perbuatan tercela dan dosa berhubungan erat dengan kemaksiatan, bagi mereka yang melakukannya, kemudian meninggal dunia sebelum ditetapkan keharamannya, maka mereka tidak tergolong ke dalam orang-orang yang berbuat dosa atau maksiat selama beriman, bertakwa, dan berihlan. Muhammad bin Yûsuf Abi Ḥayyân Al-Andalusiy, *Tafsîr Al-Baḥr Al-Muḥîṭ* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 4, 19. Selanjutnya disebut Abi Ḥayyân, *Al-Baḥr Al-Muḥîṭ*.

balasannya seperti yang tertulis pada surah Al-An'am/6 : 154.<sup>330</sup> Bagi orang yang berbuat ihsan peristiwa ini di akhirat kelak akan dirasakannya sebagai tingkat kesempurnaan batin tertinggi yang menjadi nikmat besar.<sup>331</sup> Jika dikaitkan dengan pandangan Maslow, maka pribadi tersebut sebagai pribadi yang teraktualisasikan dirinya yang hidup dalam sistem nilai yang kokoh dan penuh tanggung jawab, karena meyakini bahwa prinsip dan sikap seperti ini mendatangkan penghargaan (pahala),<sup>332</sup> meski bisa jadi sebagai pribadi yang teraktualisasikan dirinya tidak tergantung pada penghargaan yang patut diterimanya.<sup>333</sup> Akan tetapi konsep Maslow lebih cenderung kepada wilayah humanistik.

---

330 Penafsiran Al-Rāziy terhadap ayat tersebut. Al-Rāziy, *Mafātiḥ Al-Ghayb*, Jilid 7, Juz 14, h. 5. Adapun redaksi ayatnya sebagai berikut:

ثُمَّ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ تَمَامًا عَلَى الَّذِي أَحْسَنَ وَتَفْصِيلًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَالَمِهِمْ يَلْقَاءَهُ  
رَبَّهُمْ يُؤْمِنُونَ<sup>٤</sup>

Artinya: Kemudian Kami telah memberikan Al-Kitab (Taurat) kepada Musa untuk menyempurnakan (nikmat Kami) kepada orang yang berbuat kebaikan, dan untuk menjelaskan segala sesuatu dan sebagai petunjuk dan rahmat, agar mereka beriman (bahwa) mereka akan menemui Tuhan mereka. (QS. Al-An'am/6 : 154)

331 Penafsiran Al-Marāghiy atas term *al-Ziyādah* yang tercantum pada surah Yūnus/10 : 26. Ahmad Muṣṭafa Al-Marāghiy, *Tafsīr Al-Marāghiy* (Beirut, Dār Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabiy, t.t), Juz 11, h. 95. Selanjutnya disebut Al-Marāghiy, *Tafsīr Al-Marāghiy*.

332 Goble, *The Third Force*, 31-32.

333 Individu matang secara psikologis memiliki penghargaan yang sehat terhadap dirinya sendiri, penghargaan yang lahir dari keinsafan bahwa dirinya mampu

Pandangan dan sikap hidup orang yang berbuat ihsan direalisasikan pula pada kebiasaan berinfak dengan tulus serta upaya meredam sifat kikir yang membelit dirinya, dan menyadari dampak positif yang akan diterimanya sebagaimana termaktub dalam surah Al-Baqarah/2 : 195.<sup>334</sup> Ayat ini, jika dilihat dari konteksnya, yang tercantum setelah perintah *it'idâ`alâ al-Mu'tadi* (melawan orang yang melakukan penyerangan) sebagaimana termaktub pada penggalan surah Al-Baqarah/2 : 194 **فَمَنْ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ** yang mengindikasikan dibolehkannya membalas secara sepadan kepada orang yang telah menyerangnya, tetapi dibolehkan pula memaafkannya dengan tidak melawan atau membalas sebagaimana redaksi penggalan ayat tersebut yang diakhiri dengan perintah bertakwa dan pernyataan bahwa

---

dan cakap, walaupun tidak sampai menjadi tergantung, sering kali dirinya mendapatkan penghargaan dari orang lain yang memang layak diterimanya. Pribadi semacam ini tidak memerlukan atau mendewakan kemasyhuran atau ketenaran yang hampa dan tidak terlalu merisaukan kehormatan, prestise atau hadiah sebagai penghargaan. Goble, *The Third Force*, 30-31.

- 334 Penafsiran lebih jauh terhadap pesan ayat tersebut dapat dilihat dalam Al-Biqā'iy, *Naẓm Al-Durar*, Jilid 1, 368. Tegas ayatnya sebagai berikut:

وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Artinya: Dan belanjakanlah (harta bendamu) di jalan Allah, dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik. (QS. Al-Baqarah/2 : 195)

وَاتَّقُوا- Allah senantiasa menyertai orang-orang yang bertakwa-<sup>335</sup> وَاللَّهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Penempatan tersebut mengindikasikan kepada *infâq fi sabîl Allah* (berderma di jalan Allah), dan larangan *'an al-ilqâ` bi al-yaddi ilâ al-tahlukat* (menghancurkan diri sendiri ke dalam kebinasaan) serta *i'tidâ` alâ al-Mu'tadî* berhajat kepada penyertaan ihsan mengingat ihsan dibutuhkan dalam segala hal.<sup>336</sup> Berinfak disertai dengan upaya memindahkannya

- 
- 335 Al-Biqā'iy menyatakan hal ini berkaitan dengan penafsirannya terhadap ayat tersebut. Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 1, 366. Tulisan lengkap ayatnya sebagai berikut:

الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرْمَتُ قِصَاصٌ فَمَنْ عَتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا  
عَتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

Artinya: Bulan Haram dengan bulan haram, dan pada sesuatu yang patut dihormati berlaku hukum qishaash. oleh sebab itu barangsiapa yang menyerang kamu, maka seranglah ia, seimbang dengan serangannya terhadapmu. bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah, bahwa Allah beserta orang-orang yang bertakwa. (QS. Al-Baqarah/2 : 194).

- 336 Ibn 'Āsyūr menyatakan hal tersebut dengan merujuk kepada sabda Nabi saw yang diriwayatkan oleh Muslim sebagai berikut:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ عَلِيٍّ عَنْ خَالِدِ الْحَدَّادِ عَنْ أَبِي قَالِبَةَ عَنْ أَبِي الْأَشْمَثِ  
عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ قَالَ: فَبَيْنَمَا نَحْفِظُهُمَا عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ  
الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَاتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ وَإِذَا ذَبَحْتُمْ فَأَحْسِنُوا الذَّبْحَ وَلِيُحَدِّثْ أَحَدَكُمْ  
شَفْرَتَهُ. فَلْيُرْحَ ذَيْبِحَتَهُ. (رواه مسلم)

Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 2, 216.

(berihisan)<sup>337</sup> menjadi bukti adanya motivasi berbuat baik kepada sesama manusia yang melahirkan ketulusan dan menghindari dari dorongan pamrih sejalan dengan perintah ihsan.<sup>338</sup>

Berihisan dalam menghindarkan diri dari tindakan yang dapat menghancurkan diri sendiri seperti putus asa menghadapi kehidupan adalah dengan berbaik sangka kepada Allah.<sup>339</sup> Sedangkan pelaksanaan sanksi hukum bagi

---

Adapun Al-Biqā'iy menyebutkan bahwa hal tersebut menunjukkan kepada *infāq fī sabīl Allah* (berderma di jalan Allah), dan larangan '*an al-ilqā` bi al-yadd ilā al-tahlukat* (menghancurkan diri sendiri ke dalam kebinasaan) memerlukan kepada penyertaan ihsan agar dalam pendayagunaan harta dijiwai ihsan, serta *i'tidā` alā al-Mu'tadī* membutuhkan ketakwaan supaya dalam berperang tidak didominasi oleh keinginan membalas dendam. Penafsirannya merujuk kepada Al-Ḥarāliy yang menyatakan bahwa kedua ayat tersebut berpesan supaya tidak terjadi balas dendam dalam peperangan dan agar ihsan selalu menyertai pengelolaan harta. Hal ini pada mulanya dimaksudkan agar orang-orang Anshar gemar berinfak mengikuti jejak orang-orang yang berihisan yang rela meninggalkan harta mereka. Mereka membulatkan tekad melakukan hijrah, orang-orang Anshar dituntut untuk tidak terjebak dengan kelezatan dunia, dan mereka telah meninggalkan tumpah darah mereka, orang-orang Anshar sepatutnya meninggalkan watak mereka yang cenderung mempertahankan harta. Alhasil orang-orang Anshar sepatutnya bercermin kepada sifat-sifat Muhajirin yang tulus meninggalkan harta mereka. Al-Biqā'iy, *Naẓm Al-Durar*, Jilid 1, 294.

337 Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 113.

338 Bagi Samarqandiy perintah ihsan yang termaktub pada ayat tersebut ditafsirkannya dengan berihisan dalam berinfak yang bermakna ikhlas dalam niat melaksanakan nafakah. Al-Samarqandiy, *Baḥr Al-'Ulūm*, Juz 1, 163.

339 Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 113.

penyerang dilandaskan pada ketulusan, tanpa disertai sikap emosional. Balasan kepada penyerang agar berjalan di atas prinsip kesepadanan dan berorientasi kepada perbaikan pribadi orang yang dibalas. Demikian pula berjihad di jalan Allah supaya menyayangi orang yang ditahan, menjaga harta, melindungi rumah dari kehancuran, dan waspada terhadap hal-hal yang dapat menghancurkan diri sendiri. Pemilik perilaku ini disebut *muhsin* yang patut mendapatkan kecintaan Allah. Kecintaan-Nya merupakan faktor utama untuk mendapatkan perbaikan dan kebaikan kehidupan di dunia dan akhirat.<sup>340</sup>

Dalam kaitannya dengan pengertian tersebut, maka *infâq fi sabil Allah* dapat berarti menggunakan harta untuk berjihad di jalan Allah swt dalam rangka memuliakan Islam dan umat Islam, dengan tidak menganiaya siapa-pun dan merusak apapun, sehingga selamat dari *al-ilqâ` bi al-yaddi ilâ al-tahlukat*. Perilaku ini menunjukkan ketinggian perangai yang hanya dimiliki oleh orang yang berihsan sebagai sosok pribadi yang mampu berderma, mengekang sifat emosional dan egoisnya, serta mengutamakan tumbuhnya sikap pemaaf dan toleran.<sup>341</sup>

---

340 Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 2, 216.

341 Setitmen di atas merupakan kandungan dari penafsiran Al-Alūsiy atas surah Ali 'Imrān/3 : 134. Menurutnya *al* yang tercantum pada kata *al-muhsinīn* memiliki dua maksud yaitu *li al-jins* yang melahirkan makna *al-muhsinīn* adalah mencakup seluruh sifat mulia yang telah disebutkan, dan *li al-'ahd* yang mengakibatkan *al-muhsinīn* berarti sifat-sifat mulia tersebut termasuk dalam kategori ihsan. Al-Alūsiy, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, Jilid 2, Juz 4, 273-274. Sedangkan Ibn 'Āshūr dalam menafsirkan ayat tersebut menyebutkan bahwa

Sifat-sifat mulia tersebut mencerminkan sosok pribadi yang mengaktualisasikan dirinya sebagai manusia super yang di antara cirinya ialah kepedulian kepada semua manusia dan berusaha untuk meningkatkan kehidupan,<sup>342</sup> keterikatannya dengan kemanusiaan, ia memperhatikan kesejahteraan, dan memiliki minat sosial yang direfleksikannya ke dalam sifat simpati, empati, dan altruis, serta demokratis yang ditunjukkan dalam sikap toleran, tidak rasialis, dan terbuka,<sup>343</sup> serta kasih sayang yang mendalam sehingga ikhlas untuk membantu mereka, seolah-olah mereka semuanya adalah anggota dari satu keluarga.<sup>344</sup> Akan tetapi keunggulan seorang yang berihsan adalah mengkaitkan sifat-sifat positif tersebut kepada Tuhannya.

Pribadi orang yang berihsan yang termaktub dalam surah Ali ‘Imran/3 : 134 tidak sebatas rela menginfakan hartanya di

---

adanya keutuhan sifat-sifat mulia tersebut pada diri seseorang menunjukkan melekatnya ihsan yang mengantarkannya menjadi *muhsin* yang dicintai oleh Allah. Pernyataannya ini berkaitan dengan penafsirannya terhadap QS. Ali ‘Imrān/3 : 134 yang diakhiri dengan *wa Allah yuḥibb al-shābirīn*. Ibn ‘Āshūr, *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 1, Juz 3, 217.

342 Howard S. Friedman dan Miriam W. Schustack, *Personality, Classic Theories and Modern Research*, terjemahan Fransiska Dian Ikarini, S.Psi, Maria Hany, dan Andreas Provita Prima, *Kepribadian, Teori Klasik dan Penelitian Modern* (Jakarta, Penerbit Erlangga, 2008), Jilid 1, 352. Selanjutnya disebut Friedman, *Kepribadian*.

343 Wilcox, *Personality*, 297, Rita, *Introduction*, Jilid 2, 402, dan Syamsu, *Teori*, 163.

344 Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, 1987), 138. Selanjutnya disebut Maslow, *Motivation*.

jalan Allah di kala lapang dan sempit, mengekang amarah, dan pemaaf. Akan tetapi dia tidak menganggap pihak lain berbuat salah dan mempunyai kesalahan pada dirinya, bahkan dia senantiasa berbuat baik kepada siapa-pun termasuk kepada mereka yang berbuat salah kepada dirinya.<sup>345</sup> Sikap ini menunjukkan keluhuran budi pekerti seorang yang berihlan yang memiliki mutu sepiritual ideal yang melebihi orang yang bertakwa sehubungan dengan akhlak tersebut ia tidak terbatas pada mewujudkan terjadinya harmoni antara dirinya dengan lingkungan, tetapi lebih jauh dari itu, yaitu menikmati pengalaman puncak (*peak experience*) yang bersifat surgawi dan suci, dan dirasakan dalam pertemanan, keluarga, dan pekerjaan dalam kehidupan sehari-hari. Poin ini merupakan ciri penting yang menunjukkan keunggulan pribadi yang berihlan dibandingkan dengan pribadi aktual yang pengalamannya (*peak experience*) tidak sepenuhnya bersifat surgawi dan suci.<sup>346</sup>

Surah Al-Nisa`/4 : 128 mengisyaratkan ketinggian martabat seorang pelaku ihsan yang direalisasikannya dengan mempercantik perangai dalam tata kehidupan berkeluarga. Komunikasinya diperindah dalam memenuhi hak-hak isterinya, dengan bersabar meski perangai isterinya tidak disukai. Pernyataan Al-Qur`an pada penggalan ayat **وَإِنْ تَحْسَبُوا** (jika kamu berbuat baik kepada isteri) mengisyaratkan alternatif yang relevan untuk dipilih seorang suami, jika

---

345 Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Volume 2, 208.

346 Howard, *Kepribadian*, Jilid 1, 352.

berkehendak mencapai derajat orang yang berihisan yang menjadi lambang pemilik perangai dan mutu sepirtual tertinggi yang diaktualkan dengan sifat sabar.<sup>347</sup>

Apabila ditilik dari sudut pandang klasifikasi mutu kepribadian, maka pelaku ihsan digolongkan ke dalam dua subjek yang mengandung makna berjenjang, yakni golongan awam dan kelompok khusus. Golongan yang disebut pertama menunjukkan kepada kualitas perangai yang lebih rendah dibandingkan dengan kelompok yang disebut terakhir. Bagi kaum awam bertakwa dan berihisan adalah takut kepada larangan dan berbuat baik kepada semua ciptaan Allah swt. Sedangkan bertakwa dan berihisan dalam kehidupan golongan khusus ialah berhati-hati menghadapi dan menyelami realita kehidupan makhluk, dikarenakan semata-mata menginginkan *musyâhadah* atau menyaksikan Allah, dan melaksanakan ibadah seolah-olah melihat-Nya, kemudian mereka memandang kecintaan Allah akan diberikan kepada orang yang berihisan dalam perbuatan, sifat, dan pemikiran.<sup>348</sup>

---

347 Kajian lebih jauh tentang hal tersebut dilihat dalam Al-Alûsiy, *Rûh Al-Ma'ânî*, Jilid 3, Juz 5, 155-157, dan Ibn 'Atîyyah menyatakan ayat ini menganjurkan suami agar berbuat ihsan dalam memperindah relasi dan pergaulan dengan istrinya serta bersabar atas keburukan perangai istrinya yang tidak disukai sebagai implementasi dari keluhuran akhlaknya. Ibn 'Atîyyah, *Al-Muḥarrar*, h. 487.

348 Ini adalah penafsiran Al-Qushairiy atas QS. Al-Mā'idah/5 : 93. Penggalan ayat "*thumma ittaqaw wa āmanū tsumma ittaqaw wa aḥsanū*" ditafsirkannya bahwa mereka takut kepada segala larangan Allah dan berbuat ihsan kepada segenap makhluk, perilaku ini berlaku bagi kaum awam. Adapun waspada

Pandangan ini meletakkan orang yang berihlan pada tingkat tinggi karena pengalaman puncak spritualnya (*peak experience*).

#### b. Ihsan amalan para Rasul

Ihsan merupakan amalan yang melekat dalam kehidupan para rasul hingga Al-Qur`an memberikan sebutan kepada mereka sebagai *muhsinîn*. Mereka dalam hidup dan dalam melaksanakan kewajiban risalah yang diembannya selalu berperilaku ihsan. Nabi Ibrahim as dan Nabi Nuh as berikut sebagian keturunan keduanya, Nabi Ishak as sebagai putra Nabi Ibrahim as, serta Nabi Yakub as yang menjadi cucunya, Nabi Dawud as, Nabi Sulaeman as, Nabi

---

atau berhati-hati akan kehadiran makhluk dengan prinsip sebaik-baiknya yang hadir adalah *al-Ḥaqq* (Allah) dan beribadah seolah-olah melihat-Nya merupakan karakteristik bagi kelompok atau kaum khusus. Allah mencintai mereka yang berbuat ihsan dalam perbuatan, pemikiran dan sifat. Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 2, 134. Sedangkan Ibnu 'Atiyyah dengan subtansi penafsirannya yang sama dengan Al-Qushairiy menyatakan bahwa pengulangan kata *ittaqaw* pada ayat tersebut mengindikasikan adanya nilai tambah yang lebih tinggi pada setiap penyebutan dari yang disebutkan sebelumnya hingga mencapai pada puncak tertinggi. Dengan mengutip pendapat para pakar tafsir ia menyatakan di antara mereka terdapat pakar yang berpendapat bahwa pengulangan tersebut menunjukkan tiga tingkat ketakwaan. *Tingkat pertama* ialah menjaga diri dari syirik dan dosa-dosa besar seraya beriman dengan sempurna serta beramal saleh. *Tingkat kedua* adalah konsisten dengan perilaku pada tingkat pertama. *Tingkat ketiga* ialah puncak tingkatan takwa dengan melaksanakan yang dianjurkan di samping mengamalkan yang difardukan, baik dalam ibadah yang berdimensi vertikal seperti salat maupun yang berdimensi horizontal seperti sedekah dan lainnya, tingkat ini disebut perilaku ihsan. Ibn 'Atiyyah, *Al-Muḥarrar*, 576.

Ayyub as, Nabi Yūsuf as, Nabi Musa as, dan Nabi Harun as yang menjadi keturunan Nabi Nuh as mendapatkan julukan *muhsinîn*. Mereka mendapatkan pahala dari Allah swt karena ihsan yang melekat pada diri mereka dalam melaksanakan tugas risalah-Nya dan menghadapi ujian berat dari kaum yang penentang. Kepatuhan yang penuh, keikhlasan yang bersih, dan kesabaran yang sempurna menjadi bukti perilaku ihsan mereka sepanjang hayat.<sup>349</sup> Al-Qur`an menyebutnya “Demikian Kami memberi balasan kepada orang-orang yang berbuat ihsan” dengan derajat mereka diangkat ke tempat yang tinggi di akhirat dan diberi anak yang dipilih menjadi nabi serta dianugerahi keturunan yang mulia dan dikarunia keistimewaan yang menyebabkan lebih unggul di tengah-tengah komunitas manusia.<sup>350</sup>

Kepatuhan, ketabahan, keberanian melakukan sesuatu yang tidak populer dengan membikin perahu besar (*al-Fulk atau al-Safinah al-Kabīrah*), dan ketulusan Nabi Nuh as sebagai rasul dalam berdakwah, mengajak kaumnya agar bertauhid dan menyembah hanya kepada Allah swt menjadi faktor penyebab baginya memperoleh penghargaan dari-Nya, diselamatkan dari bencana besar (banjir), keturunannya menjadi penerus dakwahnya atau diutus sebagai rasul, dan menjadi figur terpuji dalam sejarah,<sup>351</sup> serta mendapatkan julukan *muhsin* yang dianugerahi kehormatan

---

349 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 5, 256.

350 Pendapat tersebut adalah penafsiran Al-Ṭabariy terhadap QS. al-An`ām/6 : 84. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 5, 256.

351 Uraian panjang lebar tentang kisah Nabi Nuh as terdapat dalam 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' Ismāil bin Al-Khaṭīb abi Hafṣ Umar bin Kathīr Al-Qurashiy Al-Dimashqiy Al-Shāfi'iy, *Qaṣaṣ Al-Anbiyā'*, Takhrīj Al-Albāniy, Tahqīq wa Ta'liq

dan *salām* atau kesejahteraan dari-Nya, dari segenap manusia, dan malaikat disebabkan oleh ihsan yang melekat pada dirinya<sup>352</sup> yang berwujud dalam bentuk kesabaran dan kelapangan dada dalam menghadapi tindakan aniaya kaumnya.<sup>353</sup> Keberanian melakukan langkah-langkah yang tidak populer merupakan ciri kepribadiannya yang teraktualisasikan akibat sikap otonom yang melekat, yang tidak mudah dipengaruhi oleh pihak luar (*social environment*).<sup>354</sup>

Nabi Ibrāhīm as disebut *muḥsin* akibat dari kepatuhannya sepenuh hati melaksanakan perintah Allah, sehingga patut mendapat julukan sebagai *muḥsin* pula mereka yang berbuat ihsan, patuh, dan melaksanakan segala aktivitas yang diridhai-Nya.<sup>355</sup> Potensi Nabi Ibrāhīm as tersebut sudah tampak sejak kecil, karena Allah telah menganugerahkan kepadanya kecerdasan dan hidayah kebenaran untuk menyelamatkan kaum dan keluarganya dari budaya menyembah bintang dan berhala menuju beriman dan melaksanakan syariat-Nya dalam rangka tauhid.<sup>356</sup> Kepatuhannya

---

Abdurrahman Adil bin Sa'ad (Beirut, Dār Al-Kutub 'Ilmiyyah 2006), 78-93. Selanjutnya disebut Ibn Kathīr, *Qaṣaṣ Al-Anbiyā`*.

352 Demikian pendapat Al-Bayḍāwī ketika menafsirkan QS. Al-Ṣaffāt/37 : 79-80. Al-Bayḍāwī, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 2, 296.

353 Abi Muhammad 'Abd al-Haqq bin 'Aṭīyah Al-Andalusiy, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz* (Beirut, Dār Ibn Haram, 2002), 1580. Selanjutnya disebut Ibn 'Aṭīyah, *Al-Muḥarrar*.

354 Maslow, *Motivation*, 135.

355 Essey tersebut merupakan tafsir Al-Ṭabariy terhadap QS. Al-Ṣaffāt/37 : 110. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 509.

356 Ibn Kathīr, *Qaṣaṣ Al-Anbiyā`*, 128.

semakin jelas ketika dengan suka rela ia melaksanakan perintah-Nya, menyembelih Ismail as yang diterima melalui *ru'yat ṣādiqat* (mimpi yang benar) yang diyakini kebenarannya sebagai kurban,<sup>357</sup> menjadi ujian yang nyata berat, antara kasih sayang terhadap anak kandungnya dan kepasrahan total kepada-Nya hingga ia merasa bahagia setelah terbelenggu perasaan yang dilematis dan sukses mencapai cita-cita sesudah terperangkap rasa putus asa,<sup>358</sup> serta memperoleh sanjungan yang abadi, menjadi orang yang terpuji sepanjang masa dengan predikat *muḥsin* yang disebabkan oleh perbuatan ihsannya.<sup>359</sup> Pilihannya menunjukkan ia sebagai pribadi yang teraktualisasikan, karena transendensi atas motivasi-motivasi yang bersifat pribadi dan mementingkan diri sendiri serta tulus mengorbankan hasrat-hasrat rendah untuk kepentingan hasrat-hasrat luhur.<sup>360</sup>

Peredikat *muḥsin* melekat pula pada Nabi Musa as dan Nabi Harun as yang direalisasikan dalam kepatuhan keduanya kepada Allah dan melakukan amalan yang diridhai-Nya.<sup>361</sup> Keduanya mendapat nikmat dari Allah menjadi nabi dan utusan untuk mengajak Fir'aun dan pengikutnya serta bani Israel berjalan di atas jalan-Nya serta terselamatkan bersama pengikutnya yang

---

357 Hal ini merupakan subtansi makna dari tafsir Ibn 'Aṭīyyah terhadap QS. Al-Ṣaffāt/37 : 105. Ibn 'Aṭīyyah, *Al-Muḥarrar*, 1583.

358 Muhammad bin Yūsuf Abī Ḥayyān Al-Andalusiy, *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīt* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 7, 356. Selanjutnya disebut Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīt*.

359 Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 2, 299.

360 Goble, *The Third Force*, 31.

361 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 520.

beriman dari kejahatan Fir'aun dan kaumnya.<sup>362</sup> Penolakan mereka terhadap dakwah dihadapi keduanya dengan perilaku *ihsān*. Keangkuhan Fir'aun hingga melampaui batas dan puncak pelanggaran dengan mengikrarkan dirinya sebagai tuhan tertinggi<sup>363</sup> yang di dalamnya terkandung pengakuan diri menjadi raja diraja<sup>364</sup> disikapi dengan kelembutan hati (*layyin*) yang mencerminkan bentuk ajakan bermuatan permohonan dan dialog (musyawarah) dalam rangka mengedepankan kewaspadaan akan kejahatan objek ajakan dan memuliakannya sebagai bagian dari interaksi edukatif.<sup>365</sup> Sebagai penghargaan, Allah swt menolong dan menyelematkan keduanya dari bencana yang besar berupa menyembah Fir'aun, tenggelam ke dalam lautan, dan kekejian Fir'aun beserta para pengikutnya yang kemudian tenggalam dalam lautan,<sup>366</sup> kemudian

---

362 Pernyataan tersebut merupakan penafsiran Ibn Kathīr terhadap QS. Al-Şaffāt/37 : 114. Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur`an Al-Azīm*, Jilid 4, 20.

363 Ibn 'Aṭīyyah menilai ikrar Fir'aun tentang dirinya sebagai tuhan tertinggi merupakan pelanggaran tertinggi. Penilaiannya tersebut berkaitan dengan tafsirnya atas QS. Al-Nazī'at/79 : 24. Ibn 'Aṭīyyah, *Al-Muḥarrar*, 1945.

364 Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 1512.

365 Objek ajakan seperti Fir'aun yang memiliki watak yang kejam yang mudah terpancing emosinya selayaknya dihadapi dengan ajakan yang lembut. Kajian ini lebih luas dilihat dalam penafsiran Al-Bayḍāwiy terhadap QS. Ṭāhā/20 : 43-44. Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 2, 296.

366 Al-Ṭabariy dalam menafsirkan QS. Al-Şaffāt/37 : 115 menyatakan bahwa diselamatkannya Nabi Musa as dan Harun as beserta kaumnya dari kesedihan (*al-ghamm*) dan kebencian yang besar (*al-makrūh al-kabīr*) berupa diperbudak keluarga Fir'aun (*'abūdat ālī Fir'aun*), serta tenggelam dalam lautan (*al-gharaq*). Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 519. Sedangkan Al-Bayḍāwiy dengan subtansi yang sama dalam menafsirkannya menyatakan mereka

Allah swt memberi keduanya kitab.<sup>367</sup> Puncak apresiasi-Nya adalah terkenang dalam sejarah sebagai insan yang terpuji dan mendapatkan limpahan anugerah.<sup>368</sup>

Bani Israel yang musyrik dengan menyembah anak lembu (*al-Ijil*) disikapi oleh keduanya dengan sabar, meski perbuatan mereka telah mengingkari perjanjian yang telah diikrarkan mereka kepada Nabi Musa as. Kesabaran Nabi Musa as ditunjukkannya dengan berdo'a agar Allah mengampuni mereka.<sup>369</sup> Sikapnya merupakan B-Value yang menyatu dalam pribadi yang teraktualisasikan.

Keterpisahan Nabi Musa as dari kedua orang tua kandung, kemudian berada pada asuhan keluarga Fir'aun sejak usia bayi yang dilaluinya dengan akhlak mulia memiliki andil besar bagi

---

diselamatkan dari penguasaan Fir'aun (*taghallub Fir'aun*) dan tenggelam dalam lautan (*al-gharaq*). Al-Bayḍāwīy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 2, 300. Adapun Al-Jauziy dengan merujuk pendapat Qātadah menyatakan bahwa mereka diselamatkan dari menghamba Fir'aun (*isti'bād Fir'aun*) dan keganasannya (*balā'uh*), serta dengan mengutip pernyataan Al-Saddiy berpendapat bahwa mereka diselamatkan dari tenggelam ke dalam lautan (*al-gharaq*). Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 1194.

367 Yang dimaksudkan dengan kitab adalah Taurat seperti penafsiran Al-Ṭabariy terhadap QS. Al-Anām/6 : 154. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 519. Demikian pula Al-Bayḍāwīy menyebutnya dengan kitab Taurat yang fasih penjelasannya. Al-Bayḍāwīy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 2, 300.

368 Al-Ṭabariy ketika menafsirkan QS. Al-Ṣaffāt/37 : 119-121 menyatakan bahwa keduanya memperoleh sanjungan dari generasi yang datang kemudian, salam sejahtera anugerah pahala senantiasa diterima mereka karena kepatuhan dan beramal yang diridhai Tuhan serta ketulusan iman. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 520.

369 Kisah ini lebih jelas dapat dibaca dalam Ibn Kathīr, *Qaṣaṣ Al-Anbiyā'*, 377-382.

keberadaan dirinya menjadi insan pilihan Allah yang di usia dewasa (usia 40 tahun) sebelum ditetapkan sebagai seorang nabi telah mendapatkan penghargaan istimewa berupa hikmah (kecerdasan dan pemahaman) dan ilmu seperti tercantum dalam surah Al-Qaṣaṣ /28 : 14.<sup>370</sup>

Dengan tidak menafikan perbedaan pendapat di kalangan para pakar tentang makna term *istawā* yang tertera pada ayat tersebut, kiranya relevan, apabila yang dimaksudkan dengan term *istawā* diartikan bahwa Nabi Musa as telah sampai pada usia 40 tahun<sup>371</sup> sebagai usia kematangan bagi diri seseorang. Berangkat dari pengertian tersebut, berarti predikat *muḥsin* diperolehnya pada usia dewasa, berlainan dengan nabi Yūsuf as yang mendapatkan julukan *muḥsin* sebelum usia 40 tahun karena kesabarannya dalam menghadapi ujian.<sup>372</sup>

Al-Qur`an menampilkan kisah Nabi Yūsuf as dan menjadikannya potret pribadi seorang *muḥsin* yang teruji sejak usia relatif anak-anak. Di masa kecil ia dengan tabah berhasil menghadapi tindak kekerasan saudara-saudaranya hingga terusir dari lingkungan keluarga dan terpisah dari orang tuanya, Nabi Ya'qub as, dan di masa muda ia sukses melewati godaan berat dari seorang wanita sebagai ibu angkat yang mengurus dan membesarkannya. Ia menghadapi cobaan dengan sikap yang

---

370 Pendapat tersebut merupakan penafsiran Al-Wāḥidiy terhadap QS. Al-Qaṣaṣ/28 : 14. Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 814.

371 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 10, 41

372 Demikian penafsiran Al-Wāḥidiy terhadap QS. Yūsuf/12 : 22. Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 542.

santun hingga mendapatkan anugerah ilmu dan hikmah, yang pada gilirannya memperoleh sebutan *muhsin*<sup>373</sup> pada usia muda.<sup>374</sup>

Kesenangannya menolong dan memanfaatkan kemampuannya dalam menjelaskan arti mimpi untuk membantu pihak lain yang memerlukannya menjadikan Nabi Yūsuf as mendapatkan pujian dari sesama manusia dan dijulukinya sebagai *muhsin*.<sup>375</sup> Sifat mulianya menunjukkan kematangan psikologis dan kesehatan mentalnya selaku pribadi yang teraktualisasikan. Kegemarannya menolong orang menjadi bagian dari kebahagiaan dirinya mengingat rasa bermasyarakatnya (*human kinship*) mempengaruhi cara pandangnya kepada orang lain. Ia menilainya sebagai keluarga sendiri atau satu keluarga (*single family*).<sup>376</sup> Akan tetapi terdapat nilai tambah pada diri *muhsin*, yakni memanfaatkan sikapnya untuk dijadikan sebagai pendekatan dakwah dalam rangka mengajaknya bersama-sama di jalan Allah. Hal ini terlihat pada kandungan makna yang terdapat pada surah Yūsuf/12 : 36.

---

373 Uraian di atas adalah penjelasan sebagian ulama tentang maksud QS. Yūsuf/12 : 22 yang dikutip oleh Al-Jauziy. Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 688.

374 Usia muda menjadi makna term *ashudd* yang termaktub pada QS. Yūsuf/12 : 22 mengingat term tersebut berarti masa dimana seseorang telah sampai pada kesempurnaan fisik sejak masa mudanya, yakni antara usia 18 tahun hingga 40 atau 60 tahun. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 7, 174. Versi lainnya menyebutkan term tersebut berarti kematangan fisik pada usia baligh. Ibn 'Aṭīyah, *Al-Muḥarrar*, 986.

375 Pernyataan di atas merupakan subtansi dari penafsiran Al-Bayḍāwiy atas QS. Yūsuf/12 : 36. Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 287.

376 Maslow, *Motivation*, 138, dan Goble, *The Third Force*, 29-30.

Penggalan surah Yūsuf/12 : 36 *إِنَّا تَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ* mengindikasikan kedua pemuda yang berada bersamanya dalam penjara telah mengetahui persis perangai Nabi Yūsuf as yang konsisten berbuat ihsan. Ia berkenan memaparkan makna mimpi keduanya, sambil mengajak mereka untuk menyembah Allah swt, dan meninggalkan ajaran nenek moyang mereka yang bertuhankan berhala.<sup>377</sup>

Penjelasan maksud mimpi mereka adalah “Yang memeras anggur akan memberikan minuman khamar kepada majikannya (seorang raja), dan yang membawa roti di atas kepala, akan disalib, kemudian burung memakan sebagian kepalanya”.<sup>378</sup>

Keberadaannya sebagai *muḥsin*, Nabi Yūsuf as menggunakan keahliannya menakbirkan mimpi untuk kepentingan umum. Mimpi seorang raja selaku ayah angkatnya dijelaskan maknanya. Raja bermimpi melihat tujuh ekor sapi betina yang gemuk-gemuk dimakan tujuh ekor sapi yang kurus-kurus, dan tujuh butir gandum yang hijau dan tujuh butir lainnya yang kering. Padahal mimpi ini telah disampaikannya kepada para pemuka masyarakat, tetapi mereka tidak dapat menjelaskannya.<sup>379</sup>

---

377 Penjelasan lebih luas tentang hal ini dapat dilihat pada Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 7, 211, Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 546, Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 287, dan Abī Muhammad Al-Husain ibn Mas'ūd Al-Farrā, *Ma'ālim Al-Tanzīl, Tafṣīr Al-Baghawīy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993), Juz 1, 240. Selanjutnya disebut Al-Baghawiy, *Ma'ālim Al-Tanzīl*.

378 Inilah penjelasan Al-Shaukāniy di kala menafsirkan QS. Yūsuf/12 : 41. Al-Shaukāniy, *Faṭḥ Al-Qadīr*, Jilid 3, 41.

379 Penjelasan lebih rinci tentang mimpi raja yang tidak dapat ditakwilkan oleh para pakar sihir dan perdukunan yang tercantum QS. Yūsuf/12 : 43-44 dapat dilihat pada Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 7, 223. Al-Shaukāniy menyebutkan

Nabi Yūsuf as dalam menjelaskan rahasia yang terkandung dalam mimpi raja menyatakan bahwa “Kalian semua bercocok tanam sebagaimana biasa selama tujuh tahun, kemudian hasil panennya dimakan sedikit saja pada masa tersebut, selebihnya dibiarkan berada pada tangkainya untuk dimakan pada masa pecekelik yang akan tiba selama tujuh tahun, dengan menyisakan sedikit untuk disimpan dijadikan bibit pada masa subur dengan turunnya hujan”.<sup>380</sup>

Ta’bir mimpi Nabi Yūsuf as dimanfaatkan untuk mewujudkan kehidupan masyarakat yang sejahtera. Ia menjadikannya sebagai perencanaan pembangunan ekonomi dan kesejahteraan masyarakat. Hal ini dilakukannya ketika ia diangkat menjadi bendaharawan negara sesuai dengan permohonannya kepada raja yang menawarkan jabatan tinggi dan kepercayaan yang dekat dengannya. Sebagai seorang *muhsin* ia peduli terhadap kesejahteraan kolektif.<sup>381</sup> Kepedulianya ini merupakan perwujudan dari *concerned for the welfare of humanity* yang

---

bahwa yang dimaksudkan dengan raja pada ayat tersebut bernama al-Rayyān bin al-Walīd yang mimpinya tidak dapat digambarkan oleh para tokoh masyarakat yang terhormat, dan justru mereka menilai mimpinya sebagai sesuatu yang tidak memiliki arti apa-apa. Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 3, 43-44.

380 Demikian penafsiran Al-Bayḍāwiy terhadap QS. Yūsuf/12 : 47-49. Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 292. Penafsiran Abī Su’ūd terhadap kedua ayat tersebut, secara substansial sama dengan Al-Bayḍāwiy meski redaksinya sedikit berbeda. Abī Su’ūd, *Tafsīr Abī Su’ūd*, Juz 4, 282-283.

381 Al-Bayḍāwiy menyatakan hal tersebut berkaitan dengan penafsirannya terhadap QS. Yūsuf/12 : 54-55. Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 295.

dimiliki oleh orang yang dirinya mengalami teraktualisasi.<sup>382</sup> Nilai tambah yang terdapat pada pribadi rasul yang telah mengaktualisasikan dirinya melebihi dari *self actualizers* gagasan Maslow yang terinspirasi oleh tokoh-tokoh sepesial dan istimewa yang ditelitinya, karena rasul adalah insan pilihan yang terbebas dari dosa (*ma'şūm*).

Berikutnya pujian dengan penyebutan *muhsin* kepada pribadi Nabi Yūsuf as datang dari saudara-saudaranya, meski di masa lalu mereka membuang dan mengasingkannya, dikarenakan kedengkian yang menguat pada diri mereka.<sup>383</sup>

Pujian tersebut tercantum dalam QS. Yūsuf/12:78 dengan menggunakan redaksi yang sama dengan susunan kalimat yang tercantum pada QS. Yūsuf/12:36 *إِنَّا نَرَاكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ* (sesungguhnya

---

382 Atkinson, *Introduction*, Jilid 2, 402.

383 Abī Su'ūd di kala menafsirkan QS. Yūsuf/12 : 78 menyatakan bahwa ketika mereka (saudara-saudaranya Nabi Yūsuf as) mengetahui yang dimaksudkan oleh Nabi Yūsuf as adalah Bunyamin maka mereka mengusulkan kepadanya agar yang ditahan adalah salah seorang dari mereka selain Bunyamin sehubungan ia adalah anak yang sangat dicintai oleh ayahnya yang sudah tua yang tidak mungkin dipisahkan antara keduanya seraya mereka mengatakan sesungguhnya engkau termasuk orang yang selalu berbuat ihsan kepada kami. Abī Su'ūd, *Tafsīr Abī Su'ūd*, Juz 4, 282. Sedangkan Al-Shaukāniy menafsirkannya dengan menyebutkan bahwa Bunyamin memiliki ayah yang telah tua dan renta yang tidak dapat berpisah darinya, tidak tahan berjauhan dengannya, tidak bisa mengunjunginya, dan ia merupakan jantung hatinya, sebaiknya salah seorang di antara kami sebagai penggantinya mengingat engkau tergolong orang yang selalu berbuat ihsan kepada segenap manusia, terutama kepada kami, oleh karena itu terimalah usulan kami. Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 3, 65.

kami -dua pemuda yang bersama Nabi Yūsuf as berada dalam penjara- melihat engkau tergolong orang-orang yang berbuat ihsan) menjadi pertanda bahwa demikian masyhur perilaku ihsan Nabi Yūsuf as.

Nabi Ilyas atau Idris as disebut Al-Qur`an sebagai *muḥsin*, karena kepatuhannya yang total kepada Allah swt melakukan dakwah terhadap bani Israel yang menyembah selain Allah dan menolak ajaran tauhid yang disampaikannya, mereka menilai ajaran yang dibawanya sebagai ajaran dusta.<sup>384</sup> Penghargaan Allah swt diberikan kepadanya berupa pujian sepanjang zaman dan limpahan kesejahteraan.<sup>385</sup>

Pemberian sebutan *muḥsin* dalam Al-Qur`an terhadap para rasul mengisyaratkan kepada ada penjenjangan dalam pemberian predikat terhadap seseorang yang memiliki kepribadian yang berkualitas. Para rasul merupakan profil insan terbaik atau pribadi yang teraktualisasikan dirinya (*self actualization*) meminjam term yang digunakan Maslow<sup>386</sup> hingga mencapai

---

384 Pernyataan di atas merupakan subtansi dari penafsiran Al-Ṭabariy terhadap QS. Al-Ṣaffāt/37 : 123-128. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 522-523.

385 Hal ini menjadi penafsiran Al-Ṭabariy terhadap QS. Al-Ṣaffāt/37 : 129-131. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 523-525.

386 Sebutan tersebut merupakan pendapat Maslow yang dilekatkan kepada orang yang superior atau menjadi manusiawi secara penuh. Tidak semua orang berbakat yang produktif berhasil memenuhi gambaran dan memiliki kesehatan psikologis, kematangan, kesehatan mental ataupun aktualisasi diri. Pendefinisian tersebut ditetapkan oleh Maslow setelah melakukan penelitian kepada beberapa tokoh publik dan penting dalam sejarah. Goble, *The Third Force*, 25-26.

puncak pengalaman sepirtual dan metafisikal. Penggunaan *self actualization* atau sebutan lainnya *self actualizers*<sup>387</sup> bagi rasul atau nabi tidak sepenuhnya tepat sehubungan term tersebut melekat sebatas pada manusia biasa yang superior atau menjadi manusiawi secara penuh.<sup>388</sup> Rasul merupakan insan pilihan Tuhan yang melebihi manusia ideal (*ideal self*) yang ditawarkan oleh Carl Rogers<sup>389</sup> yang secara substantif merupakan insan sempurna yang telah mencapai pengalaman puncak sepirtual yang melampaui konsep *peak experiences*-nya Maslow<sup>390</sup> dan merasakan pengalaman metafisikal dengan sifat-sifat mulianya berupa *siddiq* (benar atau jujur), *amānah* (terpercaya), *tablīgh* (terbuka dalam menyampaikan informasi), dan *faṭānah* (cerdik)<sup>391</sup> yang menjadi sumber keteladan setiap insan, sehingga keberadaan

---

387 Atkinson, *Introduction*, Jilid 2, 401 dan Lynn Wilcox, *Criticism of Islam Psychology*, terjemahan Kumalahadi P, *Personality Psychoterapy, Perbandingan dan Praktik Bimbingan dan Konseling Psikoterapi Klepribadian Barat dan Sufi* (Jogjakarta, IrciSoD, 2006), 296. Selanjutnya disebut Wilcox, *Personality*.

388 Goble, *The Third Force*, 37.

389 Carl Rogers (1902-1987 M) adalah salah satu tokoh psikologi yang mencetuskan Konsep *ideal self*. Ia menilainya sebagai jenis manusia yang dicita-citakan. Menurutnya semakin dekat diri ideal bagi seseorang dengan diri yang sebenarnya, semakin puas dan bahagia orang tersebut. Kesenjangan yang besar antara diri ideal dengan diri yang sebenarnya akan menyebabkan seseorang merasa tidak bahagia dan tidak puas. Atkinson, *Introduction*, Jilid 2, 400.

390 Atkinson, *Introduction*, Jilid 2, 401.

391 Husen bin Muhammad Al-Jasr Al-Ṭarābulsiy, *Al-Huṣūn Al-Ḥamīdiyyah li Al-Muhāfazat 'alā Al-'Aqā'id Al-Islāmiyyah* (Bandung, Penerbit al-Ma'ārif, t.t.), 46-48. Selanjutnya disebut Al-Ṭarābulsiy, *Al-Huṣūn*.

rasul berbeda dengan manusia biasa akibat dari kemampuannya mencapai aktualisasi diri yang sesungguhnya.<sup>392</sup> Wahyu yang diterimanya dari Tuhan menyebabkan kepribadian rasul yang telah mencapai pengalaman puncak sepiritual dan metafisikal sebagai insan yang teraktualisasikan dirinya menjadi manusia super dan sempurna jauh lebih tinggi meninggalkan ciri-ciri yang dimiliki *self actualization* mengingat kemampuannya menembus hal yang metafisik.

Hal yang perlu dipertimbangkan dari konsep *self actualization*-nya Maslow adalah konfigurasinya yang terbatas pada tokoh-tokoh publik yang terkemuka di masyarakat dan tokoh-tokoh historis yang besar serta kelompok orang muda dan anak-anak yang dinilainya dapat digunakan secara terbuka. Ia membedakan dalam mengkaji mereka ke dalam tiga kategori yang meliputi kasus-kasus (*cases*), kasus-kasus parsial (*partial cases*), dan kasus-kasus potensial (*potential or possible cases*). Kategori pertama (*cases*) mencakup dua orang figur historis, yaitu Abraham Lincoln dan Thomas Jefferson dan tujuh orang tokoh publik dan sejarah, yaitu Albert Einstens, Elleanor Roosevelt, Jane Addams, William

---

392 Sedangkan Maslow dengan konsep aktualisasi diri (*self actualization*) dan pengalaman puncak (*peak experience*) melakukan penelitiannya tidak melibatkan para rasul, meski ia menyimpulkan bahwa perkara-perkara moral dan spiritual perlu diperhatikan untuk dikaji sebagaimana mengkaji fisik. Menurut keyakinannya manusia sudah seharusnya diselidiki sebagai suatu totalitas, suatu sistem. Setiap bagian tidak dapat dipisahkan dari bagian lainnya, dan jika bagian-bagian itu tidak dipelajari seluruhnya sebagai suatu kesatuan, maka jawaban-jawaban yang diperoleh tidak akan memuaskan. Goble, *The Third Force*, 32-33.

Jams, Albert Schweitzer, Aldous Huxley, dan Benedict de Spinoza. Kategori kasus (*partial cases*) meliputi lima tokoh sezaman yang kurang memenuhi syarat tetapi masih dapat digunakan dalam penelitiannya. Sedangkan kategori ketiga (*potential or possible cases*) muncul 20 tokoh lebih muda dibandingkan dengan tokoh-tokoh di atas yang dinilainya tengah berkembang ke arah aktualisasi diri. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah G.W. Carver, Eugene V. Debs, Thomas Eakins, Fritz Kreisler, Goethe, Pablo Casais, Martin Buber, Danilo Dolci, Arthur E. Morgan, dan lain-lain.<sup>393</sup> Lebih jauh Maslow menyetarakan perilaku para nabi dengan para santo yang dinilainya telah membicarakan dan menyampaikan nilai-nilai luhur selama ribuan tahun, tetapi salah satu kesulitannya ialah pewahyuan mereka itu tidak selalu tepat. Butuh kepada suatu metode ilmiah untuk menguji keabsahan kesimpulan-kesimpulan subjektif diri. Banyak sekali para pelamun, peramal, dan nabi menjadi keliru akibat dari merasa sangat yakin.<sup>394</sup>

Padahal kepribadian para nabi meliputi ciri-ciri atau sifat-sifat yang dimiliki oleh orang yang teraktualisasikan dirinya, seperti melihat kehidupan secara jernih dan efisien. Mula-mula sifat orang yang teraktualisasikan dirinya ini terbatas pada kemampuan mengenali yang palsu, curang, dan kepribadian yang tidak jujur, kemudian berkembang meluas kepada semua bidang kehidupan.<sup>395</sup> Sifat ini tercakup dalam sifat nabi *ṣiddīq* (benar atau jujur) yang

---

393 Kajian di atas lebih jelas dapat dilihat dalam Maslow, *Motivation*, 127-128.

394 Goble, *The Third Force*, 94.

395 Maslow menguraikan hal tersebut secara detail dalam bukunya *Motivation*, 128-129.

menekankan pada segi kesesuaian dengan kenyataan dan apa adanya dalam menerima dan menyampaikan berita samawi yang digunakannya sebagai bingkai untuk menilai kehidupan dengan tidak dicemari oleh kepalsuan (*dusta*).<sup>396</sup> Persepsinya yang ampuh menjadikan penilaiannya terhadap orang selalu tepat, menjadikannya bersikap lebih tegas, dan mempunyai pengertian yang lebih jelas tentang yang benar dan yang salah, serta lebih jitu dalam meramalkan peristiwa yang bakal terjadi. Lebih dari itu ia memiliki kemampuan menembus dan melihat realitas-realitas tersembunyi, serba membingungkan secara gesit dan tepat.<sup>397</sup>

Selain sifat tersebut, orang yang teraktualisasikan dirinya memiliki sifat kreatif. Sifat-sifat yang dikaitkan dengan kreativitas (*creativity*) ini adalah kebebasan, fleksibilitas, spontanitas, keberanian, berani berbuat kesalahan, keterbukaan, dan kerendahan hati.<sup>398</sup> Sifat kreatif dan sifat-sifat yang terliput di dalamnya telah tercakup dalam sifat *faṭānah* (cerdik) rasul yang berkenaan dengan tugasnya memberikan petunjuk kepada manusia agar menerima dan melaksanakan kebenaran. Tugas ini menuntutnya memiliki kemampuan berargumen dan keberanian berdebat dalam menghadapi mereka yang diantara mereka terdapat orang yang ragu-ragu dan menentang ajakannya.<sup>399</sup>

Sebagai manusia super, seorang yang mampu mengaktualisasikan dan mematangkan diri serta sehat secara

---

396 Al-Ṭarābulsiy, *Al-Huṣūn*, 46-47.

397 Goble, *The Third Force*, 26.

398 Maslow, *Motivation*, 167, dan Goble, *The Third Force*, 27.

399 Al-Ṭarābulsiy, *Al-Huṣūn*, 47.

psikologis membaktikan hidupnya pada pekerjaan, tugas, kewajiban atau panggilan tertentu yang dinilai penting. Karena berminat pada pekerjaannya, ia bekerja keras dengan baik dan penuh tanggung jawab. Baginya pekerjaan dan tugas memberikan kegembiraan, kebahagiaan, dan kenikmatan.<sup>400</sup> Sedangkan kebahagiaan dan kenikmatan atau kepuasan merupakan tanda bagi seseorang yang mengalami saat-saat aktualisasi diri dengan *Peak experience* (pengalaman puncak),<sup>401</sup> yaitu suatu keadaan terbaik, sempurna, saat diliputi perasaan khidmat, kebahagiaan mendalam, kegembiraan, ketentraman, atau ekstasi.<sup>402</sup>

Sifat-sifat positif tersebut, pada dasarnya, telah tercakup dalam sifat *tabligh*, dimana sifat ini berhubungan erat dengan risalah yang diemban rasul, yakni menyampaikan segala ketentuan yang diterima dari Allah kepada umatnya secara transparan, tanpa ada yang disembunyikan sama sekali agar tidak terjadi kebohongan kepada publik.<sup>403</sup> Dengan kata lain, rasul dalam melaksanakan

---

400 Maslow, *Motivation*, 134-135, dan Goble, *The Third Force*, 27.

401 *Peak experience* adalah term yang digunakan Maslow untuk pengalaman nyata yang dialami manusia yang ditandai dengan kebahagiaan (*happiness*) dan kepuasan (*fulfillment*). Abraham Harold Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (New York, The Viking Press, 1971), 174-175. Selanjutnya disebut Maslow, *The Farther*.

402 Uraian yang lebih jelas dapat dilihat dalam Maslow, *The Farther*, 175-179, dan Goble, *The Third Force*, 56-58, serta Rita, *Introduction*, Jilid 2, 401.

403 Al-Ṭarābulsiy, *Al-Huṣūn*, 47-48.

risalah yang dipikulnya penuh *amānah* (terpercaya) yang menjadi salah satu sifat utama yang menyatu dalam dirinya.<sup>404</sup>

### c. Ihsan amalan para sahabat Nabi saw dan pengikutnya

Selain ihsan menjadi amalan melekat para rasul, ihsan merupakan aktivitas yang menyatu dalam kehidupan para sahabat, isteri Nabi saw, dan para pengikut mereka hingga kosakata *muhsināt* dijadikan label untuk isteri-isteri Nabi saw karena orientasi kehidupan mereka yang jauh ke depan hingga menjangkau lintas batas alam dan waktu, yakni keridhaan Allah swt, keridhaan Nabi, dan kebahagiaan akhirat seperti termaktub pada surah Al-Aḥzāb/33 : 28-29.<sup>405</sup>

Predikat *muhsināt* tersebut merupakan anugerah Allah yang diberikan kepada orang yang prinsip dan tujuan hidupnya hanya memilih keridhaan Allah dan Nabi-Nya serta mencari kebahagiaan akhirat. Demikian pula sahabat-sahabat Nabi dan orang-orang

---

404 Jika Maslow memperluas kajiannya kepada para rasul sebagai orang-orang yang telah memerankan diri pada level yang tertinggi dalam sejarah manusia dan melibatkan penelitiannya kepada literatur sufi, maka ia akan menemukan satu tingkat perkembangan manusia yang jauh di atas orang-orang yang dinilainya mencapai aktualisasi diri. Dalam literatur Sufisme dijumpai informasi dan gambaran orang-orang yang meraih level yang lebih tinggi karena mampu mengembangkan spiritual dan metafisikal, serta dijumpai pula informasi tentang cara atau metodologi membantu orang lain untuk meraih level tersebut. Wilcox, *Personality*, 303.

405 Uraian yang rinci dan luas tentang isteri-isteri Nabi saw lebih memilih keridhaan Allah dan Rasul-Nya serta kebahagiaan akhirat yang termuat pada kedua ayat tersebut pada Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 288-291 dan Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf*, 853.

yang mengikuti keteladanan mereka dengan cara ihsan merupakan figur-figur pengamal ihsan tulen yang menjadi simbol sosok manusia pencapai puncak pengalaman spiritual (*peak experience*) yang orientasi hidupnya semata-mata menginginkan keridhaan Allah.<sup>406</sup>

Sahabat Nabi saw baik dari kalangan muhajirin maupun anshar adalah orang-orang yang mendapatkan apresiasi khusus dari Allah dan Nabi saw sebagaimana sifat-sifat terpujinya dilukiskan dalam beberapa ayat yang telah dikutip di atas, seperti surah Ali 'Imrān/3

---

406 Al-Shaukāniy menjelaskan bahwa *al-Sābiqūn al-Awwalūn* dijamin masuk surga dan mendapatkan keridhaan Allah. Sedangkan bagi mereka yang mengikuti jejaknya disyaratkan agar mengikuti jejaknya yang baik dan tidak kepada lainnya dengan cara ihsan. Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 2, 511. Al-Qurṭubiy berpendapat lebih spesifik dengan menyebutkan bahwa mengikuti *al-Sābiqūn al-Awwalūn* adalah sebatas ucapan dan perbuatannya yang baik, tidak meneladani tindakannya yang dinilai akibat dari kehilafan dan kesalahan mereka, karena keberadaan mereka yang tidak *ma'ṣūm* (terjaga), berbeda dengan Nabi saw. Al-Qurṭubiy, *Al-Jāmi'*, Jilid 8, 238. Pernyataan kedua mufassir tersedbut berkaitan dengan penafsiran mereka atas surah Al-Tazubah/9 : 100 yang teks ayatnya sebagai berikut:

وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ  
وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

Artinya: Orang-orang yang terdahulu lagi yang pertama-tama (masuk Islam) dari golongan muhajirin dan anshar dan orang-orang yang mengikuti mereka dengan baik, Allah ridha kepada mereka dan merekapun ridha kepada Allah dan Allah menyediakan bagi mereka surga-surga yang mengalir sungai-sungai di dalamnya selama-lamanya. mereka kekal di dalamnya. Itulah kemenangan yang besar. (QS. Al-Tazubah/9 : 100).

: 172.<sup>407</sup> Mereka ialah orang-orang yang berihsan yang senantiasa memenuhi panggilan Allah dan Rasul-Nya dengan mengorbankan segenap yang dimiliki sebagai perwujudan dari kepatuhan total mereka.<sup>408</sup>

Bagi pelaku ihsan mereka dijadikan sebagai panutan sejati dan diikuti dengan basis ihsan. Para *tabi'in* (pengikut para sahabat) telah melakukannya dengan konsisten, meski menanggung resiko yang sangat berat.<sup>409</sup> Surah Al-Taubat/9 : 100 mencatat term ihsan yang berkenaan dengan *al-ladhîna ittaba'ûhum bi ihsân* (orang-orang yang mengikuti jejak sahabat-sahabat nabi saw dengan cara ihsan). Kata ganti (*dhamûr*) *Hum* (kata ganti jamak bagi pihak ketiga yang berarti mereka) merujuk kepada *al-Sâbiqûn al-Awwalûn min al-Muhâjirîn wa al-Anshâr* yang menjadi permulaan ayat. Mereka adalah sahabat-sahabat Nabi saw yang lebih dahulu beriman baik mereka yang berhijrah dari Mekah ke Madinah maupun penduduk Madinah yang menolong mereka dan Nabi saw ketika berhijrah, mereka melakukan peperangan bersama nabi saw melawan orang-

---

407 Redaksi ayatnya sebagai berikut:

الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ

Artinya: (yaitu) orang-orang yang mentaati perintah Allah dan Rasul-Nya sesudah mereka mendapat luka (dalam peperangan Uhud). bagi orang-orang yang berbuat kebaikan diantara mereka dan yang bertakwa ada pahala yang besar. (QS. Ali 'Imrân/3 : 172)

408 Al-Alûsiy, *Rûh Al-Ma'ânî*, Jilid 2, 236.

409 Ibn 'Atiyyah dalam menafsirkan surah Al-Taubat/9 : 100 menyebutkan bahwa para *tabi'in* dan segenap umat mengikuti jejak para sahabat dengan ihsan sepenuhnya. Ibn 'Atiyyah, *Al-Muharrar*, 878.

orang kafir, serta mereka berbaeat (melakukan janji setia membela Nabi saw dan Islam).<sup>410</sup>

Figur sahabat dijadikan pusat keteladanan setelah Nabi Muhammad saw sehubungan mereka adalah orang-orang yang konsisten memenuhi panggilan Allah swt dan rasul-Nya yang terefleksikan dalam sifat-sifat mulia dan amal saleh yang ikhlas, dan mereka adalah pelaku ihsan sejati (*muhsinîn*). Mereka sebagai generasi yang dijuluki dengan golongan *salaf* yang memiliki kewenangan atau otoritas.<sup>411</sup> Pencantuman term ihsan pada Al-Taubat/9 : 100 tersebut menunjukkan kepada mutu peneladanan terhadap mereka, karena secara etimologis *ba* yang menjadikan ihsan sebagai kata transitif berfungsi sebagai *al-mulâbasah*<sup>412</sup> atau berintegrasi dalam peneladanan.

---

410 Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 602-603.

411 Kata *salaf* berasal dari bahasa Arab yang secara harfiah berarti “yang lampau”. Biasanya kata ini dihadapkan dengan kata *khalaf* yang makna harfiahnya ialah “yang belakangan.” Kemudian, dalam perkembangan semantiknya kata *salaf* memperoleh makna sedemikian rupa sehingga mengandung konotasi masa lampau yang berkewenangan atau memiliki otoritas, sesuai dengan kecenderungan banyak masyarakat untuk melihat masa lampau sebagai masa yang memiliki otoritas. Dalam pandangan para sarjana Islam masa lampau itu otoratif karena dekat dengan masa hidup Nabi. Pada masa ini Nabi tidak saja menjadi sumber pemahaman ajaran agama Islam, tetapi sekaligus menjadi teladan realisasi ajaran itu dalam kehidupan nyata. Mereka menyepakati masa ini dimulai pada masa Nabi sendiri. Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban “Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan”* (Jakarta, Paramadina, Jakarta, 2005), 374-375. Selanjutnya disebut Masjid, *Islam Doktrin*.

412 Ibn ‘Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 11, 18.

Peneladanan terhadap para sahabat dimulai dari respek atas kebaikan dan apresiatif kepada kepribadian mereka yang mengetahui dan memahami persis ajaran Islam yang didengarnya langsung dari Nabi dan melaksanakannya berdasarkan hasil penglihatan dan peneladanan terhadap praktek-praktek Nabi,<sup>413</sup> sampai dengan mengikuti atau meneladani *minhāj*<sup>414</sup> (cara hidup) dan sifat-sifat mulia mereka, di antaranya ialah beriman kepada Allah swt dan rasul-Nya serta berhijrah dari *dār al-ḥarb* (wilayah peperangan yang sarat fitnah -pen-) menuju *dār al-Islām* (wilayah damai yang sarat kepatuhan atas aturan dengan mengedepankan dan supremasi hukum menuju keadilan -pen)<sup>415</sup> hingga berhijrah menuju perhatian penuh terhadap jiwa dengan menanamkan ilmu hakekat dengan mengutamakan perbuatan ihsan dan kemurahan hati.<sup>416</sup> Peneladanan seperti ini menuntut upaya kesinambungan yang tergantung pada ihsan dalam ucapan dan perbuatan yang diimplementasikan dalam amal saleh<sup>417</sup> hingga mencapai

---

413 Ibn 'Aṭīyah, *Al-Muḥarrar*, 875, dan Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 602-603, serta Masjid, *Islam Doktrin*, 375.

414 Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 479.

415 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 11, 7-8.

416 Ibn 'Arabiy, *Tafsīr Al-Qur'ān*, Juz 1, 292. Nurcholis Majid menyebutkan bahwa pada masyarakat zaman Nabi yang berada di bawah bimbingan beliau sangat diwarnai oleh semangat etis yang kuat, yang membuat mereka lebih mendahulukan perbuatan baik dan kemurahan hati daripada mempertahankan hak hukumnya yang sah. Sikap seperti ini cukup banyak di kalangan para sahabat Nabi sampai ke masa-masa sesudah Nabi sendiri setelah tidak lagi bersama mereka. Majid, *Islam Doktrin*, 385.

417 Ibn 'Ashūr, *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 11, 18.

tingkat *mushāhadah* (berhadapan) dengan Allah swt<sup>418</sup> akibat dari keinginan mendapatkan keridhaan-Nya. Ketiadaan ihsan menjadikan usaha peneladanan tidak utuh dan sempurna, bisa jadi, tidak terwujud sama sekali.

Dalam bacaan kesejarahan orang-orang yang mengikuti sahabat-sahabat Nabi saw memiliki tingkatan mutu keimanan yang terbagi menjadi dua. *Pertama*; Mereka yang mempunyai mutu iman kuat yang menjadi mayoritas penduduk kota Madinah. *Kedua*; Mereka yang disebut *mu`allafah qulūbuhum* (orang-orang yang imannya lemah dan diliputi keraguan, terkadang iman mereka menurun dan terkadang meningkat sempurna). Kelompok mukmin yang kedua jika mengikuti sahabat-sahabat nabi saw disertai dengan tingkat kepribadian yang terintegrasi dengan ihsan, maka layak bagi mereka mendapatkan keridhaan Allah swt dan surga yang menjadi lambang tempat kebahagiaan hidup yang hakiki sebagaimana tersurah pada ayat tersebut.<sup>419</sup> Tingkat mutu kepribadian seperti ini ditentukan oleh ihsan.

Adapun maksud dari orang-orang yang mengikuti jejak dan pola hidup sahabat-sahabat nabi saw dengan berihisan adalah generasi manapun sampai hari kiamat yang meneladani mereka.<sup>420</sup> Dengan kata lain, mereka yang mengikuti jejak para sahabat dan meneladani kebaikan dan sepakterjang mereka adalah kalangan tabi'in dan orang-orang yang secara bergenerasi

---

418 Ibn'Arabiy, *Tafsīr Al-Qur`ān*, Juz 1, 292.

419 Ibn 'Atīyyah, *Al-Muḥarrar*, 875, dan Ibn 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 11, 18.

420 Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 602.

sampai hari kiamat mengikuti jalan hidup mereka, sehingga tidak terbatas pada generasi priode tabi'in, melainkan generasi yang berkesinambungan dan tidak terikat dengan waktu dan tempat selama memiliki kriteria mengikuti dengan ihsan terhadap prilaku hidup terpuji sahabat yang direalisasikan dalam sikap hidup yang selalu *riḍā*<sup>421</sup> atas segala ketetapan Allah. Mereka akan mendapatkan keridhaan-Nya dan surga yang penuh nikmat sebagai kebahagiaan yang besar seperti yang diterima *al-sābiqūn al-awwalūn*.

Keridhaan Allah swt kepada *al-sābiqūn al-awwalūn* merupakan bukti ihsan-Nya yang diwujudkan dalam berbagai hal, di antaranya ialah pertolongan dan perlindungan, serta pemberian kemuliaan kepada mereka di segala bidang kehidupan. Pertolongan dan perlindungan-Nya kepada mereka menghasilkan kemenangan di hampir seluruh peperangan melawan orang-orang kafir, musyrik,

---

421 Dalam kajian tasawuf, *riḍā* merupakan salah satu *maqām* (stasion) yang mesti dilalui oleh seseorang yang hendak mencapai tujuan sufi, yaitu memperoleh hubungan langsung dan disadari dengan Tuhan, sehingga disadari dengan benar bahwa seseorang berada di hadirat Tuhan. *Riḍā* (kerelaan) berarti tidak berusaha. Tidak menentang kada dan kadar Tuhan. Menerima kada dan kadar dengan hati senang. Mengeluarkan perasaan benci dari hati, sehingga yang tinggal di dalamnya hanya perasaan senang dan gembira. Merasa senang menerima malapetaka sebagaimana merasa senang menerima nikmat. Tidak meminta surga dari Allah dan tidak meminta supaya dijauhkan dari neraka. Tidak berusaha sebelum turunnya kadha dan kadar, tidak merasa pahit dan sakit sesudah turunnya kadha dan kadar, malahan perasaan cinta bergelora di waktu turunnya bencana atau cobaan. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta, Bulan Bintang, 1990), 56 dan 69. Selanjutnya disebut Nasution, *Filsafat dan Mistisisme*.

dan munafiq. Kemenangan ini melahirkan kesuksesan membentuk masyarakat Madinah yang marhamah di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad saw. Mereka yang gugur di medan perang dimuliakan Allah swt dengan diberi gelar *shuhadā`* yang dinilai hidup di sisi-Nya dan mereka tidak patut disebut orang-orang yang telah mati.<sup>422</sup>

Potongan ayat *raḍiya Allah ‘anhum wa raḍū ‘anhu* adalah *khbar* dari *al-Sābiquna al-Awwalūn*. *Raḍiya* dan *raḍū* merupakan *fi’il māḍin lāzim* (kata kerja intransitif, menunjukkan masa lalu),<sup>423</sup> رَضِيَ – يَرْضَى – رَضِيَ berarti rela, suka, atau senang. Keberadaannya menjadi lawan kata dari *al-sukht*<sup>424</sup> bermakna kemarahan atau kemurkaan. Kata *riḍā* dapat menjadi *fi’il muta’addi* (kata kerja transitif) dengan disertai ‘*an*. Penggalan ayat ini berarti Allah swt rela kepada mereka dan mereka rela kepada-Nya. Kerelaan Allah menjadi pahala atau imbalan bagi *al-Sābiquna al-Awwalūn* dan

---

422 Ibn ‘Aṭiyyah menafsirkan surah Al-Baqarah/2:154 dengan mendudukkannya sebagai penghibur begi *shuhadā`* (orang-orang yang mati syahid), memuliakan kedudukan mereka, menggambarkan keberadaan mereka yang sebenarnya, dan menentukan mereka senantiasa merasa nikmat yang tidak disentuh kesusahan sama sekali. Ibn ‘Aṭiyyah, *Al-Muḥarrar*, 145. Ketika ia menafsirkan surah Ali ‘Imrān/3:169 mengutarakan maksud yang sama; syuhadā` terlihat secara lahiriahnya (jasad) terkubur dalam tanah, tetapi ruhnya hidup sebagaimana orang-orang beriman yang masih hidup, mereka mendapatkan rizki sebagai keistimewaan dari Allah hingga mereka seolah-olah hidup selamanya. Ibn ‘Aṭiyyah, *Al-Muḥarrar*, 381.

423 Abi Al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyyā (w. 395 H), *Mu’jam Al-Maqāyīs fi Al-Lughah* (Beirut, Dār Al-Fikr, 1998), 406-407. Selanjutnya disebut Ibn Fāris, *Mu’jam*.

424 Ibn Fāris, *Mu’jam*, 406.

*al-ladhīna ittaba'ūhum bi ihsān* (dan orang-orang yang mengikuti mereka, sahabat-sahabat Nabi saw)

Keridhaan-Nya merupakan respon dan penerimaan-Nya atas kepatuhan dan pengamalan segala hal yang dipikulkan kepada mereka di berbagai aspek kehidupan, baik menyangkut aqidah, syareat, maupun akhlak hingga kepatuhan menegasikan sifat-sifat tercela yang melekat pada manusia, kemudian menggantikannya dengan sifat-sifat ke-Tuhan-an yang terpuji. Kepatuhan dan pengamalan tersebut merupakan bentuk kerelaan mereka kepada pemberian dan ketentuan-Nya. Keridhaan mereka menerima nikmat keagamaan dan keduniaan serta ketentuan-Nya dengan tulus merupakan faktor penyebab mendapatkan keridhaan-Nya.<sup>425</sup>

Pemandangan yang kontradiktif dalam realita kehidupan sebagian umat Islam ialah *itbā'* mereka kepada leluhur, tokoh-tokoh idola dan *zu'amā'* (pemimpin) tanpa disertai pengetahuan yang mendalam atau memadai tentang mereka. Apabila salah pilih, ikut-ikutan semacam ini menjerumuskan ke dalam fanatisme buta dan primordialisme sempit yang memprihatinkan bagi kebersamaan. Jika keteladanan mereka merujuk kepada kepribadian para sahabat, maka menjadi cermin ideal yang relevan dijadikan acuan.

Oleh karena itu mengikuti akhlak dan sepak terjang para sahabat Nabi saw dengan cara ihsan merupakan ciri *muhsin* dan menjadi kebutuhan hidup yang diperlukan dalam menghadapi berbagai persoalan yang menumpuk di tengah-tengah kehidupan umat.

---

425 Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Juz 3, 8.

Prinsip dan sikap hidup yang berorientasi kepada mencari perkenan Tuhan tidak dapat dijangkau oleh gagasan Maslow mengingat parameternya sebatas kerangka teori humanistik yang terikat sendi-sendi kemanusiaan semata.

Pemberian julukan *muhsin*, *muhsinîn*, atau *muhsinât* kepada mereka menjadikan sebutan *muhsin* menempati tingkat kepribadian tertinggi karena telah memenuhi kebutuhan puncak manusia, yakni aktualisasi diri,<sup>426</sup> bahkan lebih dari itu karena

---

426 Dalam pandangan Maslow aktualisasi diri diletakkan pada kebutuhan manusia tertinggi dalam hierarki kebutuhan (*Hierarchy of needs*) yang terdiri dari; Tingkat pertama ialah kebutuhan fisiologis (*physiological needs*) berupa rasa lapar (*hunger*), rasa haus (*thirst*), dan sebagainya; Tingkat kedua adalah kebutuhan akan rasa aman (*safety needs*) berupa merasa aman (*to feel secure*) dan terlindung (*safe*), jauh dari bahaya (*out of danger*); Tingkat ketiga ialah kebutuhan akan rasa memiliki dan rasa cinta (*belongingness and love needs*) berupa berafiliasi dengan orang lain (*to affiliate with others*), diterima (*be accepted*), dan memiliki (*belong*); Tingkat keempat adalah kebutuhan akan penghargaan (*esteem needs*) berupa berprestasi (*to achieve*), berkompentensi (*competent*), dan mendapatkan dukungan (*gain approval*) dan pengakuan (*recognition*); Tingkat kelima ialah kebutuhan kognitif (*cognitive needs*) berupa mengetahui (*to know*), memahami (*understand*), dan menjelajahi (*explore*); Tingkat keenam adalah kebutuhan estetik (*aesthetic needs*) berupa keserasian (*symmetry*), keteraturan (*order*), dan keindahan (*beauty*); Tingkat ketujuh ialah kebutuhan aktualisasi diri (*self actualization needs*) berupa mendapatkan kepuasan diri (*to find self fulfillment*) dan menyadari potensinya (*realize one's potential*). Rita, *Introduction*, Jilid 2, 318. Hierarki ini merupakan versi pertama. Syamsu Yûsuf dan A. Juntika Nurihsan merupakan dua pakar psikologi dalam negeri yang menganut versi pertama ini. Syamsu Yûsuf dan A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian* (Bandung, Rosda Karya, 2007), 157. Selanjutnya disebut, Syamsu, *Teori*.

berkembang aspek spiritual dan metafisikal dengan maksimal dalam dirinya. Dengan kata lain, dalam bacaan psikologi, terjadi perkembangan atau mekarnya potensi yang ada atau yang terpendam dan menemukan jati dirinya,<sup>427</sup> yaitu berdekatan atau selalu bersama dengan Tuhan.

#### d. Ihsan Penentu Keagamaan

Al-Qur`an telah meletakkan ihsan dengan term *muhsin* yang menjadi derivasinya sebagai faktor penentu keislaman seorang pemeluk Islam, di samping, memiliki sikap ketundukan dan kepasrahan yang tulus serta kepercayaan kepada Allah swt, disyaratkan pula memiliki motivasi untuk menempati posisi atau menjadi *muhsin*. Seseorang tidak dapat dinilai beragama Islam dengan baik, jika keislamannya atau ketulusan pengabdian dan kepercayaannya kepada Allah tidak disertai dengan keberadaannya sebagai *muhsin* atau menjadi pribadi yang menghayati akan kebersamaannya dengan Allah swt.<sup>428</sup>

Suatu hal yang menjadi kelemahan konsep pribadi aktualnya Maslow, dalam konteks ini, terletak pada pandangannya tentang yang benar dan yang salah tidak mempertimbangkan samasekali wahyu agamawi, melainkan melandaskan sepenuhnya kepada pengalaman subjektif diri, tetapi dalam banyak hal sifat-sifatnya

---

427 Goble, *The Third Force*, 26.

428 Demikian penafsiran Al-Qurṭubiy atas firman Allah surah Luqmān/31 : 22. Abū Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakr ibn Farḥ Al-Anṣāriy Al-Khazraziy Al-Andalusiy Al-Qurṭubiy, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an (Tafsir Al-Qurṭubiy)* (Kairo, Maktabah Riyāḍ Al-Hadīthah, t.t), Jilid 14, 69. Selanjutnya disebut Al-Qurṭubiy, *Al-Jāmi'*.

mirip dengan nilai-nilai dan cita-cita yang diajarkan oleh agama-agama besar.<sup>429</sup> Konsepnya terkesan memisahkan pribadi aktual dengan agama yang dianutnya, sehingga keberadaannya tidak menjadi bagian integral dari keberadaan agamanya. Lebih dari itu, secara umum, agama dinilainya terlalu menekankan pada sisi kontrol dan kekuatan kehendak, tetapi sedikit sekali menekankan pada sisi pemahaman dan sepontalitas. Sedangkan orang yang sehat mental menyadari dan menghargai penuh perasaannya yang subjektif.<sup>430</sup> Ini berarti agama didudukkan sebagai penghambat kreatifitas individu.

Adapun sosok *muḥsin* yang sebutannya tertulis pada surah Luqmān/31 : 22 ada yang mengartikan dengan *muwahḥid*<sup>431</sup> atau orang yang mentauhidkan dan patuh kepada Allah dengan melaksanakan perintah dan meninggalkan larangan-Nya.<sup>432</sup> Ketauhidan dan kepatuhan tersebut tidak terpisah dari penghayatan yang mendalam mengenai peluang untuk menyaksikannya-Nya akibat dari ketulusan lahir dan batinnya.<sup>433</sup> Hal ini selaras dengan

---

429 Goble, *The Third Force*, 43.

430 Goble, *The Third Force*, 78.

431 Abī Al-Ḥasan Ali bin Ahmad Al-Wāḥidiy (w. 468 H), *Al-Wajīz fi Tafsīr Al-Kitāb Al-ʿAzīz*, Tahqīq Shafwān ʿAdnān Dāwūdiy (Beirut, Dār Al-Qalam, 1995), Jilid 2, 849. Selanjutnya disebut Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*.

432 Jaʿfar Muhammad bin Jarir Al-Ṭabarīy (w. 310 H), *Tafsīr Al-Ṭabarīy, Jāmiʿ Al-Bayān fi Taʿwīl Al-Qurʿān* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah, 1999), Jilid 10, 219. Selanjutnya disebut Al-Ṭabarīy, *Jāmiʿ Al-Bayān*.

433 Burhān Al-Dīn Abī Al-Ḥasan Ibrhim bin Umar Al-Biqāʿiy (w. 885 H), *Naẓm Al-Durar fi Tanāsūb Al-Āyāt wa Al-Suwar* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-ʿIlmiyyah, 2003), Jilid 6, 26. Selanjutnya disebut Al-Biqāʿiy, *Naẓm Al-Durar*.

pesan ayat tersebut yang tergolong Makkiyyah yang mengusung ajaran aqidah dan akhlak.

Ketauhidan dan kepatuhan yang berkualitas membebaskan seseorang dari kemusyrikan yang tampak dan tersembunyi, sekaligus mewujudkan semangat keagamaan yang mendorong lahirnya berbagai amal yang ditujukan untuk mendapatkan keridhaan Allah swt atau *al-'Urwat al-Wuthqā*.<sup>434</sup> Kondisi pribadi seperti ini merupakan potret diri yang memiliki potensi mengkonsentrasikan jiwanya kepada Allah dan memusatkan hasratnya dengan tulus semata-mata ke hadirat-Nya.<sup>435</sup>

Dapat disebutkan pula bahwa perilaku tersebut merupakan sikap hidup yang *hurriyyah* atau merdeka, terbebas dari belenggu non ketuhanan dengan tetap menghormati sunatullah yang berlaku ditengah-tengah kehidupan pribadi dan lingkungan, seperti menyantuni kebutuhan lahir (makan, minum, tempat tinggal, pakaian, dan lain sebagainya) dan batin (berkeluarga, berilmu, dan lain-lain), menghargai perbedaan, berkomunikasi secara timbal balik, memenuhi hak dan melaksanakan kewajiban terhadap pihak lain sebagai perwujudan dari kesetaraan.<sup>436</sup> Jati dirinya terletak pada prinsip bahwa ibadah semata-mata kepada Allah swt Yang Maha menyertainya dan segala yang berada pada

---

434 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 10, 219.

435 Abd Al-Karīm bin Ḥawāzin bin 'Abd Al-Mālik bin Ṭalḥaḥ bin Muhammad Al-Naisābūriy Abū Al-Qāsim Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Tahqīq Sa'īd Qaṭīfat (Mesir, Al-Maktabah Al-Taufiqiyah, t.t), Jilid 5, 135. Selanjutnya disebut Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*.

436 Aisyah Abd al-Rahman bint Shāṭi', *Al-Qur'an wa Qaḍāyā Al-Insān* (Mesir, Dār al-Ma'ārif, t.t), 83. Selanjutnya disebut Bint Shāṭi', *Al-Qur'an*.

sisi Tuhan serta yang datang dari-Nya atau ada pada-Nya menjadi tumpuan dan harapan utama, karena diyakini sebagai sesuatu yang hakiki dan abadi. Prinsip ini sebagai bagian yang melekat dari komitmennya memeluk agama Islam.<sup>437</sup> Di sinilah letaknya bahwa konsep manusia ideal yang dilekatkan kepada pribadi *muhsin* dalam memenuhi kebutuhannya hingga mencapai puncak pengalaman spiritualnya berjalan bersamaan, tidak terikat secara ketat dengan hierarki kebutuhan seperti yang digagas Maslow, meskipun tidak menegasikan adanya sekelompok orang yang terikat dengannya.

---

437 Ibn 'Ashūr menafsirkan QS. Al-Nahl/16 : 95-96 sebagai dua ayat yang memuat larangan menggugurkan janji setia memeluk dan mempertahankan agama Islam, terlebih jika menggugurkannya hanya disebabkan oleh merasa kehilangan banyak manfaat yang didapatkan dari orang-orang musyrik setelah memeluknya, padahal apa yang ada pada sisi Allah tidak akan mengalami kehancuran. Oleh karenanya yang penting dan utama adalah berpegang teguh dengan pemberian Allah yang dijanjikan-Nya bagi pemeluk Islam. Muhammad Tāhir ibn 'Ashūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis, Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tauzī', t.t.), Jilid 6, Juz 14, 270-271. Selanjutnya disebut Ibn 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*. Adapun Al-Ṭabariy dalam menafsirkan keduanya menyatakan bahwa manusia dilarang membatalkan janji dengan Allah yang seharusnya dipenuhi, apalagi bila membatalkannya lantaran mencari kekayaan dunia yang sedikit, sementara pahala memenuhi janji tersebut lebih baik, dan segala yang dimiliki manusia di dunia mengalami kehancuran, sedangkan kebaikan yang terdapat di sisi Allah bagi orang yang memenuhi janji dan mentaati-Nya dijamin abadi. Dengan pertimbangan tersebut ia menyarankan agar setiap orang mengamalkan segenap kebaikan di dunia dan memburu kebaikan yang kekal. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 9, 640.

Dalam kondisi batin dan sikap hidup semacam ini seorang *muḥsin* menjatuhkan pilihannya kepada amal atau ibadah yang berkualitas utama agar dapat menembus hijab alam dunia hingga mencapai kehidupan yang terbaik dan abadi di akhirat.<sup>438</sup> Cara yang ditempuhnya adalah dengan memperindah amal atau ibadah tersebut secara terus menerus. Motivasinya yang dominan adalah keinginan dan semangat untuk selalu melihat Allah swt,<sup>439</sup> walaupun hasil yang dicapai, bisa jadi hanya sebatas *khashyat Allah*. Ini merupakan bentuk meta-motivasi seorang *muḥsin* untuk mencapai *peak experiences* yang menjadi ciri utama bagi *self actualizer* yang menjadi konsep Maslow, tetapi ide Maslow sebatas pada level humanistik, sementara kekuatan spiritual *muḥsin* dapat mencapai tingkat metafisik. Dalam konteks inilah, sesungguhnya integritas pribadi *muḥsin* terwujud dalam beramal atau beribadah yang istimewa dan dicintai-Nya serta menjauhkan polusi kehidupan yang dapat mengurangi dan menodai amal itu

---

438 Al-Shaukāniy menyatakan bahwa setiap orang yang berakal sehat mengetahui sesungguhnya sesuatu yang rusak meskipun mencapai jumlah yang terbanyak dinilainya hina dan rendah, sementara sesuatu yang kekal dan tidak punah diyakininya banyak dan mulia. Kenikmatan hidup akhirat adalah realita, sedangkan kenikmatan dunia yang dianugerahkan Allah selama dikaitkan dengan kehidupan akhirat kendati mengalami kehancuran merupakan realitas pula. Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Shaukāniy, *Faṭḥ Al-Qadīr Al-Jāmi' bayna Fannay Al-Riḥāyah wa Al-Dīrāyah min 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t), Jilid 3, 237. Al-Shaukāniy, *Faṭḥ Al-Qadīr*.

439 Al-QushairiA dalam menafsirkan surah Luqmān/31 : 3 menyebutkan bahwa muḥsinīn yang termaktub pada ayat tersebut adalah orang yang mengenal Allah dan selalu beribadah kepada-Nya seolah-olah melihat-Nya. Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 5, 129.

sendiri dengan senantiasa berihisan kepada sesama manusia, baik yang rendah atau yang tinggi martabatnya maupun yang taat atau yang durhaka kepada-Nya.<sup>440</sup>

Penekanan pada aspek kualitas, tidak berarti seorang *muhsin* menysihkan kuantitas. Akan tetapi sebanyak mungkin amal yang diaplikasikan, baik berdimensi vertical, horizontal, atau berkaitan dengan lingkun gan alam adalah yang berkualitas unggul. Amal yang berdimensi vertikal memantul kepada hal-hal yang bersifat horisontal, dan amal yang berdimensi horizontal berintegrasi dengan yang berdimensi vertikal.<sup>441</sup> Kombinasi keduanya merupakan wujud dari kesatuan secara utuh antara ketiga aspek agama Islam, yaitu *'aqīdah*, *sharī'ah*, dan *akhlāq* yang melekat pada dirinya, dan diaplikasikan secara berkesinambungan mengingat eksistensi dirinya sebagai insan yang mendapatkan hidayah di dunia dan akhirat hingga merasa bahagia dan selamat dari siksa.<sup>442</sup> Integrasi seperti ini merupakan hakekat B-Value yang dalam gagasan Maslow menjadi karakter penting bagi *self actualizer*, dan sebagai indikasi kematangan psikologis yang terbebas dari tradisi dikotomi.<sup>443</sup> Pemikiran yang mempertentangkan antara *sharī'ah* yang diwakili oleh para pakar fikih dan akhlak yang diwakili kaum

---

440 Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 5, 129.

441 Majid menyebutnya kemanusiaan yang memancar dari Ketuhanan (*ḥabl mīn al-nās* yang memancar dari *ḥabl mīn Allah*). Nurcholish Majid, *Islam Doktrin dan Peradaban, Sebuah Telaah kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan* (Jakarta, Paramadina, 2005), xv. Selanjutnya disebut Majid, *Islam Doktrin*.

442 Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 5, 129.

443 Maslow, *Motivation*, 149.

sufi, yang memunculkan konflik antara kaum *zāhiriy* dan *bāṭiny* tidak terjadi pada pribadi *muḥsin* selaku pemeluk agama terbaik..

Pemaduan ketiga aspek agama tersebut semakin penting dengan adanya Al-Qur'an surah Al-Nisā`/4:125 yang menempatkan ketiganya secara beriringan dalam satu ayat, dan pelaksana ketiganya secara integral disebut sebagai أَحْسَنُ دِينًا yang berarti terbaik jalan yang ditempuh menuju Allah,<sup>444</sup> berarti pula terbaik agamanya atau paling sempurna Islam-nya,<sup>445</sup> meski term yang digunakan berbeda dengan ketiga aspek agama tersebut. Al-Qur'an menggunakan أَتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ مُحْسِنٌ dan أَسْلَمَ sebagaimana tertera pada ayat tersebut.

Perbedaan penggunaan istilah, pada dasarnya, terbatas pada perbedaan penyebutan, tetapi muatan dan subtansinya tidak berlainan sama sekali, karena *aslama* identik dengan syareat, *muḥsin* sama dengan pelaku akhlak, dan *aqīdah* sebutan lain dari iman. Ini berangkat dari penafsiran ayat di atas bahwa *aslama* adalah islam, *muḥsin* ialah ihsan, dan *millata Ibrāhīm* dimaksudkan dengan iman (tauhid), serta *aḥsanu dīnan* sebagai orang yang paling baik agamanya atau sempurna agama Islam-nya.<sup>446</sup>

---

444 Abi Bakar Muhyi Al-Dīn Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad Al-Ḥātimiy yang kondang dijuluki Ibn 'Arabiy (w. 638 H), *Tafsīr Ibn 'Arabiy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t) Jilid 1, 181. Selanjutnya disebut, Ibn 'Arabiy, *Tafsīr Ibn 'Arabiy*.

445 Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 2, 55.

446 Ibn 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 2, Juz 5, 211.

Kesempurnaan agama Islam seseorang yang memerlukan ketiga unsur agama tersebut diperkuat hadis Nabi saw yang tersusun dalam bentuk dialog antara Nabi saw dengan malaikat Jibril as.<sup>447</sup>

Penuturan Nabi saw *يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ* (Malaikat Jibril mengajarkan agama kepada manusia) menandakan bahwa ketiganya (Iman, Islam, dan Ihsan) menjadi unsur agama Islam yang satu dengan lainnya tidak dapat dipisahkan, ketiganya merupakan kesatuan yang utuh. Kesatuan tersebut mengindikasikan bahwa iman tidak benar bila tidak disertai dengan Islam dan ihsan, dan Islam menjadi sesuatu yang mustahil jika tidak dibarengi dengan iman dan ihsan. Demikian pula, ihsan adalah tidak mungkin berdiri

---

447 Ahmad ibn Ali ibn Hajar Al-'Asqalāniy (773-852H), *Fath Al-Bāriy Sharḥ Ṣaḥīḥ Al-Bukhārīy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997), juz 1, 153. Selanjutnya disebut Al-'Asqalāniy, *Fath Al-Bāriy*. Hadis dialog ini yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim terdapat perbedaan sistematika. Akan tetapi perbedaan tersebut menunjukkan fleksibilitas ketiga unsur agama Islam tersebut. Keberadaan sistematika yang fleksibel mengindikasikan urgensi ketiganya yang tidak dapat dipisahkan antara yang satu dengan lainnya, karena ketiganya merupakan sesuatu yang integral sebagai sendi-Aendi agama Islam. Jika pada diri seorang muslim tidak ada atau lemah salah satunya maka akan terjadi ketidaksetabilan eksistensi keislamannya. Berkaitan dengan perbedaan sistematik tersebut, al-'Asqalāniy lebih mengutamakan sisi subtansi hadis yang menurutnya kisahnya adalah satu, hanya para perawi saja yang berbeda dalam menyebutkannya. Menurutny dalam konteks kalimat sebenarnya tidak didapati secara pasti indikasi yang menunjukkan urutan. Hal ini dapat dilihat pada riwayat Mathar al-Warrāq yang tersusun dengan urutan Islam, Ihsan, kemudian Iman, sehingga penetapan urutannya semata-mata dari perawi. Al-'Asqalāniy, *Fath Al-Bāriy*, Juz 1, 160.

sendiri, tanpa menyatu dengan iman dan Islam. Pengertian ini menjadi pesan utama dari ayat dan hadits Nabi saw di atas. Dengan demikian pemilik ketiga sendi itu diberi julukan menjadi pemeluk agama Islam terbaik, mengingat tidak ada seorang-pun berpredikat seperti itu kecuali dia yang memiliki ketiga unsur tersebut.<sup>448</sup>

Penghargaan Al-Qur`an ini merupakan suatu pengukuhan terhadap keberadaan ketiga sendi tersebut sebagai penyangga utama agama Islam. Kepemilikan terhadap ketiganya mendudukkan seseorang pada posisi yang tepat, yaitu pemeluk sebaik-baik agama dan penganut agama Islam yang sebenarnya. Ayat tersebut dalam konteksnya memperjelas dan mempertegas pesan ayat sebelumnya yang membantah anggapan sekelompok orang-orang Yahudi dan Nashrani bahwa penganut agama mereka (Yahudi dan Nashrani) pasti memperoleh kebahagiaan dengan masuk surga, dan selain mereka dinilai tidak layak mendapatkannya.<sup>449</sup>

Penyebutan *aslama* pada surah Al-Baqarah/2 : 112 mengisyaratkan kepada unsur keimanan dan keislaman, karena term tersebut bermakna beramal dengan ikhlas, semata-mata karena Allah swt Yang Maha Satu, dengan tidak menyekutukan-Nya sama sekali.<sup>450</sup> Sedangkan pencantuman *muhsin* mengindikasikan

---

448 Pendapat Al-Qushairiy ini berkenaan dengan penafsirannya terhadap QS. Al-Baqarah/2 : 112. Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Jilid 2, 55.

449 Pernyataan ini merupakan pendapat Al-Jauziy dalam menafsirkan QS. Al-Baqarah/2 : 111 Abī Al-Faraj Jamāl Al-Dīn Abd Al-Rahmān bin Ali bin Muhammad Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr fī 'Ilm Al- Tafsīr* (Beirut, Maktabah Dār Ibn Hazm, 2002), 83. Selanjutnya disebut Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*.

450 Muhammad bin Muhammad bin Muṣṭafā al-'Amādiy Abī al-Su'ūd (893-982 H), *Irshād Al-'Aql Al-Salīm ilā Mazāy Al-Kitāb Al-Karīm - Tafsīr Abī Al-Su'ūd*

kepada memperindah amal<sup>451</sup> dengan meneladani Nabi saw.<sup>452</sup> Konsep *muhsin* seperti ini berhubungan erat dengan hakekat ihsan yang diartikan sebagai melakukan aktivitas secara patut dimana terintegrasikan antara keindahan sifat aktivitas tersebut dengan esensinya.<sup>453</sup> Dengan demikian pesan ayat tersebut adalah diterimanya keislaman seseorang berkenaan langsung dengan adanya keikhlasan beramal yang berbasis tauhid dan peneladanan kepada Nabi saw.<sup>454</sup>

Konsep tentang agama ini berbeda sekali dengan paradigma Maslow terhadap agama yang diklasifikasikan ke dalam dua pandangan, yaitu apabila agama dirumuskan dalam arti perilaku sosial, maka siapapun disebut beragama, termasuk yang ateis, dan jika agama dirumuskan secara konservatif dengan mempergunakan istilah agama untuk menekankan unsur supranaturalnya dan kekokohan lembaga, berarti tidak semua orang dianggap beragama,

---

(Beirut, Dār Al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002) Juz 6, 147. Selanjutnya disebut Abi Su'ūd, *Tafsīr Abi Al-Su'ūd*.

451 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 1, 540, dan Naṣir Al-Dīn Abi Sa'īd Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad Al-Shirāziy Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl, Tafsīr Al-Bayḍāwīy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 1999), Jilid 1, 384. Selanjutnya disebut Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*.

452 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' Ismā'il bin Al-Khaṭīb abi Ḥaḥṣ 'Umar bin Kathīr Al-Qurashiy Al-Dimashqiy Al-Shāfi'iyy, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm -Tafsīr Ibn Kathīr-* (Makkah al-Mukarramah, Al-Maktabah Al-Tijāriyyah, 1986), Jilid 1, 155. Selanjutnya disebut Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm*.

453 Abi Su'ūd, *Tafsīr Abi Su'ūd*, Juz 1, 147.

454 Ibn Kathīr, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Azīm*, Jilid 1, 155.

di antara mereka ada yang beragama dan ada yang ateis.<sup>455</sup> Akan tetapi ia memandang pula bahwa agama merupakan suatu sistem nilai yang berguna sekali bagi manusia.<sup>456</sup>

## B. Dampak Ihsan

Adapun ungkapan mengenai penghargaan tersebut dituangkan dalam Al-Qur`an ke dalam beberapa istilah, yaitu *ziyādah* (tambahan), *yuhibbu* (mencintai), *jazā'* (balasan), *Ajr* (pahala), *al-tamlīk* dengan menggunakan huruf *jar* "li" atau *li al-milk* (kepunyaan) yang tidak digandengkan dengan term *ajr*, *tabshīr* (*bashshir -fi'il amar-* yang berarti gembirakanlah), *muṣāhabah* dengan memakai *ma'a* yang berarti bersama, *riḍā* (*raḍīya*) atau memperkenankan, *i'dād* (*a'adda*) yang bermakna menyediakan terabadikan, dan *thawāb* (ganjaran).

Pada dasarnya dari kesembilan term itu teridentifikasi ke dalam dua macam penghargaan yang menggambarkan martabatnya yang mulia, yaitu martabat *muḥsin* di dunia dan martabatnya di akhirat.

### a. Dampak Ihsan di Dunia

Surah Al-Zumar/39 : 10 secara tekstual melukiskan pula penghargaan bagi *muḥsinīn* berupa kebaikan dunia sebagai karunia Allah dalam rangka memuliakan dan melindunginya.<sup>457</sup>

---

455 Maslow, *Motivation*, 141.

456 Goble, *The Third Force*, 94-95.

457 Quṭub, *Fi Zilāl Al-Qur`ān*, Jilid 5, h. 3034. *Ḥasanah* pada surah Al-Zumar/39 : 10 ditafsirkan oleh sebagian pakar tafsir dengan kesehatan badan yang prima dan sempurna. Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Juz 10 : 622.

Kebaikan atau *hasanah* di dunia bagi *muhsin* yang tertera pada surah Al-Nahl/16 : 30 dan surah Al-Zumar/39 : 10 masih bersifat umum yang dapat dirinci ke dalam beberapa hal sebagai berikut:

#### 1. Anugerah dan Hidayah dari Allah swt

Anugerah yang termuat dalam sebutan *wahabnā*<sup>458</sup> yang termaktub pada surah Al-An'ām/6 : 84 dijadikan Allah swt sebagai penghargaan yang diberikan kepada setiap *muhsin*, berupa anak-cucu yang saleh, bahkan menjadi rasul dan nabi dikarenakan hidayah-Nya, seperti yang dialami Nabi Ibrāhīm dan Nabi Nuh. Nabi Ibrāhīm mendapatkan putera yang menjadi utusan Allah bernama Nabi Ishak as dan cucu bernama Nabi Ya'qub as, putera Nabi Ishak. Nabi Nuh as dianugerahi keturunan menjadi rasul, di antaranya Nabi Dawud as, Nabi Sulaiman, Nabi Ayyub, Nabi Yūsuf, Nabi Musa, dan Nabi Harun as.<sup>459</sup>

Anugerah ini merupakan penghargaan Allah kepada Nabi Ibrāhīm dan Nabi Nuh as. Keturunan mereka yang ahli ihsan atau *muhsinīn* sebagai buah dari hidayah yang diterima dan diamalkan serta kesungguhan dan kesabaran mentaati

---

458 Kata *wahabnā* ditafsirkan oleh Shaukāniy dengan *jazā'* (imbalan atau pemberian) Allah kepada Nabi Ibrāhīm yang membela dan mencurahkan kemampuan dirinya untuk agama. Al-Shaukāniy, *Fath̃ Al-Qadīr*, Jilid 2, 173. Sedangkan Ibn 'Āshūr menyatakan bahwa *Wahabnā* berasal dari *wahaba*, *yahibu*, *hibah* berarti pemberian cuma-cuma dalam rangka mengistimewakan dan memberi kemudahan. Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 3, Juz 7, 337.

459 Al-Samarqandiy, *Baḥr Al-Ulūm*, Jilid 1, 499.

berbagai ketentuan dan mengemban pesan-pesan-Nya. Selain itu, secara bersama-sama, mereka mendapatkan anugerah kenabian dan kitab dari Allah.<sup>460</sup> Penyebutan *al-muhsinīn* pada ayat tersebut memuat makna setiap individu dapat menjadi ahli ihsan<sup>461</sup> yang patut memperoleh anugerah dan hidayah-Nya.

## 2. Rahmat Allah

Kedekatan para *muhsin* dengan rahmat Allah swt merupakan kehormatan-Nya yang layak diterima mengingat sikap hidup mereka yang berorientasi kepada kemaslahatan diri dan lingkungan hidupnya.<sup>462</sup>

Penggalan ayat yang termaktub dalam surah Al-A'rāf/7 : 56 "*inna rahmata Allah qarībun min al-muhsinīn*" dapat diinterpretasikan bahwa rahmat Allah dekat kepada orang-

---

460 Al-Alūsīy menafsirkan surah Al-Ḥadīd/57 : 26 dengan menyebutkan bahwa Allah telah memberikan wahyu berupa kitab dan menganugerahkan predikat kenabian kepada Nabi Nuh dan Ibrāhīm. Al-Alūsīy, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, Jilid 14, 189.

461 Al-Ṭabriy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 5, 257. Ibn 'Āshūr mendudukan penggalan ayat *wa kadhālika najzī al-muhsinīn* sebagai jumlah *i'tirād* di antara kalimat yang disambungkan dengan kata sambung, dan *wāw*-nya sebagai *hāl*. Artinya anugerah yang diberikan Allah kepada Nabi Ibrāhīm as dan hidayah-Nya yang dikaruniakan kepada keturunannya menjadi penghargaan-Nya bagi *muhsinīn*. Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 3, Juz 7, 340.

462 Ketika menafsirkan surah Al-A'rāf / 7 : 56 Al-Rāziy mengutarakan bahwa Rahmat Allah akan diberikan kepada orang-orang yang berbuat ihsan, sementara orang-orang kafir tidak akan mendapatkannya. Al-Rāziy, *Mafātīh Al-Ghayb*, Jilid 9, Juz 14, 111.

orang yang berbuat ihsan, karena penghargaan-Nya akan diberikan kepada seseorang, sesuai dengan kapasitas amal yang dilakukannya. Seorang ahli ihsan dalam ibadah akan menerima penghargaan sebaik-baiknya, dan seorang ahli ihsan dalam berdo'a patut mendapatkan sesuatu yang lebih baik atau setara dengan yang diinginkannya.<sup>463</sup>

Adapun rahmat Allah dapat berupa *al-'afw* (penghapusan), *al-ghufrān* (pengampunan), dan ihsan-Nya (perbuatan baik Allah) atau *al-maṭar* (pemberian hujan) yang dapat menyuburkan tanah untuk kesejahteraan hidup.<sup>464</sup> Makna tersebut memperlihatkan bahwa hakekat rahmat meliputi aspek material seperti hujan dan immaterial seperti ampunan yang dirasakan *muḥsinīn*.

### 3. Hikmah dan Ilmu

Pemberian hikmah dan ilmu kepada *muḥsin* merupakan kehormatan Allah swt yang patut diterimanya. Nabi Yūsuf,<sup>465</sup> Musa,<sup>466</sup> Lut,<sup>467</sup> Dawud, dan Sulaeman as<sup>468</sup> adalah figur-figur

---

463 Al-Marāghiy, *Tafsīr Al-Marāghiy*, Juz 8, 179-180.

464 Rahmat ditafsirkan dengan *al-'afw* (penghapusan) dan *al-ghufrān* (pengampunan) oleh al-Zujāj yang dipilih sebagai rujukan oleh al-Nuḥās. Rahmat diartikan pula dengan *al-iḥsān* (kebaikan Allah) yang dapat diartikan pula perbuatan Allah sempurna mungkin bagi *muḥsin*, dan rahmat diinterpretasikan oleh al-Akhfasy dengan *al-maṭar* (hujan). Al-Qurtūbiy, *Al-Jāmi'*, Juz 7, 227.

465 QS. Yūsuf/12 : 22.

466 QS. Al-Qaṣaṣ/28 : 14.

467 QS. Al-Anbiyā'/21 : 74.

468 QS. Al-Anbiyā'/21 : 79.

yang dijadikan contoh dalam Al-Qur`an sebagai penerima kehormatan tersebut. Sebutan *ḥukman* pada surah Yūsuf/12 : 22, Al-Anbiyā`/21, 74 dan 79, serta Al-Qaṣaṣ/28 : 14 identik dengan *ḥikmah* yang ditafsirkan dengan kenabian,<sup>469</sup> dan diinterpretasikan dengan ilmu tentang kebenaran yang diamalkan dan berupaya menghindari dari sesuatu yang tidak diketahui.<sup>470</sup> *Ḥukman* diartikan pula dengan potensi yang dapat membentengi seseorang dari kejahatan hawa nafsu.<sup>471</sup> Selain itu *ḥukman* bermakna kekuasaan dan menetapkan keputusan hukum dengan benar.<sup>472</sup> Sedangkan *ilman* berarti memahami agama.<sup>473</sup> Di antara beberapa pakar tafsir, terdapat mufassir yang mengatakan bahwa *ḥukman* ialah tepat sasaran jika berbicara,<sup>474</sup> dan *ilman* yang berkenaan dengan Nabi Yūsuf

---

469 Al-Baghawiy, *Ma`ālim Al-Tanzīl*, Juz 2, 351, dan Ibn `Āshūr, *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 12, 248. Ibn `Āshūr merujuk penafsirannya tentang *ḥukman* dengan kenabian kepada firman Allah yang termaktub pada surah Al-Anbiyā`/21 : 79 yang melekatkan *ḥukman* dan *ilman* kepada Nabi Dawud dan Sulaiman as.

470 Al-Zamakhshariy, *Al-Kashshāf*, 509. Al-Bayḍāwiy menafsirkannya dengan ilmu yang diperkuat dengan amal. Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 480. Adapun Ibn `Āshūr menginterpretasikannya dengan ilmu tentang hakekat sesuatu yang dikerjakan dengan cara yang benar dan menjauhi hal-hal yang berlawanan. Ibn `Āshūr, *Al-Tahrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 12, 248.

471 Al-Biqā'iy, *Naẓm Al-Durar*, Jilid 4, 248.

472 Ibn `Atīyyah, *Al-Muḥarrar*, 986. Al-Bayḍāwiy, *Tafsīr al-Baedāwiy*, Jilid 1, 480.

473 Al-Baghawiy, *Ma`ālim Al-Tanzīl*, Juz 2, 351, dan Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīt*, Jilid 5, 293.

474 Al-Baghawiy, *Ma`ālim Al-Tanzīl*, Juz 2, 352.

as adalah kemampuan menakwilkan mimpi,<sup>475</sup> dan terdapat pendapat yang membedakan antara *al-ḥakīm* yang diartikan dengan orang yang melaksanakan segala sesuatu yang ditetapkan ilmu, dengan *al-‘ālim* yang didefinisikan dengan orang yang mengetahui berbagai hal.<sup>476</sup>

Hikmah dan ilmu dianugerahkan kepada Nabi Yūsuf dan Musa as, khususnya, sebagai penghargaan-Nya atas perbuatan ihsan mereka yang konsisten, yang direalisasikan dalam pengabdian mereka yang maksimal kepada umat meski berhadapan dengan kezaliman.<sup>477</sup> Penghargaan tersebut layak diterima setiap ahli ihsan mengingat ihsannya berpengaruh besar kepada kesucian akal, kejernihan dalam pemahaman, dan penguasaan berbagai hakekat persoalan.<sup>478</sup>

Kesemua makna hikmah dan ilmu yang ditawarkan para pakar tafsir tersebut telah menyatu pada diri mereka dan dijadikan sebagai bekal dalam merealisasikan dan mengemban misi ketuhanan dan kemanusiaan yang melekat pada tugas kenabian.<sup>479</sup>

---

475 Ibn ‘Aṭīyah, *Al-Muḥarrar*, 986, dan Al-Bayḍāwī, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 480, serta Ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 12, 248.

476 Al-Baghawī, *Ma‘ālim Al-Tanzīl*, Juz 2, 351-352.

477 Al-Samarqandī, *Baḥr Al-‘Ulūm*, Juz 2, 156, Al-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf*, 509, dan Al-Bayḍāwī, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 480, serta Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīt*, Jilid 5, 293.

478 Al-Marāghī, *Tafsīr Al-Marāghī*, Juz 12, 127.

479 Ibn ‘Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 5, Juz 12, 248.

#### 4. Karunia Allah (*Manna Allah*)

Karunia Allah atau *al-Minnah* menjadi penghargaan yang patut diterima setiap *muhsin*, sebagaimana telah dirasakan Nabi Yūsuf as dan keluarganya.<sup>480</sup> Karunia Allah diberikan kepada Nabi Yūsuf as berupa kesuksesan dalam menghadapi cobaan dan ujian yang berat dan bertubi-tubi, bertemu dan berkumpul kembali bersama keluarganya setelah lama berpisah, mendapatkan kemuliaan setelah terhinaan, dan merasakan kegembiraan sesudah kesedihan. Hal ini dikarenakan keberadaannya sebagai *muhsin* dengan mengedepankan takwa dan sabar dalam menerima ujian.<sup>481</sup>

Penyebutan term *muhsinīn* pada akhir surah Yūsuf/12 : 90 merupakan kehormatan Allah kepada ahli ihsan yang dalam perilaku kehidupannya selalu bertakwa dan bersabar, meski menghadapi cobaan berat yang memancing rasa prustasi dan sifat dendam. Takwa dan sabar menjadi bagian melekat dari karakteristik *muhsin*.<sup>482</sup>

---

480 QS. Yūsuf/12 : 90.

481 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 7, 290. Kemudian lihat Al-Samarqandiy, *Baḥr Al-'Ulūm*, Juz 2, 174, Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Juz 3, 208, Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 495, Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, Jilid 5, 337, dan Al-Qāshimiy, *Tafsīr al-Qāshimiy*, Juz 9, 272.

482 Ibn 'Āshūr menyebutkan bahwa pencantuman kata *muhsinīn* tersebut merupakan indikasi kuat bahwa takwa dan sabar menjadi bagian yang melekat dari ihsan, sehingga eksistensi kata tersebut yang bersifat umum mencakup setiap ahli ihsan termasuk Nabi Yūsuf as dan saudara-saudaranya. Ibn 'Āshūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 6, Juz 13, 49.

## 5. *Salām* (Keselamatan, Kedamaian, dan Kesejahteraan)

*Salām* sebagai penghargaan bagi ahli ihsan adalah *maṣḍar* berasal dari kosakata *سَلَامًا - سَلَامَةً - يَسْلَمُ - سَلِيمٌ* yang berarti keselamatan dan terhindar dari kebinasaan lahir dan batin, serta berarti kedamaian dan kesejahteraan.<sup>483</sup> Nabi Nuh as merupakan salah satu figur *muḥsin* yang telah mendapatkan dan merasakan penghargaan tersebut.<sup>484</sup>

Nabi Nuh as mendapatkan karunia Allah keselamatan, kedamaian, kesejahteraan, dan keharuman nama baik yang abadi sepanjang hayat di dunia dan akhirat,<sup>485</sup> hingga tidak ada seorangpun yang menilai buruk kepadanya, meski dari penganut agama Majusi.<sup>486</sup>

Penghargaan yang sama dinikmati pula Nabi Ibrāhīm as lantaran dirinya sebagai ahli ihsan, dengan kepatuhan yang tulus dan menepati janji dalam melaksanakan perintah Allah serta bersabar, tidak kenal putus asa dalam menghadapi ujian dan godaan yang berat.<sup>487</sup> Anugerah *salām* berupa nama besar

---

483 Al-Aṣfahāniy, *Muʿjam*, 245-246.

484 Keberhasilan Nabi Nuh mendapatkan salam dari Allah swt karena dinilai oleh-Nya sebagai sosok *muḥsin* yang bersabar dalam menghadapi cercaan dan hinaan orang-orang kafir yang membangkang ajakannya. Pernyataan ini merupakan tafsir Ibn ‘Aṭīyyah atas surah Al-Ṣaffāt/37 : 79-80 dengan mengutip pendapat Abū Muhammad. Ibn ‘Aṭīyyah, *Al-Muḥarrar*, 1580.

485 Ibn ‘Aṭīyyah, *Al-Muḥarrar*, 1580, dan Quṭub, *Fi Zilāl Al-Qurʾān*, Jilid 5, 2991.

486 Al-Ṭabariy, *Jāmiʿ Al-Bayān*, Jilid 10, 498 dan Al-Qurtubiy, *Al-Jāmiʿ*, Jilid 15, 90.

487 Berkaitan dengan penafsirannya atas surah Al-Ṣaffāt/37 : 109-110 yang dihubungkan dengan ayat-ayat sebelumnya Ibn kathīr menjastifikasi Nabi

sebagai bapak para nabi dan agama samawi yang dikenang setiap generasi dan ducantumkan dalam kitab yang abadi.<sup>488</sup>

Potret pribadi *muhsin* lainnya yang memperoleh balasan serupa adalah Nabi Musa dan Nabi Harun as yang memiliki komitmen kuat disertai keikhlasan dan kesabaran yang tinggi dalam melaksanakan risalah ketuhanan yang sarat dengan tindak penganiayaan yang dilakukan Firaun dan para pengikutnya.<sup>489</sup> Kesejahteraan yang diterima mereka, di antaranya adalah diselamatkan dari penganiayaan dan bencana tenggalam dalam lautan.<sup>490</sup> Selain itu Nabi Ilyas as termasuk pula profil insan saleh yang memperoleh karunia kesejahteraan serupa dari Allah swt.<sup>491</sup>

Pengulangan kehormatan-Nya berupa kesejahteraan sebagaimana yang tertuang pada ayat-ayat tersebut merupakan penetapan Al-Qur`an mengenai jenis penghargaan yang layak diterima para *muhsin*.<sup>492</sup>

---

Ibrāhīm sebagai figur yang patuh, sabar, dan ikhlas yang patut mendapatkan kesejahteraan dari Allah. Ibn Kathīr, *Tafsir Al-Qur`ān Al-Azīm*, Jilid 4, 17.

488 Qutub, *Fi Zilāl Al-Qur`ān*, Jilid 5, 2997.

489 Kajian lebih mendalam mengenai hal tersebut dapat dilihat dalam penafsiran Al-Biqā'iy terhadap surah Al-Şaffāt/37 : 120-121 yang dikaitkannya dengan ayat-ayat sebelumnya. Al-Biqā'iy, *Nazm Al-Durar*, Jilid 5, 335-336.

490 Qutub, *Fi Zilāl Al-Qur`ān*, Jilid 5, 2997, dan Ibn 'Ashūr, *Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr*, Jilid 9, Juz 23, 165.

491 QS. Al-Shaffat/37 : 130-131.

492 Qutub, *Fi Zilāl Al-Qur`ān*, Jilid 5, 2997.

## 6. Berkah dari Allah

Orang yang berihisan akan mendapatkan berkah (tetapnya kebaikan)<sup>493</sup> dari Allah swt sebagai balasannya<sup>494</sup> *Muhsin* yang merealisasikan ihsannya dalam kepatuhan diri dengan tulus akan menuai kebaikan dan keberkahan, baik berkenaan dengan agama, dunia maupun keturunan.<sup>495</sup>

Kosakata *muhsin* yang termaktub pada surah Al-Şaffât/37 : 113 menunjukkan keturunan yang berkualitas sebagai berkah Allah swt yang dianugerahkan kepada Nabi Ibrâhîm dan Ishaq as serta sebagai penghargaan yang layak diterima karena perilaku ihsan keduanya. Sementara di antara mereka terdapat juga generasi penerus yang didiskualifikasi dengan mendapatkan julukan *zâlim li nafsih* (menganiaya diri sendiri).<sup>496</sup>

---

493 Al-Aşfahâniy, *Mu'jam*, 41.

494 Barakah berarti pula *ziyâdat al-khayr* (bertambahnya kebaikan) sebagai anugerah yang diterima *muhsin*. Ibn 'Ashûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 9, Juz 23,162.

495 Allah telah memberikan berkah kepada Nabi Ibrâhîm as dengan menjadikan anak-anaknya sebagai nabi dan kepada Nabi Ishaq as dengan melahirkan keturunan yang diangkat sebagai nabi, seperti Ayyub dan Syu'aib '*alaihîmâ al-salâm*, serta memberikan berkah keagamaan dan dunia. Abi Su'ûd, *Tafsîr Abi Su'ûd*, Juz 5, 336.

496 Ibn 'Ashûr menjelaskan bahwa dengan disebutnya dua golongan keturunan Nabi Ibrâhîm dan Ishak mengisyaratkan kepada adanya keanekaragaman keturunan mereka berdua. Turunan Nabi Ibrâhîm terdapat generasi yang *muhsin* yang menjadi nabi, orang-orang beriman, dan orang-orang saleh, dan terdapat pula generasi yang *zâlim li nafsih* yang menjadi penentang ajarannya, seperti orang-orang musyrik Arab, demikian pula turunan Nabi Ishak terdapat

Dua sebutan yang kontradiktif mengindikasikan bahwa tersesat atau tidaknya seseorang dalam hidup tidak terkait langsung dengan kesalehan atau kezaliman suatu keturunan. Orang tua yang saleh tidak menjamin akan melahirkan anak-anak yang saleh. Orang tua yang zalim tidak secara otomatis melahirkan keturunan yang zalim. Demikian pula sebaliknya anak yang saleh atau zalim tidak dipastikan sebagai akibat dari orang tua yang saleh atau zalim.<sup>497</sup> Keduanya berdiri masing-masing mengingat kaitannya dengan hidayah Tuhan yang berarti kecenderungan hati kepada kebenaran dan berpaling dari kebatilan, sementara hidayah menjadi hak prerogative-Nya,<sup>498</sup> bukan persoalan genetika atau nasab (keturunan).

---

generasi yang baik, menjadi nabi, dan terdapat keturunannya yang zalim, seperti orang-orang Yahudi yang mengingkari Nabi isa dan Muhammad saw. Ibn 'Ashūr, *Al-Tahrir wa Al-Tanwir*, Jilid 12, Juz 13, 150.

497 Penyebutan keturunan Nabi Ibrāhīm dan Ishaq *alaihima al-salām* yang terdiri dari *muhsin* yang terealisasi dalam keimanan, kepatuhan, dan amal yang baik serta *zālim li nafsih* yang terwujud dalam kekafiran dan perilaku maksiat menjadi bukti bahwa keturunan tidak memiliki pengaruh kepada mendapatkan hidayah atau ketersesatan bagi seseorang. Keturunan yang tersesat tidak berakibat kepada cacatnya orang tua. Abī Su'ūd, *Tafsir Abi Su'ūd*, Juz 5, 336.

498 Al-Qushairiy menyatakan hal tersebut berkenaan dengan penafsirannya atas surah Al-Qaṣaṣ/28 : 56. Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Juz 5, 76.

## 7. Dicintai Allah swt

Al-Qur`an menjelaskan kecintaan Allah atau *al-ḥubb* dijadikan balasan bagi ahli ihsan atau *muḥsinīn*.<sup>499</sup> Tafsir penggalan surah Al-Mā`idah/5 : 13; *inna Allah yuḥibb al-muḥsinīn* yang berarti “Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berihsan” adalah kecintaan Allah akan diberikan kepada ahli ihsan akibat dari sifat selalu memaafkan atau *al-‘afw* dan tidak mencerca atau *al-Shafh*<sup>500</sup> kepada orang-orang yang bertindak buruk dan jahat kepadanya. Kecintaan tersebut sebagai penghormatan-Nya kepada *muḥsin* yang mengorientasikan ihsannya kepada keutamaan diri hingga merasakan kebersamaan dengan-Nya.<sup>501</sup>

Tafsir surah Al-Mā`idah/5 : 93 adalah; Allah mencintai ahli ihsan sebagai orang yang berupaya dengan maksimal berdekatan dengan-Nya melalui aktivitas yang memiliki nilai tambah dan diridhai-Nya.<sup>502</sup> Hal ini dikarenakan di dalam hatinya tidak terdapat pengaruh kejahatan yang diakibatkan keinginan berbuat durhaka seperti meminum khamer dan berjudi yang menjerumuskan mereka ke dalam watak permusuhan dan berpaling dari mengingat Allah.<sup>503</sup>

---

499 Balasan tersebut tercantum dalam lima ayat dan terekam dalam tiga surah, yakni Al-Baqarah/2 : 195, Ali ‘Imrān/3 : 134 dan 148 serta Al-Mā`idah/5 : 13 dan 93.

500 *Al-ṣafh* lebih unggul dari *al-‘afw*. Al-Al-Aṣfahāniy, *Mu‘jam*, 290.

501 Al-Marāghiy, *Tafsīr Al-Marāghiy*, Juz 6, 76.

502 Al-Ṭabariy, *Jāmi‘ Al-Bayān*, Jilid 5, 37.

503 Al-Marāghiy, *Tafsīr Al-Marāghiy*, Juz 7, 26.

Secara normatif balasan berupa kebaikan hidup di dunia akan diperoleh setiap orang yang berihsan selama hidupnya, dan tidak terkontaminasi berbagai kemaksiatan dan keburukan yang menyelimuti lingkungannya, meski figur yang dikedepankan oleh Allah swt pada beberapa ayat di atas adalah para nabi dan rasul yang secara kualitatif mereka merupakan potret pribadi unggulan dan pilihannya yang tidak disangsikan lagi layak menerima penghargaan tersebut. Namun pada beberapa ayat tersebut Allah selalu mengutarakan term “*muḥsinīn*” yang menunjukkan jamak (plural) yang secara induktif balasan tersebut berpeluang untuk diraih setiap *muḥsin*, kendati bukan dari golongan nabi atau rasul.

## 8. *Riḍā`* Allah

Al-Qur`an menetapkan keridhaan Allah, di antaranya, akan diterima oleh orang-orang yang mengikuti jejak generasi yang terdahulu masuk Islam di masa Nabi saw (sahabat-sahabatnya) dan segenap umat dengan cara ihsan, baik dalam ucapan atau perbuatan.<sup>504</sup>

Ridha Allah dapat diartikan sebagai penerimaan-Nya atas ketaatan, keimanan, dan keislaman mereka, atau sebagai perkenan-Nya atas kesalehan aktivitas mereka dan terhindar

---

504 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 6, 454 dan Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Juz 3, 58. serta Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, Jilid 5, 96. Subtansi pemahaman ini merupakan penafsiran ketiga pakar tersebut terhadap surah Al-Taubat/9 :100.

dari kebencian-Nya.<sup>505</sup> Selain itu mereka diselamatkan dari perilaku syirik dan diberi hidayah terus menerus hingga imun dari kesesatan, serta dimuliakan-Nya setelah terhinakan dan dianugerahi kekayaan setelah hidup serba kekurangan.<sup>506</sup> Pada kepribadian seperti ini terdapat keindahan dan kewibawaan Islam yang menyebabkan pihak luar Islam mengagumi dan menghormatinya.

Ridha Allah menjadi sasaran hidup yang diusahakan untuk diperoleh manusia dengan berbuat sebaik-baiknya, di antaranya melalui peneladanan kepada jejak para sahabat dengan cara ihsan, mengikuti perangai mereka yang dalam konteks umum dikesankan positif.<sup>507</sup>

## b. Dampak Ihsan di Akhirat

Martabat manusia *muhsin* di akhirat merupakan puncak penghormatan yang akan diterimanya yang bersifat kekal. Seyogyanya hal ini dijadikan prioritas untuk diraih, karena

---

505 Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 419. Bandingkan dengan Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 2, 508.

506 Al-Marāghiy, *Tafsīr Al-Marāghiy*, Juz 11, 11.

507 Al-Shaukāniy menjelaskan bahwa *al-Sābiqūn al-Awwalūn* dijamin masuk surga dan mendapatkan keridhaan Allah. Sedangkan bagi mereka yang mengikuti jejaknya disyaratkan agar mengikuti jejaknya yang baik dan tidak kepada lainnya dengan cara ihsan. Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 2, 511. Al-Qurṭubiy berpendapat lebih spesifik dengan menyebutkan bahwa mengikuti *al-Sābiqūn al-Awwalūn* adalah sebatas ucapan dan perbuatannya yang baik, tidak meneladani tindakannya yang dinilai akibat dari kehilafan dan kesalahan mereka, karena keberadaan mereka yang tidak *ma'sūm* (terjaga), berbeda dengan Nabi saw. Al-Qurṭubiy, *Al-Jāmi'*, Jilid 8, 238.

sesungguhnya ia berupa kebahagiaan hidup hakiki yang diungkapkan Al-Qur`an dengan sebutan yang bervariasi, terlebih *liqā` Allah* (bertemu dengan Allah) yang merupakan tingkat kesempurnaan batin tertinggi yang hanya dapat dicapai orang-orang *muhsin* yang benar-benar *ma`rifat* terhadap rahasia akhirat.

Ketinggian martabat tersebut ditandai dengan janji Allah yang akan diberikan kepadanya di akhirat berupa penghargaan yang tidak ternilai kuantitas dan kualitasnya, yaitu :

### 1. Terpenuhi Setiap Keinginan

Keinginan setiap ahli ihsan akan terpenuhi (QS. Al-Zumar/39 : 34)<sup>508</sup> hingga hal-hal yang tergetar dalam dirinya akan menjadi kenyataan dan menjadi miliknya, baik berupa kebaikan, kemuliaan, keutamaan atau pembebasan dari perbuatan tercela dan penyelamatan dari bahaya kehidupan dan pemikiran negatif sebagai perlakuan lebih dari Allah,

---

508 Hal ini bertalian dengan akhirat, karena menurut Al-Alūsiy yang dimaksud dengan *lahum mā yashā`ūn* yang termaktub pada surah Al-Zumar/39 : 34 adalah tempat kembali yang baik, termasuk di dalamnya adalah hal-hal yang mendatangkan manfaat dan yang menolak bahaya di akhirat, bukan kebahagiaan di surga semata-mata, di antaranya ialah bebas dan selamat dari keburukan dan bahaya yang sangat besar ketakutan yang dahsyat di hari kiamat yang terjadi sebelum masuk surga. Al-Alūsiy, *Rūḥ Al-Ma`ānī*, Jilid 12, 259.

karena nilai lebih kepribadiannya,<sup>509</sup> mengingat anugerah ini berkaitan dengan kehendak atau keinginannya.<sup>510</sup>

Nilai lebih kepribadian *muhsin* menyebabkan apresiasi Allah berupa penghapusan perbuatan yang paling tercela atau *aswā` al-ladhī`amilū* sebagai perwujudan dari dilindunginya dari sesuatu yang membahayakan dan pemberian sesuatu yang terbaik atau *aḥsana mā`amilū*.<sup>511</sup> Balasan ini melebihi dari sekedar pencegahan dan penyelamatan dari bahaya, melainkan pemberian sesuatu yang mendatangkan manfaat juga, sehubungan posisinya mendatangkan berbagai manfaat yang besar. Nilai lebih seorang *muhsin* terletak pada kebersamaannya dengan Allah.<sup>512</sup>

---

509 Quṭub, *Fi Zilāl Al-Qur`ān*, Jilid 5, 3051, dan Al-Shaukāniy, *Faḥ Al-Qadīr*, Jilid 4, 578.

510 Abū Ḥayyān, secara umum, memasukkan ke dalam term tersebut segala apa yang diinginkan oleh diri mereka, mengingat hal ini bertalian langsung dengan kehendak mereka, sehingga yang tecantum pada ayat berikutnya, yaitu dibebaskannya mereka dari kekafiran kaum jahiliyah dan kedurhakaan orang Islam memiliki kaitan yang erat dengan term tersebut. Abī Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīṭ*, Jilid 7, 412.

511 Menurut al-Shaukāniy *lam* yang tercantum pada *liyukaffir Allah`anhum aswa`al-ladhī`amilū* yang menjadi penggalan surah Al-Zumar/39 : 35 memiliki kaitan langsung dengan kosakata *yashā`ūn* atau *al-muhsinīn* pada ayat 34. Al-Shaukāniy, *Faḥ Al-Qadīr*, Jilid 4, 578.

512 Al-Shaukāniy menyatakan bahwa *muhsinīn* adalah orang yang memperindah amal perbuatannya hingga seolah-olah melihat Allah, dan jika tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatnya. Menurutnya pengampunan perbuatan terburuk merupakan harapan dari setiap orang mengingat eksistensinya melebihi dari sekedar pencegahan dari mara bahaya kehidupan,

## 2. *Al-Jannah* (Surga)

Balasan berupa surga akan dinikmati setiap *muhsin*<sup>513</sup> atau orang yang berbuat ihsan diberbagai hal<sup>514</sup> atau melakukan kebaikan dalam ucapan, fikiran, dan perbuatannya.<sup>515</sup> Surah Al-Ma'idah/5 : 85 menjelaskan bahwa, Allah swt memberikan ganjaran kepada segolongan orang-orang Nasrani yang masuk Islam disebabkan oleh ucapan mereka yang lahir dari keyakinan yang benar dan hati yang tulus.<sup>516</sup> Imbalan itu adalah *Jannāh* (surga) yang mengalir di bawahnya sungai-sungai dan mereka akan kekal di dalamnya.<sup>517</sup>

Ayat di atas turun berkenaan dengan serombongan orang-orang Nasrani dari Habasyah yang menemui Nabi saw, ketika mendengarkan bacaan Al-Qur'an, kemudian mereka masuk Islam dan mengikuti Nabi saw, atau ayat tersebut turun

---

melainkan justeru bila Allah mengampuni dosa yang terburuk, maka yang lainnya akan otomatis terhapuskan pula. Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 4, 578.

513 Balasan tersebut termaktub dalam surah Al-Mā'idah/5 : 85, surah Al-Taubah/9 : 100 dan surah Al-Mursalāt/77 : 44. Abi Ḥayyān menafsirkan kosakata *al-muhsinīn* yang tertera pada surah Al-Mā'idah/5 : 85 sebagai sosok insan yang layak mendapatkan pahala surga karena ihsan yang melakat pada diri mereka, tidak ada sifat ikhlas dan ilmu yang lebih unggul dari ihsan. Abi Ḥayyān, *Al-Baḥr Al-Muḥīt*, Jilid 4, 9.

514 Al-Alūsiy, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, Jilid 4, 7.

515 Ini merupakan pendapat al-Baedhāwiy ketika menafsirkan surah Al-Mā'idah/5 : 85. Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 280.

516 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 5, 9.

517 QS. Al-Mā'idah/5 : 85.

berkaitan dengan al-Najâsyiy seorang raja Habasyah beserta sahabat-sahabatnya yang memeluk Islam.<sup>518</sup>

Adapun ucapan mereka yang hak itu dilukiskan dalam surah yang sama ayat 83-84, yaitu, “Wahai Tuhan kami, kami telah beriman, maka catat-lah kami bersama orang-orang yang menjadi saksi atas kebenaran Al-Qur`an dan kenabian Muhammad saw serta mengapa kami tidak akan beriman kepada Allah dan kepada kebenaran yang datang kepada kami, padahal kami sangat ingin agar Tuhan kami memasukkan kami ke dalam golongan orang-orang yang saleh”. Ucapan inilah yang menyebabkan mereka termasuk *muḥsinîn* atau orang-orang yang berbuat baik yang layak mendapatkan surga, sehingga setiap *muḥsin* akan memperoleh imbalan surga.

Surah Al-Taubah/9 : 100 memuat tentang balasan surga disediakan buat orang-orang yang terlebih dahulu masuk Islam (*al-sābiqūn al-awwalūn*) dari kalangan Muhajirin dan Anshar, dan para pengikutnya yang dalam mengikuti jejaknya dengan cara ihsan.

Surah Al-Mursalāt/77 : 44 menyebutkan sesungguhnya Kami (Allah) demikian-lah memberikan balasan kepada orang-orang yang berbuat baik. Sementara *muḥsinîn* diidentikkan dengan *muttaqîn* yang gambaran balasannya tercakup dalam ayat-ayat sebelumnya, yaitu berada dalam naungan yang teduh dan di sekitar mata-mata air, mereka mendapatkan beraneka macam buah-buahan yang diinginkan dan mereka dipersilahkan untuk makan dan minum sesuka hati.

---

518 Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 5, 3.

Surga memiliki tiga karakter, yakni, *Pertama*; Indah menawan dengan gambaran mengalir di bawahnya sungai-sungai. *Kedua*; Orang yang menjadi penghuninya merasakan kebahagiaan yang sebenar-benarnya, dan surga disebut sebagai tempat kebahagiaan atau *mafāz* (kemenangan). *Ketiga*; Penghuninya dipastikan kekal, disebut *khālidīna fihā* atau mereka kekal di dalamnya.

Keindahan surga yang dilukiskan Allah swt bagaikan indahnya suatu taman di dunia tidak berarti dapat diasumsikan dengan imajinasi manusia, karena sifatnya yang gaib, merupakan suatu tempat indah yang tersembunyi. Pernyataan ini, setidaknya, didasarkan kepada dua argumentasi, yakni: *Pertama*, Kata *jannah* (tunggal) dengan *tathniyat* (dual) dan jamaknya yang terulang dalam Al-Qur`an sebanyak 147 kali berasal dari kosakata جَنَّاتٍ - يَجْنُونَ yang berarti <sup>519</sup>سَتْرٌ (menutupi atau tidak kelihatan). Disebut *jannah*, karena ia adalah satu tempat yang dipenuhi pepohonan. Sedemikian banyak dan lebatnya, sehingga menutupi pandangan.<sup>520</sup> Hutan disebut *jannah*, karena pandangan mata tidak dapat menembusnya. Orang gila disebut *majnūn*, karena tertutup akalnya. Anak yang masih dalam kandungan disebut *janīn*, karena ia tidak kelihatan. Jin, dinamai demikian, karena ia adalah makhluk halus yang tidak dapat dilihat mata.<sup>521</sup> *Kedua*,

---

519 Majma' Al-Lughah, *Mu'jam*, Juz 2, 35.

520 Shihab, *Tafsir Al-Mishbāh*, Vol. 1, 153.

521 M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim, Tafsir Atas Surat-surat Pendek Berdasarkan urutan turunnya Wahyu* (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997), 709.

Nabi saw mengutarakan gambaran *jannah* yang difirmankan Allah swt dengan sabdanya<sup>522</sup> bahwa Allah swt berfirman: Aku telah menyediakan bagi hamba-hamba-Ku yang saleh tempat yang tidak pernah dilihat mata, didengar telinga, dan terlintas dalam hati manusia.

### 3. *Al-Husnā* (Terbaik)

Penghargaan Allah kepada *muḥsinīn* dengan memberikan *al-Ḥusnā* atau sesuatu yang terbaik. *Al-Ḥusnā* dapat diidentikkan dengan *al-Jannah* atau surga.<sup>523</sup> Akan tetapi *al-Ḥusnā* ditafsirkan pula dengan terselamatkan dari segala kesusahan dan ketakutan pada *yaum al-Ḥashr* atau hari berkumpulnya manusia di akhirat kelak sebelum seluruh urusan mereka ditetapkan-Nya.<sup>524</sup> Selain itu *al-Ḥusnā* lebih

---

Selanjutnya disebut Shihab, *Tafsir atas Surat-surat Pendek*.

522 HR. Muslim. Al-Nawawiy, *Al-Minhāj*, Jilid 9, 102.

523 Ibn Abi Ḥātim, *Tafsīr Al-Qurʾān al-ʿAzīm*, Jilid 6, 1944, Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 495, Al-Ṭabariy, *Jāmiʿ Al-Bayān*, Jilid 6, 549, Al-Baghawiy, *Maʿālim Al-Tanzīl*, Juz 2, 296. Ada yang menyebutkan pula bawah balasan *al-Ḥusnā* akan diterima oleh *muḥsinīn* di dunia, ini berbeda dengan pendapat di atas. Pemahaman ini mengartikan *al-Ḥusnā* adalah kesempurnaan yang terpancar dari dirinya, sehingga, *wa lā yarhaqu wujūhahum qatarun wa lā ḡillatun*, muka hati mereka tidak tertutup oleh kotoran sifat yang terpatri dalam hawa nafsu dan kecenderungan kepada kehinaan diri. IbnʿArabiy, *Tafsīr IbnʿArabiy*, Juz 1, 306. Dengan demikian orang-orang yang mempercantik perbuatan, ucapan, dan ilmunya dengan secara berkesinambungan berbuat ihsan akan mendapatkan kesempurnaan diri dan hati mereka tidak akan tertutup kotoran hawa nafsu dan keinginan berbuat yang dapat menghinakan diri mereka.

524 Quṭub, *Fī Zilāl Al-Qurʾān*, Jilid 3, 1779.

cenderung bermaksud sebagai kemuliaan dan kemurahan serta baiknya kehidupan yang akan dirasakan kelak.<sup>525</sup>

Al-Qur`an menerangkan bahwa *muḥsinīn* akan mendapatkan balasan *al-Ḥusnā* atau pahala yang terbaik di akhirat berupa surga.<sup>526</sup> Penggunaan term *al-Ḥusnā* dapat pula dipahami sebagai upaya Allah swt menarik perhatian masyarakat Arab agar dapat menerima kebenaran penghargaan-Nya yang hakiki bagi setiap *muḥsin* yang menjadi pesan yang tersurat dalam Al-Qur`an, khususnya, pada surah Yūnus/10 : 26 dan surah Al-Najm/53 : 31, sehubungan term ini telah membudaya pada mereka sebagai julukan bagi sesuatu yang terpuji, disukai, dan menggembirakan. Mereka menilai kata ini sebagai sebutan yang tidak membutuhkan *mauṣūf* (yang disifati), bahkan makna term *mazīd* (tambahan penghargaan) telah tercakup di dalamnya.<sup>527</sup> *Al-Ḥusnā* digunakan sebagai term yang bermuatan pendekatan budaya yang metodologis.

Sebagai pahala di akhirat *al-Ḥusnā* lebih relevan diartikan dengan surga, karena puncak pahala yang baik dan kekal adalah surga sebagai tempat yang indah dan tersedia di dalamnya segala yang diinginkan manusia.

#### 4. *Al-Ziyādah* (Tambahan Balasan)

---

<sup>525</sup> Al-Rāziy, *Mafātiḥ Al-Ghayb*, Jilid 15, Juz 29, 6-7.

<sup>526</sup> Penghargaan *al-Ḥusnā* bagi *muḥsinīn* setidaknya tercantum pada dua ayat, yakni surah Yūnus/10 : 26 dan surah al-Najm/53 : 31

<sup>527</sup> Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*, 622, dan Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr*, Jilid 2, 559.

Selain *al-Husnā*, orang-orang yang berbuat ihsan atau *muḥsinīn* akan memperoleh pula tambahan balasan, yakni *Ziyādah*<sup>528</sup> atau melihat Allah.<sup>529</sup> Lebih jauh disebutkan bahwa, menurut beberapa riwayat balasan *Ziyādah* atau melihat wajah Allah swt merupakan tingkat kesempurnaan batin tertinggi yang hanya dapat dicapai orang-orang *muḥsin* yang benar-benar *ma'rīfat* terhadap rahasia akhirat.<sup>530</sup>

*Al-Ziyādah* sebagai balasan di samping *al-Husnā* bagi *muḥsinīn* menunjukkan ketinggian martabat *muḥsinīn* yang melebihi *muttaqīn* mengingat *muttaqīn* lebih menekankan kepada aspek kemampuan meninggalkan kekafiran, sedangkan *muḥsinīn* merupakan figur yang mengedepankan hakikat iman.<sup>531</sup>

Paparan di atas menjelaskan bahwa martabat *muḥsin* atau ahli ihsan dalam kehidupan individual dan kolejal di dunia serta dalam kehidupannya di akhirat adalah sedemikian tinggi dan tertinggi, karena profil serta karakternya yang bermutu

---

528 QS. Yūnus/10 : 26.

529 Abī Ḥātim, *Tafsīr Al-Qur'ān Al-'Azīm*, Jilid 6, 1945, Al-Wāḥidīy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 495, Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 6, 549, Al-Baghawīy, *Ma'ālim Al-Tanzīl*, Juz 2, 296. Ada pula yang menyebutkan bahwa balasan *Ziyādah* ialah bertambahnya kesiapan menerima yang terbaik dan sempurna dalam melakukan kebaikan. Ibn'Arabīy, *Tafsīr Al-Qur'ān*, Juz 1, 306. Dan terdapat pendapat yang mengartikan *ziyādah* sebagai pelipatan ganda pahala dari sepuluh hingga tujuh ratus kali lipat atau maghfirah (ampunan) Allah swt dan keridhaan-Nya. Al-Bayḍāwīy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 433.

530 Al-Marāghīy, *Tafsīr Al-Marāghīy*, Juz 11, 95.

531 Al-Rāzīy, *Mafātiḥ Al-Ghayb*, Jilid 13, Juz 25, 123.

tinggi dan konstruktif. Apabila seseorang telah mencapai martabat ahli ihsan, maka tampak kualitas diri, mutu hidup, dan semangat untuk melakukan yang terbaik hingga merasakan kehadiran, kedekatan, dan pengawasan Allah swt yang akan berpengaruh kepada perolehan kebahagiaan hidup lahir-batin di dunia dan akhirat.

## DAFTAR PUSTAKA

- Fontana. David, *Psychology, Religion, and Spirituality*, (Victoria, Black Well Publishing, 2005).
- Harold Maslow. Abraham, *Religions, Values, and Peak Experiences* terbitan tahun 1964 by Kappa Delta Pi and 1970 (preface) The Viking Press, *Motivation and Personality*, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, New York, tanpa tahun, dan *The Farther Reaches of Human Nature*, terbitan tahun 1971, The Viking Press, New York, Published by Penguin Books Limited.
- Abd Al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîliy *Al-Insân Al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, di antaranyaditerbitkan Maktabah Zahrân, Mesir pada tahun 1999.
- Wilcox. Lynn. *Sufism and Psychology* di Chicago pada penerbit Abjad di tahun 1995, IG Harimurti Bagoesoka berjudul *Ilmu Jiwa berjumpa Tasawuf Sebuah Upaya Spiritualisasi Psikologi* yang diterbitkan oleh PT. Serambi Ilmu Semesta, Jakarta pada tahun 2003.

*Criticism of Islam Psychology* diterbitkan di Boston oleh Shambala Publications Inc pada tahun 2001, dalam edisi Indonesia diterjemahkan oleh Kumalahadi P dengan judul *Personality Psychotherapy, Perbandingan dan Praktik Bimbingan dan Konseling Psikoterapi Klepribadian Barat dan Sufi*, diterbitkan di Jogjakarta dengan penerbit IrciSoD pada tahun 2006.

David Fontana, *Psychology, Religion, and Spirituality* yang diterbitkan di Victoria pada penerbit Black Well Publishing di tahun 2005.

Hanna Djumhana Bastaman, *Anthropo-sentris ke Anthropo-Religius-Sentris -Telaah Kritis Atas Psikologi Humanistik-dalam Membangun Paradigma Psikologi Islami* penerbit Sipress, Yogyakarta 1994.

Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, 1987), Edisi Bahasa Indonesia berjudul *Motivasi Dan Kepribadian* (Bandung, Remaja Rosdakarya, 1993).

Robert W Crapps, *An Introduction to Psychology of Religion*, Terjemahan AM. Harjana, *Dialog Psikologi dan Agama* (Yogyakarta, Kanisius, 1993),

Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Introduction To Psychology*, (Sandiego, 8 th ed, Harcourt Brace Jovanovich Internasional Edition, 1983),

- Atkinson, *Introduction*, dan Sarlito Wirawan Sarwono, *Berkenalan dengan Aliran-aliran dan Tokoh-tokoh Psikologi*, (Jakarta, Bulan Bintang, 2000),
- Hamzah Al-Nushraty ‘Abd al-Hafizh Furaghliy, dan Abd al-Hamîd Mushthafâ, *al-Mu’jam al-Maudhû’iy li Ma’ânî al-Ayât al-Qur’âniyyah*, (Mesir, Maktabat al-Nusyraty, t.t), Jilid 5,
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban “Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan,”* (Jakarta, Paramadina, 2005),
- Dewan Penterjemah, Departemen Agama, *Al-Qur`an dan Terjemahnya*, (Madinah Munawwarah, Mujamma’ Al-Malik Fahd li Thibâ’at Al-Mushhaf Al-Syarîf, t.t),
- ‘Abbâs Mahmud al-‘Aqad, *Al-Insân fî Al-Qur`ân*, dalam *Al-A’mâl al-Kâmilah* (Beirut, Dâr al-Kutub al-Lubnâniy, 1974), h. 381.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib Al-Attas*, Penerjemah Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung, Mizan Media Utama, 2003),
- ‘Abd Al-Karîm ibn Ibrâhîm al-Jîliy, *Al-Insân Al-Kâmil fî Ma’rifat al-Awâkhir wa al-Awâ’il*, (Mesir, Maktabah Zahrân, 1999),  
Juz 2
- Ahmad ibn Ali ibn Hajar Al-‘Asqalâniy (773-852H), *Fath Al-Bâriy Sharh Shahîh Al-Bukhâriy* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1997), Juz 1.

- Al-Sayyid Ahmad Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah fî Al-Ma'ânî wa Al-Bayân wa Al-Badl'*, (Indonesia, Maktabah Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1960),
- Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Thabariy, *Tafsîr Al-Tabariy, Jâmi' Al-Bayân fî Ta'wîl Al-Qur'an*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 7,
- Jalâl Al-Dîn 'Abd Al-Rahmân Al-Suyûthiy (849-911 H), *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996),
- Muhammad Thâhir Ibn 'Âsyûr, *Tafsîr Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, (Tunis, Dâr Suhnûn li al-Nashr wa al-Tauzî', t.t), Jilid 8, Juz 20,
- Muhyi Al-Dîn Yahya bin Syaraf Abî Zakariyyâ Al-Damsyiqiy Al-Nawawiy Al-Syâfi'iy, *Shahîh Muslim bi Syarh Al-Nawawiy (Al-Minhâj)*, (Beirut, Dâr Al-Ihyâ' Al-Turâts Al-'Arabiy, 2000), Jilid 2
- Salwa Muhammad Al-'Awwal, *Al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fî al-Qur'ân* (Mesir, Dâr al-Syurûq, 1998), h. 208-209.
- Jalâl Al-Dîn Abdurrahman ibn Abî Bakar Al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur'ân*, (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Jilid 1,
- Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur'ân* (Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 1,
- Muhammad Fu'âd 'Abd al-Bâqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li alfâzh al-Qur'ân al-Karîm*, (Indonesia, Maktabah Dahlan, t.t),
- Abî al-Qâsim Jâr Allah Mahmûd ibn 'Umar al-Khawarizmiy, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwil fî Wujûh al-Ta'wîl*, (Mesir, Syirkah Maktabah wa Mathba'ah Mushthafâ al-Bâb al-Halabiy, 1972), 521.

- Hanna Djumhana Bastaman, *Dari Anthropo-sentris ke Anthropo-Religius-Sentris -Telaah Kritis Atas Psikologi Humanistik-dalam Membangun Paradigma Psikologi Islami* (Yogyakarta, Sypress, 1994),
- Shalâh 'Abd alFattâh al-Khâliidiy, *Al-Tafsîr al-Maudhû'iy baina al-Nazhriyyah wa al-Tathbîq*, Dâr al-Nafâ'is li al-Nasyr wa al-Tauzî', Yordan, 1997,
- Ahmad al-Syirbâshiy, *Qishshat al-Tafsîr*, (Mesir, Dâr Al-Qalam, 1962),
- Muhammad Husein al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, (Beirut, Dâr al-Turâts al-'Arabiy, 1976), Juz 2,
- Al-Khâliidiy, *Al-Tafsîr al-Maudhû'iy*, h. 30, dan 'Abbâs 'Iwadh Allah 'Abbâs, *Muhâdharât fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy*, (Damaskus, Dâr al-Fikr, 2007), h. 19. Selanjutnya disebut 'Abbâs, *Muhâdharât*.
- Abû Wisam Abd al-Hayy Al-Farmawiy, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy Dirâsah al-Manhajîyyah al-Maudhû'îyyah*, terjemah Suryan A. Jamroh, *Metode Tafsîr Maudhû'iy, Suatu Pengantar*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 19960),
- M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung, Mizan, 1997),
- Thanthâwiy Jauhariy, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm Al-Musytamil 'alâ 'Ajâ'ib badâ'i' Al-Mukawwanât wa Gharâ'ib Al-Âyât Al-Bâhirât* (Beirut, Dâr Ihyâ' Al-Turâts Al-'Arabîyyah, 1991), Juz 1, 3.

- Thashihiko Izutsu, *Ethico Religius Concept in the Qur`an*, terjemah Mansuruddin Djaely, *Etika Beragama dalam Al-Qur`an*, (Pustaka Firdaus, 1995),
- Winarno Surakhmad, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode dan tehnik*, (Bandung, Penerbit Tarsito, 1998),
- Mannâ' Khalîl al-Qaththân, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Riyâdh, Maktabah al-Ma'ârif, 1988),
- Masjfuk Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur`an*, (Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1980),
- Muhammad 'Abd Al-'Azhîm Al-Zarqâniy, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Al-Turâth Al-'Arabiy, 1991),
- Shalâh 'Abd al-Fatâh Al-Khâlidîy, *Ta'rîf Al-Dârisîn bi Manâhij Al-Mufasssîrîn*, (Damaskus, Dâr Al-Qalam, tahun 2006),
- Robert H. Thouless, *An Introduction to the Psychology Religion. Pengantar Psikologi Agama*, Penerjemah Machnun Husein (Jakarta, Raja Grafindo, 1992),
- Taqy Al-Dîn Abî Al-'Abbâs Ahmad bin 'Abd Al-Halîm bin 'Abd Al-Salâm Ibn Taimiyyah Al-Harrâniy Al-Damsyiqiy, *Al-Tafsîr Al-Kâmil*, (Beirut, Dâr al-Fikr, 2002), Juz 5, h. 212. Ibn Taimiyyah, *Al-Tafsîr al-Kâmil*.
- Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow* (New York, N.Y, Washington Square Press, 1971),
- C. George Boeree, *Personality Theories*, Edisi Indonesia, *Melacak Kepribadian Anda Bersama Psikolog Dunia*, Penerjemah Inyiaq Ridwan Muzir (Jogjakarta, Prismsophie, 2009),

- Rita L Atkinson, Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Introduction To Psychology* (Sandiego, 8 th ed, Harcourt Brace Jovanovich Internasional Edition, 1983), Jilid 2,
- S. Friedman and Miriam W. Schustack, *Personality, Classic Theories and Modern Research*, Terjemahan Fransiska Dian Ikarini, S.Psi, Maria Hany, dan Andreas Provita Prima, *Kepribadian, Teori Klasik dan Riset Modern* (Jakarta, Erlangga, 2006),
- Sachiko Murata, *The Tao of Islam: A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, terjemahan Rahmani Astuti & M. Nasrullah, *The Tao of Islam, Kitab rujukan Tentang Relasi Gender Dalam Kosmologi dan Teologi Islam* (Bandung, Mizan, 1998),
- Ibn al-Manzhûr. *Lisân al-Lisân Tahdzîb lisân al-‘Arab*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1993), Juz 1,
- Ibn ‘Aqîl, *Syarh Alfîyah Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Abd Allah ibn Mâlik*, (Indonesia, Bandung, Syirkat al-Ma’ârif, t.t,
- Ahmad ibn Ali ibn Hajar Al-Asqalâniy, *Fath al-Bârî Syarh Shahîh al-Bukhâriy*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1997), Juz 1
- Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, (Jakarta, Yayasan penyelenggara penterjemah dan penafsir al-Qur’an, 1972),
- Atabik Ali dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-Indonesia*, (Yogyakarta, Yayasan Ali Maksud Pondok Pesantren Krapyak, t.t
- Abû ‘Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr ibn Farh Al-Anshâriy Al-Qurthubiy Al-Khazraziy Al-Andalusiy,

*Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân (Tafsîr Al-Qurthubiy)*, (Kairo, Maktabah Riyadh Al-Hadîtsah, t.t), Juz 10,

Abû al-Qâsim Al-Husen bin Muhammad bin Al-Mufadhhdhal Al-Râghhib Al-Ashfahâniy, *Mu'jam Mufradât al-Alfâzh al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr al-Fikr, t.t.),

Hamzah Al-Nushratiy, Abd Al-Hafîzh Furaghliy, dan Abd Al-Ĥamîd Mushthafâ, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy li Ma`ânî Al-Âyât Al-Qur`âniyyah* (Mesir, Maktabat Al-Nushratiy, t.t), Jilid 5,

Jalâl Al-Dîn Abdurrahman ibn Abî Bakar Al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Jilid 1,

Badr al-Dîn Muhammad bin 'Abd Allah Al-Zarkashiy (w. 794 H), *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân* (Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001), Jilid 1

Salwa Muhammad Al-'Awwal, *Al-Wujûh wa al-Nazhâ'ir fî'al-Qur`ân* (Mesir, Dâr al-Syurûq, 1998),

Jamâl Al-Dîn Abî Al-Fadhhal Muhammad bin Makram ibn Manzhûr Al-Anshâriy Al-Afrîqiy Al-Mishriy (w. 711 H), *Lisân al-'Arab* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2005), Jilid 7,

Majma' Al-Lughat, *Mu'jam Alfâzh Al-Qur`ân Al-Karîm* (Al-Qâhirah, Al-Mathba'ah Al-Amîriyyah, 1953), Jilid 1, h. 86. Selanjutnya disebut Majma' Al-Lughat, *Mu'jam*.

Ja'far Muhammad bin Jarîr Al-Thabariy, *Tafsîr Al-Thabarîy, Jâmi' Al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 10,

Nâshir Al-Dîn Abî Sa'îd Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad Al-Syîrâziy Al-Bayḍâwiy, *Anwâr Al-Tanzîl wa Asrâr Al-Ta`wîl*,

- Tafsîr Al-Baydhâwiy*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 2,
- Fakhr al-Dîn Muhammad ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Alî al-Tamîmiy al-Bakriy al-Syâfi'iy al-Râziy, *Mafâtiḥ al-Ghayb (Al-Tafsîr al-Kabîr)*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990), Jilid 9,
- Al-Baydhâwiy, *Anwâr Al-Tanzîl*, Jilid 1, h. 190, dan Muhammad Jamâl al-Dîn al-Qâsimiy, *Al-Tafsîr al-Qâshimiy (Mahâsin al-Ta'wîl)*, (Beirut, Dâr al-Fikr, 1978), Juz 5,
- Abî al-Fidâ Ismâ'îl Ibn Katsîr al-Quraisyiy al-Dimasyqiy, *Tafsîr al-Qur`ân al-Azhîm (Tafsîr ibn Katsîr)*, (Makkah al-Mukarramah, al-Maktabah al-Tijâriyyah, , 1986), Juz 2,
- Abî Al-Fadhâl Syihâb Al-Dîn Al-Sayyid Mahmud Al-Baghdadiy Al-Alûsiy, *Rûḥ Al-Ma'ânî fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Azhîm wa Al-Sab' Al-Matsâniy*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1994, Jilid 14,
- Ahmad Mushthafa al-Marâghiy, *Tafsîr al-Marâghiy*, (Beirut, Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabiy, t.t) Juz 4,
- Thanthâwiy Jauhariy, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Karîm Al-Musytamil 'alâ 'Ajâ'ib badâ'ii' Al-Mukawwanât wa Gharâ'ib Al-Âyât Al-Bâhirât*, (Beirut, Dâr Ihyâ` Al-Turâs Al-'Ârabiyyah, 1991), Juz 8,
- Abbas Mahmud al-'Aqad, *Al-Insân fî Al-Qur`ân*, dalam *Al-A'mâl al-Kâmilah* (Beirut, Dâr al-Kutub al-Lubnâniy, 1974),.
- Wan Mohd Nor Wan Daud, *The Educational Philosophy and Practice of Syed Muhammad Naquib Al-Attas, Filsafat dan Praktek Pendidikan Islam Syed Muhammad Naquib*

*Al-Attas*, Penerjemah Hamid Fahmy, M. Arifin Ismail, dan Iskandar Amel (Bandung, Mizan Media Utama (MMU), 2003),

‘Abd al-Karîm bin Hawâzin bin ‘Abd al-Mâlik bin Thalhah bin Muhammad al-Naisâbûriy Abû al-Qâsim al-Qusyairiy, *Lathâ’if al-Isyârât*, Tahqîq Said Qathîfat, (Mesir, Al-Maktabah al-Taufîqiyyah, t.t), Juz 3,

Jalâl Al-Dîn Abdurrahman ibn Abî Bakar al-Suyûthiy, *Al-Itqân fî ‘Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996), Jilid 1,

Al-Sayyid Ahmad Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah fîAl-Ma`ânî wa Al-Bayân wa Al-Bad’*, (Indonesia, Maktabah Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1960),

Jalâl al-Dîn Abû al-Fadhal ‘Abd al-Rahmân bin Abî Bakr bin Muhammad al-Suyûthiy, al-Syâfi’iy, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma’tsûr*, (Beirut, Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000), Jilid 4,

Ahmad bin Yûsuf bin Al-Dâ`im Al-Samîn Al-Halabiy, Tahqîq Muhammad Bâsil ‘Uyûn Al-Sûdiy, *Umdat Al-Huffâzh fî Tafsîr Asyraf Al-Alfâzh*, *Mu’jam Lughawiy li Alfâzh Al-Qur`ân Al-Karîm* (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1996), Juz 1

Abd Al-Rahman bin Muhammad bin Idrîs al-Râziy ibn abî Hâtim (w. 327 H), *Tafsîr Al-Qur`ân Al-‘Azhûm Musnadan ‘an Rasul Allah saw wa Al-Shahâbat wa Al-Tâbi`în* (Makkah, Maktabat Nazâr Musthafâ Al-Bâz, 2003), Jilid 7

- E. Capriles, *Beyond Mind; Steps to a Metatranspersonal Psychology* (Honolulu, HI, The International Journal of Transpersonal Studies, 19, 2000),
- Frank G. Goble, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow* (New York, N.Y, Washington Square Press, 1971),
- Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality*, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, (New York, Longman, 1987),
- Taqy Al-Dīn Abī Al-Abas Ahmad bin Abd Al-Halīm bin Abd Al-Salām Al-Ḥarrāniy Al-Damshiqiy ibn Taimiyyah, *Al-Tafsīr Al-Kāmil* (Beirut, Dār Al-Fikr, 2002),
- Muhammad Al-Ṭāhir Ibn ‘Ashūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis, Dār Suḥnūn, t.t), Jilid 8, Juz 21,
- Burhān Al-Dīn Abī Al-Ḥasan Ibrāhīm bin Umar Al-Biqā’iy, *Naẓm Al-Durar fī Tanāsub Al-Āyāt wa Al-Suwar* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2003), Jilid 6,
- Abī Al-Faḍal Shihāb Al-Dīn Al-Sayyid Mahmud Al-Baghdadiy Al-Alūsiy, *Rūḥ Al-Ma‘ānī fī Tafsīr Al-Qur‘ān Al-Aẓīm wa Al-Sab’ Al-Mathāniy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1994), Jilid 4,
- Fakhr Al-Dīn Muhammad ibn Umar ibn Al-Ḥusain ibn Al-Ḥasan ibn ‘Aliy Al-Tamīmiy Al-Bakriy Al-Rāziy Al-Shāfi’iy, *Mafātiḥ Al-Ghayb (Mafātiḥ Al-Kabīr)* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1990), Jilid 6, Juz 12,
- Al-Kashshāf ‘an Ḥaqā’iq Al-Tanzīl wa ‘Uyūn Al-Aqāwil fī Wujūh Al-Ta`wīl* (Mesir, Maktabat Al-Muṣṭafā Al-Bāb Al-Ḥalabiy, 1972),

- Muhammad Ṭāhir Ibn ‘Āshūr, *Tafsīr Al-Taḥrīr wa Al-Tanwīr* (Tunis, Dār Suḥnūn li al-Nashr wa al-Tauzī, t.t), Jilid 3, Juz 7
- M. Quraish Shihab, *Tafsīr Al-Mishbāh, Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Qur`an* (Jakarta, Lentera Hati, 2000), Vol. 3,
- Jalāl Al-Dīn Abd Al-Rahman ibn Abi Bakar Al-Suyūṭiy (w. 911 H), *Asbāb Al-Nuzūl* (Mesir, Maktabah Nāshir, t.t),
- Muhammad bin Yūsuf Abī Ḥayyān Al-Andalusiy, *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīṭ* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2001), Jilid 4,
- Miriam W. Schustack, *Personality, Classic Theories and Modern Research*, terjemahan Fransiska Dian Ikarini, S.Psi, Maria Hany, dan Andreas Provita Prima, *Kepribadian, Teori Klasik dan Penelitian Modern* (Jakarta, Penerbit Erlangga, 2008), Jilid 1,
- Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, 1987),
- ‘Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā’ Ismāīl bin Al-Khaṭīb abi Hafṣ Umar bin Kathīr Al-Qurashiy Al-Dimashqiy Al-Shāfi’iy, *Qaṣaṣ Al-Anbiyā’*, Takhrīj Al-Albāniy, Tahqīq wa Ta’līq Abdurrahman Adil bin
- Abī Muhammad ‘Abd al-Haqq bin ‘Aṭiyyah Al-Andalusiy, *Al-Muḥarrar Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-‘Azīz* (Beirut, Dār Ibn Haram, 2002),
- Muhammad bin Yūsuf Abī Ḥayyān Al-Andalusiy, *Tafsīr Al-Baḥr Al-Muḥīṭ* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2001), Jilid 7,
- Al-Ṭabariy, *Jāmi’ Al-Bayān*, Juz 7, 211, Al-Wāḥidiy, *Al-Wajīz*, Jilid 1, 546, Al-Bayḍāwiy, *Anwār Al-Tanzīl*, Jilid 1, 287, dan Abī

- Muhammad Al-Husain ibn Mas'ūd Al-Farrā, *Ma'ālīm Al-Tanzīl, Tafsīr Al-Baghawī* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993), Juz 1,
- Atkinson, *Introduction*, Jilid 2, 401 dan Lynn Wilcox, *Criticism of Islam Psychology*, terjemahan Kumalahadi P, *Personality Psychoterapy, Perbandingan dan Praktik Bimbingan dan Konseling Psikoterapi Klepribadian Barat dan Sufi* (Jogjakarta, IrciSoD, 2006),
- Husen bin Muhammad Al-Jasr Al-Ṭarābulsiy, *Al-Huṣūn Al-Ḥamīdiyyah li Al-Muhāfaẓat 'alā Al-'Aqā'id Al-Islāmiyyah* (Bandung, Penerbit al-Ma'ārif, t.t),
- Abraham Harold Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* (New York, The Viking Press, 1971), 174-175. Selanjutnya disebut Maslow, *The Farther*.
- Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban "Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan"* (Jakarta, Paramadina, Jakarta, 2005),
- Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta, Bulan Bintang, 1990),
- Abī Al-Husain Ahmad bin Fāris bin Zakariyyā (w. 395 H), *Mu'jam Al-Maqāyīs fi Al-Lughah* (Beirut, Dār Al-Fikr, 1998),
- Abū Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abī Bakr ibn Farḥ Al-Anṣāriy Al-Khazraziy Al-Andalusiy Al-Qurṭubiy, *Al-Jāmi' li Ahkām Al-Qur'an (Tafsīr Al-Qurṭubiy)* (Kairo, Maktabah Riyāḍ Al-Hadīthah, t.t), Jilid 14,

- Abī Al-Hasan Ali bin Ahmad Al-Wāhidīy (w. 468 H), *Al-Wajīz fī Tafsīr Al-Kitāb Al-'Azīz*, Tahqīq Shafwān 'Adnān Dāwūdiy (Beirut, Dār Al-Qalam, 1995), Jilid 2
- Ja'far Muhammad bin Jarir Al-Ṭabariy (w. 310 H), *Tafsīr Al-Ṭabariy, Jāmi' Al-Bayān fī Ta'wīl Al-Qur'an* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 10,
- Burhān Al-Dīn Abī Al-Hasan Ibrhim bin Umar Al-Biqā'iy (w. 885 H), *Nazm Al-Durar fī Tanāsub Al-Āyāt wa Al-Suwar* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003), Jilid 6,
- Abd Al-Karīm bin Ḥawāzin bin 'Abd Al-Mālik bin Ṭalḥah bin Muhammad Al-Naisābūriy Abū Al-Qāsim Al-Qushairiy, *Laṭā'if Al-Ishārāt*, Tahqīq Sa'īd Qaṭīfat (Mesir, Al-Maktabah Al-Taufīqiyyah, t.t), Jilid 5,
- Aisyah Abd al-Rahman bint Shāṭi', *Al-Qur'an wa Qaḍāyā Al-Insān* (Mesir, Dār al-Ma'ārif, t.t),
- Muhammad bin Ali bin Muhammad Al-Shaukāniy, *Fath Al-Qadīr Al-Jāmi' bayna Fannay Al-Riwāyah wa Al-Dīrāyah min 'Ilm al-Tafsīr* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, t.t), Jilid 3,
- Abī Al-Faraj Jamāl Al-Dīn Abd Al-Rahmān bin Ali bin Muhammad Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr fī 'Ilm Al-Tafsīr* (Beirut, Maktabah Dār Ibn Hazm, 2002), 83. Selanjutnya disebut Al-Jauziy, *Zād Al-Masīr*.
- Muhammad bin Muhammad bin Musṭafā al-'Amādiy Abī al-Su'ūd (893-982 H), *Irshād Al-'Aql Al-Salīm ilā Mazāy Al-Kitāb Al-Karīm - Tafsīr Abī Al-Su'ūd-* (Beirut, Dār Al-Kutub al-Ilmiyyah, 2002) Juz 6, 147.

Al-Ṭabariy, *Jāmi' Al-Bayān*, Jilid 1, 540, dan Nāṣir Al-Dīn Abī Sa'īd Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad Al-Shirāziy Al-Bayḍāwiyy, *Anwār Al-Tanzīl wa Asrār Al-Ta'wīl, Tafsīr Al-Bayḍāwīy* (Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), Jilid 1, 'Imād Al-Dīn Abū Al-Fidā' Ismā'īl bin Al-Khaṭīb abi Ḥafṣ 'Umar bin Kathīr Al-Qurashiy Al-Dimashqiy Al-Shāfi'iyy, *Tafsīr Al-Qur'an Al-Aẓīm -Tafsīr Ibn Kathīr-* (Makkah al-Mukarramah, Al-Maktabah Al-Tijāriyyah, 1986), Jilid 1,

