

ORIENTASI DAN MANAJEMEN PENDIDIKAN ISLAM

Kajian Ihsan: Relevansi Konsep Khosyah dan Musyahadah dengan Peak Experience dalam Psikologi Humanistik Maslow

❖ Dr. Slamet Firdaus

Abstrak

This research is a textual research, aimed to describe the linkage between concepts khosyah (fear of Allah) and musyahadah (behavior witnessed the divine secret) in a study of the concept of ihsan and its relation with peak experience (experience crowning achievement of human needs) in the study of humanistic psychology. The method used is the thematic approach interpretation (maudlu'i) and the scientific approach interpretation ('ilmi), and ppsychological analysis. The results showed that the demands and requirements to implement ihsan, a quality indicator of closeness to God with worship, fear (khosyah) and witnessing (musyahadah), have relevance to the findings of the study of human psychology of peak demand (peak experience) that needs to actualization. In khosyah aspect (fear), the peak performance of human needs is to be a mature character in accordance with the core teachings of religion, fear of losing favor and always done with quality. In musyahadah aspects (see behavioral), performance peak (peak experience) lies in the spiritual sense of happiness and enjoyment, and having them ecstatic and transcendental consciousness.

Keywords: *ihsan, khosyah, musyahadah, humanistic psychology, peak experience, human need.*

A. LATAR BELAKANG MASALAH

Kajian normatif tentang *ihsan* menyebutkan bahwa rukun *ihsan* ada tiga, yaitu ibadah, *khosyah* dan *musyahadah*.¹ Ihsan, mengacu

¹Pada dasarnya ketiga dimensi tersebut merupakan substansi dari sabda Nabi saw *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 بَارِئًا يَوْمًا لِلنَّاسِ فَأَتَاهُ جَبْرِيلُ فَقَالَ مَا الْإِيمَانُ قَالَ الْإِيمَانُ أَنْ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ

pada kualitas puncak dalam aktifitas spiritual mendekat kepada Allah. Baik proses maupun dampak dari aktifitas ini berdimensi psikologis dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks ini, kajian ihsan dapat dipertemukan dengan kajian psikologis, salah satunya yang relevan adalah konsep *peak experience* (pengalaman puncak) pada kajian psikologi humanistik Maslow.

Pakar psikologi Humanisme, seperti Maslow mengkaji tentang spiritual ini dengan memosisikannya sebagai aspek penentu kualitas manusia, apabila dikembangkannya secara maksimal hingga merasakan *peak experience* (pengalaman puncak)² yang diakuinya sebagai inti agama.³ Hal ini berawal dari pra-anggapan yang menurutnya bahwa manusia pada dasarnya adalah baik, atau setidak-tidaknya netral, tidak jahat yang memungkinkan menjadi pendorong ke arah pertumbuhan dan aktualisasi diri (*self actualitation*).⁴

وَمَلَأْتِكْتِيهِ وَكُنْتِيهِ وَبَلَقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبُعْثِ 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 الْمُسْتَوْلُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ وَسَأَخْبِرُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا إِذَا وُلِدَتْ الْأُمَّةُ رَبَّهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رِعَاةُ الْإِبِلِ الْبُهْمُ فِي الْبُنْيَانِ فِي خَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ تَلَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ الْآيَةَ ثُمَّ أَدْبَرَ فَقَالَ رُدُّوهُ فَلَمْ يَرَوْا شَيْئًا فَقَالَ هَذَا جَبْرِيْلُ جَاءَ يُعَلِّمُ النَّاسَ دِينَهُمْ. (رواه البخاري)

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

2Peak 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*.

3Robert W Crapps, *An Introduction to Psychology of Religion*, Terjemahan AM. Harjana, *Dialog Psikologi dan Agama*, (Yogyakarta, Kanisius, 1993), h. 165. Selanjutnya disebut Crapps, *Dialog*.

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

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.⁵ Hati nurani adalah tempat bersemayamnya kesadaran alami manusia tentang kejahatan dan kebaikan, sesuai dengan ilham Tuhan kepada masing-masing pribadi.⁶

Kedua hal yang saling bertentangan tersebut (unsur kejahatan dan kebaikan) yang mempengaruhi spiritualnya menjadikan manusia dapat disebut sebagai makhluk yang paradoksal.⁷ Dalam dirinya terdapat dua karakter yang saling berbeda, yaitu karakter *insâniy* yang bermuara pada unsur ruhani (*immaterial*) dan karakter *basyariy* yang bermuara pada fisik dan material. Kedua unsur tersebut dituntut untuk dipadukan secara integral dan seimbang.⁸ 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

5 Hamzah Al-Nushratiy 'Abd al-Hafizh Furaghliy, dan Abd al-Hamid Mushthafâ, *al-Mu'jam al-Maudhû'iy li Ma'ânî al-Ayât al-Qur'âniyyah*, (Mesir, Maktabat al-Nusyriy, t.t), Jilid 5, h. 116. Al-Nushratiy dkk, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy*.

6 Ini adalah pernyataan Nurcholis Majid yang merujuk kepada firman Allah surah Al-Shams/91 : 8. Selanjutnya ia menyatakan "Justeru disebut nurani (*nūrāniy*, 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.

7 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; " Dan segala sesuatu Kami ciptakan berpasang-pasangan supaya kamu mengingat kebesaran Allah. (QS. Al-Dzâriyât / ٥١ : ٤٩). Dewan Penterjemah, Departemen Agama, *Al-Qur`ân dan Terjemahnya*, (Madinah Munawwarah, Mujamma' Al-Malik Fahd li Thibâ'at Al-Mushhaf Al-Syarif, t.t), h. ٨١٢. Selanjutnya disebut Penterjemah, *Al-Qur`ân*.

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.

8 '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.

karena perubahan ruhaniahnya, bukan jasadnya.⁹ Oleh karenanya para pakar tasawuf tidak ketinggalan mengambil bagian membahas sisi ruhaniahnya (spiritual) secara mendalam.

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-Âlim* (Maha Mengetahui), *Al-Qadîr* (Maha Kuasa), *Al-Murîd* (Maha Berkehendak), *Al-Samî'* (Maha Mendengar), *Al-Bashîr* (Maha Melihat), dan *Al-Mutakallim* (Maha Berbicara).¹⁰

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). Menurutnya 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)¹¹ mengingat tingkat ini merupakan puncak pengalaman spiritual. Pandangannya tersebut menunjukkan bahwa manusia mempunyai potensi spiritual yang dapat melintasi sekat-sekat alam yang dirasakan manusia pada umumnya, ini terjadi, manakala sifat-sifat ke-Tuhan-annya diberdayakan secara maksimal.

Berkenaan dengan pemberdayaan sifat-sifat ke-Tuhan-an, sesungguhnya dapat dilakukan dengan *musyâhadah* (menyaksikan atau melihat-Nya), dan *khasyyah* (takut kepada-Nya) yang merupakan dimensi spiritual yang termuat dalam ihsan dari tiga dimensi spiritualnya, yaitu; *'ibâdah* (menyembah semata-mata kepada Allah

9 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*.

10 '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, h. 96. Selanjutnya disebut Al-Jîliy, *Al-Insân Al-Kâmil*.

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

swt), *musyâhadah* (menyaksikan atau melihat-Nya), dan *khasyyah* (takut kepada-Nya).¹² Agaknya faktor inilah yang melatarbelakangi Allah memerintahkan manusia, khususnya orang-orang yang beriman dalam Al-Qur`an agar berbuat ihsan yang menjadi faktor strategis dalam mewujudkan manusia yang berkualitas (dekat dengan-Nya), 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 : 90,¹³ misalnya, sebagai firman-Nya yang berbentuk *kalâm khabariy*¹⁴ (kalimat berita) tampak jelas mengkafer

12 Tiga dimensi spiritual yang terdapat dalam ihsan merupakan pesan dan substansi 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). Selain sabdanya yang diriwayatkan oleh Bukhariy terdapat teks sabdanya yang diriwayatkan oleh Muslim sebagai berikut:

و حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ جَمِيعًا عَنْ ابْنِ عُلَيَّةَ قَالَ زُهَيْرٌ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِي حَبَّانٍ 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 وَكِتَابِهِ وَلِقَائِهِ وَرُسُلِهِ وَتُؤْمِنَ بِالْبَعْثِ الْآخِرِ قَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْإِسْلَامُ قَالَ الْإِسْلَامُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ وَلَا تُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَتَقِيمَ 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 رَسُولَ اللَّهِ مَتَى السَّاعَةُ قَالَ مَا الْمُسْتَأْذِنُ عَنْهَا بِأَعْلَمَ مِنَ السَّائِلِ وَلَكِنْ سَأَحَدُثُكَ عَنْ أَشْرَاطِهَا إِذَا وَلَدَتْ الْأُمَةُ رَبَّهَا فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا كَانَتْ الْعُرَاةُ الْحِفَاةُ رُءُوسَ النَّاسِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا وَإِذَا تَطَاوَلَ رِغَاءُ النَّهْمِ فِي الْبُنْيَانِ فَذَاكَ مِنْ أَشْرَاطِهَا فِي حَمْسٍ لَا يَعْلَمُهُنَّ إِلَّا اللَّهُ ثُمَّ تَلَا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُرْسِلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا 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 شَيْئًا فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هَذَا جَبْرِيْلُ جَاءَ لِيُعَلِّمَ النَّاسَ دِينَهُمْ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نُمَيْرٍ حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشِيرٍ حَدَّثَنَا أَبُو حَبَّانٍ النَّيْبِيُّ بِهَذَا الْإِسْنَادِ مِنْهُ عَبْرٌ أَنَّ فِي رِوَايَتِهِ إِذَا وَلَدَتْ الْأُمَةُ 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*.

13 Redaksi ayatnya sebagai berikut "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 mengambil pelajaran. (QS. al-Nahl/16 : 90). Penerjemah, *Al-Qur`ân*. h. 415.

14 Al-Sayyid Ahmad Al-Hâsimiy, *Jawâhir Al-Balâghah fî Al-Ma`âni wa Al-Bayân wa Al-*

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-fakhsyâ`* (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).¹⁵

Demikian pula surah Al-Qashash/28 : 77¹⁶ yang tersusun dalam bentuk *kalâm insyâ`iy*¹⁷ (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*-nya¹⁸ (objek perintah), selain memesankan kepadanya supaya

Badî`, (Indonesia, Maktabah Dâr Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1960), h. 53-54. Selanjutnya disebut Al-Hâshimiy, *Jawâhir Al-Balâghah*.

- 15 Ja`far Muhammad bin Jarir Al-Thabariy, *Tafsîr Al-Tabariy, Jâmi` Al-Bayân fi Ta`wil Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1999), Jilid 7, h. 634. Selanjutnya disebut Al-Thabariy, *Jâmi` Al-Bayân*.
- 16 Redaksinya sebagai berikut: “ 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). Penerjemah, *Al-Qur`ân*, h. 623.
- 17 Al-Hâsyimiy, *Jawâhir Al-Balâghah*, h. 75-77.
- 18 Pola kalimat ini disebut *hadhf 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 fi `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 ihsan. Muhammad Thâhir Ibn `Âsyûr, *Tafsîr Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, (Tunis, Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tauzî`, t.t), Jilid 8, Juz 20, h. 179. Selanjutnya disebut Ibn `Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, serta Abî Al-Fadhil Syihâb Al-Dîn Al-Sayyid Mahmud Al-Alûsiy Al-Baghdadiy, *Rûh Al-Ma`ânâ fi Tafsîr Al-Qur`ân Al-Azhîm wa Al-Sab` Al-Matsâniy*, (Beirut, Dâr Al-Kutub Al-`Ilmiyyah, 1994), Jilid 10, h. 318. Selanjutnya disebut Al-Alûsiy, *Rûh Al-Ma`ânâ*. Kaidah *hadhf al-Muta`alliq* dalam tinjauan ilmu *Ma`ânâ* termasuk kategori *al-Îjâz* (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.

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

B. PERUMUSAN MASALAH DAN TUJUAN PENELITIAN

Berdasarkan latar belakang di atas, rumusan masalah penelitian ini adalah bagaimana relevansi dimensi *khasyyah* dan *musyâhadah* yang menjadi rukun ihsan yang bernuansa spiritual yang tersirat dalam tafsir ayat-ayat ihsan dengan *peak experience* Maslow?

Tujuan dari penelitian ini adalah mendiskripsikan relevansi dimensi *khasyyah* dan *musyâhadah* yang menjadi rukun ihsan yang berdimensi spiritual yang tersirat dalam tafsir ayat-ayat ihsan dengan *peak experience* dalam psikologi humanisme Maslow.

C. KEGUNAAN PENELITIAN

Dari sisi aksiologis penelitian ini diharapkan bisa memberikan manfaat sebagai berikut:

1. Bertambah wawasan Qur`ani mengenai ihsan yang selama ini belum didapatkan rumusan rukunnya berupa dimensi *khasyyah* dan *musyâhadah*, padahal eksistensinya tidak berbeda dengan islam dan iman yang rukun keduanya telah dirumuskan dengan jelas dalam hadis Nabi saw yang diriwayatkan oleh imam Bukhâriy, Muslim, Abû Dâwud, Turmudziy, Nasâ`iy, Ibn Mâjah, dan Ahmad ibn Hanbal. Oleh karenanya hal ini membutuhkan analisis yang sistematis dan holistik.
2. Memberikan kontribusi bahan bacaan menyangkut ihsan yang berdimensi *khasyyah* dan *musyâhadah* dalam perspektif Al-Qur`an, terutama tafsir ayat-ayat ihsan yang dikaitkan dengan *peak experience*-nya Maslow, yang pada gilirannya dapat dijadikan motivasi bagi lahirnya penelitian lebih lanjut.

D. TINJAUAN PUSTAKA

Ihsan yang menjadi salah satu kosakata dalam Al-Qur`am layak untuk diteliti dengan seksama melalui metode *maudhû'iy*¹⁹ dengan

19 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-Far-

corak 'ilmiy.²⁰ Sepanjang upaya penelitian tentang materi Al-Qur'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 memosisikannya 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.²¹

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) dan *sayyi'ah* (keburukan)²² 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

mawiy, *Al-Bidâyah fi al-Tafsîr al-Maudhû'iy Dirâsah al-Manhajiyah al-Maudhû'iyah*, terjemah Suryan A. Jamroh, *Metode Tafsîr Maudhu'iy, Suatu Pengantar*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996), h. viii dan 45. Selanjutnya disebut Al-Farmawiy, *Metode Tafsîr Maudhu'iy*, dan M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, (Bandung, Mizan, 1997), h. 114. Selanjutnya disebut Shihab, *Membumikan*.

20 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 fiqh hanya mencapai 150 ayat. Thanthâwiy Jauhariy, *Al-Jawâhir fi Tafsîr Al-Qur'ân Al-Karîm Al-Musyamil '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*.

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

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

yang telah ditetapkan bagi hamba-Nya.²³

Dengan demikian kajian tentang ihsan yang berdimensi *khassiyah* dan *musyâhadah* 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.

E. METODELOGI PENELITIAN

1. Pendekatan Penelitian

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.

2. 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 experience*-nya Maslow. Metode penelitian yang digunakan adalah *deskriptif*. 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.²⁴

Sedangkan teknik analisisnya berupa analisis isi (*content analysis*). Dengan metode dan teknik ini dilakukan upaya menggambarkan secara utuh mengenai ihsan yang berdimensi *musyâhadah* dan *khassiyah* 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

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

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

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 bahasanya 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-ayât aw al-qur`ân*.²⁵ Dengan demikian penafsiran model ini tergolong ke dalam corak tafsir *'ilmiy*²⁶ yang dalam kaitannya dengan penelitian ini memiliki relevansi yang signifikan sehubungan kajian tentang ihsan yang berdimensi spiritual kental sekali nuansa psikologisnya.²⁷

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 yang menafsirkan Al-Qur`an mengabaikan tafsir *tahlîliy*, bahkan rincian dan uraian-uraian

25 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 masalah tertentu. Ayat-ayat tersebut disusun sedemikian rupa diletakkan di bawah satu tema bahasan dan selanjutnya ditafsirkan secara *Maudhû'iy*. Al-Farmawiy, *Metode Tafsîr Maudhu'iy*, h. 35-36. 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 "Dimensi Khasyyah dan Musyahadah dalam Ihsan menurut Tafsîr Ayat-ayat Ihsan" yang akan dikaji secara tematis.

26 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 dihajatkan dalam pengkajian dan penelaahan, maka isyarat dan pesan Al-Qur`ân semakin tampak kebenarannya. Al-Syirbâshiy, *Qishshat*, h. 123.

27 Al-Qur`ân 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`ân, 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 tersaji dalam tafsir *tahlîliy* sangat diperlukan dalam uraian yang bersifat *maudhû'iy*.²⁸ Begitu juga rumusan-rumusan *munâsabah*²⁹ (korelasi) dan *asbâb al-nuzûl*³⁰ (sebab-sebab turun ayat) yang berlaku dalam metode *tahlîliy* berlaku pula dalam penerapan metode *mudhû'iy* sehubungan rumusan-rumusan tersebut bersifat umum.

3. Langkah-langkah Penelitian

a. 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-

28 M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Qur`an Al-Karim, Tafsîr Atas Surat-surat Pendek Berdasarkan urutan turunnya Wahyu*, (Bandung, Pustaka Hidayah, 1997), h. vi. Shihab, *Tafsîr Al-Qur`an Al-Karim*.

29 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, *Mabâhith fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Riyâdh, Maktabah al-Ma'ârif, 1988), h. 97. Selanjutnya disebut al-Qaththân, *Mabâhith*. 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. Masjful Zuhdi, *Pengantar Ulumul Qur`an*, (Surabaya, PT. Bina Ilmu, 1980), h. 167. Selanjutnya disebut Zuhdi, *Pengantar*.

30 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 fi 'Ulûm Al-Qur`ân*, (Beirut, Dâr Al-Turâts 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, *Mabâhith*, h. 77.

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 *madaniyyah*, (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,³¹ dan (8) melibatkan kitab-kitab tafsir yang representatif.³²

b. Sumber Data

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*³³ atau *bi al-ra`yi*.³⁴ Diantaranya adalah *Tafsîr Al-Thabariy*,

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

32 Al-Khâlidîy, *Al-Tafsîr Al-Maudhû'iy*, h. 68-75.

33 *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-Mufasssîrûn*, juz 1, h. 152.

34 *Al-Tafsîr bi al-ra`yi* ialah penafsiran ayat Al-Qur`ân dengan ijtihad setelah seorang mufasssîr benar-benar menguasai seluk beluk bahasa Arab, *asbâb al-nuzûl*, *nasikh mansûkh* dan hal-hal lain yang diwajibkan oleh seorang mufasssîr. Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr*

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*,³⁵ *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-Zamakhsyariy al-Khawârizmiy (467-538 H) yang kondang dipanggil dengan Jamakhsyariy 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*.³⁶ *Tafsîr Mafâtiḥ 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`iy (544-604 H) sebagai *tafsîr bi al-ra`yi*.³⁷ *Tafsîr Al-Qur`ân al-`Azhîm* karya `Imâd al-Dîn Abu al-Fidâ` Ismail ibn Amr ibn Katsîr ibn Dhau' ibn Katsîr ibn Zar' al-Basyriy al-dimasyqiyy al-Syâfi`iy yang terkenal dengan sebutan ibn Katsîr (w. 774 H), sebagai *tafsîr bi al-Ma`tsûr*.³⁸

Tafsîr Rûḥ al-Ma`âniy yang dikenal dengan nama *Tafsîr al-Alûsiy* karya Abi al-Fadhal Syihâb al-Dîn al-Sayyid al-Mahmud Afandi al-Alusiy al-Baghdadiy (1217-1270 H) merupakan *tafsîr bi al-ra`yi*³⁹ 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*⁴⁰ dari pemikiran Muhammad Abduh (1849-1905 M) dirujuk pula dengan sebaik-baiknya. *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur`ân al-Karîm al-Musyṭamil `alâ `Ajâ`ibi Badâ`i` al-Mukawwanât wa Gharâib al-Âyât al-Bâhirât* terkenal dengan *Tafsîr al-Jawâhir* dikarang oleh al-Thanthâwî Jauhariy

wa Al-Mufasssîrûn, juz 1, h. 255.

35 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, Juz 1, 205, dan Shalâh `Abd al-Fatâh Al-Khâlidiy, *Ta`rîf Al-Dârisîn bi Manâḥij Al-Mufasssîrîn*, (Damaskus, Dâr Al-Qalam, tahun 2006), h. 342. Selanjutnya disebut Al-Khâlidiy, *Ta`rîf Al-Dârisîn*.

36 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, juz 1, h. 234.

37 Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, juz 1, h. 290-294.

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

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

40 *Tafsîr adabiy ijtimâ'iy* adalah corak tafsir yang berusaha memahami nash-nash Al-Qur`ân dengan cara mengemukakan ungkapan-ungkapan Al-Qur`ân secara teliti, kemudian menjelaskan makna-makna yang dimaksud oleh Al-Qur`ân 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.

ORIENTASI DAN MANAJEMEN PENDIDIKAN ISLAM. Kajian Ihsan: Relevansi Konsep Khosyah Dan Musyahadah Dengan Peak Experience Dalam Psikologi Humanistik Maslow

(1287-1358 H/1870-1940 M) yang merupakan tafsir bercorak 'ilmiy⁴¹ dijadikan sumber informasi penting.

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 Mushtâfâ 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.

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

A. PENGALAMAN PUNCAK AKTUALISASI DIRI MANUSIA (PEAK EXPERIENCE) DAN IHSAN

1. 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 tiga⁴² atau madzhab alternatif di tengah-tengah dominasi

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

42 Maslow sendiri menyebut psikologi Humanistik sebagai *The Third Force Psychology* (Psikologi Madzhab ke Tiga). Abraham Harold Maslow, *Foreword*, dalam Frank G.

Psikoanalisa sebagai madzhab pertama dan Behaviurisme sebagai madzhab kedua.

Hal ini berangkat dari pijakan pra-anggapan tentang sosok manusia pada hakekatnya baik atau sehat, setidak-tidaknya tidak jahat atau sakit,⁴³ 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,⁴⁴ sekaligus memiliki kecenderungan bawaan individu tumbuh dan berkembang ke arah pertumbuhan positif dan kematangan.⁴⁵ Artinya manusia akan memenuhi potensinya selama tidak mengalami rintangan.⁴⁶ 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 behaviurisme yang memandang manusia sebagai makhluk yang diatur oleh kejadian-kejadian di lingkungannya.⁴⁷ Kesan yang kentara

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*.

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

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

45 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.

46 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*.

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

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*).⁴⁸ 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 pengaruhnya dalam kehidupan.⁴⁹ 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,⁵⁰ dan memelihara indera yang kuat akan misteri dan pesona, serta mudah

48 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 humanistik, 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, *Introduction*, Jilid 2, h. 318 dan 401 dan Sarwono, *Berkenalan*, h. 169-171.

49 Wilcox, *Personality*, h. 298.

50 Maslow, *Motivation*, h. 138.

untuk melampaui ego dan tidak mementingkan diri sendiri.⁵¹

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.⁵² Namun dari sisi kualitasnya *Peak experiences* dirasakan secara berbeda oleh 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.⁵³

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.⁵⁴

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*).⁵⁵ Terlebih pengalaman tersebut merupakan saat ekstasi di mana orang itu merasa bersatu dengan alam raya – saat-saat di mana keterbukaan, kreativitas (*creativity*), dan spontanitas

51 Wilcox, *Personality*, h. 301.

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

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

54 Boeree, *Personality*, h. 260.

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

meningkat, serta seluruh pribadinya seperti menyatu,⁵⁶ 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 teolog tentang aspek-aspek realitas yang mempersatukan.⁵⁷ Ini merupakan perwujudan dari makna penghargaan internal.

Orang yang merasakan pengalaman puncak telah menaburkan benih kebaikan dan manfaat bagi orang lain.⁵⁸ 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.⁵⁹

b. Makna Ihsan

Ihsan adalah lawan kata dari *isâ`ah*,⁶⁰ sebagai *mashdar* (kata benda jadian) yang berasal dari lafadh *أَحْسَنَ - يُحْسِنُ - إِحْسَانًا* yang tergolong sebagai *alfi'l al-muta'addiy* (kata kerja transitif) *bi nafsih* (secara mandiri)⁶¹ atau melibatkan unsur lain (*bi ghairih*), yang berarti mengokohkan, menguatkan, merapihkan (*itqân*) dan memberi manfaat (*awshala al-naf'a*),⁶² serta berarti pula memperbaiki, membaguskan, dan berbuat baik,⁶³ meski ketika dihubungkan dengan huruf *jarr ilâ* atau huruf *jarr bi*.⁶⁴

56 Crapps, *Dialog*, h. 164.

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

58 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.

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

60 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*.

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

62 Al-Asqalâniy, *Fath al-Bâri*, Juz 1, h. 160.

63 Mahmud Yunus, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, (Jakarta, Yayasan penyelenggara penterjemah dan penafsir Al-Qur`ân, 1972), h. 103. Selanjutnya disebut Yunus, *Kamus*.

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

Al-Qurthubiy⁶⁵ mengutip pendapat ulama yang mengatakan bahwa 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.⁶⁶ 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.⁶⁷ Ini berarti ihsan memiliki beragam makna.⁶⁸ Akan tetapi makna generiknya ialah berbuat baik.⁶⁹

Secara terminologis makna ihsan tergambar pada hadis Nabi saw,⁷⁰ yaitu:

الإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ 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 (*musyâhadat Al-Haq*) atau terpatrinya keyakinan yang mendalam terhadap Allah Maha Melihat atau Mengawasi (*khasyyah* atau *murâqabah*).

Berbuat baik apa saja dan kepada siapa-pun belum termasuk ihsan selama tidak dilakukan dengan maksimal dan mencapai kesempurnaan

Ali, *Kamus Kontemporer*.

65 Nama lengkapnya Abu Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abi Bakar ibn Farh al-Anshâriy al-Qurthubiy al-Khazrajiy al-Andalusiy (w. 671 H). Al-Dzahabiy, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, Juz 2, h. 457.

66 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'*.

67 Abû al-Qâsim Al-Husen bin Muhammad bin Al-Mufadhhal 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*,.

68 Al-Nushratiy dkk, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy*, Jilid 5, 116.

69 Yunus, *Kamus*, h. 103.

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

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 bermutu dan kaya kebajikan, 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)⁷¹ yang melukiskan ihsan sebagai perbuatan baik seseorang yang dilakukan sesempurna mungkin,⁷² 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 menjauhi sesuatu yang membahayakan (semacam duri) dari jalan.⁷³ 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 pepaduan 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*.⁷⁴ Jadi ihsan merupakan puncak kebajikan suatu amal.⁷⁵

Potensi sepiritual ini ada pada setiap manusia mengingat pada diri manusia terdapat *dhamîr* (hati nurani) yang jika diasah dengan maksimal,

71 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.

72 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 al-Marâghiy*.

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

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

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

maka akan selalu waspada dan berfungsi melindunginya dari perbuatan tercela.⁷⁶ Hati nurani adalah tempat bersemayamnya kesadaran alami manusia tentang kejahatan dan kebaikan, sesuai dengan ilham Tuhan kepada masing-masing pribadi.⁷⁷ 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-ihram*, 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-Mahaagung-an Allah hingga konsisten menerima dan memihak kepada yang baik dan benar, serta menolak yang buruk dan salah.

Al-'Asqalâniy memahami ihsan tersebut bertalian dengan ibadah yang substansinya adalah ikhlas dan khusyu' 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*

76 Al-Nusyraty dkk, *Al-Mu'jam Al-Maudhû'iy*, Jilid 5, 116.

77 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.

yarâka (sesungguhnya Dia melihat kamu). Kedua hal tersebut melahirkan *ma'rifat Allah* (pengetahuan tentang Allah swt) dan *khasyyat Allah* (takut kepada Allah swt).⁷⁸

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 (ma'rifat Allah)* dan *khasyyah Allah*. 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.

A. HUBUNGAN KHASYYAT DENGAN PEAK EXPERIENCE

Khasyyah yang secara leksikal berarti takut⁷⁹ atau rasa takut yang layak mendapatkan pahala besar⁸⁰ merupakan salah satu term yang terulang dalam Al-Qur`an sebanyak 48 kali, termaktub dalam 45 ayat, dan tersebar dalam 24 surah.⁸¹ Adapun yang dimaksud dengan term ini ialah *khasyyat Allah* (takut kepada Allah) yang menjadi salah satu dimensi penting dalam ihsan sekaligus sebagai rukunnya yang tersirat dari penggalan definisi ihsan "*fain lam takun tarâh fainnahu yarâk*" (jika kamu tidak melihatnya, maka sesungguhnya Dia melihat kamu).

Suatu hal yang melekat pada *khasyyat Allah* sebagai rukun ihsan ialah dimensi spiritualnya yang sedemikian kental dan menguat, yang memiliki hubungan erat dengan *peak experience* yang menurut Maslow merupakan ciri utama bagi *selfactualitation* (pribadi aktual).⁸²

78 Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 160.

79 Yunus, *Kamus*, h. 117.

80 Al-Ashfahâniy, *Mu'jam*, h. 149.

81 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam*, h. 296-297.

82 Maslow mengemukakan suatu cara yang menarik dalam mengklasifikasikan motif

Keterpautan antara keduanya dapat dilihat, setidaknya-tidaknya pada tiga hal.

1. Inti Agama

Peak experience (pengalaman puncak) dalam pandangan Maslow sebagai inti agama,⁸³ mengingat *peak experiences* memiliki hampir seluruh ciri yang secara tradisional disebut pengalaman religius oleh hampir semua penganut agama dan kepercayaan,⁸⁴ dan pengalaman ini disebut juga sebagai pengalaman mistik dan menjadi salah satu bagian terpenting dalam sebagian besar tradisi agama dan filsafat.⁸⁵

Konsep ini dalam konteks makna spiritualitas secara umum memiliki kesamaan dengan *khasyyat Allah* yang menjadi bagian dari rukun ihsan yang berkedudukan sebagai salah satu rukun agama Islam. Jika seseorang yang mencapai *peak experience* menjadi *self actualizer* (pribadi yang teraktualisasi atau pribadi yang matang secara psikologis),⁸⁶ maka seseorang yang merasakan *khasyyat Allah* akan memperindah kepribadian dengan mempercantik ibadah⁸⁷ yang menjadi lambang kualitas spiritualnya, meskipun pada tingkat ini masih berada pada jenjang ke dua di bawah *musyâhadah*.⁸⁸

manusia, yakni dengan mencetuskan hierarki kebutuhan, mulai dari kebutuhan biologis dasar (*basic needs*) sampai motif psikologis yang lebih kompleks hingga berada pada urutan tertinggi *self actualization* (aktualisasi diri), 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.

83 Crapps, *Dialog*, h. 165.

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

85 Boeree, *Personality*, h. 260.

86 *Peak experiences* merupakan karakteristik respon seseorang terhadap pengalaman spiritual yang biasanya sering terjadi pada para *self actualizer*. Hal ini merupakan keinginan Maslow kepada setiap orang. Wilcox, *Personality*, h. 298.

87 Al-Nawawiy menyatakan 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. Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 160.

88 Al-'Asqalâniy menilai 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

Kedua kategori tersebut berangkat dari perspektif mutu kepribadian dalam melaksanakan ihsan, sehingga dapat dikatakan bahwa pelaku ihsan digolongkan ke dalam dua kualitas subjek yang mengandung makna berjenjang. Al-Qusyairiy melabelinya dengan golongan awam dan kelompok khusus.⁸⁹ Predikat awam yang digunakannya tidak berarti mengindikasikan rendahnya mutu kepribadian sebagaimana kebanyakan orang beribadah, melainkan memberikan makna bahwa pelaku ihsan dengan konsisten akan mencapai salah satu dari dua martabat, yaitu setidaknya-tidaknya martabat tinggi berupa *khasyyat Allah*, kendati tidak memperoleh yang tertinggi, yakni *musyâhadat Allah (musyâhadat al-Haqq)*. Oleh karenanya golongan awam menunjukan kepada kualitas perangai yang lebih rendah dibandingkan dengan kelompok khusus.

Terkait dengan itu semua 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 pewahyuan,⁹⁰ yang berarti akan dapat dirasakan oleh manusia sebagai sesuatu yang superanatural seperti pengakuannya bahwa semua orang pada dasarnya dapat menjadi *peaker* yang mampu mengalami pengalaman puncak.⁹¹ Hanya persoalannya adalah meskipun uraiannya tentang pengalaman puncak spiritual tersebut mirip dengan yang superanatural, tetapi dia mengambil sikap untuk mempertanggungjawabkan saat-saat istimewa itu atas dasar pendirian humanistisnya.⁹² Sikapnya tersebut menegaskan bahwa pengalaman puncak spiritual seseorang terbatas pada hal-hal yang bukan metafisik.

Dengan demikian, dimensi spiritual yang terdapat pada peak experience dan *khasyyat Allah* memiliki kedekatan hubungan yang

merupakan makna hadis *kaannaka tarâhu* (seakan-akan kamu melaihat-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). Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 160.

89 Al-Qusyairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Jilid 2, h. 134.

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

91 Crapps, *Dialog*, h. 171.

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

keduanya sama-sama terbatas pada yang bukan metafisik mengingat *khasyyat Allah* jangkauan kekuatan psihisnya hanya sebatas pada perasaan diri yang tidak dapat melampaui bagian-bagian yang metafisik. Hal ini berbeda dengan *musyâhadat Al-Haq* yang memiliki ketajaman dan potensi untuk menembus unsur-unsur yang metafisik. Meski lebih rendah *khasyyat Allah* mempunyai peranan yang signifikan dalam kehidupan keagamaan seseorang sehubungan islam dan iman saja, tanpa *khasyyat Allah* yang menjadi salah satu rukun ihsan tidak berpengaruh besar dalam mewujudkan kepribadian yang utuh dan sempurna. Keutuhan dan kesempurnaan kepribadian itu tercipta dan tercapai, jika islam, iman, dan ihsan menyatu dalam diri seseorang.

2. Takut tidak melakukan kebaikan

Berpijak pada keyakinan atas pengawasan Tuhan (*murâqabah*) dapat mendorong lahirnya kesadaran tinggi seseorang atas eksistensi Allah swt yang selalu melihat setiap perbuatan yang dilakukannya. Kondisi spiritual semacam ini memicu lahirnya perasaan takut tidak melakukan kebaikan, termasuk kepada mereka yang berbuat jahat kepadanya,⁹³ walaupun sebatas termotivasi oleh *khasyyat Allah*. Hal ini dikarenakan dalam dirinya terpatneri sifat senantiasa memperhatikan kepentingan yang berada di luar dirinya, khususnya yang berhubungan dengan manusia.⁹⁴

93 Shihab menyatakan bahwa Allah swt mencintai orang yang berbuat ihsan, yakni bukan yang sekedar menahan amarah atau memaafkan, tetapi justeru yang berbuat baik kepada yang pernah melakukan kesalahan. Pernyataannya ini berkaitan dengan penafsirannya atas Ali 'Imrân/3 : 134. Shihab, *Tafsir al-Mishbâh*, Volume 2, h. 208. Redaksi ayatnya sebagai berikut: "(yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan mema'afkan (kesalahan) orang. Allah menyukai orang-orang yang berbuat ihsan. (QS. Ali 'Imrân/3 : 134)" Pendapatnya ini sejalan dengan penafsiran Al-Râziy atas surah Al-Nisâ`/4 : 128, meskipun interprasasinya lebih spesifik pada relasi antara suami isteri, tetapi subtansinya bersifat umum, yaitu suami yang berihsan ialah yang bertanggung jawab sepenuh hati terhadap isterinya dan tidak menyakitinya, kendati isteri melakukan sesuatu yang tidak disukainya, seperti tidak peduli dan berpaling. Al-Râziy, *Mafâtîf Al-Ghayb*, Jilid 6, Juz 11, h. 54. Bunyi ayatnya sebagai berikut:

"dan jika seorang wanita khawatir akan nusyuzatau 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 nusyûz dan sikap tak acuh), maka sesungguhnya Allah adalah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan. (QS. Al-Nisâ`/4 : 128)"

94 Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, h. 142.

Berkaitan dengan hal tersebut, Maslow mengemukakan bahwa 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*).⁹⁵

Inilah wujud kesamaan antara rasa *khasyyah* dengan *peak experience*, yakni selalu berkehendak berbuat baik, dan takut tidak berbuat baik, termasuk mengemban amanat profesi dalam rangka memberikan pengabdian bagi kepentingan pihak lain. Seorang ahli ihsan dengan *khasyyat Allah*-nya mengetahui persis berbagai hal yang seharusnya dikerjakan, mampu melaksanakannya, dan selalu berpegang teguh pada amanat yang diembannya.⁹⁶

Dengan kata lain keunggulan seorang yang *khasyyat Allah* dalam menjalankan profesinya adalah kemampuan meramu secara terpadu antara sisi kesempurnaan lahir dan ketulusan batin yang memiliki relasi langsung dengan Allah swt secara berkesinambungan. Kedua faktor ini menyatu dengan utuh, mengingat pencitraan Al-Qur'an terhadap sosok peribadi yang *khasyyat Allah*, pada dasarnya, karena terkandung kualitas moral yang menuntut realisasi dalam kiprahnya, sehingga mendorong tanggungjawabnya untuk melakukan aktivitas yang berguna bagi kepentingan umum sejalan dengan norma-norma tertinggi dan terbaik, yang terbuka bagi umat manusia. Kemampuan demikian ini merupakan perwujudan dari kreativita (*creativeneers*), keaslian (*originality*), atau daya temunya (*inventiveness*).⁹⁷

3. Berbuat yang berkualitas

Berangkat dari konsep peribadi yang berihisan dengan *khasyyat Allah*-nya mengedepankan kualitas amal di tengah-tengah komunitas

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

96 Ibn 'Âsyûr menyebutkan bahwa profesi atau keahlian (*al-Makânah*) mencakup ilmu (*al-'ilm*) dan kemampuan (*al-qudrah*). Menurutnya seseorang dengan faktor ilmu dapat mengetahui kebaikan dan mengorientasikan diri kepadanya, dan dengan faktor kemampuan seseorang mampu melaksanakan sesuatu yang benar-benar baik. Sedangkan sifat amanat meliputi hikmah dan keadilan. Seseorang dengan faktor hikmah selalu berpegang teguh kepada perbuatan baik dan meninggalkan secara total dorongan kebatilan, dan dengan perilaku adil seseorang akan menyampaikan hak kepada pemiliknya. Ibn 'Âsyûr, *Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Jilid 6, Juz 13, 8.

97 Maslow, *Motivation*, 134.

sosialnya dengan meleburkan diri ke dalam kepentingan pihak lain, kendati tidak mendapatkan imbalan dan kontribusi apapun yang diterimanya, dikarenakan yang terlihat olehnya adalah sesuatu yang berada di luar dirinya, baik Allah atau sesama manusia,⁹⁸ maka figur seperti ini memiliki tanggung jawab yang konstruktif bagi terwujudnya tata kehidupan yang harmoni. Maslow memandang bahwa orang yang matang secara psikologis dengan pengalaman puncak spiritualnya penuh tanggung jawab (*responsibility*) sebab diyakininya sikap bertanggung jawab mempunyai dan mendatangkan penghargaan⁹⁹ dan melakukan sesuatu dengan berorientasi kepada kualitas.

Penekanan pada aspek kualitas, tidak berarti seorang yang *khasyyat Allah* menyisihkan kuantitas. Akan tetapi sebanyak mungkin amal yang diaplikasikan, baik berdimensi vertical, horizontal, atau berkaitan dengan lingkungan 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.¹⁰⁰ Kombinasi keduanya merupakan wujud dari kesatuan secara utuh antara ketiga aspek agama Islam, yaitu *'aqîdah*, *syarî'ah*, dan *akhlâq* 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.¹⁰¹

Integrasi seperti ini merupakan hakekat B-Value yang dalam gagasan Maslow menjadi karakter penting bagi *seseorang yang* diindikasikan memiliki kematangan psikologis yang terbebas dari

98 Al-Harâliy menyatakan bahwa seorang ahli ihsan dengan ihsannya telah sampai pada puncak kebaikan amal. Perbuatan ihsannya terhadap sesama hamba tercapai di kala ia memandang dirinya pada diri orang lain, sehingga ia memberikan sesuatu kepadanya yang seharusnya untuk dirinya sendiri. Sedangkan dalam hubungannya dengan Allah, ia meniadakan dirinya hingga yang terlihat hanya Allah. Lebih jauh disebutkan bahwa perbuatan ihsan seseorang terhadap sesamanya ialah dia tidak melihat lagi dirinya, dan hanya melihat orang lain. Secara definitif al-Harâliy menyatakan bahwa ahli ihsan adalah figur yang melihat dirinya pada posisi kebutuhan orang lain dan tidak melihat dirinya ketika beribadah kepada Allah swt. Oleh karena itu menurutnya *muhsin* adalah sosok yang telah mencapai dua sisi sekaligus, yaitu di satu sisi ia telah mencapai puncak kebaikan dalam amal, dan di sisi lain ia telah memposisikan profil atau citra dirinya. Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, 142.

99 Goble, *The Third Force*, 32.

100 Majid menyebutnya kemanusiaan yang memancar dari Ketuhanan (*habl min al-nâs yang memancar dari habl min Allah*). Majid, *Islam Doktrin*, h. xv.

101 Al-Qusyairiy, *Lathâ'if Al-Isyârât*, Jilid 5, h. 129.

tradisi dikotomi,¹⁰² Sehingga seorang yang khasyyat Allah terbebas dari pemikiran yang mempertentangkan antara syari'ah dan akhlak, meski sering terjadi pemikiran yang mempertentangkan antara keduanya. Syari'ah yang diwakili oleh para pakar fikih dan akhlak yang diwakili kaum sufi di masa lalu sering didikotomikan, yang memunculkan konflik antara kaum *zhâhiriy* dan *bâthiny*. Kondisi ini tidak terjadi pada pribadi seorang yang *khasyyat Allah* mengingat orientasinya lebih kepada kualitas amal yang dapat mendatangkan manfaat dan penghargaan.

Suasana spiritual semacam itu sepadan dengan orang yang merasakan pengalaman puncak yang telah menaburkan benih kebaikan dan manfaat bagi orang lain.¹⁰³ 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.¹⁰⁴ Akan tetapi, dalam konteks ini, yang membedakan antara seorang yang *khasyyat Allah* dengan seorang yang mengalami *peak experience* (pengalaman puncak spiritual) adalah di antara orang-orang yang mencapai aktualisasi diri dengan pengalaman mistik atau pengalaman puncak terdapat orang yang cuek dan pelupa, bahkan ada yang terlalu baik kepada orang lain.¹⁰⁵

4. Hubungan Musyâhadah dengan Peak Experience

Musyâhadah berasal dari kosakata شاهد - يشاهد - مشاهدة berarti melihat atau memandang.¹⁰⁶ Sebagai *fi'l tsulâtsi mazîd* (kata kerja yang mendapatkan huruf tambahan) huruf *alif* pada *fa fi'l*-nya, kosakata tersebut mempunyai *fi'l tsulâtsi mujarrad*-nya (kata kerja yang tidak mendapatkan huruf tambahan) berupa kata شهد - يشهد - شهودا yang bermakna menghadiri, melihat, menengok, mengetahui, dan menyaksikan.¹⁰⁷

Al-Qur'an banyak menyebutkan kosakata tersebut berupa *fi'l*

102 Maslow, *Motivation*, h. 149.

103 Boeree, *Personality*, h. 260.

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

105 Boeree, *Personality*, h. 260.

106 Yunus, *Kamus*, h. 206.

107 Yunus, *Kamus*, h. 206.

tsulâtsi mujarrad berikut derivasinya sebanyak 160 kali,¹⁰⁸ sementara *fi'l mazîd* tidak disebut sama sekali. Adapun yang berkenaan dengan terjadinya penglihatan manusia atau potensi yang memungkinnnya melihat Allah terdapat pada satu ayat, yaitu termaktub pada surah Al-A'râf/7 : 172.¹⁰⁹ Ayat ini merupakan dialog (*muhâwarah*) antara manusia dengan Allah swt yang berisikan pengambilan janji tentang keesaan-Nya yang menjadi fitrah bagi mereka agar mereka tidak memungkirinya atau mengkambinghitamkan orang-orang tua mereka yang tidak bertauhid (*musyrik*).¹¹⁰ Dialog ini terjadi dikarenakan manusia dalam keadaan suci (*fitrah*), peluang terjadinya *musyâhadat Allah* ada pada setiap mereka, selama kesucian diri senantiasa melekat dalam kehidupan mereka, kesucian diri merupakan faktor strategis dan menentukan bagi terjadinya *musyâhadat Allah* yang merupakan pengalaman spiritual tertinggi (*peak Experience*).

Kedekatan konsep antara *musyâhadah* dengan *peak Experience* terletak pada seseorang yang sedang berada dalam kondisi spiritual yang terbaik karena mampu menikmati kebahagiaan dan ketentraman yang optimal, kendati dari sisi kualitasnya keduanya dirasakan secara berbeda oleh setiap individu sejalan dengan kadar dan bidang yang dialami.

Maslow mempersepsikan pengalaman puncak adalah saat dalam kehidupan seseorang merasa berfungsi penuh, kuat, yakin pada dirinya, dan sepenuhnya menguasai diri, artinya pengalaman puncak dapat disebut sebagai saat seseorang merasa berada dalam kondisi terbaik, saat diliputi perasaan khidmat, kebahagiaan yang mendalam, kegembiraan, dan ketentraman atau ekstase,¹¹¹ 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.¹¹²

108 'Abd al-Bâqiy, *Al-Mu'jam*, h. 492-495.

109 Teks ayatnya sebagai berikut: " dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)". (QS. Al-A'râf/7 : 172)

110 Ibn Âsyûr, *Al-Tahrîr wa al-Tanwîr*, Jilid 4, Juz 9, h. 166-168

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

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

A. KEMAMPUAN BEREKSTASI

Kebanyakan orang paling tidak memiliki satu atau lebih pengalaman spiritual, 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 pribadi yang mengalami kematangan psikologis.¹¹³

Para nabi merupakan figur yang tidak diragukan lagi mengalami dan merasakan ekstasi¹¹⁴ (kegembiraan yang meluap-luap) sebagai pengalaman puncak spiritualnya dan *musyâhadat Al-Haq*. Nabi Muhammad saw adalah salah satu dari mereka yang berdialog dengan malaikat Jibril as di gua Hira dan di luarnya bertalian dengan pertama kali turun wahyu dari Allah kepadanya merupakan kegembiraan batin tersendiri yang luar biasa, hingga Khadijah as dan Waraqah bin Naufal mengharapkannya menjadi nabi bagi umat ini dan menganjurkannya untuk bergembira.¹¹⁵

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

114 Berasal dari kata *ecstasy* yang berarti kegembiraan yang luar biasa, kegembiraannya meluap-luap, dan luar biasa kegembiraannya. John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris Indonesia (An English-Indonesia Dictionary)*, (Jakarta, Gramedia Pustaka Utama, 1995), h. 206.

115 Setibanya Nabi saw di rumah Khadijah ra setelah menerima wahyu surah al-'Alaq/96 : 1-5 dari Allah melalui malaikat Jibril as bercerita kepada isterinya Khadijah ra sebagaimana yang dialami dan dilihatnya di Gua Hira. Jibril di saat itu membawa secarik kain Dibaj yang terdapat tulisan, Jibril berdialog dengannya dengan mengatakan "bacalah", Nabi menjawab "Aku tidak bisa membaca", Jibril mencekik lehernya dengan kain Dibaj, kemudian ia melepaskannya dan berkata "bacalah", Nabi menjawab "Apa yang harus aku baca?", Jibril mencekiknya kembali, lalu melepaskannya dan berkata "bacalah", Nabi menjawab "Apa yang harus aku baca?", Jibril mencekiknya kembali, lalu melepaskannya dan berkata "bacalah", Nabi menjawab "Apa yang harus aku baca?", kemudian Jibril mengutarakan surah Al-'Alaq/96 : 1-5, aku-pun membacanya. Setibanya aku di luar gua Hira, di tengah-tengah gunung, terdengar suara dari langit, "Hai Muhammad, engkau utusan Allah dan aku Jibril" hingga dua kali. Cerita itu direpon oleh Khadijah, seraya berkata kepadanya; Wahai anak pamanku bergembiralah, dan aku berharap engkau menjadi nabi bagi umat ini. Demikian pula Waraqah ibn Naufal mengutarakan perkataan yang senada dengan Khadijah di kala bertemu dengannya di Masjid al-Haram sedang melaksanakan tawaf. Abî Muhammad 'Abd al-Mâlik ibn Hisyâm al-Mu'âfiriy (w. 212 H), *Al-Sîrah al-Nabawiyah*, (Kairo, Al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.t), Jilid 1, Juz 1, h. 171-174. Selanjutnya disebut Ibn

Nabi Musa as yang mengalami nikmat dan kebahagiaan yang luar biasa sampai lupa akan tugas kerasulannya berdakwah kepada umatnya ketika berdekatan dengan Allah swt melalui munajat dan beribadah kepada-Nya hingga yang semula jatahnya 30 malam ditambah oleh-Nya 10 malam hingga menjadi 40 malam yang dijadikan sebagai *mîqât rabbih* (kadar waktu tertentu untuk melaksanakan dan menyelesaikan suatu pekerjaan tertentu pula yang ditentukan Allah).¹¹⁶ Keistimewaannya tersebut terjadi melewati sejarah panjang, dimulai dari keterpisahan Nabi Musa as dari kedua orang tua kandung, kemudian berada pada asuhan keluarga Fir'aun sejak usia bayi yang dilaluinya dengan akhlak mulia hingga dirinya menjadi insan pilihan Allah yang di usia dewasa (usia 40 tahun) sebelum ditetapkan sebagai seorang nabi telah mendapatkan penghargaan luhur berupa hikmah (kecerdasan dan pemahaman) dan ilmu seperti tercantum dalam surah Al-Qashash /28 : 14.¹¹⁷

Demikian ini menjadi bagian melekat dari pengalaman puncak yang sampai transendensi yang merupakan saat seseorang sedang merasakan ekstase, perasaan bersatunya diri seseorang dengan apa yang ada di luar dirinya, baik yang fisik atau non fisik (metafisik), dalam terminologi tasawuf ekstase tersebut merupakan tujuan utama bagi seseorang dalam pencarian kebenaran, yaitu penyatuan antara tiga realitas kosmos (mikrokosmos, makrokosmos, dan metakosmos) yang diistilahkan dengan tauhid (penyatuan)¹¹⁸ atau *musyâhadat Al-*

Hisyâm, *Al-Sîrah*.

116 Essey ini merupakan penafsiran Ibn Âsyûr atas surah Al-A'râf/7 : 142, ia menyatakan bahwa penambahan waktu sebanyak 10 malam bukan menjadi pemberian sangsi dari Allah kepada Nabi Musa as, melainkan anugerah-Nya yang diberikan kepadanya, karena ia menikmati dan merasakan kebahagiaan yang meluap-luap dan kegembiraan yang luar biasa. Redaksi ayatnya sebagai berikut: "Dan telah Kami janjikan kepada Musa (memberikan Taurat) sesudah berlalu waktu tiga puluh malam, dan Kami sempurnakan jumlah malam itu dengan sepuluh (malam lagi), maka sempurnalah waktu yang telah ditentukan Tuhannya empat puluh malam, dan berkata Musa kepada saudaranya yaitu Harun: "Gantikanlah Aku dalam (memimpin) kaumku, dan perbaikilah mereka, dan janganlah kamu mengikuti jalan orang-orang yang membuat kerusakan". (QS. Al-A'râf/7 : 142)

117 Pendapat tersebut merupakan penafsiran Al-Wâhidîy terhadap ayat tersebut. Al-Wâhidîy, *Al-Wajîz*, Jilid 1, 814. Teks ayatnya sebagai berikut "Dan setelah Musa cukup umur dan Dempurna akalannya, Kami berikan kepadanya hikmah (kenabian) dan pengetahuan, demikianlah Kami memberikan balasan kepada orang-orang yang berbuat ihsan. (QS. Al-Qashash /28 : 14)

118 Murata, *The Tao of Islam*, h. 299. Selanjutnya disebut Murata, *The Tao of Islam*.

Haq, walaupun dalam tinjauan kaum sufi, *musyâhadat Al-Haq* bukan penjelmaan makna *an ta'bud Allah kaannaka tarâh* (kamu beribadah kepada Allah seolah-olah kamu melihat-Nya) melainkan isi makna dari *fain lam takun, tarâh*¹¹⁹ (jika kamu tidak ada, maka kamu dapat melihat-Nya). Pendapat sufi tersebut dibantah oleh Al-Asqalâniy yang menilainya sebagai orang yang tidak mengerti struktur bahasa Arab.¹²⁰ Di luar perdebatan tersebut, jika dibaca dengan perspektif Maslow, keadaan spiritual seperti itu bisa terjadi mengingat pengalaman puncak merupakan intensifikasi luar biasa dari setiap pengalaman di mana orang lupa diri atau melampaui (*transcendence*) dirinya sendiri.¹²¹

Peristiwa Isra' dan mi'rajnya Nabi saw merupakan fakta sejarah yang bertalian dengan pengalaman puncak spiritualnya yang menjadi bukti berikutnya akan keberadaan *musyâhadat Al-Haq*. Beliau bersama malaikat Jibril as berdialog aktif dengan para nabi, dan beliau sendiri mampu berkomunikasi dengan Allah swt yang mengisra'kan dan memi'rajkannya di *Sidrat al-Muntaha'* yang menghasilkan syareat shalat fardhu lima waktu.¹²² Dalam dialog tersebut terjadi suasana larutnya beliau dengan keadaan metafisik atau beliau tenggelam dalam kepentingan pihak lain, baik eksistensinya berdimensi yang sepadan maupun berbeda dimensi, dikarenakan yang terlihat oleh seorang yang mencapai *musyâhadat Al-Haq* sebagai ahli ihsan adalah sesuatu yang berada di luar dirinya, baik Allah atau sesama manusia.¹²³ Secara umum

119 Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 160.

120 Al-'Asqalâniy menjuluki kelompok sufi tersebut dengan predikat kaum sufi yang berlebih-lebihan, karena mereka mentakwilkan hadis ihsan dengan pendekatan *al-Mahw wa al-Fanâ'* (peniadaan diri), sehingga makna hadis tersebut ialah jika kalian meniadakan sesuatu dari diri kalian dan meniadakan diri kalian sendiri sampai seolah-olah kalian tidak ada (*kaannaka laysa bi maujûd*), maka dalam kondisi demikian kalian akan melihat Allah (*fainnaka hîna 'idz tarâh*). Menurut Al-'Asqalâniy seharusnya mereka membaca dan menulis penggalan hadis tersebut *tarâh* (kamu melihat-Nya) tanpa huruf *alif*, sebab struktur seperti itu termasuk *jumlah syarhiyyah* yang kedudukannya sebagai *jawâb al-syarth* yang *majzûm* dari *fî'l al-syarth fain lam takun* (jika kamu meniadakan dirimu). Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 160.

121 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.

122 Al-'Asqalâniy, *Fath al-Bâriy*, Juz 1, h. 605.

123 Al-Harâliy menyatakan bahwa seorang yang berihsan telah sampai pada puncak kebaikan amal. Perbuatan ihsannya terhadap sesama hamba tercapai di kala ia memandang dirinya pada diri orang lain, sehingga ia memberikan sesuatu kepadanya

dapat dinyatakan bahwa pengalaman ini membuat seseorang merasa menjadi bagian “yang tidak terbatas” dan “yang abadi”.¹²⁴

A. LINTAS ALAM

Pengalaman puncak dalam wujud *musyâhadat Al-Haq* menyebabkan seseorang yang merasakannya mampu menembus alam lain baik yang fisik ataupun yang metafisikal. Kekuatannya yang bersifat lintas alam merupakan bentuk potensi spiritual yang menjadikannya melebihi daripada dirinya sendiri, lebih mewujudkan kemampuan dengan sempurna, lebih dekat dengan inti keberadaannya, dan lebih penuh kebermaknaannya sebagai manusia,¹²⁵ yang melahirkan perasaan bahagia yang tidak terkira, sekaligus menjadikannya memiliki keistimewaan yang berbeda dengan umumnya manusia.

Mukjizat para nabi mampu berkomunikasi dengan sesama makhluk selain manusia, setidaknya-tidaknya bisa mendengar suara dan mengerti bahasanya merupakan fakta sejarah yang menunjukkan akan adanya kemampuan dan pengalaman tersebut. Demikian pula kejadian yang dialami oleh mereka dalam mimpi yang kemudian menjadi bagian yang tidak dapat dilepaskan dari perjalanan hidup mereka.

Kisah *ru'yat shâdiqat* (mimpi yang benar) yang dialami Nabi Ibrahim as, berisikan pesan agar menyembelih puteranya (Ismail as) tersayang yang diyakininya sebagai ibadah kurban¹²⁶ menjadi contoh historis adanya kemampuan manusia yang menembus lintas batas alam. Padahal kisah tersebut menjadi ujian yang nyata berat baginya, antara kasih sayang terhadap anak kandungnya dan kepasrahan total kepada Allah swt hingga ia merasa bahagia tidak terhingga setelah

yang seharusnya untuk dirinya sendiri. Sedangkan dalam hubungannya dengan Allah, ia meniadakan dirinya hingga yang terlihat hanya Allah. Lebih jauh disebutkan bahwa perbuatan ihsan seseorang terhadap sesamanya ialah dia tidak melihat lagi dirinya, dan hanya melihat orang lain. Secara definitif al-Harâliy menyatakan bahwa *muhsin* adalah figur yang melihat dirinya pada posisi kebutuhan orang lain dan tidak melihat dirinya ketika beribadah kepada Allah swt. Oleh karena itu menurutnya *muhsin* adalah sosok yang telah mencapai dua sisi sekaligus, yaitu di satu sisi ia telah mencapai puncak kebaikan dalam amal, dan di sisi lain ia telah memposisikan profil atau citra dirinya. Al-Biqâ'iy, *Nazhm Al-Durar*, Jilid 1, 142.

124 Boeree, *Personality*, h. 260.

125 Crapps, *Dialog*, h. 165.

126 Hal ini merupakan subtansi makna dari tafsir Ibn 'Athiyah terhadap QS. Al-Shaffât/37 : 105. Ibn 'Athiyah, *Al-Muharrar*, 1583.

terbelenggu perasaan yang dilematis dan sukses mencapai cita-cita sesudah terperangkap rasa putus asa,¹²⁷ serta memperoleh sanjungan yang abadi, menjadi orang yang terpuji sepanjang masa dengan predikat ahli ihsan (*muhsin*) yang disebabkan oleh perbuatan ihsannya¹²⁸ yang berdimensi *musyâhadat Al-Haq*. Pilihannya membuktikan ia sebagai pribadi yang teraktualisasikan, karena transendensi atas motivasi-motivasi yang bersifat pribadi dan tulus mengorbankan hasrat-hasrat rendah untuk kepentingan hasrat-hasrat luhur.¹²⁹

127 Abî Hayyân, *Al-Bahr Al-Muhîth*, Jilid 7, 356.

128 Al-Baydhâwiy, *Anwâr Al-Tanzîl*, Jilid 2, 299.

129 Goble, *The Third Force*, 31.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur`ân Al-Karîm
 ‘Abbâs, ‘Abbâs ‘Iwadh Allah, *Muhâdharât fî al-Tafsîr al-Maudhû’iy*,
 Damaskus, Dâr al-Fikr, 2007.
- Abî Al-Su’ûd, Muhammad bin Muhammad bin Mushthafâ Al-‘Amâdiy,
*Irsyâd Al-‘Aql Al-Salîm ilâ Mazây Al-Kitâb Al-Karîm - Tafsîr Abî Al-
 Su’ûd-*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 2002.
- Abî Hâtîm, Abd Al-Rahman bin Muhammad bin Idrîs al-Râziy ibn, *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.
- Abû Hayyân, Muhammad ibn Yusuf Al-Andalusiy, *Tafsîr Al-Bahr Al-
 Muhîth*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 200.
- Agama, Departemen, *Al-Qur`ân dan Terjemahnya*, Madinah
 Munawwarah, Mujamma’ Al-Malik Fahd li Thibâ’at Al-Mushhaf
 Al-Syarîf, Tanpa Tahun.
- Ali, Atabik dan Ahmad Zuhdi Muhdhar, *Kamus Kontemporer Arab-
 Indonesia*, Yogyakarta, Yayasan Ali Maksum Pondok Pesantren
 Krapyak, Tanpa Tahun.
- Alûsiy, Al-, Abî Al-Fadhil Syihâb Al-Dîn Al-Sayyid Mahmud Al-Baghdadiy,
Rûh Al-Ma’ânâ fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Azhîm wa Al-Sab’ Al-Matsâniy,
 Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1994.
- ‘Aqad, al-, Abbâs Mahmud, *Al-Insân fî Al-Qur`ân*, dalam *Al-A’mâl al-
 Kâmilah*, Beirut, Dâr al-Kutub al-Lubnâniy, 1974.
- Ashfahâniy, Al-, Abû al-Qâsim Al-Husen bin Muhammad bin Al-
 Mufadhdhal Al-Râghib, *Mu’jam Mufradât al-Alfâzh al-Qur`ân*,
 Beirut, Dâr al-Fikr, Tanpa Tahun.
- ‘Asqalâniy, Al-, Ahmad ibn Ali ibn Hajar, *Fath Al-Bâriy Syarh Shahîh Al-
 Bukhâriy*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1997.
- Atkinson, Rita L, Richard C. Atkinson, Ernest R. Hilgard, *Introduction
 To Psychology*, Sandiego, 8 th ed, Harcourt Brace Jovanovich
 Internasional Edition, 1983.
- ‘Awwâ, Al-, Salwa Muhammad, *Al-Wujûh wa al-Nazhâ’ir fî al-Qur`ân*,
 Mesir, Dâr al-Syurûq, 1998.
- Bâqi’, Al-, Muhammad Fu`âd ‘Abd, *Al-Mu’jam al-Mufahras li alfâzh al-
 Qur`ân al-Karîm*, Indonesia, Maktabah Dahlan, Tanpa Tahun.
- Bastaman, Hanna Djumhana, *Dari Anthro-po-sentris ke Anthro-po-
 Religius-Sentris -Telaah Kritis Atas Psikologi Humanistik-* dalam
Membangun Paradigma Psikologi Islami, Yogyakarta, penerbit

- Sipress, 1994.
- Baydhâwiy, Al-, Nâshir Al-Dîn Abî Sa'îd Abd Allah bin 'Umar bin Muhammad Al-Syîrâziy, *Anwâr Al-Tanzîl wa Asrâr Al-Ta`wîl, Tafsîr Al-Baydhâwiy*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999.
- Bint Syâthi, 'Aisyah Abd al-Rahman, *Al-Qur`ân wa Qadhâyâ Al-Insân*, Mesir, Dâr al-Ma'ârif, Tanpa Tahun.
- Biqâ'iy, Al-, Burhân Al-Dîn Abî Al-Hasan Ibrahim bin Umar, *Nazhm Al-Durar fî Tanâsub Al-Âyât wa Al-Suwar*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2003.
- Boeree, C. George, *Personality Theories*, Edisi Indonesia, *Melacak Kepribadian Anda Bersama Psikolog Dunia*, Penerjemah Inyiah Ridwan Muzir, Jogjakarta, Prismsophie, 2009.
- Capriles, E, *Beyond Mind; Steps to a Metatranspersonal Psychology*, Honolulu, HI, The International Journal of Transpersonal Studies, 19, 2000.
- Crapps, Robert W, *An Introduction to Psychology of Religion*, Macon, Georgia, Mercer University Press, 1986. Terjemahan AM. Harjana, *Dialog Psikologi dan Agama*, Yogyakarta, Kanisius, 1993.
- Daud, Wan Mohd Nor Wan, *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.
- Dzahabiy, Al-, Muhammad Husein, *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrûn*, Beirut, Dâr al-Turâts al-'Arabiy, 1976.
- Farmawiy, Al-, Abû Wisam Abd al-Hayy, *Al-Bidâyah fî al-Tafsîr al-Maudhû'iy Dirâsah al-Manhajiyah al-Maudhû'iyah*, terjemah Suryan A. Jamroh, *Metode Tafsîr Maudhu'iy, Suatu Pengantar*, (Jakarta, PT. Raja Grafindo Persada, 1996).
- Friedman, S 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.
- Fontana, David, *Psychology, Religion, and Spirituality*, Victoria, Black Well Publishing, 2005.
- Goble, Frank G, *The Third Force, The Psychology of Abraham Maslow*, New York, N.Y, Washington Square Press, 1971.
- Hanafi, Hasan, *Al-Dîn wa al-Tsawrah fî Mishr 1952-1981*, Kairo, Markaz Al-Kitâb li Al-Nashr Kairo, Markaz Al-Kitâb li Al-Nasyr, Tanpa

Tahun.

- Hâsyimiy, Al-, Al-Sayyid Ahmad *Jawâhir Al-Balâghah fî Al-Ma'ânî wa Al-Bayân wa Al-Badî'*, Indonesia, Maktabah Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1960.
- Ibn 'Aqîl, *Syarh Alfîyah Jamâl al-Dîn Muhammad ibn Abd Allah ibn Mâlik*, Indonesia, Bandung, Syirkat al-Ma'ârif, Tanpa Tahun.
- Ibn 'Arabiy, Abî Bakar Muhyi Al-Dîn Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad Al-Hâtimiy, *Tafsîr Ibn 'Arabiy*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun.
- Ibn 'Âsyûr, Muhammad Thâhir, *Tafsîr Al-Tahrîr wa Al-Tanwîr*, Tunis, Dâr Suhnûn li al-Nasyr wa al-Tauzî', Tanpa Tahun.
- Ibn Fâris, Abî Al-Husain Ahmad bin Zakariyyâ, *Mu'jam Al-Maqâyis fî Al-Lughah*, Beirut, Dâr Al-Fikr, 1998.
- Ibn Katsîr, 'Imâd Al-Dîn Abû Al-Fidâ` Ismail bin Al-Khathîb Abî Hafash Umar Al-Qurasyiy Al-Dimasyqiy Al-Syâfi'iy, *Tafsîr Al-Qur`ân Al-Azhîm (Tafsîr ibn Katsîr)*, Makkah Al-Mukarramah, Al-Maktabah Al-Tijâriyyah, 1987.
- _____, *Qashash Al-Anbiyâ'*, Takhrîj Al-Albâniy, Tahqîq wa Ta'lîq Abdurrahman Adil bin Sa'ad, Beirut, Dâr Al-Kutub 'Ilmiyyah 2006.
- Ibn al-Manzhûr, *Lisân al-Lisân Tahdzîb lisân al-Arab*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Ibn Hisyâm, Abî Muhammad 'Abd al-Mâlik al-Mu'âfiriy, *Al-Sîrah al-Nabawiyyah*, Kairo, Al-Maktabah al-Tawfîqiyyah, Tanpa tahun.
- Ibn Taimiyyah, Taqy Al-Dîn Abî Al-'Abbâs Ahmad bin 'Abd Al-Halîm bin 'Abd Al-Salâm Al-Harrâniy Al-Damsyiqiy, *Al-Tafsîr Al-Kâmil*, Beirut, Dâr al-Fikr, 2002.
- _____, *Al-Îmân*, Kairo, Dâr Al-Hadîts, 1994.
- Izutsu, Thashihiko, *Ethico Religius Concept in the Qur'an*, terjemah Mansuruddin Djaely, *Etika Beragama dalam Al-Qur`ân*, Pustaka Firdaus, 1995.
- Jauhariy, Thanthâwiy, *Al-Jawâhir fî Tafsîr Al-Qur`ân Al-Karîm Al-Musytamil 'alâ 'Ajâ'ib badâ'iy Al-Mukawwanât wa Gharâ'ib Al-Âyât Al-Bâhirât*, Beirut, Dâr Ihyâ` Al-Turâts Al-'Arabiyyah, 1991.
- Jauziy, Al-. Abî Al-Faraj Jamâl Al-Dîn Abd Al-Rahmân bin Ali bin Muhammad, *Zâd Al-Masîr fî 'Ilm al-Tafsîr*, Beirut, Maktabah Dâr Ibn Hazm, 2002.
- Jîliy, Al-, Abd Al-Karîm ibn Ibrâhîm, *Al-Insân Al-Kâmil fî Ma'rifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, Mesir, Maktabah Zahrân, 1999.

- Khâlidîy, Al-, Shalâh 'Abd alFattâh, *Al-Tafsîr al-Maudhû'iy baina al-Nazhriyyah wa al-Tathbîq*, Yordan, Dâr al-Nafâ'is li al-Nasyr wa al-Tauzî', 1997.
- Khâlidîy Al-, Shalâh 'Abd al-Fatâh, *Ta'rîf Al-Dârisîn bi Manâhij Al-Mufasssîrîn*, (Damaskus, Dâr Al-Qalam, tahun 2006.
- Lughagh, Al-, Majma', *Mu'jam Alfâzh Al-Qur`ân Al-Karîm*, Al-Qâhirah, Al-Mathba'ah Al-Amîriyyah, 1953.
- Madjid, Nurcholish, *Islam Doktrin dan Peradaban "Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemoderenan,"* Jakarta, Paramadina, 2005.
- Marâghiy, Al-, Ahmad Mushthafa, *Tafsîr al-Marâghiy*, Beirut, Dâr Ihyâ` al-Turâts al-'Arabiy, Tanpa tahun.
- Maslow, Abraham Harold, *Motivation and Personality*, New York, Revised by Robert Froger, James Fadiman, Cynthia McReynolds, Ruth Cox, Third Edition, Longman, tanpa tahun.
- _____, *The Farther Reaches of Human Nature*, New York, The Viking Press, Published by Penguin Books Limited, 1971.
- Murata, Sachiko *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.
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta, Bulan Bintang, 1990.
- Nawawiy, Al-, Muhyi Al-Dîn Yahya bin Syaraf Abî Zakariyyâ Al-Damsyiqiy Al-Syâfi'iy, *Shahîh Muslim bi Syarh Al-Nawawiy (Al-Minhâj)*, Beirut, Dâr Al-Ihyâ` Al-Turâts Al-'Arabiy, 2000.
- Nawawiy, Al-, Imam Abî Zakariyyâ Muhyi Al-Dîn ibn Sharaf, *Al-Majmû' Syarh Al-Muhadzdzab*, Beirut, Dâr al-Fikr, Tanpa tahun.
- Nushratiy, Al-, Hamzah '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-Nusyратиy, Tanpa Tahun.
- Qâsimiy, Al-, Muhammad Jamâl al-Dîn, *Al- Tafsîr al-Qâshimiy (Mahâsin al-Ta'wîl)*, Beirut, Dâr al-Fikr, 1978.
- Qaththân, al-, Mannâ' Khalîl, *Mabâhits fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Riyâdh, Maktabah al-Ma'ârif, 1988.
- Qurthubiy, Al-, Abû 'Abd Allah Muhammad ibn Ahmad ibn Abî Bakr ibn Farh Al-Anshâriy Al-Khazraziy Al-Andalusiy, *Al-Jâmi' li Ahkâm Al-Qur`ân (Tafsîr Al-Qurthubiy)*, Kairo, Maktabah Riyâdh Al-Hadîtsah, Tanpa Tahun.

- Qusyairiy, Al-, 'Abd al-Karîm bin Hawâzin bin 'Abd al-Mâlik bin Thalhah bin Muhammad al-Naisâbûriy Abû al-Qâsim, *Lathâ'if al-Isyârât*, Tahqîq Said Qathîfat, (Mesir, Al-Maktabah al-Tauffiqiyyah, Tanpa Tahun.
- Râziy, Al-, Fakhr al-Dîn Muhammad ibn Umar ibn al-Husain ibn al-Hasan ibn 'Alî al-Tamîmiy al-Bakriy al-Syâfi'iy, *Mafâtih al-Ghayb (Al-Tafsîr al-Kabîr)*, Beirut, Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1990.
- Samarqandiy, Al-, Abî Al-Laits Nashr bin Muhammad bin Ahmad bin Ibrahim, *Bahr Al-'Ulûm - Tafsîr Al-Samarqandiy*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1993.
- Samîn, Al-, Ahmad bin Yusuf bin Al-Dâ'im Al-Halabiy, Tahqîq Muhammad Bâsil 'Uyûn Al-Sâdiy, *'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.
- Shihab, M. Quraish, *Membumikan al-Qur`an*, Bandung, Mizan, 1997.
- _____, *Tafsîr Al-Qur`an Al-Karim, Tafsîr Atas Surat-surat Pendek Berdasarkan urutan turunnya Wahyu*, Bandung, Pustaka Hidayah, 1997.
- Surakhmad, Winarno, *Pengantar Penelitian Ilmiah, Dasar, Metode dan tehnik*, Bandung, Penerbit Tarsito, 1998.
- Suyûthiy, Al-, Jalâl al-Dîn Abû al-Fadhal 'Abd al-Rahmân bin Abî Bakr bin Muhammad, al-Syâfi'iy, *Al-Durr al-Mantsûr fî al-Tafsîr al-Ma'tsûr*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- _____, *Al-Itqân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut, Dâr Ibn Katsîr, 1996.
- _____, *Asbâb Al-Nuzûl* (Mesir, Maktabah Nâshir, Tanpa Tahun.
- Syaukâniy, Al-, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Fath Al-Qadîr Al-Jâmi' bayna Fannay Al-Riwâyah wa Al-Dirâyah min 'Ilm Mafâtih*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, Tanpa Tahun.
- Syirbâshiy, Al-, Ahmad, *Qishshat al-Tafsîr*, Mesir, Dâr Al-Qalam, 1962.
- Thabariy, Al-, Ja'far Muhammad bin Jarir *Tafsîr Al-Tabariy, Jâmi' Al-Bayân fî Ta`wîl Al-Qur`ân*, Beirut, Dâr Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999.
- Tharâbulsiy, Al-, Husen bin Muhammad Al-Jasr, *Al-Hushûn Al-Hamîdiyyah li Al-Muhâfazhat 'alâ Al-Aqâ'id Al-Islâmiyyah*, Bandung, Penerbit al-Ma'ârif, Tanpa tahun.
- Thouless, Robert H, *An Introduction to the Psychology Religion. Pengantar Psikologi Agama*, Penerjemah Machnun Husein. Jakarta, Raja Grafindo, 1992.

- Wâhidîy, Al-, Abî Al-Hasan Ali bin Ahmad al-Naysâbûriy, *Al-Wajîz fî Tafsîr Al-Kitâb Al-Azîz*, Tahqîq Shafwân 'Adnân Dâwudîy, Beirut, Dâr Al-Qalam, 1995.
- Wilcox, Lynn, *Sufism and Psychology*, Chicago, Abjad, 1995.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Bahasa Arab-Indonesia*, Jakarta, Yayasan penyelenggara penterjemah dan penafsir Al-Qur`ân, 1972.
- Yusuf, Syamsu dan A. Juntika Nurihsan, *Teori Kepribadian*, Bandung Rosda Karya, 2007.
- Zamakhshariy, Al-, 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.
- Zarkashiy, Al-, Badr al-Dîn Muhammad bin 'Abd Allah, *Al-Burhân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut, Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.
- Zarqâniy, Al-, Muhammad 'Abd Al-'Azhîm, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm Al-Qur`ân*, Beirut, Dâr Al-Turâts Al-'Arabiy, 1991.
- Zuhdi, Masjfuk, *Pengantar Ulumul Qur`an*, Suranaya, PT. Bina Ilmu, 1980.