



Pustaka Aksara

TERAPEUTIK PENYAKIT HATI

Kajian Tafsir Surah Al-Mutaffifin



Fitriani dan Aswadi

TERAPEUTIK PENYAKIT HATI: **Kajian Tafsir Surah Al-Muṭaffifīn**

Fitriani
Aswadi



Pustaka Aksara

TERAPEUTIK PENYAKIT HATI: KAJIAN TAFSIR SURAH AL-MUṬAFFIFĪN

Penulis : Fitriani
Aswadi,
Desain Sampul: Az Zahra Mutia Rahma
Tata Letak : Az Zahra Mutia Rahma

ISBN : 978-623-161-463-6

Diterbitkan oleh : **PUSTAKA AKSARA, 2025**

Redaksi:

Surabaya, Jawa Timur, Indonesia

Telp. 0858-0746-8047

Laman : www.pustakaaksara.co.id

Surel : info@pustakaaksara.co.id

Anggota IKAPI : 277/JTI/2021

Cetakan Pertama : 2025

All right reserved

Hak Cipta dilindungi undang-undang

Dilarang memperbanyak atau memindahkan sebagian atau seluruh isi buku ini dalam bentuk apapun dan dengan cara apapun, termasuk memfotokopi, merekam, atau dengan teknik perekaman lainnya tanpa seizin tertulis dari penerbit.

KATA PENGANTAR

Segala puji hanya milik Allah SWT, Tuhan semesta alam, yang telah melimpahkan rahmat, hidayah, dan inayah-Nya kepada kita semua. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurah kepada Nabi Muhammad SAW, sebagai teladan paripurna dalam menjalani kehidupan yang penuh dengan nilai-nilai spiritual dan akhlak mulia.

Al-Qur'an adalah pedoman hidup yang sempurna, memberikan bimbingan yang komprehensif baik bagi kehidupan lahiriah maupun batiniah manusia. Salah satu aspek penting yang diuraikan al-Qur'an adalah upaya untuk membersihkan hati dari berbagai penyakit batin yang dapat merusak hubungan manusia dengan Tuhannya, sesama, dan dirinya sendiri. Buku ini, yang berjudul "Terapeutik Penyakit Hati: Kajian Tafsir Surah Al-Muṭaffifin lahir dari kolaborasi akademik antara mahasiswa dan dosen dalam sebuah tugas akhir tesis, yang bertujuan untuk menghadirkan pemahaman mendalam mengenai konsep terapeutik penyakit hati dalam tafsir sufistik dengan pendekatan teori tasawuf. Kajian Tafsir Surah Al-Muṭaffifin, merupakan sebuah upaya untuk menggali konsep terapeutik al-Qur'an khususnya dalam surah al-Muṭaffifin melalui pendekatan tasawuf yang mendalam.

Surah al-Muṭaffifin dipilih sebagai fokus utama karena secara eksplisit mengangkat isu sosial dan moralitas yakni kecurangan dalam takaran dan timbangan yang menunjukkan pengabaian terhadap hak-hak orang lain. Sikap ini menunjukkan hati yang sakit yang dipenuhi dengan kecenderungan terhadap hal-hal yang bersifat duniawi. Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* karya Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī menjadi rujukan utama dalam buku ini karena kaya akan nuansa sufistik yang memberikan penjelasan mendalam tentang

proses penyucian jiwa (*tazkiyatun nafs*), pengendalian diri, dan upaya mencapai kesempurnaan spiritual (*insān kāmil*).

Buku ini disusun dengan harapan dapat menjadi panduan praktis bagi pembaca yang ingin memahami dan menerapkan nilai-nilai al-Qur'an dalam konteks terapeutik penyakit hati. Pendekatan tasawuf yang diterapkan di sini menawarkan tiga tahapan utama, yaitu *takhallī* (mengosongkan diri dari sifat buruk), *tahallī* (menghiasi diri dengan sifat mulia), dan *tajallī* (manifestasi nilai-nilai Ilahi). Dengan memahami dan menginternalisasi ketiga tahapan ini, diharapkan individu mampu membangun kesadaran spiritual yang kokoh, hidup dengan penuh kejujuran dan keadilan, serta menjadi pribadi yang bermanfaat bagi orang lain.

Ucapan terima kasih yang sebesar-besarnya saya sampaikan kepada semua pihak yang telah memberikan dukungan dalam penyusunan buku ini. Kepada keluarga, khususnya kedua orang tua dan kedua adik saya tercinta. Para kolega, serta para pembimbing, dosen-dosen di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya, serta teman diskusi yang telah berbagi ilmu dan inspirasi, saya haturkan rasa hormat dan apresiasi yang mendalam. Tak lupa, saya juga berterima kasih kepada para pembaca yang telah meluangkan waktu untuk mendalami isi buku ini.

Semoga buku ini dapat memberikan manfaat bagi para pembaca dalam memahami dan mengamalkan nilai-nilai al-Qur'an, khususnya dalam upaya menyucikan hati dan memperbaiki akhlak. Saya menyadari bahwa buku ini masih memiliki kekurangan. Oleh karena itu, kritik dan saran yang membangun sangat saya harapkan untuk perbaikan di masa mendatang.

Akhir kata, semoga Allah SWT senantiasa memberikan taufik dan hidayah-Nya kepada kita semua dalam menapaki jalan yang diridhai-Nya.
Wassalamu'alaikum wr. wb.

Surabaya, 27 Januari 2025

Fitriani

KATA SAMBUTAN

Salah satu ayat yang mengindikasikan mengenai akibat dari penyakit hati dalam surah Al-Muṭaffifīn yakni pada ayat ke 14: كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ "Sekali-kali tidak! Bahkan apa yang mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka". Term *rayn* dapat diartikan sebagai karat yang menutupi hati akibat dari akumulasi dosa, maksiat atau perbuatan buruk yang dilakukan terus menerus oleh seseorang. Dengan kata lain bahwa *rayn* dalam ayat ini menunjukkan bahwa dosa yang terus-menerus dilakukan tanpa dibersihkan akan menjadi karat yang menutupi hati seseorang, cahaya kebenaran sulit untuk masuk pada hatinya, bahkan hatinya tidak akan bisa melihat kebenaran.

Surah al-Muṭaffifīn menjelaskan mengenai penyakit hati yang diidentifikasi dari sifat buruk manusia. Sifat-sifat buruk ini merupakan cerminan hati yang tidak bersih, yang jauh dari nilai-nilai spiritualitas dan keadilan. Beberapa perbuatan buruk yang secara umum dibahas dalam surah al-Muthaffifin yakni: Perbuatan curang dalam takaran dan timbangan pada ayat 1-3, Mendustakan hari kebangkitan, mengingkari adanya pembalasan di akhirat ayat 4-12, Mengabaikan kebenaran Al-Qur'an, ayat 13, Merendahkan orang-orang beriman serta meremehkan orang-orang yang taat kepada Allah ayat 29-33).

Sedangkan berdasarkan penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* konsep penyakit hati dalam surah Al-Muṭaffifīn terbagi menjadi tiga, yang diidentifikasi dengan beberapa perilaku tercela yang menunjukkan hilangnya keseimbangan spiritual pada manusia. Penyakit hati tersebut yakni sifat khianat pada ayat 1-3, sifat cinta berlebihan kepada dunia (*hubbub al-Dunyā*) pada ayat 11 dan sifat sombong pada ayat 29-30.

Rayn (karat) yang dijelaskan dalam surah al-Muṭaffifin menjadikan hati semakin keras dan jauh dari cahaya kebenaran. Jika tidak dibersihkan, hati akan terus tertutup dan sulit menerima hidayah. Karena itu, proses pembersihan hati melalui pendekatan tasawwuf yang dipusatkan pada proses *takhallī*, *takhallī* dan *tajallī* perspektif al-Ghazali. Dalam hal ini, Imam Al-Ghazali mengajarkan bahwa untuk membersihkan hati dari *rayn* (karat) tersebut, seseorang harus melewati tiga tahapan utama, yaitu:

Pertama, proses *takhallī*, yaitu upaya mengosongkan hati dari penyakit. Dalam menafsirkan surah al-Muṭaffifin ayat 14, Ismā'il Ḥaqqī mengisyaratkan konsep *takhallī* atau upaya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dengan menjelaskan bahaya dari sifat-sifat tersebut dalam mengotori hati manusia. konsep *takhallī* apada surah al-Muṭaffifin dilakukan dengan membersihkan hati dari sifat-sifat tercela. Ayat ke-14 pada surah al-Muṭaffifin menegaskan bahwa karat yang menutupi hati tidak muncul dari satu akhlak tercela yang dilakukan, melainkan merupakan hasil dari akumulasi perbuatan tercela yang dilakukan secara terus-menerus. Dalam pandangan tasawuf, *takhallī* menjadi langkah penting untuk mencegah dampak negatif yang lebih besar terhadap kondisi spiritual seseorang. Dengan demikian, Surah al-Muṭaffifin ayat 14 menegaskan pentingnya *takhallī* sebagai peringatan untuk membebaskan hati dari pengaruh dosa dan sifat- sifat tercela, agar hati dapat kembali jernih dan mampu menerima cahaya kebenaran.

Kedua, setelah melalui tahap pembersihan diri dari sifat-sifat tercela, usaha pada tahap selanjutnya disebut *tahallī*. *Tahallī* yakni sebuah usaha menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji dengan jalan membiasakan diri dengan perbuatan baik, serta dengan taat lahir dan batin. Surah al-Muṭaffifin ayat 26 memberikan dorongan bagi manusia untuk

menjalankan tahap *tahalli*, yaitu proses menghiasi hati dengan berlomba-lomba dalam kebaikan. Ayat ini juga memberikan dorongan kepada manusia untuk berlomba-lomba mengisi dirinya dengan amal kebaikan dan sifat-sifat yang mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ayat ini tidak hanya berisi anjuran untuk berbuat baik, tetapi juga motivasi untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui amal-amal yang mengantarkan pada keridhaan-Nya.

Ketiga, proses *tajalli* adalah kondisi yang dicapai oleh seseorang setelah menjalankan proses *takhalli* dan *tahalli* secara sempurna melalui latihan spiritual (*riyāḍah*) dan perjuangan melawan hawa nafsu (*mujāḥdah*) secara konsisten. konsep *tajalli* dalam konteks ayat ini dapat dipahami sebagai manifestasi nyata dari keadilan dan kehendak Allah SWT yang sepenuhnya disingkapkan kepada orang-orang beriman pada hari kiamat. Konsep *tajalli* pada surah al-Muṭaffifin ayat 36 menjelaskan mengenai keadaan berbalik antara orang-orang beriman dan orang-orang kafir di akhirat yang merupakan bentuk penyingkapan realitas *ilahiyah*, di mana keadilan Allah tampak dengan sangat jelas. Konsep *tajalli* dalam konteks ini bukan hanya penyaksian keadilan *ilahi*, tetapi juga peneguhan keyakinan orang-orang beriman atas janji Allah. *Tajalli* juga merupakan bentuk kristalisasi nilai-nilai religius dan moral dalam diri seseorang, yang berarti terinternalisasinya nilai-nilai Ilahi secara mendalam sehingga tercermin dalam setiap tindakan dan aktivitasnya.

Penjelasan di atas dapat dipertegas bahwa intisari dari buku ini adalah menggambarkan *rayn* (karat) sebagai penghalang terbesar bagi hati untuk melihat dan menerima kebenaran. Ismā'il Ḥaqqī dalam karyanya tafsir Rūḥ al-Bayān menegaskan bahwa *rayn* (karat) pada hati disebabkan oleh dosa yang terus-menerus dilakukan tanpa taubat dan usaha untuk membersihkannya. Konsep terapeutik dalam surah al-

Muṭaffifin melalui tahap *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* merupakan upaya preventif spiritual untuk menjaga manusia dari kehancuran moral dan spiritual akibat penyakit hati. Proses *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* dalam surah al-Muṭaffifin menggambarkan perjalanan spiritual yang membawa individu menuju kebersihan hati, kesempurnaan akhlak, dan kedekatan dengan Allah serta meraih kebahagiaan sejati baik di dunia maupun di akhirat. Semoga langkah-langkah terapeutik penyakit hati ini, benar-benar dapat direalisasikan dalam kehidupan sehari-hari, sehingga kelompok manapun bisa meraih kemuliaan, kenikmatan hingga tercapainya puncak kebahagiaan di sisi Allah dan makhluk ciptaan-Nya. Amin.

Surabaya, 27 Januari 2025

Penulis

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Pedoman transliterasi yang digunakan dalam buku ini adalah sebagai berikut:

No	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
1.	ا	ʾ	ط	ṭ
2.	ب	b	ظ	ẓ
3.	ت	t	ع	ʿ
4.	ث	th	غ	gh
5.	ج	j	ف	f
6.	ح	ḥ	ق	q
7.	خ	kh	ك	k
8.	د	d	ل	l
9.	ذ	dh	م	m
10.	ر	r	ن	n
11.	ز	z	و	w
12.	س	s	ه	h
13.	ش	sh	ء	ʾ
14.	ص	ṣ	ي	y
15.	ض	ḍ		

Sumber: Kate L. Turabin. *A Manual of Writers of Term Papers, Dissertations* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1987)

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	iii
KATA SAMBUTAN.....	vi
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN	x
DAFTAR ISI	xi
PENDAHULUAN	1
BAGIAN I	
PENYAKIT HATI.....	12
A. Sekilas Mengenai Hati dan Penyakit Hati.....	12
B. Macam-Macam Penyakit Hati Dalam Al-Qur'an.....	16
BAGIAN II	
TERAPEUTIK AL-QUR'AN	29
A. Terapeutik (Terapi) dalam Al-Qur'an.....	29
B. Terapeutik (Terapi) Islam	33
C. Terapi Qur'ani	35
D. Model- Model Terapi Qur'ani	37
BAGIAN III	
TEORI TASAWUF IMAM AL-GHAZALI	
TENTANG PENGOBATAN HATI.....	44
A. Takhallī.....	49
B. Tahallī	51
C. Tajallī.....	54

BAGIAN IV

BIOGRAFI ISMĀ'ĪL ḤAQQĪ DAN TAFSIR

RŪḤ AL-BAYĀN	57
A. Biografi dan Perjalanan Intelektual Ismā'īl Ḥaqqī	57
B. Tafsir Rūḥ Al-Bayān.....	63
C. Latar Belakang Penulisan Tafsir Rūḥ Al-Bayān.....	64
D. Metode Tafsir Rūḥ Al-Bayān	65
E. Ittijāḥ atau Corak Tafsir Rūḥ Al-Bayān.....	70
F. Pandangan Ulama Mengenai Tafsir Rūḥ Al-Bayān	72

BAGIAN V

KAJIAN SURAH AL-MUṬAFFIFĪN.....

A. Konsep Penyakit Hati dalam Surah Al-Muṭaffifīn berdasarkan penafsiran Ismā'īl Ḥaqqī	74
B. Konsep Terapeutik Penyakit Hati Dalam Surah Al-Muṭaffifīn Berdasarkan Penafsiran Ismā'īl Ḥaqqī Prespektif Teori Tasawuf.....	97
PENUTUP.....	147
DAFTAR PUSTAKA	149
PROFIL PENULIS.....	158

PENDAHULUAN

Al-Qur'an menggambarkan manusia sebagai makhluk biologis, psikologis, sosial, keturunan Adam, sekaligus seorang hamba Allah ('*abdun*). Manusia dianugerahi fitrah, yaitu potensi bawaan berupa kesempurnaan yang diberikan sejak lahir. Potensi tersebut terbagi menjadi dua aspek utama, yaitu potensi fisik dan potensi *rūḥānīyah*. Potensi *rūḥānīyah* mencakup akal, hati (*qalb*), serta emosi atau perasaan.¹ Yusuf al-Qardhawi juga menekankan pentingnya menjaga keseimbangan antara aspek material dan immaterial dalam kehidupan manusia. Hak-hak jasmani tidak boleh diabaikan demi memenuhi kebutuhan *rūḥānīyah*, begitu pula sebaliknya.²

Allah menciptakan manusia dengan menganugerahkan hati sebagai inti terdalam yang memegang peran utama dalam menggerakkan anggota tubuh. Hati juga berfungsi untuk mengevaluasi kebenaran atau kesalahan dari niat, pikiran, harapan, keinginan, sikap, dan tindakan yang ditujukan baik kepada orang lain maupun terhadap diri sendiri.³ Hati dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *qalb*. Dalam *al-Mu'jam al-Wasīṭ* kata *qalb* memiliki akar kata *qalaba* yang berarti membalikkan, mengganti, berubah-ubah dan berbolak balik. Dari akar kata yang sama didapatkan turunan kata lain yaitu *qallaba* yang artinya melihat sebab akibat dari suatu kejadian.⁴

¹ M. Abduh Malik, *Pengembangan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum* (Jakarta: Departemen Agama, 2009), 47.

² M. Kholid Muslih, et.al, *Worldview Islam* (Ponorogo: UNIDA Gontor Press, 2018) 128-129.

³ Hanna Djumhana Bastaman, *Integrasi Psikologi Dengan Islam: Menuju Psikologi Islami* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1995), 147.

⁴ Majma' Al-Lughah Al-'Arabīyah, *Al-Mu'jam Al-Wasīṭ* (Mesir: Maktabah Al-Shurūq Al-Daulīyah, 2004), 753.

Al-qalb menurut psikologi sufistik Imam al-Ghazali terdiri dari dua aspek, yaitu aspek fisik dan metafisik. *Qalb* dalam pengertian fisik merujuk pada organ yang terletak di sisi kiri dada dan menjadi sumber ruh (*Manba' al-Rūh*). Sementara itu, *qalb* yang bersifat metafisik adalah entitas halus (*laṭīfah*) yang tidak terlihat, memiliki sifat rabbani ruhani serta terhubung dengan *qalb* jasmani. Ketika *qalb* metafisik ini diberdayakan secara optimal, dapat berperan sebagai pengarah dalam pengembangan perilaku lahiriah manusia, sehingga menjadi baik dan selaras dengan fitrah aslinya.⁵

Hati manusia cenderung mendorong perilaku lahiriah kepada kesucian yang kemudian akan mempengaruhi ucapan, sikap, dan perbuatan. Ketika hati dipenuhi dengan keinginan untuk tetap suci, segala yang keluar dari diri seseorang baik itu kata-kata, tindakan, maupun keputusan akan mencerminkan kebaikan, kebijaksanaan, dan kemuliaan. Perbuatan yang baik adalah hasil dari dorongan hati yang ingin selalu berada dalam keadaan suci dan diridhai oleh Allah. Kecenderungan hati yang suci juga membawa akal menuju kesucian. Akal, sebagai panglima bagi hati, akan terpengaruh oleh kondisi hati. Hati yang suci akan mengaktifkan akal yang sehat, hidup, dan berharga. Dengan hati yang suci, manusia dapat memaksimalkan potensi dirinya untuk mencapai kehidupan yang penuh berkah dan kebahagiaan.⁶

Hati adalah komponen penting bagi keberadaan manusia. Hati menjadi pusat perhatian Allah dalam menilai kualitas iman dan karakter seseorang. Oleh karena itu, Nabi

⁵ Muḥammad bin Aḥmad Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulūm Al-Dīn*, Vol. 5 (Jeddah: Dār Al-Minhāj, 1432 H), 877.

⁶ Muḥammad Muhyidin, *The True Power Of Heart* (Yogyakarta: DIVA Press, 2007), 67.

Muhammad SAW menekankan dalam haditsnya bahwa manusia harus selalu menjaga kualitas hatinya.⁷

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ، وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ»

Abu Hurairah *raḍiyallāhu 'anhu* meriwayatkan, Rasulullah ﷺ bersabda: “Allah tidak melihat bentuk rupamu dan harta bendamu, tetapi melihat apa yang ada di hatimu dan amal perbuatanmu”. (HR. Muslim)⁸

Secara psikologis, hati memiliki kemampuan emosional yang memunculkan perasaan (*al-shu'ūr*), baik yang bersifat positif maupun negatif. Jika perasaan positif secara konsisten diberdayakan, potensi ini dapat menjadi sarana untuk mengembangkan perilaku yang baik, didasarkan pada rasa cinta, kebahagiaan, kegembiraan, kepercayaan, ketulusan, dan persaudaraan. Sebaliknya, jika perasaan negatif dibiarkan tanpa upaya pengendalian, perilaku yang muncul cenderung menolak kebenaran, bahkan jika kebenaran itu berasal dari Allah.⁹

Penjelasan-penjelasan di atas menegaskan pentingnya hati sebagai entitas spiritual yang memiliki peran krusial dalam membentuk kehidupan batiniah dan moral manusia. Oleh karenanya, dalam banyak ajaran spiritual, menjaga hati dari penyakit-penyakit batin dianggap sebagai langkah utama dalam meraih kedekatan dengan Allah SWT. Hati yang sehat secara spiritual akan membimbing manusia untuk

⁷ Ahmad Khalil, *Merengkuh Bahagia Dialog Al-Qur'an, Tasawuf Dan Psikologi* (Malang: UIN Malang Press, 2007), 27.

⁸ Muslim bin Al-Hajjāj Abū Al-Ḥasan Al-Qusyairī Al-Nīsābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim* (Beirut: Dār Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabiy, t.th) 1987. No Hadis 2564.

⁹ Abdullah Hadziq, *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik Dan Humanistik* (Semarang: Rasail, 2005), 107.

berbuat baik, menghindari kezhaliman, serta selalu mencari kebenaran dan kedamaian.

Konsep penyakit hati dalam perspektif Islam merujuk pada kondisi spiritual dan moral yang dapat mengganggu kesejahteraan jiwa seseorang. Penyakit hati sering diidentifikasi dengan beberapa sifat buruk atau tingkah laku tercela (*al-Akhlāq al-Madhmūmah*), seperti tamak, iri hati sombong dan lain sebagainya. Sehingga seringkali orang yang menderita penyakit ini merasa dirinya tidak sakit tapi justru menganggap dirinya normal dan lebih baik dari orang lain.¹⁰

Di era modern ini, banyak individu yang mengalami krisis moral dan spiritual akibat gaya hidup materialistis, yang sering kali membuat seseorang mengabaikan nilai-nilai spiritual, etika, dan tanggung jawab sosial. Fenomena materialisme ini memiliki dampak yang luas, tidak hanya pada kebahagiaan individu, tetapi juga berdampak pada berbagai masalah psikologis, sosial, ekonomi, dan pendidikan. Hal ini terlihat dalam rendahnya tingkat kesejahteraan, ketidakbahagiaan, ketidakpuasan hidup, serta tingginya tingkat stres dan depresi.¹¹ Dalam perspektif Islam, materialisme dipandang sebagai konsep yang dapat merusak keseimbangan antara kebutuhan duniawi dan ukhrawi, yang merupakan prinsip dasar kehidupan manusia. Materialisme yang menempatkan materi atau kekayaan sebagai tujuan utama hidup, bertentangan dengan ajaran Islam yang menekankan pentingnya orientasi spiritual dan hubungan dengan Allah SWT.

¹⁰ Kusnadi, Andi Khusnul Fatimah, and Prima Mytra, "Pendidikan Konseling Penyakit Hati Dalam Islam," *Jurnal Al-Ilmi: Jurnal Riset Pendidikan Islam* 4, no. 1 (2024): 108.

¹¹ Aftina Nurul Husna, "Psikologi Anti Materialisme," *Buletin Psikologi*, Vol. 24, No. 1 (2016), 14.

Selain fenomena materialisme, bukti krisis moral dan spiritual pada era modern ini adalah dengan meningkatnya kasus korupsi yang semakin tak terkendali serta membawa bencana bagi kehidupan ekonomi nasional serta tatanan sosial dan kenegaraan. Di Indonesia, korupsi merupakan masalah yang meluas dan sudah terjalin erat dalam struktur sosial, sehingga memberikan dampak merusak yang menyeluruh bagi bangsa.¹² Islam memandang korupsi sebagai penyimpangan dari nilai-nilai moral yang diajarkan agama. Dalam ajaran Islam, praktik korupsi tidak hanya dianggap sebagai pelanggaran hukum dalam ajaran Islam, tetapi juga sebagai dosa moral yang harus di jauhi. Oleh sebab itu, pandangan Islam terhadap korupsi tidak hanya terbatas pada aspek legalitas, tetapi juga memberikan perhatian serius terhadap dimensi moral dan spiritual yang menyertainya.¹³

Prof. Amin Syukur dalam bukunya “sufi healing” menjelaskan bahwa ketika seorang individu sangat terfokus pada hal-hal material, segala sesuatu cenderung diukur berdasarkan aspek materi atau kebendaan. Akibatnya, kepemilikan atas harta dan pencapaian ekonomi menjadi tujuan utama hidup. Berbagai cara dilakukan demi meraih kekayaan dan kepuasan ekonomi, walaupun dengan mengabaikan nilai-nilai kemanusiaan. Kondisi ini dapat memicu berbagai penyakit hati seperti *al-hirṣ* (ketamakan terhadap materi) dan *qaswah al-qalb* (kekerasan hati) yang pada akhirnya dapat memunculkan gangguan kejiwaan dan tindakan kriminal. Secara umum, penyakit-penyakit ini berakar pada kerusakan hati, yang kemudian memengaruhi pikiran dan perasaan. Dampaknya adalah munculnya

¹² Widhy Andrian Pratama, “Penegakan Hukum Terhadap Korupsi Di Era Modernisasi Digital,” *SEIKAT: Jurnal Ilmu Sosial, Politik Dan Hukum* Vol. 3, No. 1, (2024), 92-93.

¹³ Milatus Shofiyah Rindal, “Dampak Korupsi Bagi Masyarakat Dan Dalam Perspektif Hukum Islam” Vol. 6, No. 1 (2023), 9.

gangguan keseimbangan dalam diri, yang seringkali dikenal dengan istilah stres.¹⁴

Secara psikologis, fenomena krisis moral dan spiritual dapat terjadi karena kebiasaan buruk yang menciptakan siklus negatif dalam diri seseorang yang kemudian mengakar dalam hati, membuat individu semakin jauh dari kebenaran dan nilai-nilai spiritual. Kebiasaan buruk yang berulang, seperti ketidakjujuran, ketamakan, dan perilaku curang, perlahan-lahan akan mengeraskan hati serta menyebabkan hati manusia tertutup dari kebenaran, sebagaimana dijelaskan dalam kitab *Ihyā' Ulūm Al-Dīn* bahwa ketika dosa-dosa menumpuk, hati menjadi terkunci. Pada saat itu, hati menjadi buta dalam memahami kebenaran dan kebaikan agama, meremehkan urusan akhirat, dan mengagungkan urusan dunia.¹⁵

Dalam beberapa penafsiran sufistik juga dijelaskan bahwa orang-orang yang tenggelam dan menyibukkan diri dalam kenikmatan serta syahwat yang merusak (mengejar kefanaan dunia) dapat membawanya untuk mengingkari kebenaran. Perbuatan-perbuatan buruk berupa kekufuran dan maksiat yang dilakukan manusia ini kemudian menyebabkan adanya penghalang dalam hati mereka yang dalam surah Al-Muṭaffifīn disebut dengan الرين (*al-rayn*), diibaratkan كالصدأ في المرأة (seperti karat pada cermin) yang menghalangi dari kebenaran.¹⁶ Dalam Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* juga dijelaskan bahwa رين merupakah karat yang menutupi sesuatu yang jernih, yang berarti dosa-dosanya telah menutupi hatinya dengan sangat kuat.¹⁷

¹⁴ Amin Syukur, *Sufi Healing* (Jakarta: Erlangga, 2012), 34.

¹⁵ Muḥammad bin Aḥmad Al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm Al-Dīn*, 45.

¹⁶ Maḥmūd Al-Alūsī Al-Baghdādī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, Vol. 30 (Beirut: Ihyā' Al-Turāth Al-'Arabiy, t.th), 72.

¹⁷ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Tafsīr Ruḥ Al-Bayān*, Vol. 10 (Beirut: Dār Al-Fikri, 1928 H), 367.

Secara umum, surah al-Muṭaffifin membahas tentang ancaman yang dihadapi oleh mereka yang berbuat curang dalam hal takaran dan timbangan. Quraish Shihab dalam tafsirnya menjelaskan bahwa ayat 2 dan 3 dari Surah al-Muṭaffifin mengancam semua pihak agar tidak melakukan kecurangan dalam pengukuran dan penimbangan, termasuk menggunakan standar ganda. Selain itu, tindakan ini menunjukkan kebejatan hati pelakunya. Kecurangan ini juga menunjukkan keangkuhan dan pelecehan karena pelakunya biasanya menganggap remeh mitranya sehingga berani melakukannya.¹⁸

Dalam Tafsir Kementerian Agama Republik Indonesia dijelaskan bahwa tindakan curang yang diuraikan dalam surah al-Muṭaffifin mencerminkan sifat serakah, di mana individu berusaha mendapatkan keuntungan pribadi meskipun harus merugikan orang lain. Beberapa contoh pengurangan yang merugikan dalam kehidupan sehari-hari saat ini meliputi penjualan tabung gas yang tidak memenuhi standar, pengurangan jumlah bensin yang dijual, serta penjual kain yang mengurangi ukuran kain yang ditawarkan. Salah satu bentuk pengurangan yang sangat merugikan dan berbahaya adalah praktik korupsi. Para pelaku korupsi sering kali mengurangi anggaran proyek dari rencana awal untuk mendapatkan keuntungan pribadi, atau mereka dapat mengurangi kualitas bahan yang digunakan dalam proyek dengan menggantinya dengan bahan yang lebih rendah kualitasnya.¹⁹

Pada muqaddimah pembahasan surah al-Muṭaffifin dalam Tafsir *Rūḥ al-Ma'ānī* dijelaskan bahwa surah al-Muṭaffifin memiliki kesesuaian (*al-munāsabah*) dengan surah-

¹⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah* (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 123.

¹⁹ Kementerian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya* (Jakarta: Departemen Agama RI, 2011), 587.

surah sebelumnya, di mana Allah Swt menjelaskan tentang kondisi orang-orang yang beruntung dan celaka, hari pembalasan serta betapa agungnya hari itu dalam surah sebelumnya. Kemudian dalam surah ini Allah menyampaikan bahwa Allah Swt telah menyiapkan balasan bagi mereka yang beruntung dan yang berdosa. Allah menyebutkan dosa yang paling rendah yaitu kecurangan (*al-ṭaṭfif*), yang hampir tidak memberikan manfaat apapun dalam mengumpulkan harta dan memperbanyaknya. Surah ini juga mengandung penjelasan lebih rinci tentang keadaan orang-orang yang berbuat kebajikan dan orang-orang yang mendustakan sebagaimana disebutkan sebelumnya.²⁰

Dalam Surah al-Muṭaffifin, Allah SWT mengancam keras orang-orang yang melakukan kecurangan dalam timbangan dan takaran, serta memperingatkan mereka akan azab yang pedih. Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam tafsir *Rūḥ Al-Bayān* bahwa tidak ada yang dapat melawan kekuasaan Allah, bahkan orang zalim yang kuat sekalipun, karena ia adalah milik Allah yang tunduk di bawah kekuasaan-Nya. Allah juga tidak akan membiarkan orang yang lemah dan teraniaya, karena pemeliharaan menuntut agar tidak ada hak yang hilang dari siapapun. Dalam penekanan-penekanan ini, terdapat isyarat bahwa meskipun kecurangan (*al-ṭaṭfif*) berkaitan dengan sesuatu yang kecil dan sepele, namun hal itu merupakan adalah dosa besar. Dikatakan bahwa siapa saja yang mengurangi hak Allah dari zakat, salat, dan puasa termasuk dalam ancaman ini.²¹

Perbuatan curang dalam takaran dan timbangan dalam Surah al-Muṭaffifin merupakan bentuk penyakit hati yang diidentifikasi dari sifat buruk manusia. Sifat-sifat buruk ini merupakan cerminan hati yang tidak bersih, yang jauh dari

²⁰ Maḥmūd Al-Alūsī Al-Baghdādī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, 67.

²¹ Al-Burūsawi, *Tafsīr Ruḥ Al-Bayān*, 366.

nilai-nilai spiritualitas dan keadilan. Hal ini kemudian yang mendorong penulis untuk mengkaji surah al-Muṭaffifīn untuk mengetahui macam-macam penyakit hati serta konsep terapeutik penyakit hati yang secara implisit tercantum dalam surah ini.

Kajian tafsir sufistik melibatkan penelaahan terhadap karya-karya tafsir yang berfokus pada tasawuf, baik dari segi metodologi maupun konten (tema-tema yang diinterpretasikan).²² Dari perspektif tafsir sufistik, kecurangan yang telah dijelaskan sebelumnya tidak hanya dipahami sebagai tindakan fisik yang merugikan orang lain, tetapi juga sebagai manifestasi dari penyakit hati seperti keserakahan, ketidakjujuran, dan kurangnya keimanan dan rasa syukur. Pendekatan sufistik menekankan bahwa tindakan lahiriah seseorang adalah cerminan dari kondisi batinnya.

Salah satu mufassir dengan corak sufistik dalam penafsirannya yang membahas banyak mengenai surah al-Muṭaffifīn adalah Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī dalam kitab tafsirnya *Rūḥ Al-Bayān*. Nama lengkap beliau adalah Ismā'īl Ḥaqqī bin Muṣṭafā Al-Bursawī Al-Turkiy. Nasab beliau bersambung kepada Rashulullah SAW dan Masih keturunan ke-12 dari Ali bin Abi Talib. Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* merupakan kitab tafsir yang utuh menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an 30 juz berdasarkan urutan *muṣḥaf 'uthmānī*, dan terdiri dari 10 jilid. Tafsirnya *Rūḥ Al-Bayān* karya Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī ditinjau dari sumber penafsirannya menghimpun 3 jenis penafsiran, yaitu *bi al-ma'thūr*, *bi al-ra'yi*, *bi al-ishārah/ishāri*. Sedangkan dari segi cara penjelasannya digolongkan kedalam kelompok tafsir *muqārin/komparatif*, karena banyak mengutip pendapat para ahli. Dari segi keluasan penjelasan

²² Badruzzaman M. Yunus, "Pendekatan Sufistik Dalam Menafsirkan Al-Quran," *Syifa Al-Qulub*, Vol. 2, No. 1, 2017, 7.

tafsir *Rūḥ Al-Bayān* tergolong menggunakan tafsir *tafṣīlī* yaitu penafsiran dengan cara menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an secara mendetail dan rinci dengan uraian yang panjang dan lebar sehingga cukup jelas.

Konsep terapeutik al-Qur'an dalam buku ini mengacu pada bagaimana al-Qur'an berfungsi sebagai pedoman spiritual, emosional, dan moral untuk penyembuhan jiwa manusia. Sesungguhnya, kejiwaan kaum muslimin dipengaruhi secara signifikan oleh al-Qur'an. Hal ini terbukti dengan banyaknya kepribadian, perilaku, akhlak, dan gaya hidup kaum muslimin yang telah diubah oleh al-Qur'an pada awal kenabian Rasulullah.²³ Terapeutik al-Qur'an menawarkan pendekatan holistik melalui penguatan tentang kebesaran Tuhan, ancaman terhadap perilaku buruk, dan janji ganjaran bagi mereka yang berbuat baik.

Konsep terapeutik dalam surah al-Muṭaffifīn pada penelitian ini termasuk kedalam terapi ruhaniyah yang masuk cangkupan makna *shifā* dalam al-Qur'an. Terapi ruhaniyah dalam hal ini berfokus pada penyucian hati dan jiwa dari sifat buruk untuk mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini sebagaimana dijelaskan Prof Aswadi dalam bukunya konsep *shifā* dalam al-Qur'an kajian tafsir *Mafatih al-Ghaib* karya Fakhrudīn al-Rāzī bahwa al-Qur'an dapat berfungsi sebagai *shifā* terhadap penyakit ruhani maupun jasmani. Beliau juga menjelaskan bahwa salah satu penyakit ruhani adalah akhlak tercela. Al-Qur'an mengandung penjelasan dan informasi tentang berbagai kerusakan akhlak tercela sekaligus sebagai pembimbing kesempurnaan akhlak dan

²³ Agus Santoso, dkk. *Terapi Islam* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2013), 208.

tindakan terpuji. Oleh karena itu al-Qur'an dapat dijadikan sebagai *shifa*> terhadap penyakit akhlak tercela.²⁴

Konsep terapeutik penyakit hati dalam surah al-Muṭaffifin pada buku ini penulis analisis dengan menggunakan teori tasawuf dalam pengobatan penyakit hati, yakni *takhallī*, (membersihkan diri dari sifat-sifat tercela), *tahallī* (mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji) dan *tajallī* (manifestasi sifat-sifat *ilahi*). Teori ini selain relevan dalam konteks spiritualitas Islam, diharapkan melalui pendekatan ini individu tidak hanya dapat mencapai pembersihan hati, tetapi juga menemukan ketenangan batin serta memperkuat hubungan mereka dengan Allah SWT.

Secara garis besar, dua tujuan utama dalam buku ini adalah untuk memahami penyakit hati dan konsep terapeutik penyakit hati dalam surah Al-Muṭaffifin berdasarkan penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ Al-Bayān*.

²⁴ Aswadi, *Konsep Shifa' Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Mafātiḥ Al-Ghaib Karya Fakhruddin Al-Rāzi)* (Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2015), 195–96.

BAGIAN I PENYAKIT HATI

A. Sekilas Mengenai Hati dan Penyakit Hati

Hati atau kalbu dalam bahasa Arab dikenal dengan istilah *qalb*. Kalbu dalam Kamus Bahasa Indonesia berarti pangkal perasaan batin, atau hati yang suci (murni).²⁵ Dalam *Al-Mu'jam Al-Wasīf* dijelaskan bahwa salah satu makna *qalb* adalah jantung yang menjadi pusat peredaran darah, yang terletak di dada sebelah kiri.²⁶ Ibnu Manẓūr dalam kitabnya *Lisān al-'Arab* menyebut *qalb* sebagai segumpal daging (*mudghah*) yang menunjukkan pada sesuatu di dalam dada (hati/*qalb*). *Qalb* juga memiliki arti inti (*lubb*) dari segala sesuatu, hal ini sebagaimana disabdakan oleh Nabi SAW: “*setiap sesuatu ada qalb (inti) nya dan inti al-Qur'an adalah surah Yasin*”.²⁷

Dalam *Mu'jam Mufradāt al-fāz al-Qur'ān al-Karīm* kata *qalb* berasal dari kata *qalaba* (قلب) yang berarti berubah, berpindah, atau berbalik.²⁸ Hubungan *qalb* dengan jantung dalam hal ini bahwa secara fisik jantung selalu berdetak dan naik-turun, bolak-balik memompa darah. Sedangkan secara psikis kalbu berarti bolak-balik antara iya atau tidak, kuat dan lemah, yakin dan ragu, tenang dan gundah, atau sejenisnya. Dari keterangan makna serta kaitannya dengan fisik dan psikis *qalb* sebelumnya, menunjukkan bahwa *qalb*/hati memang mempunyai sifat dominan yang menjadi karakteristiknya, yaitu selalu berubah-ubah yang

²⁵ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia* (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), 664.

²⁶ Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasīf*, 753.

²⁷ Ahmad Arisatul Cholik, “Relasi Akal Dan Hati Menurut Al-Ghazali,” *Kalimah* 13, no. 2 (2015): 299.

²⁸ Al-Rāghib al-Aṣṣfahānī, *Mufradāt Al-Faz Al-Qur'ān* (Damaskus: Dār Al-Qalam, 2009), 681.

selanjutnya memberi pengaruh pada kejiwaan manusia yang juga berubah-ubah.²⁹

Qalb dalam pemikiran psikologi sufistik Al-Ghazali, terdiri dari dua aspek, yaitu *qalb* dalam pengertian fisik dan metafisik. *Qalb* yang bersifat fisik adalah daging yang terletak di bagian kiri dada yang merupakan sumber ruh (*Manba' al- Rūh*). Sedangkan *qalb* yang bersifat metafisik adalah sesuatu yang amat halus (*latīfah*) tidak kasat mata, tidak dapat diraba, yang bersifat rabbani ruhani, yang berhubungan dengan kalbu jasmani. Kalbu ini apabila diberdayakan secara maksimal, maka dapat berfungsi sebagai pemandu bagi pengembangan semua tingkah laku lahiriah manusia hingga menjadi baik sesuai dengan fitrah aslinya.³⁰

Al-Ghazali tidak membahas *qalb* sebagai jantung atau hati dalam arti fisik (definisi materi), tetapi entitas yang halus yang menjadi hakikat manusia (definisi spiritual). Makna *qalb* dalam spiritualitas erat kaitannya dengan ruh manusia yang membawa amanah dari Allah, yang dilengkapi dengan ilmu-Nya, berlandaskan pada fitrah asalnya, serta senantiasa menggemakan keesaan Allah. Melalui kelembutan hati, seseorang dapat mengenal dan memahami dirinya. *Qalb* adalah sumber keberadaan manusia dan merupakan makhluk terakhir yang akan tetap ada pada hari kebangkitan. Hakikat *qalb* bukan berasal dari alam fisik, melainkan dari alam metafisik, karena keberadaannya di alam fisik masih dianggap sebagai misteri. Menurut Al-Ghazali, hakikat *qalb* adalah dimensi metafisik yang hanya bisa dipahami ketika seseorang mampu menyingkirkan penghalang antara

²⁹ Cholik, "Relasi Akal Dan Hati Menurut Al-Ghazali," 300.

³⁰ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazali, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, (Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2005), 877.

dirinya di dunia fisik dan alam metafisik melalui perenungan dan mujahadah dalam dirinya.³¹

Hati atau *qalb* adalah salah satu karunia terbesar yang diberikan oleh Allah SWT kepada manusia. Hati atau *qalb* memiliki peranan yang sangat luar biasa baik secara fisik maupun psikis dalam kehidupan manusia. Hati adalah pokok dari segala sesuatu yang dimiliki oleh manusia. Hal ini sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW:

أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضَغَةً إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ (رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ)

Rasulullah SAW bersabda, “Ingatlah di dalam jasad itu ada segumpal daging. Jika ia baik, maka seluruh jasad akan ikut baik. Jika ia rusak, maka seluruh jasad akan ikut rusak. Ingatlah segumpal daging itu adalah hati.” (HR. Bukhari dan Muslim)

Hati memiliki kemampuan untuk membedakan antara yang haq dan yang batil, yang halal dan yang haram, bahkan hal-hal yang samar di antara keduanya, yaitu syubhat. Namun, hati memerlukan penataan yang tepat. Hati adalah potensi dasar manusia yang mengandung dua arah kecenderungan, yakni menuju kebaikan atau keburukan. Bila hati condong pada kebaikan, maka seseorang akan bersifat baik, demikian pula sebaliknya. Agar hati cenderung kepada kebaikan, seseorang harus mampu mengarahkan dan mengelolanya dengan benar.³²

Penyakit hati sendiri mengacu pada kerusakan, terutama dalam persepsi dan keinginan. Orang yang

³¹ Cholik, “Relasi Akal Dan Hati Menurut Al-Ghazali,” 301.

³² Amin Syukur, *Terapi Hati* (Jakarta: Erlangga, 2012), 4.

hatinya sakit cenderung terjebak pada hal-hal yang mengandung *shubhāt*, sehingga ia tidak mampu melihat kebenaran secara jernih atau memahami sesuatu sebagaimana adanya.³³ Selain itu, penyakit hati membuat seseorang menyukai kebatilan yang berbahaya dan menghambat hati untuk menjalankan fungsi utamanya, seperti memperoleh pengetahuan, hikmah, dan makrifat, mencintai Allah, beribadah dengan ikhlas dan taat kepadanya.³⁴

Dalam konsep spiritualitas Islam, hati manusia memiliki tiga kondisi utama: *qalbun salīm* (hati yang sehat), *qalbun marīḍ* (hati yang sakit), dan *qalbun mayyit* (hati yang mati). Masing-masing kondisi ini menggambarkan tingkat kesehatan spiritual seseorang dan sejauh mana ia terbebas atau terpapar penyakit hati. Menurut Al-Ghazali 3 macam kondisi *qalb* (hati) manusia yakni³⁵:

1. *Qalbun Saliḡm* (hati yang sehat), adalah kondisi hati yang dijanjikan akan memungkinkan seseorang untuk bertemu dengan Allah. Hati yang sehat ini ditandai oleh beberapa ciri, seperti keimanan yang kuat, rasa syukur atas nikmat, bebas dari sifat serakah, kehidupan yang penuh ketenangan, kekhusyukan dalam beribadah, kebiasaan berdzikir, peningkatan dalam kebaikan, kesadaran segera ketika lalai atau berbuat kesalahan, serta kecenderungan untuk selalu bertaubat, dan sifat-sifat mulia lainnya.
2. *Qalbun marīḍ* (hati yang sakit). Dalam keadaan ini, hati memiliki iman, melaksanakan ibadah, dan menerima pahala, tetapi juga dapat terjerumus ke dalam

³³ Mohammad Rois, *Jangan Biarkan Penyakit Hati Bersemi* (Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006), 17.

³⁴ Muhammad Al-Baqir, *Mengobati Penyakit Hati Membentuk Akhlak Mulia* (Jakarta Selatan: Mizania, 2014), 85.

³⁵ Syukur, *Terapi Hati*, 34.

kemaksiatan dan dosa, baik yang kecil maupun yang besar. Beberapa ciri yang dapat dikenali meliputi perasaan cemas, mudah tersulut emosi, ketidakpuasan, kesulitan dalam menghargai orang lain, perasaan tidak nyaman, mengalami penderitaan baik secara fisik maupun mental, serta merasa tidak bahagia.

3. *Qalbun mayyit* (hati yang mati). Hati dalam kondisi ini telah menjadi keras dan tertutup akibat penumpukan dosa, sehingga menghalangi masuknya petunjuk dari Allah (Q.S. Al-Baqarah [2]: 6-7, Q.S. Al-Muṭaffifin [83]: 13-14). Tanda-tandanya meliputi tipisnya atau hilangnya iman, pengingkaran terhadap nikmat Allah, dikuasai hawa nafsu, cenderung berpikiran negatif, tidak memiliki rasa kemanusiaan, egois, keras kepala, serta tidak pernah merasa bersalah.

Menjaga hati adalah hal yang sangat penting bagi kehidupan spiritual manusia, agar tidak terjerumus dalam dua kondisi berbahaya yakni hati yang sakit dan hati yang mati. Ketika hati dalam kondisi sakit, ia masih memiliki iman, tetapi juga diselimuti kecemasan, amarah, ketidakpuasan, dan godaan dosa, serta menyebabkan ketidakseimbangan spiritual. Lebih berbahaya lagi adalah hati yang mati, yang menjadi keras dan tertutup akibat dosa-dosa yang menumpuk, menyebabkan manusia kehilangan arah, tenggelam dalam hawa nafsu, dan menjadi semakin jauh dari Allah.

B. Macam-Macam Penyakit Hati Dalam Al-Qur'an

Hati berfungsi sebagai pusat dari perilaku dan kehidupan manusia. Ketika hati seseorang dalam keadaan baik, maka tindakan yang diambilnya cenderung positif. Sebaliknya, jika hati tersebut dalam kondisi buruk, hal ini

akan berpengaruh negatif terhadap perilakunya. Hati yang tidak sehat dapat mengganggu cara pandang dan keinginan seseorang serta membuat individu sulit untuk mengenali kebenaran. Akibatnya, individu yang memiliki hati yang berpenyakit cenderung membenci kebenaran yang seharusnya bermanfaat dan malah menyukai kebatilan yang berbahaya.

Salah satu ulama terkemuka, Ibnu Taimiyah, menjelaskan bahwa penyakit hati dapat merusak cara pandang dan keinginan seseorang, sehingga ia terjebak dalam jalan *shubha>t*. Dalam pandangannya, kebatilan bisa dianggap sebagai kebenaran, yang membuat keinginan hati berfokus pada penolakan terhadap kebenaran yang bermanfaat dan dukungan terhadap kebatilan yang merugikan. Menurut Ibnu Taimiyah, penyakit hati ini sangat terkait dengan dorongan nafsu syahwat, yang dapat muncul dalam bentuk sifat-sifat negatif.³⁶

Penyakit hati muncul ketika hati seseorang mengalami kerusakan dan terkontaminasi. Jika hatinya masih hidup dan sehat, tentu ia akan merasa sakit saat terjerumus dalam keburukan, namun cenderung enggan menerima "obat" yang pahit untuk kesembuhannya. Akibatnya, ia lebih memilih menahan rasa sakit tersebut daripada berusaha mencari penyembuhan. Salah satu tanda hati yang sakit adalah kecenderungannya untuk menghindari asupan utama yang baik dan bermanfaat bagi kebaikannya, sebaliknya, justru memilih hal-hal yang kotor dan meracuni. Di sisi lain, hati yang sehat akan lebih memilih hal-hal yang bermanfaat, menyembuhkan, dan mampu membasmi penyakit-penyakit batin. Namun, hati

³⁶ Kholil Lur Rochman, "Terapi Penyakit Hati Menurut Ibn Taimiyah Dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam," *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi* Vol. 3, No. 2 (2009), 2.

yang sakit seringkali memilih kebalikannya. Nutrisi yang paling bermanfaat bagi hati adalah iman.³⁷

Al-Ghazali dalam kitabnya *Al-Arbaʿīn fī Uṣūl al-Dīn* menjelaskan bahwa Allah Ta'ala berfirman: “*Sungguh beruntunglah orang yang menyucikan diri*”.³⁸ Dan Allah juga berfirman: “*Sungguh beruntunglah orang yang mensucikan jiwanya*”.³⁹ Penyucian (*tazkiyah*) berarti pembersihan. Rasulullah ﷺ bersabda: “*Kesucian adalah sebagian dari iman.*” Maka kesempurnaan iman adalah dengan menyucikan hati dari hal-hal yang tidak disukai Allah dan menghiasinya dengan apa yang dicintai-Nya. Beliau juga menjelaskan bahwa penyucian diri adalah sebagian dari iman.

Dalam al-Qur’an terdapat beberapa penyakit hati yang berhubungan dengan perilaku buruk manusia. Berikut penjelasan beberapa penyakit hati yang disebutkan dalam al-Qur’an:

1. *Ḥubbu Al-Dunyā* (cinta dunia)

Cinta terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*) merupakan sifat tercela yang dapat menggelapkan hati dan menjauhkan seseorang dari Allah Swt. Kecintaan pada dunia mencerminkan lemahnya iman dan buruknya akhlak. Para ulama tasawuf menggolongkan sifat ini sebagai penyakit hati yang sangat berbahaya. Seseorang yang hatinya dipenuhi obsesi akan kemewahan dan kesenangan dunia sebenarnya sedang mengidap

³⁷ Ahmad Faried, *Menyucikan Jiwa: Konsep Ulama Salaf* (Surabaya: Risalah Gusti, 2004), 19.

³⁸ Al-Qur’an, 87:14.

³⁹ Al-Qur’an, 91:9.

penyakit kronis yang dapat merusak dan mencelakakannya.⁴⁰

Berkenaan dengan hal ini, Allah SWT mengingatkan dalam al-Qur'an:

إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُمْ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهْبِجُ فَتَرَاهُ مُمْصِرًا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَعْفُورَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ

“Ketahuilah bahwa kehidupan dunia itu hanyalah permainan, kelengahan, perhiasan, dan saling bermegah-megahan di antara kamu serta berlomba-lomba dalam banyaknya harta dan anak keturunan. (Perumpamaannya adalah) seperti hujan yang tanamannya mengagumkan para petani, lalu mengering dan kamu lihat menguning, kemudian hancur. Di akhirat ada azab yang keras serta ampunan dari Allah dan keridaan-Nya. Kehidupan dunia (bagi orang-orang yang lengah) hanyalah kesenangan yang memperdaya. (Q.S. Al-Ḥadīd [57]: 20)

Dalam Tafsirnya Sayyid Qutub menjelaskan bahwa ayat ini adalah sebuah peringatan bahwa dunia merupakan permainan, dalam artian sesuatu yang melalaikan, perhiasan, sarana bermegah-megah, dan sarana untuk berbangga-bangga. Inilah hakikat yang ada dibalik setiap kesungguhan yang menyita perhatian dan setiap kepentingan yang melalaikan. Sebaliknya persoalan akhirat sungguh berbeda dari persoalan dunia, dan merupakan persoalan yang layak diperhitungkan, dicermati serta dipersiapkan. Beliau

⁴⁰ Muhammad Hafiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, (Yogyakarta: Tangga Ilmu, 2023), 7.

juga menjelaskan bahwa tujuan ayat ini adalah untuk mengarahkan perasaan dan nilai-nilai psikologis agar mampu mengatasi godaan harta yang fana dan daya tariknya yang cenderung menarik hati manusia kepada dunia. Seruan untuk melepaskan keterikatan pada dunia dalam surah ini sangat diperlukan untuk mengaktualisasikan iman, yang dibutuhkan setiap mukmin agar dapat menghidupkan keyakinannya, bahkan jika hal tersebut menuntut pengorbanan seluruh kehidupan duniawi. Oleh karena itu, Allah mengajak manusia untuk berkompetisi dalam perlombaan sejati demi meraih tujuan yang layak bagi para pemenang, yaitu tujuan akhir yang menjadi tempat kembalinya mereka, memastikan mereka hidup dalam keabadian yakni akhirat.⁴¹

2. Tamak

Sifat tamak atau rakus termasuk sifat tercela, sumber kehinaan, dan malapetaka. Sifat ini muncul dari dorongan hawa nafsu yang terus menginginkan lebih, tanpa pernah merasa cukup, bahkan ketika keinginan itu sudah terpenuhi. Sifat ini adalah bagian dari penyakit hati. Ketamakan terhadap harta, ilmu, jabatan, dan segala bentuk keinginan berlebihan dalam kehidupan dunia merupakan sumber utama penyakit yang merusak. Salah satu contoh tentang pembahasan masalah tamak ini ialah tamaknya manusia pada harta dunia. Dunia yang pada hakikatnya sebagai cobaan, tetapi justru dimaknainya sebagai tujuan. Karena itu

⁴¹ Sayyid Qutb, *Tafsir Fī Zilāl Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Al-Shurūq, 2003), 3491.

syahwatnya mendorong untuk selalu tamak dan tidak pernah merasa puas.⁴²

Dalam al-Qur'an, Allah SWT memberi peringatan mengenai perkara sebelumnya dalam firman-Nya:

إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ ۗ وَاللَّهُ عِنْدَهُ أَجْرٌ عَظِيمٌ

“Sesungguhnya hartamu dan anak-anakmu hanyalah cobaan (bagimu). Di sisi Allahlah (ada) pahala yang besar”. (Q.S. At-Tagābun [64]:15)

Sifat tamak sangat berbahaya bagi kemurnian hati seseorang. Sifat ini dapat menggelapkan jiwa dan merusak akal sehat. Orang yang membiarkan sifat tamak berakar dalam hatinya akan selalu memiliki angan-angan yang lebih panjang daripada kenyataan yang dihadapinya. Karena itulah, Rasulullah Saw memperingatkan untuk menjauhi sifat ini, dengan bersabda, "*Jauhilah sifat tamak, karena ia adalah kefakiran yang nyata.*" Maksud kata "fakir" dalam hadits tersebut menurut Imam al-Ghazali ialah fakir hatinya, bukan fakir hartanya.⁴³

3. *Riyā*

Secara harfiyah, kata *riyā* atau *riā'a* (رئاء) berakar dari kata *ra'a* (رأى) mempunyai makna melihat. Menurut bahasa, kata *riā'a* merupakan *muṭābaqah* dari wazan *fi'al* (فعال) yang berarti melakukan suatu perbuatan agar dilihat manusia.⁴⁴ Sedangkan menurut istilah, Imam Al-

⁴² Muhammad Hafiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)* 65.

⁴³ Muhammad Hafiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*,67.

⁴⁴ Abū Al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris Zakariyā, *Mu'jam Maqāyis Al-Lughah*, Jilid 2 (Beirut: Dar al-Fikr, 1979), 473.

Ghazali mendefinisikan *riyā* sebagai amal yang dilakukan untuk disaksikan orang lain agar mendapatkan popularitas dan kedudukan. Aktifitas *riyā* ini dapat dilakukan dengan amal ibadah maupun non-ibadah. Orang yang memiliki sifat *riyā* akan merasa senang dan lebih terdorong berbuat baik jika ada yang melihatnya, namun sebaliknya jika tidak ada yang melihatnya, maka ia akan merasa berat melakukannya. Dengan demikian *riyā* berarti suatu perbuatan yang dilakukan bukan karena mengharap ridha Allah, tetapi hanya mencari pujian, sanjungan dan popularitas semata.⁴⁵

Orang yang memiliki sifat *riyā* tergolong dalam kategori orang munafik serta sifat ini juga termasuk dalam koridor perilaku syirik *aṣghar* (kecil). Disebutkan dalam al-Qur'an bahwa orang-orang munafik menipu Allah dengan perilaku riya sebagaimana dijelaskan dalam firman-Nya:

إِنَّ الْمُنَافِقِينَ يُخَدَعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ وَإِذَا قَامُوا إِلَى الصَّلَاةِ قَامُوا كُسَالَى يُرَاءُونَ النَّاسَ وَلَا يَذْكُرُونَ اللَّهَ إِلَّا قَلِيلًا

“Sesungguhnya orang-orang munafik itu hendak menipu Allah, tetapi Allah membalas tipuan mereka (dengan membiarkan mereka larut dalam kesesatan dan penipuan mereka). Apabila berdiri untuk salat, mereka melakukannya dengan malas dan bermaksud riya di hadapan manusia. Mereka pun tidak mengingat Allah, kecuali sedikit sekali.” (QS. An-Nisā' [4]:142)

⁴⁵ Eko Zulfikar, “Interpretasi Makna Riya’ Dalam Al-Qur’an: Studi Kritis Perilaku Riya’ Dalam Kehidupan Sehari-Hari,” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qur’an Dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2 (2019), 144.

Fakhruddin Al-Razi menjelaskan bahwa ayat ini menerangkan sifat-sifat orang-orang munafik yang ketika mendirikan shalat bersama kaum Muslimin, mereka melakukannya dengan dengan berat hati dan rasa malas (فَامُوا كَسَالِي). Penyebab rasa malas ini adalah karena mereka merasa keberatan melaksanakannya dan tidak mengharapkan pahala darinya, begitu pula mereka tidak takut akan hukuman jika meninggalkannya. Oleh karena itu, dorongan untuk meninggalkan shalat menjadi lebih kuat dari berbagai sisi, sementara motivasi untuk melakukannya hanya didasari rasa takut kepada pandangan orang lain. Ketika dorongan shalat mereka hanya didasari oleh hal ini, maka shalat pun dilaksanakan dengan malas dan tanpa semangat.⁴⁶

Dalam penjelasan lain dikatakan bahwa *riyā* merupakan salah satu penyakit hati yang dampaknya hampir setara dengan syirik. Rasulullah SAW bahkan menyebut riya sebagai bentuk syirik tersembunyi dan yang paling kecil. Secara umum, *riyā* adalah melakukan suatu amal kebajikan dengan tujuan memperoleh pujian atau penghargaan dari orang lain. Hati orang yang *riyā* secara diam-diam menikmati sanjungan dan pengakuan dari orang lain karena sifatnya yang begitu halus dan samar. Rasulullah dalam hadits riwayat Imam Ahmad menggambarkan *riyā* sebagai "*lebih tersembunyi daripada seekor semut hitam di atas batu hitam di malam yang gelap gulita*".⁴⁷

⁴⁶ Fakhruddin Al-Rāzī, *Mafātīh Al-Ghayīb*, Jilid 11 (Beirut: Dār Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabīy, 1420 H), 248.

⁴⁷ Hafiiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, 52.

4. Sombong dan 'Ujub

Di antara sifat tercela yang termasuk penyakit hati adalah *al-kibr* (kesombongan) dan *al-'ujub* (bangga diri). Kedua sifat ini saling berkaitan dan mencerminkan sifat-sifat iblis, yang bisa membawa bahaya bagi siapa pun yang mengalaminya. Kesombongan adalah sikap yang muncul dalam jiwa seseorang dengan tujuan diperhatikan oleh orang lain, terlihat dari tindakan lahiriah yang menunjukkan kesombongan. Sedangkan *al-'ujub* adalah kebanggaan tersembunyi dalam diri seseorang atas ilmu atau amal yang dimilikinya, tanpa menyadari bahwa semua itu sebenarnya merupakan anugerah dari Allah SWT.⁴⁸

Dalam al-Qur'an Allah SWT berfirman:

وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ

“Janganlah memalingkan wajahmu dari manusia (karena sombong) dan janganlah berjalan di bumi ini dengan angkuh. Sesungguhnya Allah tidak menyukai setiap orang yang sombong lagi sangat membanggakan diri.” (QS. Luqmān [31]:18)

Allah SWT juga berfirman dalam al-Qur'an:

كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ

"Demikianlah Allah mengunci hati setiap orang yang sombong lagi sewenang-wenang. (QS. Gāfir [40]:35)

⁴⁸ Ibid., 34.

Kedua ayat diatas menunjukkan bahwa Allah SWT membenci kedua sifat tercela ini. Sifat sombong dan berbangga diri hakikatnya mengotori jiwa dan bahkan mengunci hati manusia.

5. Kikir (*al-Bukhlu*)

Istilah kikir atau *al-Bukhlu* terdapat dalam-al-Qur'an dan hadits dengan beberapa ungkapan diantaranya: *al-Bukhlu* (البخل), *al-Shuhu* (الشح), *yamna'un* (يمنعون) dan lain sebagainya.⁴⁹ Kikir biasanya berkaitan dengan kepemilikan materi. Seseorang disebut kikir jika enggan berbagi atau memenuhi hak dan kewajiban orang lain dengan apa yang dimilikinya. Sifat ini adalah penyakit hati yang sulit disadari, terutama oleh mereka yang memilikinya, karena sering kali mereka merasa bahwa semuanya baik-baik saja. Dengan menahan diri untuk tidak memberi, mereka beranggapan bahwa harta mereka akan semakin bertambah, kebutuhan hidup tercukupi, tidak ada yang kurang, dan merasa hidup dalam keadaan aman.⁵⁰

Sifat kikir menumbuhkan rasa takut yang berlebihan akan kehilangan harta. Maka orang yang kikir hidup dengan penuh perhitungan. Bahkan jika dirinya memiliki harta yang banyak sekalipun dia tetap takut berinfak. Hal ini sejalan dengan firman Allah dalam Al-Qur'an:

قُلْ لَوْ أَنُّكُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَنُورًا

⁴⁹ Hanif, "Pandangan Alquran Dan Hadis Terhadap Sifat Kikir (Pelit)," *Basha'ir: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir* Vol. 2, No. 1 (2022), 64.

⁵⁰ Mutiara Tri Julifa. dkk, "Kikir Dalam Perspektif Al-Qur'an," *Hadharah: Jurnal Keislaman Dan Peradaban* Vol.16, no. 2 (2022): 142.

“Katakanlah (Nabi Muhammad), “Sekiranya kamu memiliki khazanah rahmat Tuhanku, niscaya kamu tahan karena takut habis.” Manusia itu memang sangat kikir.” (QS. Al-Isrā' [17]:100)

Dalam tafsir Al-Misbah Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat ini mengecam orang-orang yang enggan bersyukur atas aneka nikmat dari Allah SWT serta menjelaskan bahwa kikir merupakan tabiat dan bawaan manusia secara umum.⁵¹

6. Khianat

Khianat menurut Kamus Bahasa Indonesia diartikan sebagai perbuatan tidak setia, tipu daya, tidak menepati janji. Khianat dalam hal ini merujuk pada perbuatan melanggar kepercayaan, ketidaksetiaan, atau ketidakjujuran dalam berbagai hubungan atau perjanjian. Khianat adalah lawan dari sifat amanah. Khianat bisa diartikan sebagai suatu perbuatan yang tidak melaksanakan atau menjaga apa yang diamanahkan dan menjadi kewajibannya kepada Allah dan Rasul-Nya.

Nabi Muhammad SAW bersabda: *Tanda-tanda orang munafik ada tiga: jika berbicara ia berbohong, jika berjanji ia mengingkari, dan jika diberi amanah ia berkhianat.* (HR. Bukhari dan Muslim). Hadits ini menjelaskan bahwa salah satu ciri orang munafik adalah berkhianat ketika diberi amanah. Ia menggunakan sesuatu yang seharusnya dipergunakan untuk kepentingan umum demi keuntungan pribadi. Dari hadis ini, dapat dipahami bahwa pengkhianatan sama dengan

⁵¹ M.Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, Jilid 15 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 556.

perbuatan ingkar, baik terhadap diri sendiri maupun terhadap Allah. Selain itu, pengkhianatan juga termasuk dalam kategori dusta, yaitu dusta terhadap sesama manusia yang telah memberinya kepercayaan, serta dusta terhadap amanah yang telah Allah titipkan kepadanya.

Dalam al-Qur'an terdapat beberapa ayat yang mengharamkan sifat khianat, diantaranya Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمْنَتَكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengkhianati Allah dan Rasul serta janganlah kamu mengkhianati amanat yang dipercayakan kepadamu, sedangkan kamu mengetahui. (QS. Al-Anfāl [8]:27)

Imam Ibnu Katsir menjelaskan bahwa ayat tersebut memiliki makna yang bersifat umum, meskipun benar ayat itu diturunkan terkait peristiwa tertentu, seperti kisah Hatib. Namun, pelajaran atau *ibrah* yang diambil dari ayat ini berdasarkan keumuman lafaznya, bukan terbatas pada sebab khusus turunnya ayat. Pendapat ini juga didukung oleh mayoritas ulama. Makna khianat dalam ayat tersebut mencakup konteks yang lebih luas.⁵²

Bahaya dari sifat khianat ini salah satunya adalah jalan menuju neraka. Orang yang melakukan perbuatan khianat mungkin tidak langsung menerima balasannya di dunia, namun tindakan tersebut sangat merugikan

⁵² Titin Andika, M. Taquyuddin, and Iril Admizal, "Amanah Dan Khianat Dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab," *Al Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir*, Vol. 5, No. 2 (2020), 195.

semua pihak yang menjadi korban. Karena itu, Allah menyatakan dalam Al-Qur'an bahwa khianat merupakan perilaku yang dapat membawa pelakunya menuju neraka.⁵³

⁵³ Al-Qur'an, 66 :10.

BAGIAN II

TERAPEUTIK AL-QUR'AN

A. Terapeutik (Terapi) dalam Al-Qur'an

Menurut Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) terapeutik adalah sesuatu yang berkaitan dengan terapi. Sedangkan terapi dalam kamus bahasa Indonesia adalah usaha untuk memulihkan kesehatan orang yang sedang sakit, pengobatan penyakit, perawatan penyakit.⁵⁴ Didalam kamus ilmu-ilmu sosial juga ditemui kata *therapy* yang berarti perlakuan atau cara-cara menyembuhkan penyakit yang diderita oleh seseorang. Selanjutnya dalam Kamus Lengkap Psikologi kata *therapy* berarti suatu perlakuan dan pengobatan yang ditujukan kepada penyembuhan satu kondisi patologis.⁵⁵

Menurut Hamdani Bakran kata "*therapy*" (dalam bahasa Inggris) bermakna pengobatan dan penyembuhan. Terapi dalam bahasa Arab sepadan dengan kata *الإِسْتِشْفَاءُ* yang berasal dari kata *شَفَى-يَشْفِي-شِفَاءً* yang berarti pengobatan, mengobati, menyembuhkan. Kata *al-Shifā* (terapi) mengandung beberapa makna seperti, *aḥsana* (mengadakan perbaikan), *aṣlahā* (melakukan perbaikan), *zakka* (mensucikan, membersihkan dan memperbaiki), *ṭaharah* (mensucikan dan membersihkan), *Akhraja* (mengeluarkan, mengusir, membuang, meniadakan).⁵⁶

⁵⁴ Tim Penyusun, *Kamus Bahasa Indonesia*, 1689.

⁵⁵ J.P. Chaplin, *Kamus Lengkap Psikologi, Terjemahan Dr. Kartini Kartono*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), 34.

⁵⁶ Istiqomah Mas'udi, "Terapi Qur'ani Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan (Analisis Pemikiran Muhammad Utsman Najati Tentang Spiritualitas Al-Qur'an Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan)," *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, Vol. 8, No. 1 (2017), 140.

Di dalam al-Qur'an ada beberapa ayat yang menyebutkan term *shifā*, di antaranya Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ
لِّلْمُؤْمِنِينَ

“Wahai manusia, sungguh telah datang kepadamu pelajaran (Al-Qur'an) dari Tuhanmu, penyembuh bagi sesuatu (penyakit) yang terdapat dalam dada, dan petunjuk serta rahmat bagi orang-orang mukmin”. (Q.S. Yūnus [10]: 57)

Dalam surah Al-Isra ayat 82, Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَرْيَدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

“Kami turunkan dari Al-Qur'an sesuatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang mukmin, sedangkan bagi orang-orang zalim (Al-Qur'an itu) hanya akan menambah kerugian”. (Q.S. Al-Isrā' [17]: 82).

Al-Qurthubi dalam tafsirnya menyebutkan bahwa ada dua pendapat dalam memahami term *shifā* dalam ayat tersebut, pertama terapi bagi jiwa yang dapat menghilangkan kebodohan dan keraguan, membuka jiwa yang tertutup, serta dapat menyembuhkan jiwa yang sakit. Kedua, terapi yang dapat menyembuhkan penyakit fisik baik dalam bentuk azimat maupun tangkal.⁵⁷

Quraish Shihab berpendapat bahwa ayat diatas menegaskan adanya empat fungsi al-Qur'an yaitu: pengajaran, obat, petunjuk, serta rahmat. Sebagai

⁵⁷ Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*, Jilid 12 (Kairo: Dār Al-Kutub Al-Miṣriyyah, 1964 H), 316.

pengajaran, al-Qur'an pertama kali menyentuh hati yang masih diselubungi oleh kabut keraguan dan kelengahan serta aneka sifat kekurangan. Dengan sentuhan pengajaran itu, keraguan berangsur sirna dan berubah menjadi keimanan, kelengahan beralih sedikit demi sedikit menjadi kewaspadaan. Al-Qur'an juga berperan sebagai obat bagi aneka penyakit ruhani, agar jiwa lebih siap meningkat dan meraih petunjuk tentang pengetahuan yang benar dan *ma'rifat* tentang Tuhan. Serta seluruh amal kebajikan kebajikan yang mengantarkan seseorang meraih kedekatan kepada Allah SWT dan pada gilirannya mengundang aneka rahmat yang puncaknya adalah surga dan ridha Allah SWT.⁵⁸

Dalam pandangan lain, dijelaskan bahwa ayat tersebut mengindikasikan bahwa Allah menurunkan al-Qur'an sebagai panduan bagi umat manusia, mengajak mereka untuk mengakui ketauhidan-Nya, serta mengarahkan mereka pada nilai-nilai pemikiran yang baru dalam kehidupan. Al-Qur'an berfungsi untuk membimbing manusia menuju perilaku yang baik, yang sangat penting bagi kesejahteraan individu dan masyarakat. Dengan pendidikan kejiwaan dalam lingkungan yang mendukung, al-Qur'an menunjukkan jalan yang benar bagi manusia untuk mencapai kesempurnaan sebagai makhluk.⁵⁹

Al-Qur'an sangat berpengaruh dalam kejiwaan kaum muslimin. Pada awal kenabian Rasulullah, al-Qur'an telah mampu mengubah banyak kepribadian, perilaku kaum muslimin, mengubah akhlak serta gaya hidup mereka. Hal ini tidak lain karena al-Qur'an merupakan pedoman dan petunjuk bagi manusia,

⁵⁸ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 532-33.

⁵⁹ Agus Santoso, *Terapi Islam*, 207.

sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an surah Al-Jāsiyah ayat 20.

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ

“Ini (Al-Qur'an) adalah pedoman bagi manusia, petunjuk, dan rahmat bagi kaum yang meyakini”. (Q.S. Al-Jāsiyah [45]: 20).

Ayat diatas menunjukkan bahwa al-Qur'an telah mampu membentuk dan menjadikan seorang individu memiliki prinsip dan nilai-nilai kemanusiaan yang mulia. Al-Qur'an telah memberikan kaum muslimin kekuatan jiwa yang besar yang sangat berpengaruh kedalam dirinya dengan membangkitkan emosi serta menggetarkan segala perasaan yang dimilikinya. Al-Qur'an juga mengantarkan manusia menjadi suatu komunitas masyarakat yang kuat dan penuh kedisiplinan yang siap membantu satu sama lainnya.⁶⁰ Peran al-Qur'an sebagai terapi juga dapat mengubah kecendrungan dan tingkah laku manusia, memberi petunjuk kepada manusia, mengubah kesesatan dan kebodohan, mengarahkan manusia pada jalan yang lebih baik serta membekali manusia dengan fikiran-fikiran baru tentang tabiat dan misi dalam kehidupan, nilai-nilai, moral dan ideal-ideal kehidupan yang baru.⁶¹

Pernyataan diatas menunjukkan betapa pentingnya membaca al-Qur'an dengan mentadabburi bacaan itu agar meresap ke dalam hati dan fikiran hingga mampu

⁶⁰ Agus Santoso, 208.

⁶¹ Istiqomah Mas'udi, “Terapi Qur'ani Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan (Analisis Pemikiran Muhammad Utsman Najati Tentang Spiritualitas Al-Qur'an Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan),” 139.

membersihkan kotoran-kotoran hati dan dapat menentramkan jiwa yang gelisah, memberikan kesejukan, kedamaian dalam diri seseorang.

B. Terapeutik (Terapi) Islam

Terapeutik (Terapi) Islam adalah suatu proses penyembuhan yang ditujukan untuk mengatasi berbagai jenis penyakit, baik itu mental, spiritual, moral, maupun fisik, dengan mengacu pada bimbingan ajaran Islam yang bersumber dari al-Qur'an dan as-Sunnah. Terapi Islam berfungsi sebagai panduan yang bertujuan untuk melepaskan diri dari bekas-bekas dosa dan kedurhakaan, serta pengaruh-pengaruh negatif lainnya yang dapat mengganggu integritas kepribadian yang fitri untuk mendorong individu mengembangkan sikap taat dan patuh kepada Allah, serta meningkatkan amal perbuatan baik yang bermanfaat bagi diri sendiri dan masyarakat di sekitarnya. Melalui pendekatan ini, diharapkan individu dapat mencapai keseimbangan dan keharmonisan dalam hidup, baik secara spiritual maupun sosial.⁶² Adapun metode-metode yang digunakan dalam terapi Islam yakni: keimanan kepada aqidah tauhid, ketakwaan, menjalankan berbagai ibadah, kesabaran, senantiasa mengingat Allah dan bertaubat.

Adapun model-model terapi Islam terbagi ke dalam dua bagian:

1. Terapi Islam Dengan Keimanan Dan Rasa Aman

Studi tentang sejarah agama-agama dunia, khususnya sejarah Islam, telah menunjukkan bagaimana keyakinan kepada Allah dapat menjadi terapi bagi gangguan jiwa, memberikan rasa aman, dan

⁶² Agus Santoso, *Terapi Islam*, 31.

melindungi seseorang dari berbagai bentuk depresi yang sering menjadi pemicu gangguan psikologis. Dalam al-Qur'an, terdapat penjelasan yang jelas mengenai peran iman dalam menghadirkan kedamaian dan ketenangan bagi orang beriman, sebagaimana disampaikan dalam firman-Nya:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram”. (Q.S. Ar-Ra’d [13]:28)

Terealisasinya ketenangan batin dan rasa aman dalam hati seorang mukmin berasal dari keimanannya yang tulus kepada Allah, sehingga ia senantiasa berharap pada pertolongan dan perlindungan dari-Nya. Seorang mukmin seharusnya memusatkan setiap amalnya demi meraih keridhaan Allah semata. Dengan demikian, ia akan senantiasa merasakan kehadiran dan pertolongan Allah dalam setiap langkahnya.⁶³

2. Terapi Islam dengan berbagai Ibadah

Menunaikan ibadah yang telah diwajibkan Allah, seperti shalat, zakat, ataupun haji mampu membersihkan jiwa. Melakukan ibadah juga merupakan satu cara untuk menghapuskan dosa dan memperkuat ikatan seorang mukmin kepada Allah SWT yang direalisasikannya dengan mematuhi semua perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya. Hal ini mendorong manusia selalu merasa aman dan tenang

⁶³ Agus Santoso, 171.

dengan kuatnya cita-cita dalam menggapai surga-Nya. Berbagai ibadah yang bisa dilakukan dan mampu menjadi terapi bagi diri masing-masing yakni, terapi Islam dengan shalat, terapi Islam dengan zakat dan sedekah, terapi Islam dengan puasa, terapi Islam dengan Haji, terapi Islam dengan kesabaran, terapi Islam dengan istighfar dan tobat, terapi Islam dengan zikir, terapi Islam dengan Doa.⁶⁴

C. Terapi Qur'ani

Terapi Qur'ani adalah proses penyembuhan untuk menghilangkan penyakit fisik maupun psikis dari diri seseorang dengan menggunakan ayat-ayat al-Qur'an. Terapi ini akan bermanfaat bila orang yang melakukannya memiliki keimanan dan kesadaran dalam dirinya, yang merupakan modal utama dalam proses penyembuhan.⁶⁵ Orang yang beriman meyakini bahwa al-Qur'an berfungsi sebagai *hudan* (petunjuk), *shifā'* (obat) dan *rahmah* (rahmat). Petunjuk-petunjuk yang terdapat dalam al-Qur'an jika dimanfaatkan dengan benar akan mengarahkan kepada kebahagiaan di dunia dan akhirat.

Al-Qur'an memiliki potensi sebagai obat yang dapat menyembuhkan secara menyeluruh berbagai penyakit, baik yang berkaitan dengan hati maupun penyakit fisik (الشفاء التام من جميع الأدوية القلبية البدنية), serta sebagai penawar untuk segala musibah yang dihadapi dalam kehidupan di dunia dan akhirat. Namun, tidak semua orang memiliki kemampuan atau diberikan taufik untuk memanfaatkan hal ini. Memanfaatkan al-Qur'an sebagai terapi untuk gangguan mental adalah salah satu pendekatan dalam

⁶⁴ Agus Santoso, 178-97.

⁶⁵ Lukman Hakim, *Terapi Qur'ani Untuk Kesembuhan Dan Rizki Tak Terduga* (Jakarta: Menara Karya, 2012), 13.

mengembangkan konsep psikologi Islam sebagai metode penyembuhan bagi masalah psikologis yang dihadapi individu. Al-Qur'an berperan sebagai terapis dalam menangani isu-isu kejiwaan dengan menekankan bahwa perubahan dalam kepribadian dan perilaku seseorang memerlukan transformasi dalam pola pikir dan sikapnya.⁶⁶

Al-Qur'an memiliki efek terapeutik yang dapat mengubah kecendrungan dan tingkah laku manusia, memberi petunjuk kepada manusia, mengubah kesesatan dan kebodohan, mengarahkan manusia pada jalan yang lebih baik serta membekali mereka dengan fikiran-fikiran baru tentang tabiat dan misi dalam kehidupan, nilai-nilai, moral dan ideal-ideal kehidupan yang baru. Allah SWT telah menempatkan setiap ayat dalam al-Qur'an sebagai sarana penyembuhan, khususnya jika ayat-ayat tersebut dibaca dengan jumlah tertentu dan dengan keyakinan penuh terhadap kebenaran firman-Nya. Pembacaan berulang ayat-ayat al-Qur'an dapat memberikan efek sugestif pada diri seseorang.⁶⁷

Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah⁶⁸, menyatakan bahwa untuk dapat menjadikan al-Qur'an sebagai obat, orang yang sakit tersebut dapat menggunakan pengobatan yang terkandung dalam al-Qur'an (terapi Qur'ani) dan mengaplikasikannya pada penyakitnya dengan penuh keimanan, keikhlasan dan keyakinan yang sempurna, juga

⁶⁶ Mas'udi, "Terapi Qur' Ani Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan (Analisis Pemikiran Muhammad Utsman Najati Tentang Spiritualitas Al-Qur' an Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan)," 138.

⁶⁷ Ibid., 142.

⁶⁸ Seorang ulama besar dari abad ke-14 yang memainkan peran penting dalam pengembangan konsep terapi Qur'ani, serta pemikirannya yang mendalam tentang penyembuhan hati, jiwa, dan tubuh didasarkan pada ajaran Al-Qur'an dan Sunnah.

memperhatikan petunjuk-petunjuk yang perlu, maka tak ada penyakit yang dapat menghalangi efektivitas pengobatan tersebut. Hal ini sebagaimana firman Allah:

وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا

“Kami turunkan dari Al-Qur’an sesuatu yang menjadi penawar dan rahmat bagi orang-orang mukmin, sedangkan bagi orang-orang zalim (Al-Qur’an itu) hanya akan menambah kerugian”. (Q.S. Al-Isrā' [17]: 82).

Menurut Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah, kata *min* (من) dalam surah al-Isra’ diatas menjelaskan jenis (لبیان الجنس) yang dimiliki al-Qur’an. Kata *min* di sini tidak bermakna “sebagian” (ليس للتبعيض) yang mengesankan bahwa di antara ayat-ayat al-Qur’an ada yang tidak termasuk *shifā* (penyembuh), tetapi bahwasanya seluruh isi al-Qur’an dapat sebagai obat penyembuh (فجميع القرآن شفاء). Sebagai obat hati, menurut Ibnu al-Qayyim, al-Qur’an adalah obat yang menyembuhkan penyakit kebodohan, keraguan, dan kebimbangan. Allah SWT tidak menurunkan satu obatpun yang lebih mencakup, lebih berdaya guna, lebih agung, lebih ampuh dalam mengobati suatu penyakit, daripada al-Qur’an.⁶⁹

D. Model- Model Terapi Qur’ani

Model-model terapi Qur'ani berfokus pada penyembuhan mental dan spiritual melalui pendekatan yang bersumber dari ajaran Al-Qur'an. Berikut adalah beberapa model terapi Qur'ani yang umum digunakan:

⁶⁹ Achmad Zuhdi, *Terapi Qur’ani: Tinjauan Historis, Al-Qur’an, Al-Hadis Dan Sains Modern* (Surabaya: Imtitaz, 2015), 185.

1. Terapi *Ruqyah*

Ruqyah merupakan salah satu bentuk terapi Qur'ani atau pengobatan Ilahi (الأدوية الإلهية). Secara bahasa *ruqyah* berasal dari bahasa Arab *raqā, raqyan, ruqiyyan, wa ruqyatan* (رقى رقية و رقية). Ahmad Warson Munawwir, dalam Kamus Arab-Indonesia menerjemahkannya dengan mantra. Dalam Kamus mengartikan *ruqyah* sebagai perlindungan (الرقية: العوذة)⁷⁰, sedangkan Ibn Taymiyah memasukannya dalam kategori doa (من أنواع الدعاء) juga Ibn al-Qayyim mengatakan bahwa *ruqyah* termasuk doa (الرقية وهي الدعاء).

Secara istilah, *ruqyah* telah didefinisikan oleh beberapa ulama diantaranya: 'Ibn al-Athīr mendefinisikan *ruqyah* sebagai permohonan perlindungan yang dibacakan kepada orang yang terkena penyakit seperti demam, ketakutan dan penyakit-penyakit yang lain. Selain itu Muḥammad Nāsir al-Dīn al-'Albāinī mendefinisikan *ruqyah* yang sesuai sunnah yakni, *ruqyah* adalah suatu doa yang berasal dari al-Qur'an dan al-sunnah yang *ṣaḥīḥ* yang dibacakan (pada pasien) dengan maksud untuk mendapatkan kesembuhan.⁷¹

Dari berbagai definisi mengenai *ruqyah*, masing-masing definisi saling melengkapi sehingga dapat disimpulkan bahwa *ruqyah* adalah sebuah doa atau permohonan perlindungan kepada Allah. Doa ini dilakukan dengan membaca ayat-ayat dari al-Qur'an dan hadis *ṣaḥīḥ* bagi seseorang yang sedang sakit atau mengalami gangguan tertentu, bertujuan untuk

⁷⁰ Majma' Al-Lughah Al-'Arabiyyah, *Al-Mu'jam Al-Wasit*, 367.

⁷¹ Achmad Zuhdi, *Terapi Qur'ani: Tinjauan Historis, Al-Qur'an, Al-Hadis Dan Sains Modern*, 25.

memperoleh kesembuhan dari penyakit yang diderita serta perlindungan dari segala bentuk bahaya.⁷²

Praktek *ruqyah* sendiri sudah dilakukan dari zaman Rasulullah SAW hingga kini. Rasulullah telah mempraktikkan tiga jenis pengobatan yaitu: *ruqyah shar'iyah*, *ṭabi'iyah* (mengkonsumsi madu, kurma dan habbatusauda) , *al-Jam'u baina huma* (mengkombinasikan keduanya).⁷³ Syarat *ruqyah* merujuk pada ijma ulama yang telah bersepakat bolehnya menggunakan *ruqyah* dalam pengobatan dengan tiga syarat: *pertama*, menggunakan *kalāmullāh* (ayat-ayat al-Qur'an) atau nama-nama dan sifat Allah SWT. *Kedua*, *ruqyah* tersebut harus diucapkan dengan bahasa Arab atau bahasa selain Arab yang dibaca dengan jelas dan difahami maknanya. Sebagaimana penjelasan Syekh Abdurrahman Hasan Alu Syaikh dalam kitabnya "Fathul Majid", Alkhatabi berkata: "*Waktu itu Rasulullah meruqyah dan diruqyah. Beliau menyuruhnya dan memperbolehkannya. Jika ruqyah itu dengan Al-Qur'an dan Asma Allah, maka itu diperbolehkan atau bahkan diperintahkan. Akan tetapi dimakruhkan jika tidak dengan bahasa arab, karena barangkali ada kalimat kufur atau syirik. Ketiga, Harus diyakini, bahwa yang memberikan pengaruh dan kesembuhan bukanlah ruqyah dengan sendirinya, tetapi yang memberi pengaruh adalah izin dan kekuasaan Allah SWT.*"⁷⁴

⁷² Ibid., 26.

⁷³ Arni, "Implementasi Ruqyah Syar'iyah Sebagai Alternatif Psikoterapi Dalam Kajian Psikologi Islam," *Jurnal Studia Insania* Vol. 9, No. 1 (2021), 6.

⁷⁴ Arni, "Implementasi Ruqyah Syar'iyah Sebagai Alternatif Psikoterapi Dalam Kajian Psikologi Islam," 8-9.

2. Terapi Dzikir

Allah SWT berfirman di dalam al-Qur'an: *"orang yang beriman, hati mereka menjadi tenang dengan dzikir kepada Allah SWT, sadarilah, (memang) dengan dzikir kepada Allah hati akan menjadi tenang"*.⁷⁵ Ayat ini menjelaskan bahwa dzikir tidak sekedar ditunjukkan untuk pahala saja, tetapi dzikir merupakan terapi bagi batin yang gelisah. Allah SWT, melalui ayat diatas menyakinkan bahwa dzikir mampu membuat manusia merasakan kebahagiaan yang didambakan selama ini. Terapi dzikir juga berguna untuk kebersihan hati (*taşfiyyah*, *tazkiyyah* dan *takhalliyyah*), ketenangan dan kebahagiaan spiritual.⁷⁶

Dalam paradigma sufistik, didasarkan pada dalil al-Qur'an: *"Dalam hati mereka ada penyakit lalu Allah menambah penyakitnya dan mereka mendapat azab yang sangat pedih karena mereka selalu berdusta"*.⁷⁷ Hati merupakan wadah ingatan (pikiran, memori, kenangan, pengetahuan, dan sebagainya). Karena itulah pendidikan sufistik fokus pada pendidikan hati dan pergerakannya dengan alat terapi dzikir kepada Allah. Syekh Ahmad Shohibulwafa Tajul Arifin seorang sufi mengisyaratkan bahwa *"didalam hati itulah ada penyakit, dan didalam hati juga ada cara penyembuhannya"*. Terapi dzikir ini tentu memiliki banyak keistimewaan diantaranya, membersihkan hati, menenangkan batin, menguatkan ibadah, menyempurkan ibadah memudahkan kehidupan, sebagai benteng dari setan, menjemput rahmat.⁷⁸

⁷⁵ QS. Al-Ra'ad, 13:28.

⁷⁶ Teten J. Hayat, *Terapi Dzikir: Epistemologi Healing Sufi* (Jakarta: Guepedia, 2021), 14.

⁷⁷ QS. Al-Baqarah, 2:10.

⁷⁸ Hayat, *Terapi Dzikir: Epistemologi Healing Sufi*, 22.

Dalam konteks terapi jiwa, dzikir merupakan salah satu bentuk terapi berbasis ajaran agama. Terapi dzikir adalah usaha yang dilakukan untuk mengatasi, menyembuhkan, serta menjaga kesehatan mental seseorang dengan mendekati diri kepada Allah melalui aktivitas dzikir, yang bertujuan untuk mengingat-Nya. Metode ini melibatkan pengucapan kalimat-kalimat dzikir dengan penuh penghayatan agar manfaat dari dzikir tersebut dapat dirasakan. Di antara manfaatnya adalah terciptanya ketenangan dan ketenteraman dalam hati karena senantiasa merasakan kehadiran Allah.⁷⁹

3. Terapi mendengarkan ayat-ayat Al-Qur'an

Terdapat beberapa penelitian mengenai terapi mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an diantaranya, penelitian yang dilakukan Dr. Ahmad Al-Qadi⁸⁰ melakukan penelitian tentang dampak al-Qur'an terhadap kondisi fisiologis dan psikologis manusia. Penelitian ini melibatkan responden dari berbagai latar belakang, baik Muslim maupun non-Muslim, serta yang memahami bahasa Arab dan yang tidak. Eksperimen menunjukkan bahwa mendengarkan lantunan al-Qur'an memiliki efek positif pada tubuh, membantu merelaksasi ketegangan otot, dan menurunkan stres. Dalam eksperimen lanjutan, responden diminta mendengarkan bacaan al-Qur'an dan teks bahasa Arab yang dibacakan dengan intonasi serupa. Hasilnya menunjukkan bahwa mendengarkan

⁷⁹ S. Purnama Sari Purnama Rozak, "Peranan Agama Dan Terapi Dzikir Dalam Membentuk Mental Sehat," *Jurnal Ibtida* Vol. 2, no. 2 (2021), 136.

⁸⁰ Direktur Utama *Islamic Medicine for Education and Research* di Amerika Serikat dan Konsultan Ahli di sebuah klinik di Panama City, Florida.

al-Qur'an menurunkan voltase otot sebanyak 65%, yang menunjukkan pengurangan stres, sementara teks bahasa Arab hanya menurunkan voltase sebesar 33%.⁸¹

Dalam salah satu artikel, dikutip dari pendapat abdeldaem al-Kaheel, beliau menjelaskan bahwa para ilmuwan berupaya menemukan getaran suara yang dapat memengaruhi sel-sel yang rusak saat didengarkan dan memulihkan keseimbangannya. Proses pengujian dan eksperimen ilmiah masih terus berlanjut hingga saat ini. Namun, para ilmuwan Barat umumnya mengandalkan terapi musik, suara alam, dan frekuensi tetap. Sementara itu, hadir pula pengobatan melalui bacaan al-Qur'an dan doa-doa *ṣahīḥ* (*ma'thur*). Suara yang merupakan bentuk getaran, masuk ke otak melalui telinga. Saat pasien mendengarkan ayat-ayat al-Qur'an, getaran ini mencapai otak dan memberikan dampak positif pada sel-sel, membuatnya bergetar dalam frekuensi yang tepat sesuai dengan fitrah penciptaan Allah. al-Qur'an memiliki karakteristik harmoni yang unik yang tidak ditemukan dalam kitab lain.⁸²

Abdel Daem Al-Kaheel dalam bukunya "Pengobatan Qur'ani" menjelaskan bahwa seperti halnya terapi seorang pasien sebaiknya mendengarkan al-Qur'an selama beberapa jam. Selain itu penting baginya untuk merenungkan ayat-ayat yang didengarkan, sebab mentadabburi dan memahami

⁸¹ Zuhdi, *Terapi Qur'ani: Tinjauan Historis, Al-Qur'an, Al-Hadis Dan Sains Modern*, 278.

⁸² Abduldaem Al-Kaheel, Menakjubkan: Pengobatan Melalui Al-Qur'an, https://www.kaheel7.com/id/index.php?option=com_content&view=article&id=110:menakjubkan-pengobatan-melalui-al-quran&catid=39:rahasia-al-quran-dan-al-sunnah&Itemid=58 :diakses tanggal 15 November 2024.

makna al-Qur'an termasuk dalam bentuk penyembuhan juga.⁸³ Terapi dengan model ini melibatkan refleksi diri melalui ayat-ayat Al-Qur'an untuk membantu individu dalam proses penyembuhan emosional dan spiritual. Pendekatan yang dilakukan dalam terapi ini yakni dengan merenungkan makna ayat, individu dapat menemukan solusi untuk masalah yang dihadapi serta memperkuat iman mereka.

Terapi ini memiliki pengaruh yang kuat karena mengajak seseorang untuk tidak sekadar merenungi kesulitan atau kelemahan, tetapi mengingat Allah sebagai sumber kekuatan dan solusi atas segala hal. Dengan introspeksi melalui ayat-ayat al-Qur'an, hati menjadi lebih terbuka, pikiran lebih tenang, dan individu tersebut menemukan semangat baru untuk menjalani kehidupan sesuai dengan ajaran Allah.

⁸³ Abdel Daem Al-Kaheel, *Pengobatan Qur'ani*, Terj. Muhammad Misbah (Jakarta: Amzah, 2012), 39.

BAGIAN III

TEORI TASAWUF IMAM AL-GHAZALI

TENTANG PENGOBATAN HATI

Sebelum membahas mengenai teori tasawuf tentang pengobatan hati, penulis akan menjelaskan sekilas mengenai biografi singkat Imam al-Ghazali.

Beliau adalah Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī al-Ṭūsī, Abu Hāmid, *Hujjatul Islam*, seorang filsuf dan sufi. Ia lahir pada tahun 450 H/1058 M. dan wafat hari senin, 18 desember 1111 M bertepatan pada tanggal 14 Jumadil Akhir 505 H di Thabaran (kota kecil di Thusi, Khurasan). Beliau pernah melakukan perjalanan ke Naisabur, Baghdad, Hijaz, Syam, Mesir, dan kemudian kembali ke tanah kelahirannya. Nama beliau dinisbatkan pada pekerjaan memintal benang (صناعة غزل) bagi yang membaca dengan menekankan huruf “za” atau pada nama desa Ghazala (غَزَالَة) di Thusi (bagi yang membaca tanpa penekanan). Beliau mempelajari fiqh sejak masa mudanya di tanah kelahirannya dan menjadi murid Imam Al-Haramain. Dengan kesungguhan dan kerja keras, beliau unggul dalam ilmu debat, logika, madzhab, dan ilmu khilaf (perbandingan). Selain itu, beliau juga mempelajari filsafat dan hikmah, menguasai bidang tersebut, memahami pemikiran para tokoh dalam ilmu-ilmu ini, dan menulis buku di berbagai bidang ilmu tersebut dengan hasil yang luar biasa.⁸⁴

Beliau memiliki kecerdasan dan ketajaman pikiran yang luar biasa. Beliau berdialog dengan para ulama dan imam di berbagai majelis hingga menjadi sosok paling unggul pada zamannya dan tiada bandingannya di antara rekan-rekannya. Karya-karya al-Ghazali meliputi berbagai bidang ilmu yang populer pada zamannya, di antaranya tentang

⁸⁴ Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, 5.

tafsir al-Qur'an, ilmu kalam, ushul fiqh, tawasuf, mantiq, falsafah, dan lain-lain. Badawi mengatakan bahwa jumlah karangan al-Ghazali yakni 47 buah. Di antara judul-judul buku tersebut adalah: *Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* (membahas ilmu-ilmu agama), *Tahāfut al-Falāsifah* (menerangkan pendapat para filsuf ditinjau dari segi agama), *al-Iqtisād fī al-I'tiqād* (inti ilmu ahli kalam), *Munqidh min al-Dalāl* (menerangkan tujuan dan rahasia-rahasia ilmu). *Jawāhir al-Qur'ān* (rahasia-rahasia yang terkandung dalam al-Quran), *Mizān al-'Amal* (tentang falsafah keagamaan), dan lain-lain. Ada pula berpendapat yang mengatakan bahwa karya-karya beliau mencapai 80 buah.⁸⁵

Pemikiran tasawuf al-Ghazali dilakukan dengan menempuh perjalanan panjang dalam pencarian kebenaran, akhirnya memilih jalan tasawuf sebagai arah hidupnya. Ia memandang bahwa para sufi adalah pencari kebenaran yang paling hakiki. Menurutnya, jalan hidup para sufi merupakan perpaduan harmonis antara ilmu dan amal, dengan moralitas sebagai hasil akhir dari perjalanan tersebut. Al-Ghazali juga menegaskan bahwa keistimewaan yang dimiliki oleh para sufi tidak dapat diraih hanya melalui pembelajaran teoritis. Keistimewaan tersebut hanya bisa dicapai melalui penyucian batin, penghayatan rohaniah, dan pergantian tabiat-tabiat secara mendalam.⁸⁶

Teori tasawuf Imam Al-Ghazali dalam konsep *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* memiliki hubungan erat dengan *tazkiyatun nafs* (penyucian jiwa). Dalam pandangan Al-Ghazali, *tazkiyatun nafs* adalah proses bertahap yang bertujuan untuk membersihkan hati dari sifat buruk, menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji, dan mencapai puncak spiritual berupa kedekatan dengan Allah.

⁸⁵ Ahmad Zaini, "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali," *Esoterik: Jurnal Akhlak Dan Tasawuf*, Vol. 2, No. 1 (2016), 152.

⁸⁶ *Ibid.*, 153.

Secara etimologis *tazkiyatun nafs* (تزكية النفس) berasal dari dua kata “*tazkiyah*” dan “*al-nafs*”. Kata *tazkiyah* (تزكية) berasal dari bahasa Arab yakni *zakka- yuzakki* (زَكَّى - يُزَكِّي) yang memiliki arti menyucikan atau memurnikan. Sedangkan kata *al-nafs* (النفس) memiliki banyak makna diantaranya hati, ego dan jiwa.⁸⁷ Dalam pengertian lain kata *al-nafs* memiliki beberapa makna. Pertama, *nafs* merujuk pada nafsu dalam bahasa Indonesia, yang mencakup emosi seperti amarah (*ghaḍab*) dan dorongan seperti ambisi atau hasrat (*syahwah*) dalam diri manusia. Kedua, *nafs* dapat berarti salah satu makna dari hati yakni sesuatu yang abstrak yang membentuk hakikat diri manusia. Perbedaan antara kedua makna ini sangat jelas, makna pertama merujuk pada sifat yang tercela, sedangkan makna kedua merupakan aspek terpuji, karena ia mencerminkan jati diri manusia yang memiliki potensi untuk mengenal Allah Swt.⁸⁸

Secara terminologi, *tazkiyatun nafs* merujuk pada usaha untuk membersihkan diri dari kemusyrikan atau keadaan spiritual yang buruk dengan mendekatkan diri kepada Allah, atau dengan kata lain *tazkiyatun nafs* adalah proses penyucian jiwa, memulihkan jiwa pada keadaan semula, dan menyembuhkan jiwa-jiwa yang sakit melalui terapi-terapi sufistik.⁸⁹ Dengan hal ini, jiwa akan mencapai ketenangan, kedamaian, dan kebahagiaan dalam setiap tindakan yang dilakukan. Jiwa dan hati adalah dua elemen yang tidak terpisahkan dalam konsep *tazkiyatun nafs*. Hati menjadi cermin dari kondisi jiwa, sedangkan jiwa dipengaruhi oleh kebersihan hati. Penyucian keduanya adalah kunci untuk

⁸⁷ Ahmad Zainal Anbiya, “Tazkiyatun Nafs Dalam Mengembalikan Fitrah Manusia Modern,” *Islamic Counseling: Jurnal Bimbingan Dan Konseling Islam* Vol. 7, No. 1 (2023), 139.

⁸⁸ Al-Ghazali, *Keajaiban-Keajaiban Hati* (Bandung: Karisma, 2000), 28.

⁸⁹ Anbiya, “Tazkiyatun Nafs Dalam Mengembalikan Fitrah Manusia Modern,” 140.

mencapai kehidupan spiritual yang penuh makna, kedekatan dengan Allah, serta kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat.

Konsep *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* merupakan bagian integral dari ajaran tasawuf. Salah satu tokoh yang memperkenalkan konsep ini adalah Imam Al-Ghazali. Ketiga tahap ini membentuk dasar bagi perjalanan spiritual seorang *sālik* (pejalan spiritual) untuk mencapai kesucian jiwa dan kedekatan dengan Allah. Esensi dari ajaran ini adalah melawan dan menghilangkan hambatan-hambatan nafsu, membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan perilaku buruk. Dengan cara ini, hati dapat dibersihkan dari segala hal selain Allah, sehingga mampu dihiasi dengan zikir dan ingatan kepada-Nya.⁹⁰ Proses ini merupakan siklus yang saling melengkapi, di mana *takhallī* mempersiapkan hati untuk *taḥallī* dan keduanya akan membawa individu menuju pengalaman *tajallī* yang lebih mendalam.

Al-Ghazali dalam kitabnya yang berjudul *Iḥyā' 'Ulumuddīn* juga menjelaskan bahwa penyucian jiwa dari penyakit-penyakit hati merupakan langkah penting menuju pembentukan akhlak mulia. Sebagaimana akhlak mulia merupakan pintu-pintu yang terbuka bagi kalbu menuju ke surga yang dipenuhi segenap kenikmatan yang disediakan di sisi Allah SWT. Sebaliknya akhlak yang tercela merupakan penyakit yang menghilangkan kehidupan abadi pelakunya di akhirat kelak. Hal inilah yang mendukung adalah proses penyucian jiwa dari penyakit-penyakit hati yang berpotensi menghilangkan kehidupan kekal yang jauh lebih utama bagi setiap individu.⁹¹

⁹⁰ Muḥammad Bin Aḥmad Al-Ghazālī, *Al-Munqidh Min Al-Ḍalāl* (Beirut: Dār Al-Minhaj, 2021), 92.

⁹¹ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulumuddīn*, Jilid 3 (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, n.d.).

Dalam kitabnya Imam Al-Ghazali juga menyebutkan beberapa dalil al-Qur'an dan Hadis mengenai pentingnya penyucian jiwa dari penyakit-penyakit hati, diantaranya:

فَقَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا (9) وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا (10)

"Sungguh beruntung orang yang menyucikannya (jiwa itu). Dan sungguh rugi orang yang mengotorinya". (QS. Asy-Syams [91]:9-10)

Salah satu hadis tentang budi pekerti yang baik akan dapat membentuk jiwa semakin suci dan bersih, yakni:

إِنَّ حُسْنَ الْخُلُقِ لِيُذِيبَ الْخَطِيئَةَ كَمَا تُذِيبُ الْجَلِيدَ

"Sesungguhnya budi pekerti yang baik itu tempat membersihkan kesalahan sebagaimana matahari mencairkan air beku." (H.R. Thabrani dan Baihaqi dari Ibnu Abbas)

Tazkiyatun nafs tidak hanya berfokus pada pembersihan jiwa dari segala penyakit hati yang buruk, namun juga mengembangkan serta membina jiwa menjadi lebih positif. *Tazkiyatun nafs* memiliki peran penting dalam kehidupan manusia karena tidak hanya membantu individu terhindar dari gangguan jiwa, tetapi juga berkontribusi pada kesehatan mental yang mendorong kebahagiaan di dunia dan akhirat. Proses penyucian jiwa ini erat kaitannya dengan hati (*qalb*), karena hanya dengan hati yang bersih dan bebas dari hal-hal buruk seseorang dapat mendekati diri kepada Allah. Ketentraman batin hanya dapat dirasakan jika hati senantiasa mengingat-Nya.⁹²

⁹² Chika Aprillia, "Konsep Tazkiyatun Nafs Al-Ghazali Melalui Dzikir Dan Implikasinya Terhadap Kebermaknaan Hidup (Studi Kasus Di Yayasan Peduli Anak Yatim Prambon)" (Skripsi, UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2023), 26-27.

Tazkiyatun nafs diterapkan melalui tiga tahapan utama. Pertama, proses *takhallī* yaitu membersihkan jiwa dari sifat buruk. Kedua, *taḥallī* yaitu mengisi jiwa dengan sifat-sifat baik yang memerlukan kesabaran tinggi. Ketiga, mencapai dan *tajallī* yaitu kondisi batin yang merasakan kehadiran ilahi secara mendalam. Tahapan-tahapan ini menggambarkan perjalanan spiritual menuju kebersihan hati dan kedekatan dengan Allah.

Ketiga tahapan ini juga dijelaskan oleh Imam Al-Ghazali dalam kitabnya *Ihyā' Ulumuddin*, yakni:

A. *Takhallī*

Tahap pertama dalam proses penyucian jiwa adalah *takhallī* yaitu upaya mengosongkan, membersihkan, dan mengendalikan diri dari sifat serta perilaku tercela. *Takhallī* juga dapat diartikan sebagai kemampuan mengelola emosi dengan baik, sejalan dengan konsep kecerdasan emosional. Proses ini melibatkan perawatan dan pembersihan hati dari segala bentuk keterikatan berlebihan terhadap dunia. *Takhallī* merupakan kesungguhan, kemauan serta usaha yang dilakukan secara maksimal dan konsisten dengan tujuan untuk membersihkan diri dari berbagai perilaku buruk yang terdapat dalam diri.⁹³

Dalam Kitab *Ihyā' Ulūmuddin* Imam Al Ghazali menjelaskan bahwa obat bagi penyakit hati yakni menyucikannya dari sifat-sifat tercela (*al-akhlaq al-madhmūmah*). Usaha mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela dapat menghapus dosa-dosa dan keburukan yang dapat mengotori hati, baik terhadap Allah maupun sesama manusia. Imam Al-Ghazali juga menjelaskan mengenai pentingnya menghilangkan sifat-sifat tercela dari hati,

⁹³ Aprillia, 28.

karena godaan setan akan selalu mencari celah dalam hati yang masih dipenuhi sifat-sifat tercela, seperti keserakahan, kesombongan, dan nafsu, yang menjadi "persinggahan" baginya. Pada hakikatnya tempat persinggahan setan dalam hati manusia dapat dicegah dengan berdzikir kepada Allah SWT. Namun hakikat dzikir tidak bisa menetap dalam kalbu, kecuali setelah membangun kalbu dengan sikap takwa dan menyucikannya dari sifat-sifat tercela.⁹⁴

Iman Al-Ghazali juga menjelaskan pentingnya membersihkan kalbu dari pengaruh-pengaruh yang menjadi tempat berkembangnya setan, termasuk nafsu syahwat yang menjadi kekuatannya. Jika seseorang berusaha mengusir setan hanya dengan berdzikir, tanpa membersihkan hati terlebih dahulu, maka upaya tersebut akan sangat sulit berhasil. Hal ini seperti orang yang ingin meminum obat untuk menyembuhkan penyakitnya, tetapi belum mengosongkan perut dari makanan yang memperburuk penyakitnya. Perut yang penuh akan sibuk memproses makanan yang ada, sehingga obat yang diminum tidak akan memberikan manfaat maksimal. Dzikir diibaratkan sebagai obat yang ampuh. Namun, agar dzikir bisa bekerja dengan efektif, hati harus dibersihkan dari berbagai hal yang bertentangan dengan nilai-nilai dzikir itu sendiri, seperti nafsu syahwat. Takwa berperan sebagai pengarah untuk membersihkan hati, sebagaimana pengosongan perut dari makanan berat menjadi prasyarat bagi efektivitas obat. Ketika dzikir masuk ke dalam hati yang sudah bersih dari selain dzikir, setan akan terusir secara otomatis, sebagaimana penyakit akan terkalahkan

⁹⁴ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, Jilid 3 (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, t.th), 37.

ketika obat masuk ke perut yang telah kosong dan siap menerima manfaatnya.⁹⁵

Hal ini menunjukkan bahwa dzikir kepada Allah hanya akan efektif apabila hati sudah terlebih dahulu disucikan melalui proses *takhallī*. Dalam konteks ini, *takhallī* berfungsi sebagai langkah awal untuk mencabut akar sifat-sifat tercela yang menjadi tempat setan bersemayam. Ketika hati telah kosong dari pengaruh sifat buruk, dzikir kemudian menjadi pelengkap yang memperkuat hati, menjaga dari gangguan setan, dan menjadikan hati tempat tinggal ketakwaan dan kedamaian spiritual.

B. *Taḥallī*

Setelah melalui tahap pembersihan diri dari akhlak-akhlak tercela, usaha pada tahap selanjutnya disebut *taḥallī*. *Taḥallī* yakni sebuah usaha menghias diri dengan sifat-sifat terpuji dengan jalan membiasakan diri dengan perbuatan baik, serta dengan taat lahir dan batin.⁹⁶ Dalam tahapan ini hati harus selalu digunakan untuk berdzikir dan mengingat Allah, karena dengan mengingat Allah akan mendatangkan kedamaian dan ketenangan dalam hati. Berkenaan dengan hal ini Allah SWT berfirman: *“Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar kamu selalu ingat.”*⁹⁷

Dalam Kitab *Iḥyā’ ‘Ulūmuddīn* Imam Al-Ghazali juga menggambarkan pentingnya proses *taḥallī* atau menghias

⁹⁵ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā’ ‘Ulūmuddīn*, Jilid 3, 38.

⁹⁶ Ismail Hasan, “Tasawuf Jalan Rumpil Menuju Tuhan,” *An-Nuha* Vol. 1, no. 1 (2014): 55.

⁹⁷ QS. An-Nahl, 16:90.

diri dengan dasar iman. Beliau menjelaskan bahwa iman yang benar tidak hanya mencakup pengakuan tauhid secara lisan, tetapi juga diwujudkan dengan menghilangkan pengaruh hawa nafsu yang bertentangan dengan tuntunan Allah. Orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai "*Rabb*" telah gagal memenuhi esensi tauhid, karena mereka mendahulukan kehendak pribadi daripada ketaatan kepada Allah. Dalam konteks ini, individu perlu mengganti kecenderungan mengikuti hawa nafsu dengan nilai-nilai luhur seperti ketaatan, kesabaran, dan tawakal kepada Allah. Dengan demikian, hati yang dihiasi oleh tauhid dan sifat-sifat mulia akan mencerminkan kesempurnaan iman, menjauhkan seseorang dari siksa akibat kelalaian dalam memenuhi tuntutan iman.⁹⁸

Pentingnya proses *tahallī* ini dijelaskan oleh Imam Al-Ghazali dalam bab mengenai kewajiban dan adab seorang murid adalah tetap menjaga diri dari kebiasaan yang merendahkan akhlak serta perilaku tercela lainnya. Usaha untuk memperoleh ilmu dan pengetahuan lainnya adalah melalui amalan jiwa, yakni menutamakan kesucian jiwa yang tersembunyi mampu menuntut murid kepada Allah SWT, seperti shalat. Kewajiban ini dikerjakan oleh organ lahiriah demikian pula dengan ibadah jiwa lainnya. Sumber untuk memperoleh ilmu tersebut tidak dapat dicapai tanpa menyingkirkan kebiasaan-kebiasaan buruk dan sifat-sifat tercela yang mengitarinya.⁹⁹ Beliau juga menjelaskan salah satu adab yang harus dijaga oleh seorang murid adalah menghiasi jiwa dan perilakunya

⁹⁸ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūmuddīn*, Jilid 4 (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, t.th), 26.

⁹⁹ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā 'Ulūmuddīn*, Jilid 4, 48.

dengan berbagai kebajikan. Hal ini bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT para malaikat-Nya, serta menjalin kedekatan dengan hamba-hamba yang dekat dengan-Nya. Seorang murid seharusnya tidak menjadikan urusan dunia, seperti mengejar kemewahan, menumpuk harta, berdebat dengan orang bodoh, atau menunjukkan kesombongan, sebagai tujuan hidupnya. Sebaliknya, ia harus berupaya meraih kedekatan dengan Allah SWT.¹⁰⁰

Dengan demikian *tahallī* adalah proses mengisi jiwa yang telah dibersihkan pada tahap *takhallī*. Setelah membersihkan diri dari sifat-sifat buruk, langkah selanjutnya adalah mengisi kekosongan tersebut dengan kebajikan. Jika kebiasaan buruk ditinggalkan tanpa menggantinya dengan hal positif, kekosongan itu dapat memicu rasa frustrasi. Menurut Al-Ghazali, jiwa manusia memiliki kemampuan untuk diubah, dilatih, dikendalikan, dan dibentuk sesuai dengan kehendak individu.¹⁰¹

Manusia yang berhasil membersihkan hatinya dari sifat-sifat tercela (*takhallī*) dan mengisinya dengan sifat-sifat terpuji (*tahallī*), akan menjalani setiap tindakan dan perbuatannya dengan niat yang tulus. Seluruh hidup dan aktivitasnya ditujukan semata-mata untuk meraih keridhaan Allah. Manusia seperti ini mampu mendekatkan dirinya kepada-Nya. Ketika hati telah dibersihkan dari sifat-sifat buruk dan dipenuhi dengan sifat-sifat baik, hati tersebut menjadi terang dan mampu menerima cahaya dari sifat-sifat mulia tersebut.

¹⁰⁰ Ibid., 53.

¹⁰¹ Duski Samad, *Konseling Sufistik* (Depok: Rajawali Pers, 2017), 171.

Sebaliknya, hati yang belum dibersihkan tidak akan mampu menerima cahaya kebaikan itu.¹⁰²

C. *Tajallī*

Setelah dua tahapan sebelumnya yakni pengosongan diri dari akhlak tercela (*takhallī*) serta menghiasi diri dengan akhlak terpuji (*tahallī*) tahap terakhir yakni *tajallī*. Tahapan dimana kebahagiaan sejati telah datang, ia lebur dalam wilayah *Jalla Jalālullah*, Allah SWT. Pada tahap ini manusia berada dalam kenikmatan yang tidak bisa digambarkan dan bahagia atas ridha Allah SWT.

Tajallī adalah kondisi yang dicapai oleh seseorang setelah menjalankan proses *takhallī* dan *tahallī* secara sempurna melalui latihan spiritual (*riyāḍah*) dan perjuangan melawan hawa nafsu (*mujāḥadah*) secara konsisten. Dalam tingkat ini, seseorang mencapai hakikat kehidupan spiritual dan menjadi kekasih Allah SWT. Orang yang telah mencapai tingkat *tajallī* tertinggi telah melewati tahapan-tahapan *riyāḍah* dan *mujāḥadah* dengan sungguh-sungguh hingga kehidupannya berada dalam pengawasan diri (*murāqabah*) yang berkesinambungan. Hal ini membawanya pada pengalaman langsung (*mushāḥadah*), pengenalan mendalam terhadap Allah (*maʿrifah*), hingga mencapai tingkat penyatuan spiritual dengan Allah (*fana fillah*).¹⁰³

Dalam Kitab *Ihyāʾ ʿUlūmuddin*, terdapat salah satu perkataan ʿUmar bin Khattab yakni “*kalbuku melihat Rabbku*” disebabkan ia telah menyingkap *hijab* dengan sikap takwa yang dimiliki. Siapa saja yang telah terangkat *hijab* antara dirinya dengan Allah SWT niscaya terang bentuk alam *mulk* dan *malakūt* didalam kalbunya. Adapun alam *mulk* dan *malakūt* adalah rahasia-rahasia yang ghaib

¹⁰² Ismail Hasan, “Tasawuf Jalan Rumpil Menuju Tuhan,” 57.

¹⁰³ Samad, *Konseling Sufistik*, 178.

(tidak tampak) dari persaksian penglihatan mata, yang khusus diketahui dengan penglihatan kalbu. Maka dari itu, tidak ada kesudahannya. Dan, jumlah alam mulk dan alam malakut apabila diambil sekaligus, maka akan dinamakan sebagai *al-ḥadrah al-rubūbiyah*, yang itu meliputi semua yang ada. Karena, tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah SWT.¹⁰⁴

Pernyataan ini menggambarkan pengalaman batin yang sangat mendalam, di mana hati seseorang mampu "melihat" Allah bukan secara fisik, tetapi melalui penghayatan dan kesadaran spiritual. Ini terjadi ketika seseorang berhasil menyucikan dirinya dari hijab-hijab atau penghalang berupa dosa, hawa nafsu, dan sifat-sifat tercela melalui takwa. Hijab yang dimaksud adalah penghalang batin yang membuat seseorang tidak mampu menyaksikan hakikat Ilahi. Takwa adalah cara untuk menyingkap hijab tersebut, sehingga hati menjadi terang dan mampu memahami alam mulk (alam materi) dan alam malakut (alam gaib). *Al-ḥadrah al-rubūbiyah*, atau kehadiran Allah yang meliputi seluruh wujud, merupakan puncak dari *tajallī*.

Al-Ghazali menekankan bahwa seseorang yang mencapai *tajallī* sepenuhnya akan menyadari bahwa tidak ada yang eksis selain Allah dan manifestasi perbuatan-perbuatan-Nya. Dalam konsep Al-Ghazali, *tajallī* bukan sekadar tahap spiritual, tetapi juga realisasi penuh atas kehadiran Allah dalam segala sesuatu. Pernyataan Umar Bin Khathab menggambarkan kondisi ini, di mana hijab antara dirinya dan Allah telah terangkat melalui takwa dan penyucian hati. Dengan *tajallī*, seorang hamba mencapai kesadaran bahwa dirinya adalah bagian dari

¹⁰⁴ Abū Ḥamid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā' Ulumuddīn*, Jilid 3, 15.

kehendak Allah dan bahwa seluruh alam semesta adalah manifestasi dari kehadiran-Nya. Ini adalah puncak dari perjalanan spiritual yang Al-Ghazali tekankan.

BAGIAN IV

BIOGRAFI ISMĀ'IL ḤAQQĪ DAN TAFSIR RŪḤ AL-BAYĀN

A. Biografi dan Perjalanan Intelektual Ismā'il Ḥaqqī

Nama lengkap beliau adalah Ismā'il Ḥaqqī bin Muṣṭafā Al-Bursawī Al-Turkīy. Dalam salah satu disertasi dijelaskan bahwa nama lengkap beliau adalah Ismā'il Ḥaqqī bin Muṣṭafā Afandī bin Bairūm bin Shāh Khidā Bandah Al-Jalwati¹⁰⁵ Al-Ḥanafi¹⁰⁶ Al-Bursawī¹⁰⁷. Silsilah lengkap beliau tertulis dalam salah satu karyanya yang berjudul *Silsilāt al-Khalwatiyah*.¹⁰⁸ Ismā'il Ḥaqqī lahir di kota Aidos, Turki pada senin bulan Dzul Qa'dah tahun 1063 H. Keluarganya pindah ke kota Aidos setelah rumah dan harta kepunyaan mereka di Oserhan, Istanbul terbakar pada tahun 1061 H.

Ismā'il Ḥaqqī hidup di keluarga yang religius yang menganut *ṭariqat* sufi sejak kecil. Ketika beliau berusia tiga tahun, ayahnya membawa Ismā'il Ḥaqqī kecil ke guru spiritualnya, Syekh Uthmān Faḍlī Atbāzārī yang merupakan salah satu tokoh penting dari *ṭariqat jalwatiyah*. Pada saat itu Syekh Uthmān Faḍlī Atbāzārī berkata kepada Ismā'il Ḥaqqī kecil, "*Kau adalah salah satu muridku yang paling ikhlas sejak lahir*". Ismā'il Ḥaqqī telah kehilangan ibunya sejak dia berusia tujuh tahun. Ia mulai dididik dan dibimbing oleh syekh 'Abd Al-Bāqī Afandī, *khalīfah* (wakil *murshīd ṭariqat*) dari Syekh Uthmān Faḍlī di kota Edirne

¹⁰⁵ Nama Al-Jalwati disandarkan pada tarekat yang beliau anut. Tarekat Al-Jalwatiyah juga populer dengan nama tarekat Khalwatiyah.

¹⁰⁶ Dinisbatkan kepada Imam Abu Hanifah, pendiri madzhab fiqh Hanafi yang dianut oleh Ismā'il Ḥaqqī

¹⁰⁷ Merupakan kota dimana Ismā'il Ḥaqqī tinggal hingga akhir hayatnya.

¹⁰⁸ Wali Zār, "*Al-Jānīb Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'il Ḥaqqī*" (Disertasi Universitas Terbuka al-'Alāmah Iqbāl, Islamabad, 2008-2009), 14.

ketika ia berusia sepuluh tahun. Selama dibawah pengawasan dan bimbingan syekh 'Abd Al-Bāqī Afandī dalam kurun waktu kurang lebih 7 tahun, Ismā'il Ḥaqqī menekuni berbagai disiplin ilmu agama Islam diantaranya, nahwu, saraf, mantiq, bayan, fikih, ilmu kalam, tafsir dan hadis.¹⁰⁹

Dalam salah satu buku dijelaskan bahwa Ismā'il Ḥaqqī dikenal dengan karakter penuntut ilmu. Beliau belajar seputar bahasa Arab, dari Nahwu dan Sharaf. Ismā'il Ḥaqqī juga belajar balaghah serta cabang-cabangnya. Disekolah beliau terkenal tangkas dan cerdas serta berprestasi dalam belajar. Di kota Konstantinopel ia belajar bahasa Arab, bidang tafsir hadis, dan fikih serta ilmu-ilmu keislaman lainnya. Pada usia 7 tahun, Ismā'il Ḥaqqī ditinggal wafat oleh ibunya. Pada usia 10 tahun, beliau dibimbing oleh syekh 'Abd Al-Bāqī Afandī, seorang wakil *murshid* (pembimbing) tarekat dari syekh Uthmān Faḍlī.¹¹⁰

Pada tahun 1085 Ismā'il Ḥaqqī melakukan rihlah ke kota Istanbul untuk berguru kepada Syekh Uthmān Faḍlī untuk mendalami ilmu tasawwuf. Ismā'il Ḥaqqī melakukan rihlahnya pada saat itu, disamping karena perintah dari syekh Uthmān Faḍlī sendiri juga merupakan arahan dan petunjuk dari Syekh 'Abd Al-Bāqī.¹¹¹ Sejak saat itu Ismā'il Ḥaqqī menetap di Istanbul dan menghabiskan hari-harinya dengan belajar, berkhidmah serta rutin mengikuti pengajian-pengajian Syekh Uthmān. Beliau juga bercerita mengenai keberkahan yang diperolehnya selama berkhidmah kepada guru spiritualnya. Ia berkata, "*Sejak*

¹⁰⁹ Wali Zār, "*Al-Jānib Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'il Ḥaqqī*", 15.

¹¹⁰ Mani' Abd Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir* (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006), 170.

¹¹¹ Kusroni, "*Tafsir Ruh Al-Bayan Karya Isma'il Haqqi Dan Pandangannya Tentang Tafsir Dengan Pendekatan Sufi-Ishari,*" *Jurnal Putih IV* (2018).

aku mulai berkhidmah kepada guruku ini, Allah Ta'ala menganugerahkan hikmah-hikmah dan rahasia-rahasia dari guruku. Sejak saat itu, aku menjadi lebih mudah dalam menghafal kata-kata hikmah yang disampaikan oleh guruku, dan kemampuan berbahasa Arabku semakin meningkat pesat."

Hingga pada suatu hari Ismā'il Ḥaqqī dipanggil oleh gurunya, Syekh Uthmān Faḍlī. Sang guru bermaksud menjadikan Ismā'il Ḥaqqī wakil (*khalifah*) dalam tarekat untuk wilayah Brouse. Syekh Uthmān berkata kepada beliau bahwa telah tiba saatnya beliau bersiap-siap (untuk menjadi *khalifah*). Kemudian Syekh Uthmān membaca basmalah dan surah Al-Fatihah lalu menuipkannya ke kepala Ismā'il Ḥaqqī sambil berkata, "sesungguhnya mulai saat ini aku menetapkan engkau menjadi wakilku di wilayah Brouse". Kemudian terkait penetapan ini, Ismā'il Ḥaqqī menuturkan, "sejak saat aku ditetapkan sebagai wakil di Brouse oleh guruku, aku menelaah kitab al-Muthawwal, dan sejak guruku meniupkan bacaan surah Al-Fatihah dikepalaku, muncul keadaan yang lain dalam diriku. Berkah dari doa guruku, Allah ta'ala membukakan anugerah ke-Tuhanan (*al-Faīd al-Ilahī*) dan pengetahuan ke Tuhanan (*al-ma'rifah al-Rabānīyah*). Setelah itu aku mulai menghabiskan hari-hariku dengan menafsirkan dan menta'wilkan ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis-Hadis Nabi Muhammad SAW.¹¹²

Seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa Ismā'il Ḥaqqī pernah beberapa kali melakukan *riḥlah* (perjalanan), namun secara garis besar dapat diklasifikasikan menjadi dua, yakni:

1. *Riḥlah al-Da'wiyah* (panggilan berda'wah)

Atas perintah gurunya Syekh Uthmān Faḍlī melalui *risālah* (surat) yang ditujukan kepada Ismā'il Ḥaqqī, ia melakukan *riḥlah* dalam rangka berdakwah ke

¹¹² Wali Zār, "Al-Jānib Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'il Ḥaqqī." 16.

Makedonia untuk memberi pelajaran dan bimbingan kepada masyarakat setempat sekaligus mengajar para siswa yang menuntut ilmu kepadanya. Setelah 10 tahun beliau menetap disana dan kembali ke Brousse pada tahun 1096 H atas perintah gurunya. Kemudian pada tahun 1107 H, Ismā'il Ḥaqqī diundang ke kota Edirne oleh Sultān Muṣṭafā II untuk membantu dalam perang yang akan terjadi. Selain ikut langsung berperang di medan pertempuran, ia berhasil membangkitkan semangat kaum Muslim di sana untuk berjihad dengan menekankan pentingnya jihad dan pahala yang dijanjikan Allah SWT. Berkat semangat yang tinggi, kaum Muslimin berhasil pulang dengan kemenangan. Namun, Ismā'il Ḥaqqī sendiri kembali dalam keadaan terluka, dan setelah itu ia kembali ke Brousse¹¹³.

2. *Riḥlah al-'Ilmiyah* (perjalanan mencari ilmu)

Ismā'il Ḥaqqī banyak melakukan *riḥlah* ke sejumlah kota yang masih berada di wilayah kekuasaan Ottoman. Beliau melakukan perjalanan mencari ilmu ke sebagian wilayah kekuasaan Islam, diantaranya: Pertama, *Riḥlah* ke Hijaz saat menunaikan ibadah haji dua kali. *Riḥlah* pertama pada tahun 1111 H sedangkan *riḥlah* kedua pada tahun 1121 H. Beliau berhasil menulis beberapa kitab dalam kesempatan *riḥlah* ini, diantaranya kitab *asrār al-Ḥajj*. Kedua, *Riḥlah* ke Syam pasca wafatnya guru beliau yakni Syekh Uthmān Faḍlī. Semenjak kepergian sang guru, beliau memutuskan untuk pergi ke Syam dengan mengajak seluruh keluarga beliau. Mereka semua menetap disana kurang lebih 3 tahun. Di Syam ini pula Ismā'il Ḥaqqī berguru

¹¹³ Wali Zār, "Al-Jānib Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'il Ḥaqqī." 17-18.

kepada syekh Muḥammad Abd Al-Bāqī al-Ḥanbalī. Beliau juga banyak berdiskusi mengenai ilmu tasawwuf kepada Syekh 'Abd al-Ganī al-Nābulṣī. Ketiga, *Riḥlah* ke Mesir. Walaupun tidak ditemukan catatan pada tahun berapa beliau melakukan perjalanan ke Mesir, namun diketahui beliau menimba ilmu di sana dari Syekh Ibrāhīm Al-Bur'āwī Al-Azharī.¹¹⁴

Dalam perjalanan dari syam, Ismā'īl Ḥaqqī memutuskan untuk singgah di kota Istanbul. Beliau menetap dikota ini beserta keluarganya selama kurang lebih 2 tahun dan menjadi khatib serta imam di masjid Ahmadiyah. Kemudian pada tahun 1135 H, Ismā'īl Ḥaqqī dan keluarganya kembali ke Brousse dan menetap dikota ini.¹¹⁵ Beliau juga membangun masjid yang diberi nama masjid '*Muḥammadi*' serta membangun sebuah zawiyah untuk mengajar dan menerima tamu. Di akhir usianya, Ismā'īl Ḥaqqī banyak menghabiskan waktunya dengan ber-uzlah serta menulis kitab hingga wafat. Tahun 1127 H Ismā'īl Ḥaqqī dipanggil Allah SWT pada usia 74 tahun. Jenazahnya dikebumikan di belakang mihrab masjid "*Muḥammadi*" yang ia bangun.¹¹⁶

Semasa hidup Ismā'īl Ḥaqqī banyak menimba ilmu dari dari banyak ulama terkemuka di zamannya. Kedalaman dan keluasan ilmunya juga tidak diragukan lagi. Semasa hidupnya beliau banyak melakukan *riḥlah* ke berbagai wilayah bahkan ke negara lain untuk menuntut ilmu ke beberapa ulama terkemuka. Beberapa guru beliau diantaranya: Syekh 'Abd Al-Bāqī

¹¹⁴ Ibid., 18-19.

¹¹⁵ Kusroni, "Tafsir Ruh Al-Bayan Karya Isma'il Haqqi Dan Pandangannya Tentang Tafsir Dengan Pendekatan Sufi-Ishari." 29.

¹¹⁶ Wali Zār, "*Al-Jānīb Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'īl Ḥaqqī.*" 19.

Afandī, Syekh Uthmān Faḍlī, Syekh Ibrahim Al-Barmāwī, Syekh Abu al-Mawāhib dan Syekh 'Abd al-Ganī al-Nābulṣī.

Ismā'il Ḥaqqī juga termasuk ulama yang produktif dalam hal menulis, maka tidak mengherankan jika beliau mempunyai banyak karya. Beberapa ulama ada yang menuturkan bahwa karya-karya beliau mencapai 106 kitab, namun kebanyakan karya-karya tersebut belum ditemukan, kecuali tafsir *rūḥ al-Bayān* yang sudah diterbitkan kedalam beberapa bahasa dan sebagian lainnya masih berupa manuskrip. Diantara karya-karya beliau, yakni¹¹⁷ : *Rūḥ al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān*, *Kitāb al-Natījah*, *Dīwān Ḥaqqī / Dīwān al-Ḥaqqā'iq*, *Kitāb al-Khiṭāb*, *Maqālat*, *Sharḥ al-Bandu 'Aṭar*, *Sharḥ al-Kibār*, *Sharḥ al-Muḥammadiyah al-Yāzījī* (2 jilid), *Sharḥ al-Arba'in al-Nawawiyah* (1 jilid), *Kitab al-Nājah fī al-Taṣawwuf wa al-tawḥīd*, *Sharḥ Ijāzah al-Barmāwī*, *Asrār al-Ḥajj* dan masih banyak lagi.

Dengan latarbelakang perjalanan intelektual Ismā'il Ḥaqqī al-Bursawī ke beberapa tempat, menunjukkan kesemangatan beliau dalam menuntut ilmu. Sebagai seorang ilmuwan dan ulama yang mempunyai keluasan ilmu, tidak heran jika beliau mendapat banyak pujian dari para ulama lain, diantaranya:

- a. Seorang ulama Turki menyatakan: Ismā'il Ḥaqqī adalah tokoh tafsir terkemuka, alim, seorang sufi yang memiliki derajat yang tinggi dan luhur serta memiliki penyampaian yang baik.
- b. Al-Kautharī berkata: Ismā'il Ḥaqqī adalah seorang alim, ahli tafsir, pakar *uṣūl fiqh*, ahli fiqh, kompeten

¹¹⁷ Ibid., 22-24.

dalam ilmu kalam, seorang sufi juga seorang guru yang selalu membimbing dan mengajak manusia ke jalan Allah SWT.

- c. Tertulis dalam catatan *Ilhām Ismā'il Ḥarārah: Ismā'il Ḥaqqī* merupakan salah satu tokoh sufi yang mulia, seorang wara', zuhud, alim, pakar fikih, memiliki pengetahuan yang luas, iman yang kokoh serta dalam, luas dan tajam akal pikirannya, maka tidak heran jika banyak para akademisi yang berusaha menggali hasil pemikiran beliau dan menjadikan karya-karya beliau sebagai referensi.¹¹⁸

B. Tafsir *Rūḥ Al-Bayān*

Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* karya Ismā'il Ḥaqqī al-Bursawī merupakan salah satu kitab Tafsir yang utuh menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an 30 juz berdasarkan *muṣḥaf uthmānī*. Dalam kitab *al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum* dijelaskan bahwa kitab ini ditulis pada tahun 1117 H, dengan jumlah 30 juz dalam 10 jilid. Percetakan pertama, di Turki, percetakan *al-Uthmānī* tahun 1306 H dalam 4 jilid. Kemudian di Beirut, *Dār al-Fikri* ukuran 24 cm dalam 10 jilid, dan di Beirut, *Dār Iḥyā al-Turāth al-'Arabīy*, cetakan ke tujuh, tahun 1305 H, berukuran 30 cm dalam 10 jilid.¹¹⁹ Kitab tafsir yang terdiri dari 10 jilid ini memuat 3 bahasa, yaitu bahasa Arab, Turki dan Persia. Dalam salah satu edisi terbitannya, terdapat prolog berbahasa Turki yang ditulis oleh Ismā'il Ḥaqqī. Dalam prolog tersebut, beliau memperkenalkan kehidupan serta perjalanan spiritualnya dalam bertarekat. Prolog ini juga menjelaskan bahwa salah

¹¹⁸ Wali Zār, "Al-Jānib Al-Isyārī Fī Tafsir Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'il Ḥaqqī," 21.

¹¹⁹ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum*, jilid 2 (Teheran: Muassas al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1386 H), 812.

satu gurunya memberikan isyarat kepadanya untuk mengumpulkan catatan-catatan tafsir yang telah ia tulis selama pengembaraannya di berbagai kota. Akhirnya, Ismā'il Ḥaqqī memutuskan untuk menulis tafsir secara lengkap, dengan harapan karya tersebut dapat menjadi bekal di akhirat dan pembela baginya di hadapan Allah Ta'ala kelak.¹²⁰

C. Latar Belakang Penulisan Tafsir *Rūḥ Al-Bayān*

Niat yang melatarbelakangi penulisan kitab ini adalah sebagai investasi akhirat dan pembelaan di hadapan Allah SWT. Menurut pendapat lain, latar belakang penulisan tafsir *Rūḥ Al-Bayān* diawali dengan sebuah mimpi yang mendorong Ismā'il Ḥaqqī menulis kitab tafsir ini. Ismā'il Ḥaqqī bercerita bahwa: *"suatu malam aku bermimpi bertemu ayah ruhaniku, Syekh al-Akbar Muḥyiddīn Ibnu 'Arabīy. Beliau memberiku petunjuk dan pada saat itu pula Rasulullah SAW hadir. Rasulullah SAW menyentuh punggungku dengan lembut seraya memerintahkan agar aku menulis tafsir al-Qur'an agar bisa bermanfaat untuk umatnya. Kemudian aku berdoa kepada Allah SWT waṣīlah kepada Ruḥaniyah Rasulullah SAW agar aku diberi taufiq (petunjuk) serta kemampuan menulis sebuah kitab tafsir".* Ismā'il Ḥaqqī menyusun tafsirnya pada tahun 1117 H dan berkata: *"aku menghabiskan waktu untuk menulis kitab tafsir ini selama 23 tahun, sama seperti masa turunnya wahyu kepada Rasulullah SAW".*¹²¹

Kitab tafsir ini memang tidak sepopuler kitab tafsir lainnya. Kendati demikian, tafsir ini telah tersebar luas dan

¹²⁰ Kusroni, "Tafsir Ruh Al-Bayan Karya Isma'il Haqqi Dan Pandangannya Tentang Tafsir Dengan Pendekatan Sufi-Ishari." 31.

¹²¹ Wali Zār, "Al-Jānīb Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā'il Ḥaqqī." 198.

diterima oleh banyak kalangan, terutama dikalangan para sufi. Hal ini ditunjukkan oleh beberapa kali percetakan ulang yang dilakukan terhadap kitab ini, baik di Turki maupun di negara-negara lain. Di Beirut, tafsir ini pernah diterbitkan beberapa kali oleh percetakan *Dār Iḥyā al-Turāth al-‘Arabīy*, dengan edisi pertamanya pada tahun 2001 M. Syekh ‘Alī Al-Ṣabunī telah meringkas dan melakukan *taḥqīq* terhadap kitab tafsir *Rūḥ Al-Bayān* ini. Ringkasan tersebut diberi nama *tanwīr al-Adhhān Min Tafsīr Ruḥ Al-Bayān* terdiri dari 4 jilid, dan diterbitkan oleh *Dār al-Waṭaniyah* di Baghdad pada tahun 1990 M.¹²²

D. Metode Tafsir *Rūḥ Al-Bayān*

Kata metode berasal dari bahasa Yunani “*methodos*” yang berarti cara atau jalan. Metode merupakan suatu prosedur untuk mengetahui sesuatu dengan sistematis, sehingga apa yang menjadi tujuan bisa tercapai. Sedangkan tafsir al-Qur’an adalah penjelasan mengenai ayat-ayat al-Qur’an untuk memahami maknanya secara mendalam. Dengan demikian bisa dikatakan bahwa metode tafsir al-Qur’an merupakan suatu prosedur atau cara untuk memahami kandungan makna dari ayat-ayat al-Qur’an.¹²³

Secara umum metode penafsiran terbagi menjadi empat, yakni: Metode *taḥlīliyy* (analisis), yakni metode yang digunakan untuk menafsirkan ayat-ayat al-Qur’an dari berbagai seginya, sesuai dengan pandangan, keinginan serta kecendrungan mufassirnya yang dilakukan runtut

¹²² Wali Zār, “Al-Jānīb Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismā‘il Ḥaqqī.” 199.

¹²³ Mustahidin Malula, “Metodologi Tafsir Al-Qur’an (Dari Global Ke Komparatif),” *Al-Mustafid: Jurnal Of Qur’an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1, 2023, 13.

sesuai dengan perurutan ayat-ayat dalam mushaf.¹²⁴ Metode *Ijmāliyy* (global), yakni metode yang hanya menguraikan makna-makna umum yang dikandung oleh ayat yang ditafsirkan. Metode *muqārin* (komparatif), yakni metode yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang berbeda redaksinya, padahal secara sepintas terlihat bahwa ayat-ayat tersebut berbicara tentang persoalan yang sama. Metode tematik yakni suatu metode yang mengarahkan pandangan kepada satu tema tertentu.¹²⁵

Metode Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* dalam hal ini penulis jelaskan dalam 3 tinjauan, yakni:

1. Ditinjau dari sumber penafsiran

Ditinjau dari sumber penafsirannya Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* karya Ismā'il Ḥaqqī menggunakan tiga jenis sumber penafsiran, yakni *bi al-Ma'thūr*, *bi al-Ra'yi*, *bi al-Ishāri*. Hal ini terlihat dari cara beliau menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an

Menafsirkan al-Qur'an dengan ayat al-Qur'an yang lain, contohnya ketika Ismā'il Ḥaqqī menafsirkan firman Allah Ta'ala:

فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ

"Maka bertanyalah kepada orang yang mempunyai pengetahuan jika kamu tidak mengetahui" (QS. An-Nahl [16]: 43)

Beliau berkata: "Mereka adalah para ahli al-Qur'an yang berakhlak dengan akhlaknya, melaksanakan perintah dan larangannya, serta memahami rahasia dan hal-hal ghaib yang tersimpan di

¹²⁴ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir* (Tangerang: Lentera Hati, 2013), 322.

¹²⁵ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, 324-325.

dalamnya. Dan mereka sangat sedikit jumlahnya. Yang dimaksud dengan *dhikr* pada ayat diatas adalah al-Qur'an, sebagaimana firman Allah Ta'ala:

وَأَنْزَلْنَا لَكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

“Dan Kami turunkan kepadamu Al-Dzikr (Al-Qur'an) agar kamu menjelaskan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan agar mereka berpikir' (QS. An-Nahl [16: 44]).¹²⁶

Menafsirkan ayat al-Qur'an dengan Hadis Nabi Muhammad SAW, misalnya ketika beliau menafsirkan Surah Al-Baqarah [2]:255,

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ

“Allah, tidak ada tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia, Yang Maha hidup lagi terus-menerus mengurus (makhluk-Nya). Dia tidak dilanda oleh kantuk dan tidak (pula) oleh tidur. (QS. Al-Baqarah [2]:255)

Ayat ini ditafsirkan beliau dengan mengutip Hadis Nabi SAW Riwayat Muslim dan yang lainnya:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان الله لا ينام ولا ينبغى له ان ينام)

Nabi Muhammad SAW bersabda: Sesungguhnya Allah SWT tidak akan pernah tidur dan tidak pantas bagi-Nya untuk tidur.¹²⁷

¹²⁶ Ismā'il Ḥaqqī, *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*, Jilid 5 (Beirut: Dār Al-Fikri, t.th) 37.

¹²⁷ Ismā'il Ḥaqqī, *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*, Jilid 1 (Beirut: Dār Al-Fikri, t.th), 401.

Menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat sahabat. Ismail Haqqi berupaya memperkuat penafsiran *ishari*-nya dan mendukung pendapatnya terkadang dengan menggunakan perkataan para sahabat *raḍiyallāhu 'anhum*. Contohnya dalam penjelasan beliau yang terkait dengan wafatnya Rasulullah ﷺ, ia mengutip perkataan Abu Bakar *raḍiyallāhu 'anhu*. Ini ditunjukkan pada firman Allah Ta'ala:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ ۚ أَفَأَبْرَأُ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ

"Dan Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang Rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa orang rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh, kamu akan berbalik ke belakang (murtad)?" (QS. Āli 'Imrān [3]:144).

Isyarat dalam hal ini adalah Allah Ta'ala mencela ketidakstabilan akibat hilangnya perantara yang agung (Rasulullah ﷺ), yang bertentangan dengan penyaksian hakikat Allah dan penglihatannya. Oleh karena itu, Abu Bakar Ash-Shiddiq *raḍiyallāhu 'anhu* berkata: *"Barang siapa yang menyembah Muhammad, maka ketahuilah bahwa Muhammad telah wafat, dan barang siapa yang menyembah Allah, maka Allah itu hidup dan tidak mati"*.¹²⁸

Menafsirkan al-Qur'an dengan pendapat Tabi'in. Misalnya ketika beliau menafsirkan Surah Al-Isra [17]:44:

¹²⁸ Ibid., 104.

Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ

“Langit yang tujuh, bumi, dan semua yang ada di dalamnya senantiasa bertasbih kepada Allah. Tidak ada sesuatu pun, kecuali senantiasa bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka”. (QS. Al-Isrā' [17]: 44).

Beliau menafsirkan ayat ini dengan perkataan Mujahid bahwa semua makhluk bertasbih kepada Allah, baik yang mempunyai nyawa maupun tidak.¹²⁹

2. Ditinjau dari cara penjelasan

Ditinjau dari cara penjelasannya, Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* digolongkan kedalam kelompok tafsir *muqārin* (komparatif). Metode tafsir *muqārin* (komparatif) sendiri adalah membandingkan ayat-ayat al-Qur'an dengan hadis-hadis Nabi SAW yang tampak bertentangan serta membandingkan pendapat-pendapat ulama tafsir menyangkut masalah penafsiran al-Qur'an.¹³⁰ Hal ini terlihat ketika menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, Ismā'il Ḥaqqī banyak mengutip pendapat para ahli yang kompeten dibidangnya di samping ia juga memiliki pendapat sendiri. Bukti kongkrit bahwa tafsir ini tergolong kedalam kelompok tafsir *muqārin* dapat dilihat dari langkah-langkah yang beliau gunakan dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an:

¹²⁹ Ḥaqqī, *Tafsir Rūḥ Al-Bayān*, Jilid 5, 163.

¹³⁰ Saifuddin Herlambang, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an* (Kalimantan: Top Indonesia, 2023), 74.

- a. Sering menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan ayat-ayat lain atau dengan Hadis Nabi Muhammad SAW atau dengan pendapat sahabat dan *tābi'in*
- b. Menjelaskan pendapat mufassir terdahulu, terutama beliau banyak mengutip dari Tafsir *Al-Ta'wīlāt An-Najmiyyah fī at-Tafsīr Al-Ishāri al-ṣūfī* karya Syekh Najmuddīn al-Kubra.
- c. Menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an dengan ijtihad beliau sendiri, terutama makna yang tersirat pada ayat.

3. Ditinjau dari keluasan penjelasan

Tafsir *Rūḥ Al-Bayān* jika dilihat dari segi kedalaman penjelasannya, termasuk dalam metode tafsir *itnābi* atau *tafsīlī* yaitu metode penafsiran yang menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an secara mendetail dan terperinci, dengan penjelasan yang panjang dan mendalam sehingga memberikan pemahaman yang jelas.

E. *Ittijāh* atau Corak Tafsir *Rūḥ Al-Bayān*

Dalam kajian *madhāhib al-tafsīr* dikenal berbagai corak penafsiran al-Qur'an, mulai dari corak tafsir fikih (*al-tafsīr al-fiqhī*), tafsir linguistik (*al-tafsīr al-lugawī*), tafsir sufi (*al-tafsīr al-sūfī*), tafsir filosofis (*al-tafsīr al-falsafī*), tafsir ilmi (*al-tafsīr al-ilmī*), hingga muncul pula tafsir ekologis (*al-tafsīr al-bī'i*). Munculnya berbagai corak penafsiran tersebut tidak bisa dipisahkan dari perkembangan berbagai disiplin keilmuan yang muncul dalam peradaban Islam ketika itu.¹³¹ Masing-masing ilmuan agaknya ingin mendedikasikan ilmunya untuk menafsirkan al-Qur'an

¹³¹ Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 68.

dari sudut pandang keilmuan yang dimilikinya, di samping juga untuk mencari legitimasi kebenaran teori-teori ilmu yang ditekuninya dari al-Qur'an.

Dalam beberapa penelitian, tafsir *Rūḥ Al-Bayān* memiliki corak yang beragam dengan melihat kapasitas keilmuan serta melihat langsung pada produk tafsir tersebut. Maka didalam tafsir *Rūḥ Al-Bayān* akan ditemukan dimensi yang memiliki ruang yang cukup komprehensif mengenai gramatika, pembahasan fiqh dan tasawwuf. Namun corak yang paling mendominasi penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsir *Rūḥ Al-Bayān* adalah corak tafsir *ishārī* atau penjelasan melalui pendekatan intuisi. Kecendrungan penafsiran dengan corak ini disebut dengan tafsir *ishārī* atau tafsir sufi. Salah satu contoh ayat yang memperlihatkan corak tafsir *ishārī* dalam tafsir *Rūḥ Al-Bayān* adalah penafsiran Ismā'il Ḥaqqī ketika ia menguraikan surah Al-An'am Ayat 119. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ

“Sesungguhnya banyak yang menyesatkan (orang lain) dengan mengikuti hawa nafsunya tanpa dasar pengetahuan.” (Q.S. Al-An'am [6]:119)

Ia menjelaskan bahwa orang-orang yang dikuasai oleh hawa nafsu (*ahl al-hawā*) terdiri dari berbagai kelompok, termasuk *Shīah*, *Mu'tazilah*, dan lainnya, karena mereka menyimpang dari ajaran *ahl al-sunnah wa al-jamā'ah*. Mereka menafsirkan Al-Qur'an dan sunnah Nabi sesuai dengan hawa nafsu dan kepentingan pribadi mereka. Akibat pengaruh hawa nafsu tersebut, mereka telah menyesatkan banyak orang. Namun, memahami makna tersirat (isyarat) dari ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis

Nabi SAW, selama sesuai dengan syariat, bukanlah bentuk hawa nafsu. Sebaliknya, itu adalah hasil dari pengetahuan yang murni, yang diperoleh setelah mencapai tingkatan ma'rifat. Dari pandangan ini, tampak bahwa Ismā'il Ḥaqqī berupaya menegaskan bahwa tafsir isyari tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip yang diakui oleh syariat.

F. Pandangan Ulama Mengenai Tafsir *Rūḥ Al-Bayān*

Sudah menjadi hal yang lumrah ketika suatu karya yang dipublikasikan ke umum, menimbulkan tanggapan yang berbeda, baik positif maupun negatif tak terkecuali tafsir *Rūḥ Al-Bayān* karya Ismā'il Ḥaqqī. Diantara tanggapan positif para ulama mengenai tafsir ini yakni Muḥammad 'Alī Iyāzī dalam kitabnya mengatakan bahwa keistimewaan utama tafsir *Rūḥ Al-Bayān* adalah bahwa ia merupakan tafsir sufi praktis yang berfokus pada penjelasan nasihat, bimbingan, dan penyusunan konsep perjalanan spiritual yang dilakukan oleh seorang murid menuju kebenaran dan Tuhan. Tafsir ini tetap memperhatikan kaidah bahasa dan sastra, tidak keluar dari makna lahiriah lafaz, serta menggunakan dalil-dalil dari riwayat yang sahih.¹³² Serta Muḥammad Zāhid Al-Khawtharī menyatakan, *Rūḥ Al-Bayān* adalah tafsir yang didalamnya mengandung banyak kisah-kisah yang bisa melembutkan dan meyentuh hati.¹³³

Sedangkan salah satu ulama yang memberikan kritikan pada kitab tafsir ini diantaranya adalah Wālī Zār dalam disertasinya menuturkan bahwa kekurangan dalam tafsir *Rūḥ Al-Bayān* adalah sering mengisahkan umat-umat

¹³² Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum*, 812.

¹³³ Muḥammad Zāhid Al-Kautharī, *Maqālāt Al-Kautharī* (Mesir: Maktabah Al-Taufiqiyah, t.th), 520.

terdahulu dan riwayat-riwayat *isrā'iliyyāt* tanpa adanya seleksi kevalidannya, kecuali hanya sebagian kecil. Namun pernyataan ini bertentangan dengan pernyataan 'Alī Iyāzī dalam kitabnya yang menjelaskan bahwa ketika mengutip kisah-kisah Israiliyat, Ismā'il Ḥaqqī selalu memperingatkan tentang kelemahan dan kebatilannya, atau menafsirkannya dengan penyesuaian yang sesuai dengan keyakinannya. Sebagai contoh, dalam kisah Hārut dan Mārut, setelah ia menolak dan melemahkan kisah tersebut, ia memberikan tafsiran dengan makna isyarat dan berkata: *"Segala yang diriwayatkan dalam kisah mereka berdua, seperti bahwa mereka minum khamar, menumpahkan darah, berzina, membunuh, dan sujud kepada berhala, adalah sesuatu yang tidak dapat dijadikan sandaran. Hal ini karena periwayatannya bergantung pada riwayat Yahudi, di samping adanya kontradiksi dengan dalil akal dan naql. Kemungkinan besar, kisah tersebut termasuk dalam kategori perumpamaan dan simbol yang dimaksudkan untuk memberi petunjuk kepada orang yang cerdas dan menarik perhatian mereka. Hal ini karena yang dimaksud dengan dua malaikat itu adalah akal teoritis dan akal praktis, sedangkan wanita yang disebut dengan 'Zuhrah' adalah jiwa yang berbicara (nafs nāṭiqah) yang murni dalam asal penciptaannya. Dan pendekatan mereka kepadanya berarti mengajarkan kepadanya apa yang mempersiapkannya untuk kehidupan akhirat."*¹³⁴

¹³⁴ Muḥammad 'Alī Iyāzī, *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum*, 815.

BAGIAN V

KAJIAN SURAH AL-MUṬAFFIFĪN

A. Konsep Penyakit Hati dalam Surah Al-Muṭaffifin berdasarkan penafsiran Ismā'il Ḥaqqī

Surah al-Muthafiffin secara umum menitikberatkan perhatian pada perkara akidah, khususnya tentang gambaran mengerikan kondisi hari kiamat. Kondisi mengerikan yang digambarkan dalam surah ini menunjukkan balasan bagi orang-orang yang berbuat kecurangan di dunia. Surah ini juga memberikan perhatian besar terhadap masalah akhlak sosial, terutama terkait kecurangan dalam menakar dan menimbang.

Sayyid Qutub dalam Tafsirnya menjelaskan bahwa surah al-Muṭaffifin menggambarkan kondisi sosial dan spiritual yang dihadapi oleh dakwah Islam di Mekah. Surah ini tidak hanya berbicara tentang ajaran agama, tetapi juga menyoroti realitas praktis dan tantangan yang dihadapi oleh masyarakat Arab pada masa itu. Tujuan utamanya adalah membangkitkan kesadaran hati dan menggugah perasaan manusia untuk menerima ajaran Islam sebagai pandangan hidup yang baru, lengkap, dan menyeluruh. Pada awal surah, ancaman keras terhadap orang-orang yang curang dalam menakar dan menimbang menjadi salah satu contoh nyata dari masalah sosial yang diangkat. Perilaku curang ini dikaitkan dengan konsekuensi besar yang akan dialami di hari kiamat, yakni kecelakaan besar dan hukuman pedih. Tujuannya untuk memperbaiki moral masyarakat dengan menyadarkan mereka akan tanggung jawab mereka di dunia dan akhirat.¹³⁵

¹³⁵ Sayyid Qutb, *Tafsīr Fi Zilāl Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Al-Shurūq, 2003), 3854.

Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa surah ini membuktikan bahwa ajaran Islam bukan hanya sekedar aqidah yang tertancap dalam hati, tetapi ia juga harus membuahkan amal dalam dunia nyata.¹³⁶ Surah ini menegaskan pentingnya penerapan nilai-nilai agama dalam perilaku sehari-hari. Keimanan bukan hanya soal keyakinan abstrak atau metafisik, tetapi harus diwujudkan dalam bentuk amal nyata yang mencerminkan keadilan, kejujuran, dan moralitas dalam hubungan sosial. Ancaman tegas terhadap mereka yang curang dalam takaran dan timbangan adalah bukti bahwa ajaran Islam menekankan akhlak sosial yang aplikatif.

Asbāb Al-Nuzūl surah ini dijelaskan bahwa An-Nasa'i dan Ibnu Majah meriwayatkan dengan sanad shahih dari Ibnu Abbas, ia berkata: "Tatkala Nabi Muhammad SAW sampai ke Madinah, maka penduduk tersebut sebelumnya adalah orang-orang yang suka mengurangi timbangan. Lalu Allah menurunkan ayat: "*Celakalah bagi orang-orang yang curang (dalam menakar dan menimbang).*" (QS. Al-Muṭaffifin [83]:1).¹³⁷ Sedangkan dalam tafsir Al-Munir dijelaskan bahwa ayat tersebut turun terkait dengan seorang laki-laki yang di kenal Abu Juhainah, nama aslinya adalah Amru, ia mempunyai dua *sha'*, dari dua *sha'* tersebut ia hanya mengambil salah satu, lalu memberikan yang lainnya, seperti yang dikatakan oleh Abu Hurairah RA. Surah ini merupakan surah pertama yang diturunkan di Madinah, sehingga dianggap Madaniyyah menurut pandangan Hasan dan Ikrimah. Diriwayatkan bahwa ketika Rasulullah SAW tiba di Madinah, penduduknya dikenal sebagai kaum yang paling curang dalam

¹³⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 120.

¹³⁷ Abū Al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad Al-Wāhidī, *Asbāb Nuzūl Al-Qur'ān* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1991), 475.

timbangan dan takaran. Maka turunlah ayat ini, yang membuat mereka mulai berlaku jujur dalam menakar. Hal ini menunjukkan bahwa surah ini bisa dianggap Madaniyyah, atau pengertiannya adalah Rasulullah SAW membacakan surah ini kepada penduduk Madinah setelah kedatangannya, meskipun aslinya diturunkan di Mekah (Makkiyyah).¹³⁸

Sedangkan pembahasan mengenai penyakit hati yang telah diuraikan pada pembahasan sebelumnya berarti terjadi kerusakan, terutama pada presepsi dan keinginan, orang yang hatinya sakit akan tergambar kepada hal-hal berbau syubhat. Penyakit hati menyebabkan individu menyukai kebatilan yang berbahaya, juga menyebabkan hati tak mampu melakukan fungsinya yang khas, seperti pengetahuan, hikmah, makrifat, cinta kepada Allah, beribadah untuk dan kepada-Nya, merasakan kenikmatan apabila menyebut atau mengingat-Nya, mengutamakan-Nya di atas segala keinginan selain-Nya, serta mengarahkan semua dorongan jiwa dan anggota tubuh demi melaksanakan semua itu.¹³⁹

Habib Abdullah bin Alawi al-Haddad menyatakan bahwa hati seorang mukmin adalah aset terbesar yang dimilikinya, bahkan lebih berharga daripada tubuhnya sendiri. Tubuh akan mengalami kerusakan dan binasa setelah kematian, tetapi jika hati seseorang rusak, ia tidak akan luput dari murka Allah. Penyakit-penyakit yang terdapat dalam tubuh mungkin dapat dengan mudah terdeteksi oleh panca indra, bisa dilihat dengan mata kepala, akan tetapi tidak demikian dengan penyakit-penyakit yang menggerogoti hati. Penyakit hati

¹³⁸ Az-Zuhaili, *Tafsir Al-Munir*, Jilid 15, 420.

¹³⁹ Al-Baqir, *Mengobati Penyakit Hati Membentuk Akhlak Mulia*, 85.

merupakan penyakit yang samar namun efeknya jauh lebih besar daripada penyakit-penyakit pada tubuh.¹⁴⁰

Menurut Al-Habib Umar bin Hafizh, sebagaimana dijelaskan dalam pengantar *Ringkasan Ihya Ulumuddin*, hati adalah suatu entitas halus (*lathifah*) yang bersifat ilahi dan ruhani serta tidak tampak secara fisik. Memahami hati beserta segala faktor yang dapat mengotorinya memberi kita kesempatan untuk meneranginya dengan cahaya Allah Swt. Namun, ketika hati tercemar oleh penyakit-penyakit yang merusak, ia menjadi keras dan gelap. Penyebab utama dari segala penyakit yang bersarang di hati adalah mencintai sesuatu lebih dari kecintaan kepada Allah SWT.¹⁴¹

Penyakit hati diibaratkan seperti gelapnya malam. Ketika seseorang tidak mampu melihat kebenaran sebagaimana adanya, atau bahkan memandangnya secara keliru, hal itu sama seperti kegelapan maksiat yang menyelimuti hatinya. Keggelapan ini membuat hati kehilangan kemampuan untuk menerima petunjuk, seperti perasaan gelap yang menutupi penglihatan seseorang, sehingga ia tidak dapat membedakan jalan yang benar dari yang salah. Sebagaimana kegelapan fisik menghalangi pandangan mata, kegelapan hati akibat dosa dan maksiat menghalangi hati dari memahami kebenaran dan menginginkannya. Dalam kondisi ini, hati tidak hanya menjadi buta terhadap cahaya kebenaran, tetapi juga menjadi rentan mencintai kebatilan yang merusak, sehingga kedua sifat ini semakin memperdalam kegelapan hati tersebut.¹⁴²

¹⁴⁰ Hafiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, 2.

¹⁴¹ *Ibid.*, 4.

¹⁴² Ibnul Qayyim Al-Jauziyyah, *Terapi Penyakit Hati*, Terj. Salim Bazemool (Jakarta: Qisthi Press, 2005), 75.

Salah satu surah yang menjelaskan mengenai hubungan perilaku manusia dengan penyakit hati yakni surah al-Muṭaffifin. Surah ini mengungkap berbagai bentuk penyakit hati yang merusak hubungan manusia dengan sesama serta dengan Allah SWT. Konsep penyakit hati dalam surah al-Muṭaffifin dapat diidentifikasi dengan beberapa perilaku tercela yang menunjukkan hilangnya keseimbangan spiritual pada manusia. Hal ini terjadi ketika hati tidak lagi berada dalam harmoni dengan nilai-nilai *ilāhi*, ia menjadi cenderung pada maksiat, kebatilan, dan ketidakadilan.

Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *rūḥ al-Bayān* menjelaskan mengenai beberapa penyakit hati yang terdapat dalam surah al-Muṭaffifin, yakni diantaranya:

1. Sifat Khianat

Sifat ini disebutkan Ismā'il Ḥaqqī ketika menafsirkan kata التطفيف dari ayat pertama serta ciri-ciri dari sifat ini pada ayat kedua dan ketiga pada surah Al-Muṭaffifin. Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ (1) الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ (2) وَإِذَا كَالُواهُمْ أَوْ وَزَنُواهُمْ يُخْسِرُونَ (3)

"Celakalah orang-orang yang curang (dalam menakar dan menimbang [1] (Mereka adalah) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, mereka minta dipenuhi.[2] (Sebaliknya,) apabila mereka menakar atau menimbang untuk orang lain, mereka kurangi.[3] (Al-Muṭaffifin [83]: 1-3)

Ismā'il Ḥaqqī menjelaskan bahwa sesungguhnya, *taṭfif* (kecurangan) adalah mengurangi timbangan dan takaran, serta melakukan pengurangan dan pengkhianatan dalam keduanya dengan tidak

memberikan hak pembeli secara sempurna dan utuh. Hal ini karena apa yang dikurangi sering kali berupa sesuatu yang kecil dan remeh yang dilakukan secara tersembunyi akibat sifat rendah diri dari orang yang menakar dan menimbang, serta kehinaannya. Adapun pengurangan dalam jumlah besar biasanya tampak jelas sehingga dapat dicegah, dan karena itu perilaku ini disebut sebagai *muṭaffaf* (pelaku kecurangan kecil).¹⁴³

Al-Qurtubi dalam tafsirnya juga mencantumkan pendapat para ahli bahasa mengenai kata *al-muṭaffaf* diambil dari kata *at-taffif* yang berarti sedikit, dan *al-muṭaffaf* artinya orang yang menyedikitkan hak orang lain dengan cara mengurangi hak orang tersebut dalam takaran dan timbangan.¹⁴⁴ Sedangkan dalam Tafsir *Rūḥ Al-Ma'ānī*, dijelaskan bahwa *taffif* (kecurangan) merupakan pengurangan dalam takaran dan timbangan. Hal ini merujuk pada sesuatu yang dikurangi dalam satu kali takaran atau timbangan, yang berupa hal kecil atau remeh (شئ طفيف), yakni sesuatu yang sedikit dan tidak berarti. Penggunaan bentuk kata kerja intensif (*taffif*) dalam istilah ini dimaksudkan untuk menunjukkan transisi makna atau pengulangan perbuatan, dan hal ini tidak bertentangan dengan makna asalnya sebagai sesuatu yang kecil, karena intensitas tindakan diukur dari frekuensinya, bukan dari besarnya objek yang menjadi subjek perbuatan tersebut.¹⁴⁵

Pada ayat kedua Ismā'il Ḥaqqī menjelaskan bahwa kata *يَسْتَوْفُونَ* berarti mengambil secara sempurna dan penuh, yaitu mereka mengambilnya dalam

¹⁴³ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 369.

¹⁴⁴ Al-Qurtubī, *Al-Jāmi' Liḥkām Al-Qur'ān*, 251.

¹⁴⁵ Maḥmūd Al-Alūsī Al-Baghdādī, *Rūḥ Al-Ma'ānī*, 68.

keadaan utuh dan melimpah. Perubahan kata مِنْ menjadi عَلَى dimaksudkan untuk menyertakan makna penguasaan (الاستلاء) dalam tindakan menakar, atau untuk menunjukkan bahwa penakaran itu dilakukan dengan cara yang mendominasi, tetapi tidak memperhitungkan kerugian dalam konteks syarat yang terkandung dalam kata إِذَا (ketika). Hal ini tidak mengganggu makna secara keseluruhan, melainkan menunjukkan keadaan sebenarnya sesuai dengan jawaban yang dimaksud. Makna dari الإِسْتِثْقَاء di sini bukanlah sekadar mengambil hak secara utuh tanpa kekurangan, tetapi mengambil secara sempurna sesuai keinginan mereka dengan cara apa pun yang memungkinkan, termasuk melalui berbagai tipu daya. Mereka melakukannya dengan memadatkan isi takaran, menggoyangkan timbangan, dan menggunakan trik dalam mengisinya.¹⁴⁶

Pendapat di atas juga di jelaskan dalam Tafsir *Al-Bahru Al-Madid Fī Tafsīr Al-Qurʿan Al-Majīd* bahwa makna penafsiran ayat: “(Mereka adalah) orang-orang yang apabila menerima takaran dari orang lain, mereka minta dipenuhi”. (QS.Al-Muṭaffifin:2). Adalah ketika mereka menerima takaran dari orang lain dalam transaksi pembelian atau semisalnya, mereka mengambil hak mereka dengan takaran yang sempurna dan utuh. Karena tindakan mereka dalam meminta takaran dari orang lain dilakukan dengan cara yang merugikan orang tersebut dan memberatkan mereka, maka digunakan kata (عَلَى) sebagai pengganti dari مِنْ (من) untuk menunjukkan adanya tekanan atau dominasi terhadap orang lain. Kata (عَلَى) juga dapat dikaitkan

¹⁴⁶ Ismāʿil Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qurʿān*, 370.

dengan (يَسْتَوْفُونَ), dimana objek (مفعول) diletakkan sebelum kata kerja (فعل) untuk menunjukkan makna pengkhususan (الإختصاص), yaitu bahwa mereka hanya mengambil dengan sempurna dari orang lain saja. Al-Farrā' menjelaskan bahwa penggunaan kata *min* dan *'alā* dalam konteks ini dapat saling menggantikan. Jika dikatakan (اكتلت عليه), maka seakan-akan berarti saya mengambil apa yang menjadi hak saya darinya. Sedangkan jika dikatakan (اكتلت منه), berarti saya telah mengambil hak saya darinya.¹⁴⁷

Dalam tafsir *Mafātiḥu Al-Ghaib*, Fakhru al-Dīn al-Rāzī juga menjelaskan buruknya orang-orang yang melakukan kecurangan yang tergambar para perilaku orang-orang madinah terdahulu yakni, Dikatakan bahwa penduduk Madinah adalah para pedagang yang sering melakukan kecurangan dalam takaran dan timbangan. Transaksi mereka dilakukan dengan cara المُنَادِيَّة (melempar barang sebagai tanda kesepakatan), المَلَامَسَةُ (menyentuh barang tanpa melihatnya), dan المَخَاطَرَةُ (pertaruhan yang bersifat spekulatif).¹⁴⁸

Pada ayat ketiga Ismā'il Ḥaqqī menjelaskan makna kata يُخْسِرُونَ berarti mereka mengurangi hak orang lain, padahal tujuan dari adanya timbangan dan takaran adalah untuk menciptakan keseimbangan dan keadilan. Dikatakan خسر الميزان atau أخسره yang berarti "dia mengurangi timbangan" atau "dia menguranginya". Ismā'il Ḥaqqī juga menjelaskan bahwa alasan mengapa al-Qur'an menyebut takaran dan timbangan dalam konteks pengurangan hak, serta membatasi

¹⁴⁷ Ibnu 'Ajībah, *Al-Baḥru Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur'an Al-Majīd*, Jilid 8 (Kairo: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2002), 301.

¹⁴⁸ Fakhru al-Dīn al-Rāzī, *Mafātiḥu Al-Ghaib*, Jilid 31 (Beirut: Dār al-Fikr, 1981), 89.

pengukuran pada pengambilan hak, tanpa menyebut secara spesifik "*ketika mereka menakar atau menimbang untuk orang lain*" adalah karena kecurangan lebih mudah dilakukan dalam pengukuran takaran daripada timbangan. Hal ini sebagaimana beliau mengutip pendapat dalam *al-Kashāf*, bahwa المطففين (orang yang curang) cenderung mengambil barang dengan menggunakan takaran, bukan timbangan, karena mereka lebih leluasa melakukan manipulasi. Mereka menggoyangkan takaran atau menggunakan tipu daya saat mengisinya. Namun, ketika memberikan, mereka menakar atau menimbang, karena kedua cara tersebut memungkinkan mereka untuk mengurangi hak pihak lain.¹⁴⁹

Dari penjelasan diatas Ismā'il Ḥaqqī kemudian menegaskan bahwa dalam pembahasan tentang *taṭfīf* (kecurangan) tidak disebutkan secara rinci barang yang ditakar atau ditimbang, baik saat mengambil maupun memberi, karena inti dari pembahasan mengenai ayat ini adalah menyoroti keburukan perilaku curang dalam transaksi, bukan spesifikasi barang yang terlibat. Beliau juga mencantumkan pendapat beberapa ulama mengenai konsep *taṭfīf* (kecurangan) dalam makna lahiriah dan batiniah, dengan menggali makna spiritual dan metaforis dari ayat yang berkaitan dengan para *muṭaffifīn* (orang-orang yang curang), diantaranya:

- a. Abū 'Uthmān berkata: "*hakikat dari ayat ini menurut pandanganku adalah menggambarkan orang yang memperbaiki ibadahnya saat dilihat oleh orang lain, tetapi berbuat buruk ketika sendirian.*"

¹⁴⁹ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 370.

- b. Dalam kitab *al-Ta'wīlāt An-Najmiyyah*, ayat ini menunjuk kepada mereka yang lalai dalam ketaatan dan ibadah, namun menginginkan kasih sayang dan rahmat Allah secara sempurna. Mereka ingin menerima rezeki dari Allah secara penuh, tetapi memberikan balasan kepada-Nya dengan amal ibadah yang kurang dan merugikan. Inilah yang disebut sebagai kerugian nyata.
- c. Al-Qāshāinī menjelaskan bahwa ayat ini ini mengisyaratkan kepada kecurangan dalam timbangan yang hakiki, yaitu keadilan. Yang ditimbang di sini adalah akhlak dan amal. Orang-orang yang curang adalah mereka yang, ketika mempertimbangkan kelebihan-kelebihan diri mereka sendiri dibandingkan orang lain, mereka memperbesar dan menambah kelebihan mereka, memperlihatkan keutamaan ilmu dan amal mereka lebih dari yang sebenarnya karena kesombongan dan keangkuhan. Namun, ketika mempertimbangkan kelebihan orang lain dibandingkan diri mereka, mereka menguranginya, meremehkannya, dan tidak berlaku adil dalam kedua keadaan tersebut karena keinginan jiwa mereka untuk merasa lebih unggul dari orang lain, sebagaimana Firman Allah: "*suka dipuji atas perbuatan (yang mereka anggap baik) yang tidak mereka lakukan*".¹⁵⁰
- d. Seorang fakir berkata: didalam ayat ini terdapat isyarat tentang keadaan jiwa (nafs) yang lemah dalam tauhid hakiki.¹⁵¹

¹⁵⁰ Al-Qur'an, 3:188.

¹⁵¹ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 370-71.

Dari penjelasan ayat diatas, dapat difahami bahwa kecurangan dalam takaran dan timbangan mencerminkan hati yang kotor, yang jauh dari nilai-nilai keimanan dan ketakwaan, serta lemahnya moralitas dan hilangnya rasa takut kepada Allah. *Tatffif* (kecurangan) dan sifat khianat saling terkait sebagai manifestasi ketidakadilan serta pengingkaran amanah dari Allah SWT. Dalam konteks Surah Al-Muṭaffifin Allah mengingatkan pentingnya kejujuran dan keadilan baik hubungan antar manusia maupun hubungan dengan-Nya. Perilaku *tatffif* mencerminkan sifat khianat, yang merugikan tidak hanya orang lain, tetapi juga diri pelaku di dunia dan akhirat.

Dalam perspektif sufisme, sifat khianat dipandang sebagai pengingkaran terhadap komitmen spiritual dan pelanggaran terhadap prinsip-prinsip etika serta moral. Hal ini disebabkan oleh fokus para sufi pada perjalanan spiritual, pencarian kebenaran, dan upaya untuk menjalin hubungan yang lebih dalam dengan Allah.¹⁵² Sifat khianat sering kali muncul dari kurangnya rasa takut kepada Allah, yang membuat pelakunya tidak menyadari bahwa ia selalu berada dalam pengawasan-Nya. Biasanya, tindakan khianat ini dilakukan untuk meraih keuntungan pribadi, seperti mendapatkan harta, jabatan, kehormatan, atau perhatian dari orang lain. Lebih jauh lagi, khianat dapat mengganggu proses spiritual seseorang, karena tindakan tersebut menciptakan jarak antara individu dan penciptanya. Dalam konteks ini, sufi mengajarkan pentingnya integritas dan kejujuran sebagai landasan dalam menjalani kehidupan yang penuh makna.

¹⁵² Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999), 57.

Dalam kitab *Bidayatul Hidayah*, Al-Ghazali menyatakan bahwa ketika seseorang menggunakan anggota tubuhnya untuk melakukan maksiat, ia telah menyalahgunakan nikmat yang Allah SWT berikan sekaligus mengkhianati amanah dari-Nya. Al-Ghazali menggambarkan anggota tubuh manusia sebagai rakyat, sehingga manusia sebagai pemimpin atas anggota tubuhnya harus berpikir dengan bijaksana untuk menjaga dan mengarahkan mereka kepada kebaikan. Menurut Al-Ghazali, sifat khianat ditandai dengan kepura-puraan dalam iman dan praktik keagamaan. Orang yang berkhianat hanya menampilkan keimanan secara lahiriah, sementara hati mereka tidak benar-benar tulus. Mereka tidak memiliki niat yang ikhlas untuk berbuat amal saleh. Meskipun tampak berbuat baik di hadapan orang lain, mereka sebenarnya tidak konsisten dalam menjalankan kebaikan yang sejati.

Narasi-narasi diatas jika kaitakan dengan kecurangan dalam berbagai aspek kehidupan, dapat difahami dan direnungi bahwa mengejar nilai-nilai materi saja, tidak bisa dijadikan sarana untuk mencapai kebahagiaan yang hakiki. Bahkan hanya menimbulkan bencana yang hebat, karena orientasi hidup manusia semakin tidak mepedulikan kepentingan orang lain, asalkan materi yang dikejar- kejarnya dapat dikuasainya, akhirnya timbul persaingan hidup yang tidak sehat. Sementara manusia tidak memerlukan lagi agama untuk mengendalikan segala perbuatannya, karena dianggapnya tidak dapat digunakan untuk memecahkan persoalan hidupnya.¹⁵³

¹⁵³ Mahjudin, *Kuliah Akhlak Tasawuf* (Jakarta: Kalam Mulia, 1999).

Maka penafsiran ayat ini menekankan pentingnya mencegah kecurangan dengan mengembalikan orientasi hidup kepada nilai-nilai yang lebih tinggi, seperti kejujuran, keadilan, dan tanggung jawab. Agama dan spiritualitas memiliki peran yang sangat penting dalam membangun kesadaran moral, mengingatkan manusia bahwa kebahagiaan sejati tidak terletak pada kekayaan materi, melainkan pada ketenangan hati, hubungan yang harmonis dengan sesama, dan kedekatan dengan Allah. Dengan mengintegrasikan nilai-nilai spiritual dalam kehidupan sehari-hari, individu dapat menemukan makna yang lebih dalam dan mencapai kebahagiaan yang hakiki, yang tidak tergantung pada harta atau status sosial.

2. Sifat Cinta Dunia (*Ḥubbu Al-Dunyā*)

Cinta terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*) merupakan sifat tercela yang dapat menggelapkan hati dan menjauhkan seseorang dari Allah Swt. Kecintaan pada dunia mencerminkan lemahnya iman dan buruknya akhlak. Para ulama tasawuf menggolongkan sifat ini sebagai penyakit hati yang sangat berbahaya. Seseorang yang hatinya dipenuhi obsesi akan kemewahan dan kesenangan dunia sebenarnya sedang mengidap penyakit kronis yang dapat merusak dan mencelakakannya.¹⁵⁴

Dalam tafsirnya Ismā'il Ḥaqqī mengisyaratkan mengenai sifat ini pada surah Al-Muṭaffifin ayat 11, Allah berfirman:

¹⁵⁴ Hafiiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, 7.

“Yaitu orang-orang yang mendustakan hari Pembalasan.” (QS.Al-Muṭaffifin [83]:11)

Ismā'il Ḥaqqī menafsirkan ayat ini dengan menjelaskan bahwa sifat dusta pada ayat diatas merupakan sifat yang tercela karena mendustakan hari pembalasan. Sifat ini pada hakikatnya telah diisyaratkan pada ayat sebelumnya yakni pada ayat keempat: “*Tidakkah mereka mengira (bahwa) sesungguhnya mereka akan dibangkitkan*”.(Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:4). Beliau juga mengutip pendapat para ahli tafsir yang menyatakan bahwa orang-orang yang mendustakan kebenaran dan ayat-ayat-Nya adalah orang-orang yang lebih mendahulukan dunia dan mengabaikan kebenaran serta agama-Nya, yaitu agama Islam.¹⁵⁵ Orang-orang yang hatinya mengidap penyakit *h}ubbu al-dunyā* rela menukar kenikmatan yang abadi dengan kenikmatan yang sementara dalam kehidupan dunia ini. Yang lebih serius orang-orang yang tergilagila pada dunia tidak hanya menyebabkan dirinya hina di dunia, tetapi bahkan di akhirat kelak Allah akan jauh lebih menghinakannya.¹⁵⁶

Quraish Shihab dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa pengingkaran terhadap hari pembalasan mengakibatkan seseorang enggan melakukan kebaikan karena tidak langsung mendapatkan balasannya. Sebaliknya kepercayaan terhadap hari pembalasan menjadikan seseorang selalu mempertimbangkan segala perbuatannya dengan keyakinan apapun yang

¹⁵⁵ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 373.

¹⁵⁶ Hafiiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, 11.

dilakukannya akan mendapatkan balasan yang setimpal dari Allah SWT. Keyakinan ini kemudian yang akan menjadikan manusia berpikir sebelum melakukan dosa. Beliau juga menambahkan bahwa ketidakpedulian terhadap hari pembalasan sudah dapat dinilai sebagai salah satu bentuk pengingkaran, yakni pengingkaran dengan amal perbuatan.¹⁵⁷

Ismā'il Ḥaqqī kemudian menjelaskan sebab yang melatabelakangi orang-orang yang mendustakan hari pembalasan pada ayat selanjutnya, Allah berfirman:

وَمَا يُكَذِّبُ بِهِ إِلَّا كُلُّ مُعْتَدٍ أَثِيمٍ

“Tidak ada yang mendustakannya, kecuali setiap orang yang melampaui batas lagi sangat berdosa.” (Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:12)

Ismā'il Ḥaqqī menjelaskan bahwa ayat ini menggambarkan sifat orang-orang yang mendustakan hari pembalasan sebagai mereka yang melampaui batas dan bergelimang dosa. (مُعْتَدٍ) "*melampaui batas*" adalah orang-orang yang tidak memanfaatkan potensi akal mereka untuk merenungkan tanda-tanda kebesaran Allah, terutama dalam penciptaan awal makhluk. Mereka menolak menggunakan kemampuan berpikir yang Allah berikan, sehingga gagal mengenali keesaan Allah dan sifat-sifat kesempurnaan-Nya, seperti kekuasaan-Nya untuk membangkitkan manusia setelah kematian. (أَثِيمٍ) "*bergelimang dosa*" Mereka tenggelam dalam dosa-dosa besar akibat mengejar kesenangan duniawi yang fana, seperti nafsu dan syahwat, sehingga lalai dari kenikmatan abadi yang dijanjikan di akhirat.

¹⁵⁷ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 126.

Nafsu duniawi ini tidak hanya menghalangi mereka untuk mengakui kebenaran, tetapi juga mendorong mereka untuk menolaknya secara sengaja.¹⁵⁸

Sejalan dengan pendapat diatas Fakhruddin Ar-Razi dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa tidak ada yang mendustakan hari pembalasan kecuali mereka yang memiliki sifat ini:

- a. Orang yang melampaui batas (مُعْتَدٍ), yaitu orang yang melanggar aturan dan menyimpang dari jalan kebenaran.
- b. Orang yang berdosa (أُثْمِ), yakni seseorang yang sangat tenggelam dalam dosa dan maksiat.

Beliau juga menyebutkan dalam penafsiran ayat ini bahwa manusia memiliki dua kekuatan, pertama, kekuatan teoritis (قُوَّةٌ نَّظَرِيَّةٌ), yang mencapai kesempurnaan ketika seseorang mengetahui kebenaran demi kebenaran itu sendiri. Kedua, kekuatan praktis (قُوَّةٌ عَمَلِيَّةٌ), yang mencapai kesempurnaan ketika seseorang mengetahui kebaikan demi mengamalkannya. Lawan dari kekuatan teoritis adalah ketika seseorang menggambarkan Allah dengan sifat-sifat yang tidak layak bagi-Nya. Setiap orang yang menolak kemungkinan terjadinya kebangkitan dan hari kiamat, sebenarnya melakukannya karena salah satu dari dua alasan, yakni ia tidak memahami bahwa ilmu Allah mencakup segala sesuatu, baik hal-hal yang besar maupun yang kecil, serta dia tidak memahami bahwa kekuasaan Allah meliputi seluruh kemungkinan. Adapun lawan dari kekuatan praktis adalah sibuk dengan syahwat (hawa nafsu) dan amarah. Orang yang

¹⁵⁸ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 373.

seperti ini disebut sebagai **أثيم** (berdosa). Hal ini karena orang yang terjebak dalam syahwat dan amarah jarang memiliki waktu untuk beribadah dan menaati Allah. Bahkan, kondisi ini sering kali menjadi penghalang bagi mereka untuk beriman kepada kebangkitan.¹⁵⁹

Dari narasi diatas apat dipahami bahwa sifat melampaui batas menunjukkan kelalaian dalam akal teoritis, yakni ketidakmampuan untuk memahami hakikat Allah sebagai pencipta yang Maha Kuasa. Sifat bergelimang dosa menunjukkan kelalaian dalam akal praktis, yakni kegagalan untuk mengenali kebaikan sebagai sesuatu yang harus dilakukan demi mencapai kebahagiaan sejati. Kedua sifat tersebut mencerminkan pengabaian terhadap tanggung jawab intelektual dan moral manusia, yang seharusnya digunakan untuk mengenal Allah dan mempersiapkan diri menghadapi kehidupan akhirat.

Dalam Tafsir Kementerian agama juga dijelaskan mengenai penafsiran ayat ini bahwa manusia yang mengingkari hari kiamat cenderung larut dalam dosa-dosa besar, mengabaikan perintah dan larangan Allah serta lebih mendahulukan kenikmatan duniawi dibandingkan dengan persiapan untuk kehidupan akhirat.¹⁶⁰ Pengingkaran ini mengakibatkan seseorang kehilangan kesadaran akan tanggung jawab moral dan spiritual. Menjadikan kesenangan dunia menjadi prioritas utama mereka, baik itu dalam bentuk kekayaan, kekuasaan, maupun pemenuhan hawa nafsu. Mereka menganggap kehidupan dunia sebagai tujuan akhir tanpa menyadari bahwa dunia hanya tempat sementara untuk mengumpulkan bekal bagi

¹⁵⁹ Fakhrudin Al-Rāzī, *Mafātiḥ Al-Ghayib*, 94.

¹⁶⁰ Kementrian Agama RI, *Al-Qur'an Dan Tafsirnya*, 590.

kehidupan akhirat. Akibatnya, mereka tidak mempersiapkan diri untuk menghadapi pertanggungjawaban di hadapan Allah kelak.

Kegagalan dalam dimensi akal dan sifat *ḥubbu al-dunya* atau kecintaan yang berlebihan terhadap dunia, menunjukkan adanya kelemahan dalam akal teoritis yang menghalangi individu untuk mengenal Allah dan memahami kebesaran-Nya. Ketika seseorang terjebak dalam sifat *ḥubbu al-dunya*, pikirannya cenderung terfokus pada urusan duniawi, sehingga mengabaikan pemikiran tentang hal-hal yang lebih tinggi dan transenden. Selain itu, kegagalan akal praktis dalam melaksanakan perbuatan baik yang seharusnya membawa kebahagiaan sejati juga mencerminkan dampak dari *ḥubbu al-dunya*, di mana dunia menjadi tujuan utama. Akibatnya, semua tindakan diarahkan untuk meraih keuntungan duniawi, bukan untuk mencari keridhaan Allah.

Narasi sebelumnya menegaskan bahwa keyakinan terhadap hari pembalasan menuntut adanya keseimbangan antara akal dan moralitas. Melalui refleksi yang mendalam dan perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai kebaikan, manusia seharusnya mampu memahami kebenaran yang hakiki. Hal ini akan membantu mereka untuk mengarahkan hidupnya menuju tujuan yang lebih mulia, yaitu mencapai kebahagiaan yang abadi dan hubungan yang lebih dekat dengan Allah.

3. Sifat Sombong

Di antara sifat tercela yang merupakan bagian dari penyakit hati adalah *al-kibr* (sombong). Sifat ini merupakan sifat iblis yang dapat mencelakakan bagi

siapa saja yang mengenakannya. Sombong adalah sifat yang timbul dalam jiwa seseorang dengan tujuan agar dapat dilihat oleh orang lain dan segala bentuk kesombongan yang tampak dari perbuatannya secara lahiriah. Sifat sombong secara sepintas menjanjikan kehormatan dan kemuliaan. Namun tanpa disadari sifat ini justru semakin mengotori jiwa. Bahkan Allah SWT akan mengunci hati orang-orang yang sombong.¹⁶¹

Dalam *Iḥyā 'Ulūmuddīn*, Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa sifat sombong dan membanggakan diri merupakan dua penyakit hati yang dapat membinasakan amal kebaikan seorang hamba. Individu yang memiliki sifat takabbur (sombong) dan bersikap 'ujub (membanggakan diri) adalah dua kelompok manusia yang sakit secara mental, serta sedang menderita kesakitan pada jiwanya. Bahkan kedua kelompok ini pada sisi Allah SWT adalah kelompok yang terkutuk dan sangat dimurkai Allah SWT.¹⁶²

Dalam surah Al-Muṭaffifin, Ismā'il Ḥaqqī mengisyaratkan sifat sombong dari perilaku sombong kaum musyrik yang menghina dan mengolok-olok kaum mukmin yang sederhana. Hal ini terlihat dalam firman Allah SWT:

¹⁶¹ Hafiiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, 35.

¹⁶² Al-Ghazali, *Iḥyā 'Ulūmuddīn*, 1249.

إِنَّ الَّذِينَ أَجْرَمُوا كَانُوا مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا يَضْحَكُونَ(29) وَإِذَا مَرُّوا بِهِمْ يَتَغَامِرُونَ(30)

“Sesungguhnya orang-orang yang berdosa adalah mereka yang dahulu selalu mentertawakan orang-orang yang beriman.[29] Apabila mereka (orang-orang yang beriman) melintas di hadapan mereka, mereka saling mengedip-ngedipkan matanya.[30] (QS. Al-Mutaffifin [83]:29-30)

"Sesungguhnya orang-orang yang berdosa itu"... dahulu (di dunia) menertawakan orang-orang yang beriman. Orang-orang yang berdosa disebut sebagai pelaku dosa besar, terutama dosa kekufuran dan mengganggu kaum mukmin karena keimanan mereka. Yang dimaksud dalam ayat ini adalah para pemuka Quraisy dan tokoh-tokoh besar kaum musyrik seperti Abu Jahal, Al-Walid bin Al-Mughirah, Al-Ash bin Wa'il, dan lainnya. Mereka adalah Orang-orang yang berdosa terutama dosa kekufuran dan mengganggu kaum mukmin karena keimanan mereka. Mereka mengejek dan menghina kaum mukmin, terutama yang miskin, dengan cara merendahkan mereka (karena dianggap bodoh dan rendah). Ketika orang-orang mukmin yang miskin melewati (kaum musyrik) di tempat perkumpulan mereka, mereka akan mengejek kaum mukmin dengan cara saling mengedipkan mata dan mengisyaratkan penghinaan terhadap mereka. Maksudnya, mereka saling mengisyaratkan dengan mata, alis, atau gerakan tubuh lainnya untuk menunjukkan penghinaan kepada kaum mukmin. Mereka mencela, mengolok-olok, dan mengatakan, *"Lihatlah mereka ini! Mereka bersusah payah, meninggalkan kenikmatan dunia, dan menanggung kesulitan hanya karena*

*berharap balasan di akhirat. Bukankah kebangkitan dan pembalasan itu sesuatu yang tidak pasti dan sangat jauh?"*¹⁶³

Dalam tafsir al-Munir Wahbah al-Zuhaili menjelaskan mengenai penafsiran ayat diatas merupakan bentuk penghinaan terhadap kaum mukminin serta mencela dan merendahkan agama Islam. Hal ini juga menunjukkan kebanggaan orang-orang kafir untuk menghina kaum mukminin didepan teman-teman mereka dan bangga dengan kesyirikan dan kemaksiatan serta bersenang-senang dengan kelezatan duniawi.¹⁶⁴ Sayid Qutub dalam tafsirnya menjelaskan bahwa sikap orang-orang kafir mengedipkan mata dan mengisyaratkan tangannya untuk menghina kaum mukminin merupakan kerendahan dan kehinaan mereka serta menunjukkan keburukan moral dan kotornya hati mereka. Hal ini mereka lakukan untuk menimbulkan rasa keterhinaan di dalam hati orang-orang yang beriman dan untuk memperlakukannya.¹⁶⁵

Penafsiran diatas menjelaskan sikap para pemuka Quraisy yang menolak kebenaran dan menunjukkan penghinaan terhadap kaum mukmin, terutama mereka yang miskin, karena keyakinan mereka terhadap Allah dan Hari Pembalasan. Sikap ini berkaitan erat dengan penyakit hati *al-kibr* (sombong) yang menjadi penghalang utama dalam menerima kebenaran. Kesombongan dalam ayat ini mengisyaratkan dua bentuk kesombongan, yakni:

¹⁶³ Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fi Tafsīr Al-Qur'ān*, 379.

¹⁶⁴ Az-Zuhaili, *Tafsīr Al-Munir*, 438-39.

¹⁶⁵ Sayyid Qutb, *Tafsīr Fi Zilāl Al-Qur'ān*, 3861.

- a. Kesombongan terhadap Allah, yakni orang-orang yang disebutkan dalam penafsiran ayat ini seperti Abu Jahal dan Al-Walid bin Al-Mughirah menolak ajaran Islam karena mereka merasa lebih tinggi dari orang lain, terutama kaum mukmin yang miskin. Mereka menganggap diri mereka tidak perlu tunduk kepada Allah karena status sosial, kekayaan, atau kekuasaan mereka.
- b. Kesombongan terhadap sesama, yakni sikap orang-orang kafir yang mengejek kaum mukmin dengan memandang rendah dan mengolok-olok mereka sebagai orang-orang yang tidak berakal karena lebih memilih akhirat dibandingkan kenikmatan duniawi. Hal ini mencerminkan *al-kibr* (sombong) karena merasa lebih unggul dari orang lain.

Dari penafsiran ayat diatas dapat difahami bahwa hati yang tertutup oleh kesombongan juga tertutup dari cahaya kebenaran serta tidak mampu melihat bahwa kenikmatan akhirat jauh lebih besar dibandingkan kesenangan duniawi yang sementara. Kesombongan juga dapat membuat seorang individu berpikir bahwa kehidupan dunia adalah satu-satunya realitas. Mereka menganggap kehidupan akhirat sebagai sesuatu yang tidak pasti dan meremehkan janji Allah. Keseluruhan penyakit hati ini cerminan hati yang kotor, yang jauh dari nilai-nilai keimanan dan ketakwaan. Keadaan ini menggambarkan manusia yang kehilangan kesadaran spiritual dan moral, yang pada akhirnya akan menghadapi hukuman berat di akhirat.

Sifat sombong juga merupakan sumber malapetaka. Barang siapa yang didalam hatinya masih tersimpan penyakit sombong, maka cahaya Allah akan

tertutup baginya. Orang yang sombong akan sulit menerima kebenaran karena kesombongannya yang menjadi penolak segala kebaikan. Sifat sombong memiliki dampak yang sangat berbahaya, sehingga para ulama tasawuf mengingatkan kita untuk selalu waspada terhadap penyakit ini. Kesombongan dapat menjadi penghalang yang signifikan dalam perjalanan spiritual menuju Allah. Salah satu bentuk kesombongan yang sering kita temui adalah dalam konteks ibadah. Banyak orang yang merasa bangga dengan amal ibadah yang telah mereka lakukan, seperti menganggap diri mereka telah banyak melaksanakan shalat malam, merasa konsisten dalam membaca Al-Qur'an, atau merasa telah banyak bersedekah.¹⁶⁶

Perasaan superioritas ini sering kali membuat mereka merasa lebih baik dibandingkan dengan orang lain, yang pada gilirannya mendorong mereka untuk merendahkan atau menganggap remeh orang lain. Sikap ini tidak hanya merusak hubungan sosial, tetapi juga dapat menghalangi kemajuan spiritual seseorang. Oleh karena itu, penting bagi setiap individu untuk selalu introspeksi dan menjaga hati agar tetap rendah hati, serta menyadari bahwa segala amal yang kita lakukan adalah anugerah dari Allah, bukan semata-mata hasil dari usaha kita sendiri. Dengan demikian, kita dapat menghindari jebakan kesombongan dan terus melangkah dalam perjalanan menuju kebaikan dan kedekatan dengan Allah.

¹⁶⁶ Hafiun, *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*, 40.

B. Konsep Terapeutik Penyakit Hati Dalam Surah Al-Muṭaffifīn Berdasarkan Penafsiran Ismā'īl Ḥaqqī Perspektif Teori Tasawuf

Pada bagian ini akan dijelaskan analisis konsep terapeutik yang terdapat dalam surah Al-Muṭaffifīn untuk mengobati penyakit hati berdasarkan penafsiran Ismā'īl Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* perspektif teori *takhallī*, *taḥallī* dan *tajallī*.

1. Analisis konsep *takhallī* dalam surah Al-Muṭaffifīn

Takhallī yaitu upaya mengosongkan dan mengendalikan diri dari sifat serta perilaku tercela. Proses ini melibatkan pembersihan hati dari segala bentuk keterikatan berlebihan terhadap dunia. *Takhallī* merupakan usaha yang dilakukan secara maksimal dan konsisten dengan tujuan untuk membersihkan diri dari berbagai perilaku buruk yang terdapat dalam diri.¹⁶⁷ Dalam Kitab *Iḥyā' 'Ulūmuddīn* Imam Al-Ghazali menjelaskan bahwa obat bagi penyakit hati yakni menyucikannya dari sifat-sifat tercela (*al-akhlaq al-madhmūmah*). Usaha mengosongkan diri dari sifat-sifat tercela dapat menghapus dosa-dosa dan keburukan yang dapat mengotori hati, baik terhadap Allah maupun sesama manusia. Imam Al-Ghazali juga menjelaskan mengenai pentingnya menghilangkan sifat-sifat tercela dari hati, karena godaan setan akan selalu mencari celah dalam hati yang masih dipenuhi sifat-sifat tercela, seperti keserakahan, kesombongan, dan nafsu, yang menjadi "persinggahan" baginya.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Aprillia, "Konsep Tazkiyatun Nafs Al-Ghazali Melalui Dzikir Dan Implikasinya Terhadap Kebermaknaan Hidup (Studi Kasus Di Yayasan Peduli Anak Yatim Prambon)," 28.

¹⁶⁸ Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūmuddīn*, Jilid 3 (Beirut: Dār Al-Ma'rifah, t.th), 37.

Dalam menafsirkan surah Al-Muṭaffifin, Ismā'il Ḥaqqī mengisyaratkan konsep *takhallī* atau upaya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dengan menjelaskan bahaya dari sifat-sifat tersebut dalam mengotori hati manusia. Sifat-sifat tercela yang telah dijelaskan pada bahasan sebelumnya yakni sifat khianat, cinta berlebihan kepada dunia (*ḥubbu al-Dunyā*) dan sombong merupakan bentuk maksiat yang dapat mengotori bahkan menutup hati manusia jika dilakukan terus menerus.

Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Ismā'il Ḥaqqī dalam penafsirannya, Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (14)

"Sekali-kali tidak! Bahkan, apa yang selalu mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka.(QS. Al-Muthaffifin [83]:14)

Pada Surah Al-Muṭaffifin ayat 14 Ismā'il Ḥaqqī menjelaskan bahwa sebab-sebab orang kafir mendustakan kebenaran al-Qur'an dengan pernyataan-pernyataan batil mereka, bukan karena ayat-ayat al-Qur'an itu sendiri. Sebaliknya, karena hati mereka telah terisi dan dikuasai oleh apa yang mereka perbuat, yaitu kekhufuran dan berbagai kemaksiatan, sehingga hati mereka menjadi seperti karat pada cermin. Hal ini menghalangi mereka dari mengenal kebenaran, sebagaimana sabda Nabi Muhammad SAW: "*Setiap kali seorang hamba melakukan dosa, maka terbentuklah titik hitam di hatinya, hingga hatinya menjadi gelap sepenuhnya.*" Oleh karena itu, mereka berkata seperti apa yang mereka katakan. Arti kata "الرّين" adalah karat yang

menutupi sesuatu yang seharusnya bersinar. Kalimat "ران ذنبه على قلبه رينا وريونا" bermakna bahwa dosanya telah mendominasi hatinya, menyebabkan hati tersebut diliputi oleh karat.¹⁶⁹

Dalam kitab *at-Ta'rifāt*, "الرين" didefinisikan sebagai penghalang antara hati dan dunia keilahian (عالم القدس), yang timbul dari dominasi sifat-sifat nafsu dan kegelapan jasmani. Penghalang ini membuat hati terhalang sepenuhnya dari cahaya keilahian. Al-Qāshānī mengatakan dalam ayat ini hati menjadi berkarat karena dosa yang mengakar didalamnya, sehingga merusak intinya dan mengubah sifatnya. "الرين" adalah batas dari penumpukan dosa dan pengakarannya yang menyebabkan terjadinya penghalang dan tertutupnya pintu pengampunan. Manusia hendaknya berlindung kepada Allah dari hal ini. Abū Sulaimān al-Dārāinī mengatakan bahwa "الرين" dan kekerasan hati adalah hasil dari kelalaian.¹⁷⁰

Fakhruddin Ar-Razi dalam kitab tafsirnya juga menafsirkan makna ayat ini bahwa perkara ini tidaklah sebagaimana yang mereka katakan, yakni al-Qur'an hanyalah dongeng orang-orang terdahulu. Sebaliknya, perbuatan-perbuatan mereka di masa lalu telah menjadi sebab munculnya "الرين" (karat) dalam hati mereka. Beliau juga mengutip pendapat beberapa ahli tafsir mengenai makna "الرين" dengan berbagai penafsiran, diantaranya:

- a. Para ahli tafsir, Hasan dan Mujahid, menjelaskan bahwa "الرين" adalah akumulasi dosa yang dilakukan secara berulang-ulang, sehingga dosa-dosa tersebut mengempung dan menutupi hati. Akibatnya, hati

¹⁶⁹ Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 373.

¹⁷⁰ *Ibid.*, 374.

menjadi gelap dan mati sehingga tidak mampu lagi menerima kebenaran. Hal ini sebagaimana disebutkan dalam Rasulullah ﷺ memperingatkan dalam sebuah hadis: "*Waspadalah kalian terhadap dosa-dosa kecil yang sering dianggap remeh, karena dosa demi dosa dapat menyalakan api neraka yang besar bagi pelakunya.*" Hadis ini menegaskan bahwa dosa kecil yang dilakukan terus-menerus dapat mengakibatkan kerusakan besar, termasuk tertutupnya hati oleh "الرين".

- b. Beberapa ulama berkata: Setiap kali seseorang berbuat dosa, maka akan muncul noda hitam di hatinya hingga hatinya menjadi hitam sepenuhnya. Hal ini diriwayatkan dalam hadis Abu Hurairah.¹⁷¹

Berkenaan dengan penjelasan sebelumnya Fakhruddin Ar-Razi kemudian mengemukakan pendapatnya bahwa tidak diragukan lagi bahwa pengulangan perbuatan menyebabkan terbentuknya kebiasaan psikologis. Misalnya, seseorang yang ingin belajar menulis, semakin sering ia menulis, semakin mahir ia dalam menulis hingga ia mampu menulis tanpa berpikir panjang. Kebiasaan psikologis ini, ketika terbentuk dari banyaknya perbuatan tersebut, setiap perbuatan memiliki efek dalam membentuk kebiasaan itu. Jika kita memahami hal ini, kita bisa mengatakan: Jika seseorang terus-menerus melakukan suatu jenis dosa, akan terbentuk kebiasaan psikologis di hatinya untuk melakukan dosa tersebut. Dosa adalah apapun yang membuatmu sibuk selain Allah, dan segala sesuatu yang membuatmu sibuk selain Allah adalah

¹⁷¹ Fakhru al-Din al-Rāzī, *Mafātiḥu Al-Ghaib*, 95.

kegelapan. Maka, semua dosa adalah kegelapan dan noda hitam, dan setiap perbuatan sebelumnya yang menghasilkan kebiasaan tersebut memiliki efek dalam pembentukannya. Inilah yang dimaksud dengan pernyataan mereka: *"Setiap kali seseorang berbuat dosa, muncul noda hitam di hatinya hingga hatinya menjadi hitam"*. Dan ketika dosa-dosa menumpuk, hati menjadi terkunci. Pada saat itu, hati menjadi buta dalam memahami kebenaran dan kebaikan agama, meremehkan urusan akhirat, dan mengagungkan urusan dunia.¹⁷²

Quraish Shihab dalam tafsirnya juga menjelaskan bahwa penafsiran ayat ini menunjukkan bahwa kejahatan moral sering kali dimulai dari hal-hal yang dianggap kecil dan sepele. Oleh karena itu, dampaknya sering kali tidak terasa hingga sudah terlambat. Segala sesuatu berawal dari satu titik, dan perjalanan yang panjang sering kali dimulai dari langkah-langkah kecil. Sebuah bukit yang tinggi, misalnya, dimulai dari sebutir pasir. Beliau juga mengutip pendapat Thabathaba'i bahwa dari ayat tersebut dapat dipahami bahwa tindakan-tindakan buruk meninggalkan jejak atau gambaran buram di hati pelakunya, yang pada gilirannya menghalangi jiwa untuk memahami kebenaran dan menjadi penghalang bagi jiwa untuk mencapai kebenaran tersebut. Ayat ini juga menunjukkan bahwa sifat dasar jiwa manusia adalah suci dan bersih, yang memiliki kemampuan untuk mengenali kebenaran sebagaimana adanya serta mampu membedakan antara yang benar dan yang salah, antara ketakwaan dan kedurhakaan. Dengan

¹⁷² Ibid., 95.

demikian, penting bagi individu untuk menjaga hati dan perilaku agar tetap bersih, sehingga dapat terus memahami dan mengikuti jalan kebenaran.¹⁷³

Imam Al-Qushairi menjelaskan makna ayat ini adalah dosa-dosa yang mereka lakukan hari ini telah menutupi hati mereka serta membuat mereka terhalang dari mengenal Allah, sebagaimana di hari esok mereka juga akan terhalang dari melihat-Nya.¹⁷⁴ Ayat ini mengindikasikan bahwa orang-orang yang beriman dan mengenal Allah di dunia ini akan memiliki kesempatan untuk melihat-Nya di akhirat. Pernyataan ini menekankan pentingnya menjaga hati agar tetap bersih dari dosa, karena hati yang ternoda oleh kesalahan akan menghalangi seseorang dari merasakan kehadiran dan pengenalan terhadap Allah. Ini menunjukkan bahwa hubungan spiritual yang dibangun di dunia ini akan berlanjut dan berbuah di akhirat, di mana orang-orang yang taat akan mendapatkan imbalan yang setimpal atas usaha dan keimanan mereka.

Pengaruh sifat-sifat tercela (*al-akhlaq al-madhmūmah*) diibaratkan seperti karat yang menghalangi cermin hati, menumpuk sedikit-demi sedikit sehingga hati menjadi gelap dan pada akhirnya menjadi terhalang (terhalangi) dari Allah SWT. Ketika kekeruhan akibat dosa semakin menumpuk, hati akan tertutup rapat hingga kehilangan kemampuan untuk mengenali kebenaran dan kebaikan agama. Akibatnya, seseorang cenderung meremehkan urusan akhirat dan lebih mengagungkan urusan dunia, sehingga seluruh

¹⁷³ Shihab, *Tafsir Al-Misbah*, 127.

¹⁷⁴ Al-Qushairī, *Laṭāif Al-Ishārāt*, Jilid 3 (Mesir: Al-Haiāh Al-Miṣriyyah al-‘Āmah lil kutub, t.th), 701.

perhatiannya terfokus hanya pada hal-hal duniawi. Informasi tentang akhirat atau bahaya-bahaya yang menyertainya, meskipun sampai ke telinganya, tidak akan membekas di hati atau mendorongnya untuk bertobat. Dari penjelasan ini dapat dipahami bahwa konsep *takhallī* apada surah Al-Muṭaffifin dilakukan dengan membersihkan hati dari sifat-sifat tercela. Ayat ke-14 pada surah al-Muṭaffifin menegaskan bahwa karat yang menutupi hati tidak muncul dari satu akhlak tercela yang dilakukan, melainkan merupakan hasil dari akumulasi perbuatan tercela yang dilakukan secara terus-menerus. Hal ini menunjukkan pentingnya untuk segera meninggalkan sifat-sifat tercela, sebelum hati menjadi sepenuhnya tertutup dan tidak lagi mampu menerima kebenaran. Dalam pandangan tasawuf, *takhallī* menjadi langkah penting untuk mencegah dampak negatif yang lebih besar terhadap kondisi spiritual seseorang. Dengan demikian, Surah Al-Muṭaffifin ayat 14 menegaskan pentingnya *takhallī* sebagai peringatan untuk membebaskan hati dari pengaruh dosa dan sifat-sifat tercela, agar hati dapat kembali jernih dan mampu menerima cahaya kebenaran serta keimanan kepada Allah SWT.

2. Analisis konsep *tahallī* dalam surah Al-Muṭaffifin

Setelah melalui tahap pembersihan diri dari sifat-sifat tercela, usaha pada tahap selanjutnya disebut *tahallī*. *Tahallī* yakni sebuah usaha menghiasi diri dengan sifat-sifat terpuji dengan jalan membiasakan diri dengan perbuatan baik, serta dengan taat lahir dan batin.¹⁷⁵ Dalam tahapan ini hati harus selalu digunakan

¹⁷⁵ Ismail Hasan, "Tasawuf Jalan Rumpil Menuju Tuhan," 55.

mereka, yaitu keceriaan, kebahagiaan dan kemuliaan. Maksudnya, jika seseorang melihat mereka, ia akan langsung mengenali bahwa mereka adalah penghuni kenikmatan, disebabkan oleh tanda-tanda yang tampak di wajah mereka. Tanda-tanda ini meliputi senyuman, kebahagiaan, dan keceriaan yang menunjukkan kenikmatan yang mereka rasakan.¹⁷⁷

Ketiga, sifat ketiga yang menggambarkan kenikmatan penghuni surga yakni pada ayat: (يُسْقَوْنَ مِنْ رَحِيقٍ) "*diberi minum dari rahiq*" *rahīq* sendiri adalah minuman *khamr* yang murni dan bersih, tidak mengandung campuran yang merusak atau sesuatu yang tidak disukai. Ini juga bebas dari efek buruk seperti mabuk, bau yang tidak sedap, atau sakit kepala yang biasanya ditimbulkan oleh *khamr* duniawi. (مَخْتُومٍ) "*yang tersegel*" menggambarkan bahwa wadah-wadah atau cangkir-cangkir *rahīq* itu disegel dengan (مِسْكٌ), "*kasturi*" yaitu wangi-wangian yang terkenal. Maksudnya, *rahīq* itu disegel dengan kasturi sebagai pengganti tanah liat, menunjukkan penghormatan Allah kepada penghuni surga. Segel ini menjaga kemurnian dan keistimewaan minuman tersebut sampai saatnya dinikmati oleh para penghuni surga.

Menurut sebagian ulama, (خِتَامُهُ) "*segelnya*" dapat diartikan sebagai sesuatu yang menyimbolkan kesempurnaan dan nilai kemuliaannya. Barang yang bernilai tinggi biasanya diberi segel, apalagi jika segelnya adalah kasturi. Ada juga pendapat lain bahwa (خِتَامُهُ مِسْكٌ) "*segelnya kasturi*" berarti ketika penghuni surga selesai meminum *rahīq* ini, mereka akan merasakan aroma kasturi yang harum di akhir

¹⁷⁷ Ibid., 377.

minuman tersebut. Diriwayatkan dari Abu Darda' *radhiyallahu 'anhu*, *raḥīq* adalah minuman putih seperti perak. Jika seseorang dari penduduk dunia mencelupkan tangannya ke dalam *rahiq* itu, aroma wangi yang dihasilkan akan menyebar ke seluruh makhluk hidup di dunia.¹⁷⁸

Setelah menjelaskan tiga kenikmatan yang akan dirasakan oleh orang-orang yang berbahagia dan bertakwa, pada penafsiran ayat selanjutnya, (وَفِي ذَلِكَ) "*Dan pada hal itu...*" khusus pada *ar-rahiq* saja, tidak pada kenikmatan lain yang tercampur atau cepat sirna, atau dalam keadaan-keadaan yang telah disebutkan mengenai mereka (penghuni surga), bukan dalam keadaan selain mereka, yaitu para penghuni neraka. (فَلْيَتَنَافَسِ الْمُتَنَافِسُونَ) "*Maka hendaklah berlomba-lomba orang-orang yang berlomba-lomba.*" Ayat ini mengandung perintah untuk berlomba-lomba dalam mendekati diri kepada Allah melalui ketaatan kepada-Nya. Artinya, manusia dianjurkan untuk segera melakukan amal yang mendekati kepada Allah, baik berupa keimanan maupun ketaatan. Perintah dalam ayat ini berfungsi untuk mendorong dan memotivasi (*targhīb*) secara nyata, meskipun secara implisit juga menunjukkan kewajiban untuk beriman dan taat. Perintah tersebut bertujuan untuk mendorong dan menganjurkan secara jelas, atau secara implisit menunjukkan kewajiban beriman dan taat. Asal kata (التنافس) adalah saling berlomba untuk mendapatkan sesuatu yang bernilai tinggi, yaitu sesuatu yang diinginkan, seakan-akan setiap orang ingin

¹⁷⁸ Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, 377.

menguasainya. Pandangan beberapa ulama mengenai kata ini yakni diantaranya:

- a. Al-Baghawi berkata bahwa asal kata ini mengacu pada sesuatu yang sangat berharga dan menjadi keinginan jiwa manusia, dimana setiap orang ingin memilikinya untuk dirinya sendiri dan enggan memberikannya kepada orang lain.
- b. Dalam *Al-Mufradāt*, المنافسة pada ayat ini berarti مجاهدة النفس atau usaha jiwa untuk meniru orang-orang mulia dan berusaha menyamai mereka, tetapi tanpa mencelakai atau merugikan orang lain.
- c. Dhū al-Nūn al-Miṣrī, Raḥimahullāh, berkata: "Tanda-tanda berlomba dalam kebaikan (التنافس) adalah hati yang terpaut pada Allah SWT, pikiran yang terpaut kepada-Nya, hati yang bergetar saat mengingat-Nya, menjauh dari keramaian manusia, merasa nyaman dalam kesendirian, menangisi dosa-dosa yang telah lalu, merasakan manisnya mendengar zikir, merenungkan firman Allah, menerima nikmat dengan rasa gembira dan syukur, serta mencari kesempatan untuk bermunajat kepada-Nya".¹⁷⁹

Al-Ghazalī dalam *Ihyā 'Ulūmuddīn* menjelaskan salah satu golongan manusia yang lalai. Manusia dalam kategori ini tidak mampu membedakan antara kebenaran dan kebatilan, serta antara kebaikan dan keburukan. Bahkan, mereka yang memiliki kecenderungan untuk kembali kepada fitrah, tidak sepenuhnya bebas dari berbagai dorongan hawa nafsu. Hal ini juga mencerminkan ketidaksempurnaan mereka, terutama karena masih adanya niat untuk

¹⁷⁹ Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, 378.

mengejar kenikmatan duniawi. Oleh sebab itu, karakter manusia pada tingkat ini masih relatif mudah untuk menerima pengobatan, karena hatinya belum sepenuhnya tertutup oleh dosa-dosa. Tipe manusia semacam ini memerlukan bimbingan dari seorang guru atau pembimbing spiritual (*murshid*) yang dapat memberikan arahan dan dengan dorongan dari dalam dirinya sendiri. Dorongan ini akan memacu mereka untuk melakukan mujahadah, yaitu upaya sungguh-sungguh dalam melawan hawa nafsu dan memperbaiki diri. Dengan konsistensi dalam proses ini, akhlakunya secara perlahan akan membaik dalam waktu yang relatif singkat.

Konsep diatas memiliki hubungan erat dengan *مجاهدة النفس* pada ayat diatas yang berarti usaha jiwa untuk berlomba-lomba (dalam kebaikan). Ayat diatas menegaskan pentingnya berlomba-lomba dalam kebaikan, yang sejalan dengan esensi mujahadah. Bagi manusia lalai, *المنافسة* adalah langkah penting untuk memulai proses mujahadah, yaitu usaha serius untuk meninggalkan keinginan duniawi yang tidak sesuai dengan fitrah dan mendekati diri kepada Allah SWT. Dengan demikian, manusia ditingkat ini didorong untuk bangkit dari kelalaiannya melalui perjuangan spiritual yang konsisten, sehingga mereka dapat mencapai keadaan mulia yang Allah janjikan kepada orang-orang yang berlomba-lomba dalam kebaikan.

Beberapa amalan yang dapat dilakukan dalam bermujahadah atau membersihkan hati juga dijelaskan *Ismā'il Ḥaqqī* dalam tafsirnya dengan mengutip pendapat beberapa ulama yakni:

- a. Abū Sulaimān Al-Dārāinī, berkata: Barang siapa yang senantiasa mengingat Allah, ia akan terbebas dari penghalang hati serta kekerasan hati akibat dari kelalaian. Obat yang juga dapat menyembuhkan keduanya adalah membiasakan berpuasa. Jika setelah itu masih merasakan kekerasan hati, hendaklah ia meninggalkan makanan yang berlebihan."
- b. Sebagian ulama besar berkata: "*Sesungguhnya hati itu berkarat sebagaimana besi yang berkarat, dan pembersihnya adalah zikir kepada Allah, mengingat kematian dan membaca Al-Qur'an.*" Yang dimaksud dengan karat di sini bukanlah kotoran yang benar-benar muncul di permukaan hati. Namun, ketika hati terhubung dan sibuk dengan dunia sehingga melupakan pengetahuan tentang Sang Pencipta, keterikatannya dengan selain Allah itulah yang disebut sebagai karat pada hati. Karat ini menjadi penghalang bagi hati untuk menerima *tajalli* (manifestasi) kebenaran Ilahi.¹⁸⁰

Dari narasi-narasi diatas dapat disimpulkan bahwa Surah Al-Muṭaffifīn ayat 26 memberikan dorongan bagi manusia untuk menjalankan tahap *tahalli*, yaitu proses menghiasi hati dengan berlomba-lomba dalam kebaikan. Ayat ini juga memberikan dorongan kepada manusia untuk berlomba-lomba mengisi dirinya dengan amal kebaikan dan sifat-sifat yang mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ayat ini tidak hanya berisi anjuran untuk berbuat baik, tetapi juga motivasi untuk mendekatkan diri kepada Allah

¹⁸⁰ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, 374.

melalui amal-amal yang mengantarkan pada keridhaan-Nya.

3. Analisis konsep *tajallī* dalam surah Al-Muṭaffifin

Tajallī adalah kondisi yang dicapai oleh seseorang setelah menjalankan proses *takhallī* dan *taḥallī* secara sempurna melalui latihan spiritual (*riyāḍah*) dan perjuangan melawan hawa nafsu (*mujāḥadah*) secara konsisten. Dalam tingkat ini, seseorang mencapai hakikat kehidupan spiritual dan menjadi kekasih Allah Swt. Orang yang telah mencapai tingkat *tajallī* tertinggi telah melewati tahapan-tahapan *riyāḍah* dan *mujāḥadah* dengan sungguh-sungguh hingga kehidupannya berada dalam pengawasan diri (*muraqabah*) yang berkesinambungan. Hal ini membawanya pada pengalaman langsung (*mushāḥadah*), pengenalan mendalam terhadap Allah (*ma'rifah*).¹⁸¹

Dalam kitab *Ihyā' 'Ulūmuddīn* dijelaskan bahwa ketika seseorang yang mencapai *tajallī* sepenuhnya akan memahami bahwa hanya Allah yang benar-benar ada, sementara seluruh yang ada hanyalah manifestasi dari perbuatan-perbuatan-Nya. Dalam pandangan Al-Ghazali, *tajallī* bukan sekadar tahap dalam perjalanan spiritual, melainkan sebuah realisasi mendalam akan kehadiran Allah dalam setiap aspek kehidupan. Kondisi ini digambarkan dalam pernyataan Umar bin Khathab, di mana hijab antara dirinya dan Allah terangkat melalui ketakwaan dan penyucian hati. Melalui *tajallī*, seorang hamba mencapai kesadaran bahwa dirinya merupakan bagian dari kehendak Allah, dan seluruh alam semesta adalah refleksi dari

¹⁸¹ Samad, *Konseling Sufistik*, 178.

kehadiran-Nya. Hal ini menjadi puncak dari perjalanan spiritual yang sangat ditekankan oleh Al-Ghazali.

Konsep *tajallī* dalam surah Al-Muṭaffifin berdasarkan penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* diisyaratkan pada penafsiran ayat ke 36 surah Al-Muṭaffifin, yakni:

هَلْ تُؤْتَىٰ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Apakah orang-orang kafir itu telah diberi balasan (hukuman) terhadap apa yang selalu mereka perbuat?” (Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:36)

Ayat ini merupakan kalimat *istifhām taqriri* (pertanyaan) yang disampaikan oleh Allah atau malaikat, di mana bentuk pertanyaan digunakan untuk menegaskan kebenaran. Kata *تُؤْتَىٰ* (telah diberi balasan) dalam bentuk lampau digunakan untuk menunjukkan kepastian akan terjadinya balasan tersebut. Kata *التثويب* dan *الإثابة* bermakna balasan, namun penggunaannya dalam konteks ini mengacu pada pembalasan terhadap keburukan. Dalam Al-Qur'an, istilah *التثويب* hanya digunakan dalam konteks yang tidak disukai, seperti dalam ayat ini. Dalam kitab *Tāj al-Maṣādir*, *التثويب* berarti "memberikan balasan", dan kamus *التثويب* juga diartikan sebagai "penggantian".¹⁸²

Makna dari "apa yang dahulu mereka lakukan" adalah ejekan dan tawa mereka terhadap orang-orang beriman. Ayat ini menegaskan bahwa tawa orang-orang beriman terhadap mereka di akhirat adalah balasan atas tawa orang-orang kafir terhadap mereka di dunia. Hal ini memberikan hiburan kepada kaum

¹⁸² Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 380.

mukmin, karena keadaan akan berbalik, dan orang-orang kafir akan menjadi bahan ejekan. Hal ini sebagaimana dijelaskan pada ayat sebelumnya, *Pada hari ini (hari Kiamat), orang-orang yang berimanlah yang mentertawakan orang-orang kafir.* (Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:34). Mereka (orang-orang beriman) akan menertawakan orang-orang kafir ketika melihat mereka dalam keadaan terhina, dibelenggu, dan diliputi berbagai macam kehinaan dan kerendahan, setelah sebelumnya mereka hidup dalam kemuliaan dan kesombongan. Orang-orang kafir itu akan didera dengan berbagai jenis siksa dan penderitaan setelah sebelumnya menikmati kemewahan dan kesenangan.¹⁸³

Kata penghubung (الفاء) “maka” di awal ayat ini merupakan jawaban dari syarat yang diperkirakan sebelumnya. Seolah-olah dikatakan, “jika kalian memahami apa yang telah disebutkan (tentang sikap orang-orang kafir di dunia), maka ketahuilah bahwa pada hari itu (hari kiamat)...” Adapun “pada hari itu” (hari kiamat) menggunakan *lām* untuk menunjukkan peristiwa tertentu yang telah dikenal. Frasa “orang-orang yang beriman” menjadi *mubtada* (subjek kalimat), sedangkan frasa “dari orang-orang kafir” berfungsi sebagai keterangan (terkait dengan *yaḍḥakūn*). Penting untuk tidak keliru dengan menganggapnya sebagai penjelasan langsung (*bayānan lil mauṣūl*) dari “orang-orang yang beriman”, karena hal tersebut bertentangan dengan makna ayat. Kata kerja “akan menertawakan” adalah *khobar* (predikat) dari *mubtada*, sekaligus menjadi penjelas waktu (*al-yaum*) karena secara konteks dan makna kalimat, hal tersebut benar adanya.¹⁸⁴

¹⁸³ Ibid., 379.

¹⁸⁴ Ismā‘il Ḥaqqī Al-Bursawī, 380.

Dari penafsiran diatas dapat disimpulkan bahwa konsep *tajalli* dalam konteks ayat ini dapat dipahami sebagai manifestasi nyata dari keadilan dan kehendak Allah SWT yang sepenuhnya disingkapkan kepada orang-orang beriman pada hari kiamat. Konsep *tajalli* pada ayat diatas menjelaskan mengenai keadaan berbalik antara orang-orang beriman dan orang-orang kafir di akhirat yang merupakan bentuk penyingkapan realitas *ilahiyah*, di mana keadilan Allah tampak dengan sangat jelas. Bagi orang-orang beriman, ini adalah momen puncak kesadaran bahwa janji Allah tentang keadilan benar-benar terlaksana. Mereka menyaksikan kebesaran Allah yang membalikkan keadaan, dari penghinaan di dunia menuju kemuliaan di akhirat, sementara orang-orang kafir yang dahulu berjaya di dunia kini terbenam dalam kehinaan dan azab. Dengan demikian, *tajalli* dalam konteks ini bukan hanya penyaksian keadilan *ilahi*, tetapi juga peneguhan keyakinan orang-orang beriman atas janji Allah, sekaligus memperlihatkan kebesaran dan keagungan-Nya dalam mengatur balasan yang sempurna untuk setiap amal manusia.

Narasi sebelumnya dalam pandangan al-Ghazali merupakan puncak perjalanan spiritual, dimana seorang hamba mampu menyaksikan realitas *ilahiyah* secara langsung. Hal ini juga disebut dengan konsep *ma'rifatuullah* yaitu pengenalan terhadap Allah SWT melalui penyaksian yang keagungan, keadilan dan kebesaran-Nya. *Ma'rifat* diistilahkan al-Ghazali dengan *mukashafah* (terbukanya *hijab* atau penghalang) hati. *Ma'rifat* ibarat cermin yang bisa menangkap sesuatu yang sedang berada di depannya. *Ma'rifatuullah* merupakan proses rohani terakhir dari dua proses

sebelumnya yakni *takhalli* (pembersihan) dari akhlak-akhlak tercela dan *tahalli* (menghiasi) dengan sifat-sifat terpuji hingga mencapai *tajalli*.¹⁸⁵

4. Aktualisasi Nilai-Nilai Terapeutik Penyakit Hati

Aktualisasi dalam hal ini mengacu pada proses menjadikan ajaran al-Qur'an sebagai pedoman hidup yang nyata dalam perilaku sehari-hari. Dalam konteks ini, aktualisasi berarti menerapkan nilai-nilai yang diajarkan oleh surah Al-Muṭaffifin dalam upaya memperbaiki kualitas hati dan diri manusia. Aktualisasi ini bertujuan menciptakan individu yang memiliki keseimbangan spiritual, menjauhkan manusia dari kehancuran moral akibat penyakit hati, serta membawa mereka pada kebahagiaan sejati baik di dunia maupun akhirat.

Surah al-Muṭaffifin secara umum menitikberatkan perhatian pada perkara akidah, khususnya tentang gambaran mengerikan kondisi hari kiamat. Kondisi mengerikan yang digambarkan dalam surah ini menunjukkan balasan bagi orang-orang yang berbuat kecurangan di dunia. Selain itu, surah ini juga memberikan perhatian besar terhadap masalah akhlak sosial, terutama terkait kecurangan dalam menakar dan menimbang. Dalam Tafsir al-Misbah, Quraish Shihab juga menjelaskan bahwa surah al-Muṭaffifin membuktikan bahwa ajaran Islam bukan hanya sekedar aqidah yang tertancap dalam hati, tetapi ia juga harus membuahkan amal dalam dunia nyata.¹⁸⁶

Surah ini juga menekankan betapa pentingnya penerapan nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-

¹⁸⁵ Syukur, *Terapi Hati*, 16.

¹⁸⁶ Shihab, *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*, 120.

hari. Keimanan tidak hanya sebatas keyakinan yang bersifat abstrak atau metafisik, tetapi harus diwujudkan dalam tindakan nyata yang mencerminkan prinsip-prinsip keadilan, kejujuran, dan moralitas dalam interaksi sosial. Ancaman yang tegas terhadap praktik kecurangan dalam takaran dan timbangan menunjukkan bahwa ajaran Islam sangat menekankan pentingnya akhlak sosial yang aplikatif.

Dalam tafsirnya Ismā'il Ḥaqqī menjelaskan bahwa dalam surah al-Muṭaffifin terdapat tiga penyakit hati yang diidentifikasi dari perilaku buruk yang dilakukan orang-orang kafir yakni sifat khianat, sifat cinta berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*) dan sifat sombong. Ketiga sifat ini memiliki keterkaitan satu sama lain dalam hal kecurangan dalam takaran dan timbangan yakni sifat cinta berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*) sebagai akar permasalahan karena memotivasi seseorang untuk mencari keuntungan dengan segala cara, termasuk melakukan kecurangan. Sifat ini membuat manusia lupa pada tanggung jawab spiritual dan dampak sosial dari perbuatannya. Pada hakikatnya orang-orang yang terlalu mengejar dunianya adalah orang-orang yang lupa akan kebutuhan dirinya serta menambahi apa yang sudah cukup baginya. Sifat khianat sebagai wujud nyata dari *ḥubbu al-dunyā*, dalam konteks surah al-Muṭaffifin yakni kecurangan pada takaran dan timbangan. Pada konteks kehidupan sosial perilaku ini bertujuan untuk mendapatkan lebih banyak kekayaan atau keuntungan dengan merugikan orang lain. Sedangkan sifat sombong sebagai penguat atau dengan kata lain memperburuk sifat cinta berlebihan terhadap dunia dan khianat karena seseorang tidak merasa bersalah

atau takut terhadap hukuman Allah. Orang yang sombong cenderung menganggap kecurangan sebagai hal wajar atau bahkan sebagai bukti kecerdikan. Maka dapat disimpulkan bahwa sifat *ḥubbu al-dunyā* adalah akar perilaku buruk, khianat adalah bentuk perilaku, dan kesombongan menjadi justifikasi yang memperkuat tindakan tersebut.

Relevansi surah al-Muṭaffifin dalam hal ini penulis kaitkan dengan fenomena sosial di era modern yakni sifat cinta berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*) dibuktikan dengan materialisme praktis atau fokus pada mengejar kekayaan, barang dan kesenangan duniawi sebagai tujuan hidup. Kecendrungan terhadap kepemilikan materi ini kemudian mendorong kompetisi yang tidak sehat. Dalam masyarakat modern, terdapat kecenderungan yang kuat untuk berorientasi pada materi, yang menyebabkan persaingan untuk meraih kekayaan menjadi tidak sehat. Dalam konteks ini, nilai-nilai moral sering kali diabaikan, karena perhatian utama terfokus pada upaya untuk "menang" dalam persaingan ekonomi yang ketat. Sifat khianat sebagai konsekuensi langsung, artinya dalam upaya untuk meraih kemenangan dalam kompetisi tersebut, banyak individu atau institusi yang terjerumus dalam tindakan khianat, seperti manipulasi data, praktik korupsi, atau penipuan. Tindakan-tindakan ini tidak hanya merugikan masyarakat secara luas, tetapi juga dapat merusak integritas sistem ekonomi secara keseluruhan, menciptakan ketidakadilan yang lebih besar. Sedangkan sifat sombong digunakan sebagai alasan pembenaran, artinya setelah berhasil mengumpulkan kekayaan melalui cara-cara yang tidak etis, individu atau kelompok sering kali merasa berhak

atas status sosial yang mereka peroleh. Rasa kesombongan ini membuat mereka cenderung mengabaikan nilai-nilai etika dan bahkan merasa tidak bersalah atas tindakan yang telah mereka lakukan. Dengan demikian, sikap ini tidak hanya memperburuk kondisi moral masyarakat, tetapi juga menciptakan siklus di mana tindakan tidak etis dianggap sebagai hal yang wajar dalam mencapai kesuksesan.

Ketiga sifat ini disebabkan oleh penyakit hati yakni ketidakjujuran dan egoisme memiliki dampak yang merugikan terhadap kondisi moral masyarakat. Sifat-sifat tersebut tidak hanya memperburuk integritas individu, tetapi juga menciptakan ketidakadilan di dalam komunitas masyarakat. Selain itu, mereka berkontribusi pada legitimasi tindakan tidak etis, yang dianggap sebagai hal yang wajar dalam upaya mencapai kesuksesan. Ketika masyarakat mulai menerima dan membenarkan perilaku semacam ini, maka norma-norma moral yang seharusnya dijunjung tinggi akan semakin tergerus. Hal ini dapat menyebabkan terciptanya lingkungan yang tidak sehat, di mana individu lebih mementingkan kepentingan pribadi daripada kesejahteraan bersama.

Penyakit hati sendiri berarti terjadi kerusakan, terutama pada persepsi dan keinginan, orang yang hatinya sakit akan tergambar kepada hal-hal berbau syubhat. Akibatnya ia tidak dapat melihat kebenaran.¹⁸⁷ Di sisi lain, penyakit hati menyebabkan individu menyukai kebatilan yang berbahaya, juga menyebabkan hati tak mampu melakukan fungsinya yang khas, seperti pengetahuan, hikmah, makrifat,

¹⁸⁷ Rois, *Jangan Biarkan Penyakit Hati Bersemi*, 17.

cinta kepada Allah, beribadah untuk dan kepada-Nya, merasakan kenikmatan apabila menyebut atau mengingat-Nya, mengutamakan-Nya di atas segala keinginan selain-Nya, serta mengarahkan semua dorongan jiwa dan anggota tubuh demi melaksanakan semua itu.¹⁸⁸

Oleh karena itu, penting untuk menyadari dan mengatasi sifat-sifat negatif ini agar dapat membangun masyarakat yang lebih adil dan beretika, di mana kesuksesan tidak dicapai dengan mengorbankan nilai-nilai moral yang fundamental. Upaya untuk memperbaiki kondisi ini harus dimulai dari individu, dengan menanamkan kesadaran akan pentingnya integritas, kejujuran, dan empati dalam setiap tindakan. Dalam surah al-Muṭaffifīn penyakit hati ini dapat diobati dengan proses terapeutik penyakit hati yang bertujuan mengarahkan manusia menuju kesempurnaan spiritual melalui upaya preventif agar manusia terhindar dari kehancuran akibat penyakit hati dan meraih kebahagiaan sejati baik di dunia maupun di akhirat.

Langkah-langkah terapeutik secara implisit tercantum surah Al-Muṭaffifīn yakni:

a. Konsep *Takhalli* dalam Surah Al-Muṭaffifīn Ayat 14:

كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (14)

“Sekali-kali tidak! Bahkan, apa yang selalu mereka kerjakan itu telah menutupi hati mereka.(QS. Al-Muthaffifi [83]:14)

¹⁸⁸ Al-Baqir, *Mengobati Penyakit Hati Membentuk Akhlak Mulia*, 85.

Ayat ini mengisyaratkan konsep *takhalli* dengan menekankan perlunya membersihkan hati dari sifat-sifat tercela (*akhlak al-madhmūmah*) yang diibaratkan sebagai karat yang menumpuk sedikit demi sedikit akibat akumulasi dosa. Proses *takhalli* adalah langkah awal untuk menghilangkan sifat-sifat tercela, seperti sifat khianat, sifat kecenderungan yang berlebihan terhadap hal duniawi, serta sifat sombong agar hati tidak sepenuhnya tertutup dan kehilangan kemampuan untuk menerima kebenaran. Dalam konteks ini, *takhalli* berperan sebagai peringatan untuk membersihkan hati dari pengaruh dosa dan mempersiapkan jiwa untuk tahap berikutnya.

Imam al-Ghazali dalam salah satu kitabnya menjelaskan pentingnya membersihkan diri dari sifat-sifat tercela dan menjauhi diri dari kesenangan dunia. Hal ini dikarenakan kesenangan dunia ini dalam al-Qur'an diungkapkan dengan istilah "hawa nafsu" Allah SWT berfirman: *وَتَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ* (QS. An-Nāzi'āt [79]: 40). Allah SWT juga menjelaskan lebih detail bahwa dunia ini hanya permainan, kelengahan, perhiasan, dan saling bermegah-megahan di antara kamu serta berlomba-lomba dalam banyaknya harta dan anak keturunan, sebagaimana Firman-Nya: *إِعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ* *وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ* (QS. Al-Hadid [57]: 20). Hal ini mencakup segala penyakit batin seperti dendam, kesombongan, iri hati, riya, kemunafikan, berbangga diri, kecintaan pada dunia, dan kecintaan pada pujian. Berkenaan dengan penjelasan ini Imam al-Ghazali menjelaskan bahwa banyak manusia yang melupakan diri, asal-usul, dan tujuan akhir mereka

karena terjat dalam kesibukan ini. Kesibukan mereka berpusat pada dua hal: hubungan hati yang mencintai kesenangan duniawi, dan hubungan tubuh yang sibuk memperbaiki dunia. Inilah hakikat dunia, di mana cintanya adalah akar dari segala dosa. Dunia diciptakan semata-mata sebagai bekal menuju akhirat namun banyak manusia yang lalai terhadapnya.¹⁸⁹

Pada narasi diatas, al-Ghazali menekankan pentingnya konsep *takhallī* yang berarti membersihkan diri dari sifat-sifat buruk seperti rasa cinta yang berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*), pengkhianatan dan kesombongan. Langkah ini dianggap sebagai fondasi awal untuk mencapai kesucian hati. Pada hakikatnya, dunia ini seharusnya dipandang sebagai sarana untuk mempersiapkan diri menuju kehidupan akhirat. Namun, ketidakpedulian terhadap tujuan tersebut sering kali membuat manusia terjebak dalam lingkaran dosa dan pengaruh hawa nafsu yang merugikan. Dengan mengosongkan diri dari sifat-sifat buruk, individu dapat membuka jalan bagi nilai-nilai positif dan spiritual untuk tumbuh dalam hati mereka. Proses ini tidak hanya melibatkan pengosongan diri dari perilaku tercela, tetapi juga memerlukan kesadaran dan usaha yang konsisten untuk mengarahkan diri menuju kebaikan. Al-Ghazali mengajak kita untuk merenungkan bahwa dengan menjadikan dunia sebagai sarana untuk mencapai tujuan yang lebih tinggi, kita dapat menghindari jebakan materialisme dan mengembangkan hubungan yang lebih

¹⁸⁹ Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad Al-Ghazālī, *Kitāb Al-Arbaʿīn Fī ʿUṣūliddīn* (Jakarta: Dār Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2014), 105.

mendalam dengan Allah. Dengan demikian, *takhalli* menjadi langkah penting dalam perjalanan spiritual yang membawa individu menuju kesucian dan kebahagiaan sejati.

b. Konsep *Tahalli* dalam Surah Al-Muṭaffifin Ayat 26,

خَلِّمْهُ مِنْكَ^ط وَفِي ذَلِكَ فَلْيَتَنَفَّسْ^ط الْمُتَنَفِّسُونَ^ط

“Laknya terbuat dari kasturi. Untuk (mendapatkan) yang demikian itu hendaknya orang berlomba-lomba.” (Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:26)

Ayat ini mendorong manusia untuk berlomba-lomba dalam amal kebaikan dan mendekatkan diri kepada Allah SWT. Proses *tahalli* dalam konteks surah ini merupakan tahap menghiasi hati dengan berlomba-lomba dalam kebaikan. Ayat ini juga memberikan dorongan kepada manusia untuk berlomba-lomba mengisi dirinya dengan amal kebaikan dan sifat-sifat yang mendekatkan diri kepada Allah SWT. Ayat ini tidak hanya berisi anjuran untuk berbuat baik, tetapi juga motivasi untuk mendekatkan diri kepada Allah melalui amal-amal yang mengantarkan pada keridhaan-Nya.

Kaitannya dengan surah al-Muṭaffifin, untuk mengobati penyakit hati seperti sifat cinta berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*), sifat khianat, dan sifat sombong pada tahap *tahalli* dapat dilakukan dengan beberapa amalan diantaranya:

1) Zuhud

Secara etimologis, zuhud berarti *ragaba ‘an shai’in wa tarakahu*, artinya tidak tertarik terhadap sesuatu dan meninggalkannya. *Zahada fī al-dunyā*

berarti mengosongkan diri dari kesenangan dunia untuk ibadah. Berbicara mengenai zuhud secara terminologis, maka tidak bisa dilepaskan dari dua hal yakni, pertama, zuhud sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari tasawuf. Kedua, zuhud sebagai moral (akhlak) Islam.¹⁹⁰ Zuhud adalah sikap seseorang yang lebih mengutamakan urusan akhirat dari pada urusan duniawi. Zuhud merupakan sikap yang sangat terpuji dan dicintai oleh Allah SWT, di mana individu lebih mengutamakan cinta terhadap kehidupan akhirat dibandingkan dengan urusan duniawi, seperti harta dan kekayaan.

Sikap zuhud juga mencerminkan ketidakterikatan seseorang pada hal-hal material dan menunjukkan bahwa seseorang lebih fokus pada nilai-nilai spiritual dan kehidupan yang abadi. Perilaku hidup yang mencerminkan zuhud menjadi fondasi yang kokoh bagi mereka yang mengamalkan tasawuf, karena tasawuf sendiri menekankan pentingnya pembersihan jiwa dan pengendalian nafsu.¹⁹¹ Dengan sikap zuhud, seseorang dapat lebih mudah menjauhkan diri dari godaan dunia yang bersifat sementara dan lebih mendekatkan diri kepada Allah. Hal ini tidak hanya membantu dalam mencapai kedamaian batin, tetapi juga memperkuat komitmen untuk menjalani kehidupan yang sesuai dengan ajaran agama. Dengan demikian,

¹⁹⁰ Amin Syukur, *Zuhud Di Abad Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 4.

¹⁹¹ Hanintia Ichsan, "Manifestasi Zuhud Dalam Tasawuf Modern Hamka," *International Conference on Tradition and Religious Studies* Vol. 1, no. 1 (2022): 4.

zuhud bukan hanya sekadar penghindaran dari harta, tetapi juga merupakan cara untuk mencapai kebahagiaan sejati dan kedekatan dengan Sang Pencipta.

Zuhud ini dapat menjadi obat untuk mengatasi sifat cinta berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*). Dalam salah satu artikel dijelaskan bahwa Menurut Buya Hamka kekayaan yang dimiliki seseorang dapat dibedakan menjadi dua macam: Pertama, kekayaan hakiki, yaitu menerima cukup apa yang ada sesuai yang telah diberikan oleh Allah SWT. Tidak kecewa jika jumlahnya berkurang, serta tidak cinta sepenuhnya terhadap kekayaan yang dimiliki karena sejatinya semua adalah pemberian Allah. Jadi dalam pandangan Hamka kekayaan merupakan sesuatu yang digunakan untuk meningkatkan amal shaleh, menekuni ibadah, memantapkan hati serta meningkatkan keimanan kepada Allah. Kedua, kekayaan majazi, ialah kekayaan benda semata yang menyebabkan buta dari segala hal, termasuk Sang Pencipta. Kekayaan inilah yang kemudian menjerumuskan seseorang kepada sifat *ḥubbu al-dunyā*.¹⁹²

Dalam tasawuf, zuhud dikenal sebagai salah satu *maqām* untuk menuju jenjang kehidupan tasawuf, namun disisi lain ia juga merupakan moral Islam. Dalam posisi ini, ia tidak berarti suatu tindakan pelarian dari kehidupan nyata ini, akan tetapi ia adalah suatu usaha mempersenjatai diri dengan nilai-nilai ruhaniyah

¹⁹² Hanintia Ichsan, "Manifestasi Zuhud Dalam Tasawuf Modern Hamka,"
6.

yang baru yang akan menegakkannya saat menghadapi problem kehidupan modern yang serba materialistik dan berusaha merealisasikan keseimbangan jiwanya, sehingga timbul dalam jiwa bahwa kehidupan hanyalah sekedar sarana, buka tujuan.¹⁹³

Maka sikap yang seharusnya dimiliki oleh seorang Muslim yang hidup di era modern untuk menghindari sifat *ḥubbu al-dunyā* adalah selalu menahan diri agar tidak terpengaruh oleh godaan dunia. Hal ini tidak berarti usaha pemiskinan, akan tetapi dunia dan materi itu dimiliki dengan sikap tertentu, yakni menyiasatinya agar dunia dan materi itu menjadi bernilai akhirat. Senantiasa menanamkan didalam hati bahwa apa yang dimiliki seluruhnya adalah anugerah dari Allah serta selalu memosisikan dunia sebagai sarana untuk mendekati diri kepada Allah.

2) Amanah

Secara bahasa pengertian amanah adalah jujur dan dapat dipercaya. Jujur yang dimaksud baik dalam perkataan maupun dalam perbuatan. Kata ini berasal dari bahasa Arab yaitu *amina-amanatan* yang berarti pesan atau perintah. Pesan atau perintah disini adalah sesuatu yang harus disampaikan kepada orang lain dengan jujur. Ditinjau dari segi istilah, amanah berarti segala sesuatu yang dipertanggungjawabkan kepada orang lain, menyangkut hak-hak Allah dan hak hamba baik berupa benda, perkataan perbuatan

¹⁹³ Syukur, *Zuhud Di Abad Modern*, 179-80.

maupun kepercayaan. Jadi setiap sesuatu hal yang menjadi hak orang lain yang berupa benda harus disampaikan kepada yang berhak tanpa ada tambahan dan tidak ada pengurangan sedikitpun.¹⁹⁴

Dalam kaitannya dengan sifat khianat pada surah al-Muṭaffifin yang disebutkan oleh Ismā'il Ḥaqqī berkaitan dengan kecurangan dalam takaran dan timbangan karena tidak memberikan hak pembeli dengan utuh dapat diobati dengan sifat amanah dengan menyadari bahwa takaran dan timbangan itu bertujuan untuk menciptakan keadilan, Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* bahwa kata يُخْسِرُونَ pada ayat ketiga artinya "mereka mengurangi" hak-hak orang lain, padahal tujuan dari adanya timbangan dan takaran adalah untuk memberikan keseimbangan dan keadilan.¹⁹⁵

Dalam salah satu artikel penjelasan diatas termasuk kedalam amanah dalam hubungan dengan makhluk khususnya dalam bidang ekonomi. Amanah dalam hal ini berkaitan dengan barang-barang titipan yang dimanahkan oleh manusia kepada manusia lain baik berupa harta maupun barang. Amanah bidang ekonomi ini adalah amanah yang paling berat sebagaimana diriwayatkan dari Ibn Mas'ud: "Terbunuh di jalan Allah bisa melebur dosa seluruhnya kecuali amanah, amanah ada dalam sholat, amanah ada

¹⁹⁴ Titin Andika, M. Taquyuddin, and IriI Admizal, "Amanah Dan Khianat Dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab," 6.

¹⁹⁵ Ismā'il Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 370.

dalam puasa, amanah dalam hadith, dan yang paling berat adalah amanah dalam barang titipan” (HR al-Thabarani dari Ibn Ma’ud).¹⁹⁶ Kaitannya dengan surah al-Muṭaffifin ayat 1-3, memenuhi takaran dan timbangan dengan pas adalah amanah yang baik bagi manusia karena mengakibatkan keadilan dan kesejahteraan, serta kesenangan dalam hubungan bermuamalah. Sayyid Qutub mengatakan bahwa memenuhi timbangan dan konsisten dalam menimbang adalah bentuk amanah dalam bermuamalah.

Surah al-Muṭaffifin juga secara tegas mengecam perilaku curang, terutama yang digambarkan dalam ayat-ayat awal. Perilaku ini secara jelas merupakan bentuk pengkhianatan terhadap hak orang lain, yang tidak hanya menyebabkan kerugian materi, tetapi juga merusak tatanan sosial yang seharusnya didasarkan pada prinsip keadilan dan amanah. Dalam konteks kehidupan modern, perilaku khianat ini erat kaitannya dengan praktik korupsi. Korupsi yang meliputi tindakan seperti penyalahgunaan dana publik, penyimpangan wewenang, hingga perampasan hak orang lain secara tidak sah, merupakan wujud nyata dari sifat al-Muṭaffifin atau orang-orang yang tidak jujur dan mencari keuntungan dengan mengorbankan pihak lain.

Korupsi sering kali berakar pada ketidakmampuan seseorang untuk mengendalikan hasratnya terhadap kekayaan,

¹⁹⁶ Haris Fahrudi, “Konsep Amanah Dalam Al-Qur’an,” *Miyah: Jurnal Studi Islam* Vol. 19, no. 01 (2023): 19.

kekuasaan, atau status sosial. Korupsi memiliki hubungan erat dengan penyakit kompulsi¹⁹⁷, karena keduanya melibatkan ketidakmampuan untuk mengendalikan dorongan buruk yang merugikan diri sendiri dan orang lain. Dadang Hawari dalam bukunya menjelaskan bahwa orang yang tidak mampu mengendalikan diri dalam mengejar materi, kedudukan dan jabatan, dan kebendaan dunia lainnya, akan menjadi tamak dan loba, tidak lagi mampu membedakan yang halal dan haram bahkan seringkali bertindak ambisius dengan menghalalkan segala cara untuk mendapatkan apa yang diinginkan. Dampak dari ketidakmampuan pengendalian diri ini akan mengakibatkan kerugian terhadap orang lain bahkan masyarakat luas. Maka salah satu obat yang dapat menangani penyakit ini adalah menjalankan ibadah puasa yang tiada lain merupakan latihan pengendalian diri agar manusia memiliki jiwa yang sehat serta meningkatkan keimanan/ketakwaan kepada Allah SWT, agar terhindar dari melakukan perbuatan yang sia-sia, melanggar etik, moral maupun hukum.¹⁹⁸

Hal ini sebagaimana dijelaskan dalam salah satu Hadits Nabi Muhammad SAW yang mengatakan:

¹⁹⁷ Adalah suatu pola tindakan yang berulang, yang bersangkutan tahu benar bahwa perbuatan mengulang-mengulang itu tidak benar dan tidak rasional, namun yang bersangkutan tidak mampu mencegah perbuatannya sendiri.

¹⁹⁸ Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa* (Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997), 252.

لَيْسَ الصِّيَامُ مِنَ الْأَكْلِ وَالشُّرْبِ، إِنَّمَا الصِّيَامُ مِنَ اللَّعْوِ وَالرَّفَثِ

“Puasa itu bukanlah hanya sekedar menahan diri dari makan dan minum. Akan tetapi sesungguhnya puasa itu ialah mencegah diri dari segala perbuatan yang sia-sia serta menjauhi perbuatan-perbuatan yang kotor dan keji”. (HR. Al-Hakim dan Al-Baihaqi)

Makna hadits ini menegaskan bahwa puasa bukan hanya menahan diri secara fisik dari makan dan minum, tetapi juga mencakup dimensi spiritual, yakni menjaga perilaku, ucapan, dan pikiran dari hal-hal yang bertentangan dengan nilai-nilai Islam. Dengan demikian, puasa melatih pengendalian diri secara holistik untuk lebih mendekatkan diri kepada Allah.

Selain melaksanakan puasa sebagai kontrol diri, salah satu cara yang dapat dilakukan untuk mengobati perilaku korupsi yang berakar pada sifat rakus dan cinta berlebihan terhadap dunia adalah dengan memberikan harta yang dimiliki kepada yang lebih membutuhkan sebagai bentuk usaha untuk menghilangkan rasa cinta yang berlebihan kepada harta benda. Didalam Islam terdapat banyak model memberikan harta kepada orang lain, seperti zakat dan sedekah. Zakat sendiri dalam Islam berperan sebagai alat pembersih harta. Zakat didalam al-Qur'an disampaikan dengan berbagai ungkapan,

terkadang diungkapkan dengan zakat, shodaqoh atau infaq.¹⁹⁹

Orang-orang yang materialistis mungkin akan berpikir, mengapa harus mengeluarkan zakat dari harta yang sudah dikumpulkan. Namun, pada hakikatnya zakat bukan hanya sekedar mengurangi atau memotong harta untuk diberikan kepada yang lain yang tidak mampu. Dalam al-Qur'an zakat juga berfungsi untuk menghapus kesalahan²⁰⁰ membersihkan diri dan jiwa dari berbagai sifat buruk seperti bakhil, egois, rakus, tamak sekaligus membersihkan, menyucikan, bahkan mengembangkan harta yang dimiliki seseorang²⁰¹. Zakat juga untuk mendapatkan rahmat dan pertolongan Allah.

Zakat sendiri memiliki beberapa makna yang menarik diantaranya: *al-barokah* (keberkahan), *al-namā* (pertumbuhan), *al-tahārah* (kesucian), dan *al-ṣalah* (kesesuaian). Selain itu kedelapan pihak yang berhak menerima zakat di atas sudah tentu memerlukan dan pantas menerima uluran tangan muzakki. Jika mereka menerima zakat maka zakat itu akan membahagiakan fakir-miskin, membentangkan tali persaudaraan dengan banyak pihak, akan mengajari mereka yang menerima untuk bersyukur, menghilangkan rasa iri, cemburu serta memupus jarak antara orang kaya dan orang miskin. Selain itu zakat juga merupakan

¹⁹⁹ Hamid Fahmy Zarkasyi, *Minhaj: Berislam Dari Ritual Hingga Intelektual* (Jakarta: INSIST, 2020), 69.

²⁰⁰ Al-Qur'an, 9:103.

²⁰¹ Al-Qur'an, 30:103.

pendidikan bagi muzakki agar tidak bakhil dan kikir, memupuk rasa tanggung jawab sosial, serta selalu bersyukur pada Allah.²⁰²

3) Tawadhu

Pengertian tawadhu secara etimologi berasal dari kata *waḍa'a* yang berarti merendahkan, atau *ittaḍa'a* yang bermakna merendahkan diri. Selain itu, tawadhu juga diartikan sebagai sikap rendah terhadap sesuatu. Secara istilah, tawadhu adalah menampilkan kerendahan hati kepada sesuatu yang dianggap agung. Tawadhu berlawanan dengan sifat sombong dan berbangga diri (*ujub*). Menurut Imam Al-Ghazali, tawadhu adalah sikap yang mencerminkan pengeluanan kedudukan diri dan menganggap orang lain lebih utama daripada diri sendiri. Sementara itu, Ahmad Athoillah memandang tawadhu sebagai sikap yang muncul dari kesadaran terhadap kebesaran Allah dan pemahaman terhadap sifat-sifat-Nya. Tawadhu mencerminkan perilaku manusia yang rendah hati, bebas dari kesombongan, keangkuhan, atau sikap merasa lebih tinggi. Tawadhu juga dapat diartikan sebagai perilaku yang menghormati dan menghargai keberadaan orang lain, sekaligus menjadi kebalikan dari sifat sombong atau takabur.²⁰³

Dalam menafsirkan surah al-Muṭaffifin ayat 29-30, Ismā'īl Ḥaqqī menjelaskan tentang sikap

²⁰² Zarkasyi, *Minhaj: Berislam Dari Ritual Hingga Intelektual*, 72.

²⁰³ Purnama Rozak, "Indikator Tawadhu Dalam Keseharian," *Jurnal Madaniyah* Vol. 1, no. XII (2017): 4.

para pemuka Quraisy yang menolak kebenaran dan menunjukkan penghinaan terhadap kaum mukmin, terutama mereka yang miskin, karena keyakinan mereka terhadap Allah dan Hari Pembalasan. Sikap ini berkaitan erat dengan penyakit hati *al-kibr* (sombong) yang menjadi penghalang utama dalam menerima kebenaran. Kesombongan dalam ayat ini mengisyaratkan dua bentuk kesombongan, yakni: Pertama, kesombongan terhadap Allah, yakni orang-orang yang disebutkan dalam penafsiran ayat ini seperti Abu Jahal dan Al-Walid bin Al-Mughirah menolak ajaran Islam karena mereka merasa lebih tinggi dari orang lain, terutama kaum mukmin yang miskin. Mereka menganggap diri mereka tidak perlu tunduk kepada Allah karena status sosial, kekayaan, atau kekuasaan mereka. Kedua, kesombongan terhadap sesama, yakni sikap orang-orang kafir yang mengejek kaum mukmin dengan memandang rendah dan mengolok-olok mereka sebagai orang-orang yang tidak berakal karena lebih memilih akhirat dibandingkan kenikmatan duniawi. Hal ini mencerminkan *al-kibr* (sombong) karena merasa lebih unggul dari orang lain.²⁰⁴

Imam Al-Ghazali menjelaskan dalam kitabnya bahwa dengan memahami diri sendiri dan mengenal Tuhan, sang pencipta, Yang Maha tinggi. Cara ini cukup untuk menghilangkan sifat sombong. Sebab, jika seseorang benar-benar mengenal dirinya, ia akan menyadari bahwa

²⁰⁴ Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 379.

dirinya adalah makhluk paling hina dan sangat kecil nilainya. Maka, yang pantas baginya hanyalah bersikap rendah hati, merasa hina, dan menyadari ketidakberartiannya di hadapan Allah SWT. Selain itu, jika seseorang mengenal Tuhannya, ia akan memahami bahwa keagungan dan kesombongan hanya pantas dimiliki oleh Allah semata.²⁰⁵

Dari narasi diatas, dapat dipahami bahwa pemahaman tentang diri sendiri dan Tuhan merupakan kunci untuk mengatasi sifat sombong. Ketika seseorang benar-benar menyadari hakikat dirinya, ia akan mengenali kelemahan, ketidakberdayaan, dan ketidakberartian dirinya sebagai makhluk ciptaan Allah. Kesadaran ini akan mendorong individu untuk bersikap lebih rendah hati dan menjauh dari perilaku angkuh. Di sisi lain, dengan mengenali Allah sebagai Zat Yang Maha Tinggi, seseorang akan menyadari bahwa hanya Allah yang berhak atas segala keagungan dan kesombongan. Pengenalan ini berfungsi sebagai penawar bagi mereka yang terjebak dalam kesombongan yang disebabkan oleh harta, jabatan, atau hal-hal duniawi lainnya. Dengan memahami posisi Allah yang agung, manusia akan lebih mampu menempatkan segala sesuatu pada posisinya yang tepat, mengakui kebesaran Allah, dan membersihkan hati dari sifat sombong. Hal ini penting untuk mencapai kerendahan hati yang sejati, yang pada gilirannya akan membawa

²⁰⁵ Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūmuddīn*, 73-74.

individu lebih dekat kepada Allah. Dengan demikian, proses mengenali diri (معرفة النفس) diri dan mengenali sang pencipta, Allah (معرفة الله) menjadi sangat penting dalam membentuk karakter yang baik dan menghindarkan diri dari sifat-sifat negatif.

c. Konsep *Tajalli* dalam Surah Al-Muṭaffifin Ayat 36:

هَلْ تُؤْتَوْنَ أَجْرًا مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

“Apakah orang-orang kafir itu telah diberi balasan (hukuman) terhadap apa yang selalu mereka perbuat?” (Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:36)

Ayat ini menegaskan bahwa tawa orang-orang beriman terhadap mereka di akhirat adalah balasan atas tawa orang-orang kafir terhadap mereka di dunia. Hal ini memberikan hiburan kepada kaum mukmin, karena keadaan akan berbalik, dan orang-orang kafir akan menjadi bahan ejekan. Hal ini sebagaimana dijelaskan pada ayat sebelumnya, *Pada hari ini (hari Kiamat), orang-orang yang berimanlah yang mentertawakan orang-orang kafir.* (Q.S. Al-Muṭaffifin [83]:34). Mereka (orang-orang beriman) akan menertawakan orang-orang kafir ketika melihat mereka dalam keadaan terhina, dibelenggu, dan diliputi berbagai macam kehinaan dan kerendahan, setelah sebelumnya mereka hidup dalam kemuliaan dan kesombongan. Orang-orang kafir itu akan didera dengan berbagai jenis siksa dan penderitaan

setelah sebelumnya menikmati kemewahan dan kesenangan.²⁰⁶

Penafsiran ini merupakan manifestasi nyata dari keadilan dan kehendak Allah yang sepenuhnya disingkapkan pada hari kiamat. Pada tahap ini, orang-orang beriman menyaksikan kebesaran Allah SWT dalam membalikkan keadaan dari penghinaan di dunia menuju kemuliaan di akhirat. *Tajallī* dalam hal ini adalah bentuk *mushāhadah* (penyaksian) terhadap kebesaran Allah diakhirat kelak, dimana orang-orang beriman menyaksikan secara langsung bahwa janji-janji Allah tentang keadilan dan balasan bagi amal manusia benar-benar terjadi. Dalam konteks penelitian ini *tajallī* pada hakikatnya tidak hanya menjadi puncak penyaksian keadilan *Ilahi* di akhirat kelak, tetapi juga sebagai puncak kesadaran serta meneguhkan atau memperkuat keyakinan orang-orang beriman atas janji Allah SWT. *Tajallī* sebagai puncak penyaksian keadilan *Ilahi* tidak hanya memengaruhi aspek teologis dan keimanan seseorang, tetapi juga berdampak langsung pada perubahan perilaku sebagai manifestasi nyata dari kesadaran tersebut. Dengan demikian, *tajallī* menghubungkan pengalaman spiritual dengan tindakan praktis yang menegaskan keyakinan kepada Allah melalui amal-amal kebajikan di dunia.

Ketika seseorang berhasil mengendalikan dirinya dan menanamkan sifat-sifat mulia dalam jiwanya, hatinya akan menjadi bersih, memancarkan ketenangan dan kedamaian. Keadaan ini dalam tasawuf dikenal sebagai *tajallī*, yaitu saat cahaya *Ilahi*

²⁰⁶ Ismā'īl Ḥaqqī Al-Bursawī, *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*, 379.

menyinari hati seseorang. Dalam kondisi ini, individu mampu membedakan antara yang haq dan batil. Secara khusus, *tajalli* mencerminkan *ma'rifatullah*, yaitu pengenalan terhadap Tuhan melalui mata hati dan rasa yang mendalam. *Tajalli* juga merupakan bentuk kristalisasi nilai-nilai religius dan moral dalam diri seseorang, yang berarti terinternalisasinya nilai-nilai Ilahi secara mendalam sehingga tercermin dalam setiap tindakan dan aktivitasnya. Pada tahap ini, seseorang telah mencapai kesempurnaan sebagai insan kamil, yaitu manusia paripurna yang mampu mewujudkan seluruh potensi keilahian sebagai makhluk ciptaan Allah.²⁰⁷

Tahap *tajalli* mewujudkan potensi keilahian yang ada dalam diri manusia. Potensi ini terlihat dalam bentuk kebermanfaatan nyata, baik dalam amal ibadah maupun amal sosial. Seseorang yang mencapai *tajalli* tidak hanya fokus pada kesucian pribadinya, tetapi juga berusaha menubar kebermanfaatan bagi orang lain sebagai wujud aktualisasi nilai-nilai *Ilahi*. Kaitannya dengan surah al-Muṭaffifin, setelah mengisi diri dengan sifat-sifat terpuji seperti zuhud, amanah dan tawadhu untuk membersihkan atau mengendalikan diri dari sifat-sifat tercela seperti sifat cinta berlebihan terhadap dunia (*ḥubbu al-dunyā*), sifat khianat dan sifat sombong, seorang individu akan mencapai ketenangan hati. Pada tahap ini individu tersebut akan hidup dengan penuh optimisme, tidak mudah tergoda oleh situasi dan kondisi yang

²⁰⁷ Syukur, *Zuhud Di Abad Modern*, 183.

melingkupinya, dapat menguasai diri dan menyesuaikan diri di tengah-tengah deru modernisasi.

Dari penjelasan-penjelasan diatas, konsep terapeutik dalam surah al-Muṭaffifin melalui tahap *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* merupakan upaya preventif spiritual untuk menjaga manusia dari kehancuran moral dan spiritual akibat penyakit hati Proses *takhallī*, *taḥallī*, dan *tajallī* dalam surah al-Muṭaffifin menggambarkan perjalanan spiritual yang membawa individu menuju kebersihan hati, kesempurnaan akhlak, dan kedekatan dengan Allah. Dengan menjalani proses ini, seseorang tidak hanya mampu mengendalikan diri dari sifat buruk, tetapi juga menjadi individu yang membawa manfaat bagi dirinya dan lingkungan, sekaligus mampu menghadapi tantangan modernisasi tanpa kehilangan jati diri spiritualnya, serta menjadi sarana untuk mencapai kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat.

Dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān*, Ismā'il Ḥaqqī juga menjelaskan langkah-langkah praktis dalam mengaktualisasikan konsep terapeutik untuk menghindari sifat-sifat tercela serta membersihkan hati. Langkah-langkah praktis tersebut yakni:

1) *Dhikrullāh* (mengingat Allah)

Zikir berasal dari kata *dhikr/dhakara*, yang berarti mengingat, memerhatikan, mengenang, memahami, atau mengambil pelajaran. Secara umum, zikir sering dipahami sebagai aktivitas merenung sambil duduk dan melafalkan doa-doa tertentu. Namun, Al-Qur'an menegaskan bahwa zikir bukan sekadar gerakan lisan yang diiringi

renungan, melainkan sebuah aktivitas yang bersifat implementatif, aktif, dan kreatif dalam berbagai bentuk.²⁰⁸

Dalam diri manusia terdapat dua elemen yang sangat memengaruhi perilakunya, yaitu *nafsu* dan *qalbu*. Ketika seseorang tidak berdzikir atau mengingat Allah, ia cenderung terjerumus ke dalam kedzaliman, kemaksiatan, dan perilaku negatif lainnya akibat dominasi nafsu yang berlebihan. Zikir menjadi aspek ibadah yang sangat strategis karena memiliki banyak keutamaan. Dengan berdzikir, hati menjadi tenteram, pikiran lebih jernih, dan segala tindakan yang dilakukan pun menjadi lebih baik. Selain itu, dengan senantiasa mengingat Allah, seseorang akan mampu memahami makna serta hakikat hidupnya.²⁰⁹

Zikir mencakup upaya membangkitkan daya ingat dan kesadaran, sebagaimana Firman Allah: *“(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram”*.²¹⁰ Zikir juga berarti ingat terhadap hukum-hukum Allah SWT. Hal ini dijelaskan dalam Firman-Nya: *“Sesungguhnya Allah menyuruh berlaku adil, berbuat kebajikan, dan memberikan bantuan kepada kerabat. Dia (juga) melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan. Dia memberi pelajaran kepadamu agar*

²⁰⁸ Amin Syukur, *Terapi Hati*, 59.

²⁰⁹ Abdul Khakim, Siti Yumnah, “Konsep Dzikir Menurut Amin Syukur Dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam,” *Jurnal Lisan Al-Hal*, Vol. 13, no. 1 (2019), 98.

²¹⁰ Al-Qur’an, 13:28.

kamu selalu ingat"²¹¹, zikir juga berarti mengambil hikmah dan pelajaran, sebagaimana Firman Allah: "*Dia (Allah) menganugerahkan hikmah kepada siapa yang Dia kehendaki. Siapa yang dianugerahi hikmah, sungguh dia telah dianugerahi kebaikan yang banyak. Tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (darinya), kecuali orang-orang yang berakal (ulul albab).*"²¹²

Demikianlah makna zikir yang dapat dipahami dari al-Qur'an. Zikir melibatkan proses yang progresif, dimulai dari renungan, pembentukan sikap, hingga aktualisasi dalam kehidupan, bahkan mencakup keterlibatan dalam memahami proses alam. Keseluruhan proses ini menuntut konsistensi dalam berzikir tanpa sedikit pun kelalaian, yang pada gilirannya menjadi kunci terciptanya ketenangan dalam jiwa. Ketika seseorang senantiasa terhubung dengan ikatan ketuhanan, dalam dirinya akan tertanam sifat-sifat Ilahi seperti ilmu, hikmah, dan iman.²¹³

Zikir selain dapat memperkuat iman, juga berfungsi sebagai sumber energi bagi pembentukan akhlak. Zikir semacam ini tidak hanya bersifat substansial tetapi juga fungsional. Dengan demikian, memahami (*ma'rifat*) dan mengingat (zikir) Allah baik melalui nama-nama maupun sifat-sifatnya adalah hal yang sangat penting. Makna dari nama dan sifat-sifat tersebut harus dihidupkan dalam diri secara aktif. Sebab,

²¹¹ Al-Qur'an, 16:90.

²¹² Al-Qur'an 2:269.

²¹³ Amin Syukur, *Terapi Hati*, 60.

iman sejati melibatkan keyakinan dalam hati, diucapkan melalui lisan, dan diwujudkan dalam tindakan nyata.²¹⁴

2) *Dhikru al-Maut* (Mengingat Kematian)

Dhikru al-Maut atau mengingat kematian, merupakan salah satu metode terapi spiritual yang bertujuan untuk menyembuhkan penyakit hati seperti cinta dunia berlebihan (*hubbu al-Dunyā*), takut menghadapi akhirat, kesombongan, dan lalai dari tujuan hidup. Konsep ini memiliki dasar yang kuat dalam ajaran Islam, baik dari Al-Qur'an maupun hadis, dan berfungsi sebagai langkah konkret untuk meningkatkan kesadaran diri serta kualitas spiritual.

Dewasa ini contohnya, banyak orang mengalami stres dan kegelisahan yang terus-menerus, sering kali tanpa mengetahui penyebabnya. Salah satu akar dari permasalahan ini adalah ketakutan terhadap kematian. Mereka takut mati karena merasa belum memiliki cukup bekal untuk menghadapinya. Pada hakikatnya setiap individu perlu menyadari bahwa kematian adalah hal yang wajar dan pasti terjadi, kapan pun dan di mana pun kita berada. Hal ini sebagaimana Firman Allah SWT dalam al-Qur'an: "*Setiap yang bernyawa akan merasakan mati*". (Q.S. Āli 'Imrān [3]:185) Serta Firman Allah SWT: Allah Subhanahu wa Ta'ala berfirman: "*Di mana pun kamu berada, kematian akan mendatangimu, meskipun*

²¹⁴ Ibid., 66.

kamu berada dalam benteng yang kokoh." (Q.S. An-Nisā' [4]:78)

Oleh karena itu, kematian tidak seharusnya menjadi sesuatu yang ditakuti. Ketakutan terhadap kematian sering kali berkaitan erat dengan kecintaan terhadap dunia dan materi. Rasa takut menghadapi risiko dan keinginan untuk selalu berada dalam kenyamanan menjadi penghalang bagi seseorang untuk mencapai *ma'rifatullah* (mengenal Allah SWT). Akibatnya, umat Muslim menjadi lemah dalam menjalankan tugas spiritual dan keimanannya.²¹⁵

Maka yang paling penting dalam hal ini adalah mempersiapkan diri untuk menghadapi kematian dengan amal kebaikan dan upaya-upaya untuk mencapai akhir kehidupan yang baik (*husnul khatimah*). Serta senantiasa memiliki perasaan *khauf* dan *raja'* (takut dan harap). Takut terhadap siksa Allah SWT dan penuh harapan terhadap nikmat dan rahmat-Nya. Sikap ini tentunya perlu dilestarikan dalam hidup setiap individu agar tidak mudah membanggakan diri. Untuk mencapai kondisi *khauf* dan *raja'* setiap individu hendaknya selalu bermuhasabah (intropeksi diri) untuk senantiasa berbuat baik dan tidak melakukan hal-hal yang tidak sesuai dengan norma agama, menyakiti orang lain atau bahkan mengambil hak orang lain.²¹⁶

²¹⁵ Amin Syukur, *Terapi Hati*, 69.

²¹⁶ *Ibid.*, 75.

3) Membaca Al-Qur'an

Terapi membaca Al-Qur'an memiliki peran penting dalam membentuk akhlak yang baik melalui beberapa mekanisme psikologis dan spiritual. Membaca Al-Qur'an dapat memberikan ketenangan jiwa dan mengurangi tingkat kecemasan. Terapi membaca al-Qur'an adalah pendekatan yang memanfaatkan al-Qur'an sebagai sumber panduan, motivasi, inspirasi, dan penyembuhan bagi individu yang menghadapi gangguan kesehatan mental atau emosional. Al-Qur'an mengandung nilai-nilai universal yang relevan dan kontekstual dalam menjawab berbagai tantangan kehidupan manusia. Keistimewaan Al-Qur'an mencakup aspek bahasa, ilmu pengetahuan, hukum, hingga kesehatan. Dalam konteks ini, membaca Al-Qur'an tidak hanya dianggap sebagai aktivitas keagamaan, tetapi juga dipercaya memiliki dampak terapeutik yang signifikan. Menurut keyakinan umat Islam, membaca Al-Qur'an dapat menghadirkan ketenangan jiwa, kejernihan pikiran, dan kestabilan emosi.²¹⁷

Al-Qur'an juga mengandung banyak ajaran moral dan etika yang dapat dijadikan pedoman dalam kehidupan sehari-hari. Dengan membaca dan merenungkan makna ayat-ayatnya, individu dapat lebih memahami diri mereka sendiri dan hubungan mereka dengan Allah serta sesama

²¹⁷ Endang Sulastris dkk, "Keajaiban Terapi Membaca Al-Qur'an: Dampaknya Pada Kesehatan Mental Dan Emosional," *Maktabah Borneo, Jurnal Pengembangan Belajar Dan Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*, Vol. II, No. 2, (2023), 57.

manusia. Dalam *Ihyā 'Ulūmuddīn*, Iman Al-Ghazālī menjelaskan bahwa hendaknya kita senantiasa mentadabburi al-Qur'an dengan cara memberikan perhatian khusus pada setiap ayat Al-Qur'an. Dengan kata lain, setiap seruan dalam Al-Qur'an perlu dianggap seolah-olah ditujukan langsung kepada diri kita. Ketika mendengar perintah atau larangan dalam Al-Qur'an, kita harus meyakini bahwa perintah tersebut dimaksudkan untuk dilaksanakan, dan larangan itu untuk kita jauhi. Begitu pula, ketika mendengar janji nikmat atau ancaman azab dari Allah SWT, maka harus memandangnya sebagai peringatan pribadi. Kisah para nabi dan umat terdahulu bukan sekadar informasi tanpa makna, melainkan sarana untuk mengambil pelajaran dan meneladani hal-hal yang layak dicontoh.²¹⁸

Iman Al-Ghazālī dalam kitabnya *Ihyā 'Ulūmuddīn*, menjelaskan bahwa al-Qur'an adalah cahaya penerang. Di dalamnya terdapat solusi layaknya matahari bagi penyakit jiwa. Allah SWT membinasakan orang-orang yang menentang dan mengingkari aturan yang terkandung di dalamnya. Ia juga tidak akan memberikan petunjuk kepada mereka yang mencari kebenaran di luar al-Qur'an. Kitab ini adalah tali kehidupan dari Allah SWT yang sangat kokoh, cahaya yang jelas, dan ikatan paling kuat. Segala persoalan, baik besar maupun kecil, telah tercantum di dalamnya. Mukjizat Al-Qur'an tidak pernah habis untuk digali dan direnungkan, selalu relevan dan

²¹⁸ Al-Ghazali, *Ihyā 'Ulūmuddīn*, 337.

membawa pencerahan bagi para pembacanya. Ia menjadi pedoman hidup yang tak lekang oleh waktu, memberikan petunjuk bagi kehidupan masa lalu, kini, dan masa depan.²¹⁹

Dari narasi-narasi diatas dapat disimpulkan bahwa terapi membaca al-Qur'an tidak hanya memberikan dampak positif pada kesehatan mental tetapi juga berfungsi sebagai terapi untuk membentuk akhlak yang baik. Melalui peningkatan kesehatan jiwa, pemahaman diri serta penguatan iman. Dengan demikian, membaca Al-Qur'an menjadi salah satu cara efektif untuk membangun karakter yang baik dalam kehidupan sehari-hari.

4) Berpuasa

Terapi puasa dapat membersihkan hati melalui beberapa mekanisme yang berfokus pada pengendalian diri dan peningkatan spiritual. Dadang Hawari dalam bukunya Al-Qur'an Ilmu Kodekteran Jiwa dan Kesehatan Jiwa menjelaskan bahwa inti dari perintah menjalankan ibadah puasa dalam al-Qur'an adalah pengendalian diri (*self control*). Pengendalian adalah salah satu ciri utama bagi jiwa yang sehat. Bagi seseorang yang pengendalian dirinya terganggu, maka akan timbul berbagai reaksi patologik (kelainan) baik dalam alam berfikir, alam perasaan, dan perilaku yang bersangkutan. Reaksi patologik yang ditimbulkan tidak saja menimbulkan keluhan subyektif pada dirinya, tetapi juga dapat

²¹⁹ Ibid., 322.

mengganggu lingkungannya dan juga orang lain.²²⁰

Dadang Hawari juga menjelaskan efek puasa dalam mencegah gangguan jiwa non-psikosis yakni jenis gangguan jiwa dimana seseorang itu masih memiliki kesadaran atau pemahaman diri (*insight*) yang baik namun tidak mampu mencegahnya. Contohnya jenis gangguan jiwa fobia, obsesi dan kompulsi. Salah satu contoh kasus gangguan jiwa fobia, obsesi dan kompulsi yang terjadi dalam masyarakat seperti orang yang mencari harta, kedudukan/jabatan dan kehidupan dunia lainnya yang tidak pernah merasa puas. Orang-orang seperti ini meyakini bahwa kesejahteraan dan kesenangan hidup hanya dapat dicapai melalui kekayaan dan jabatan. Meskipun mereka menyadari bahwa banyak individu yang justru merasa tidak bahagia dan mengalami stres karena harta atau kedudukan, sementara ada juga yang hidup bahagia dan tenteram dengan kekayaan serta jabatan yang sederhana, mereka tetap kesulitan mengalihkan perhatian atau fokus pada hal lain di luar itu. Maka dengan menjalankan ibadah puasa tentu menjadi kontrol diri untuk menghindari penyakit ini.²²¹

Orang yang tidak dapat mengendalikan diri dalam mengejar materi dan kebendaan dunia lainnya, akan menjadi tamak serta tidak lagi mampu membedakan mana yang halal mana yang haram, mana yang hak dan mana yang batil.

²²⁰ Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa*, 251.

²²¹ *Ibid.*, 255.

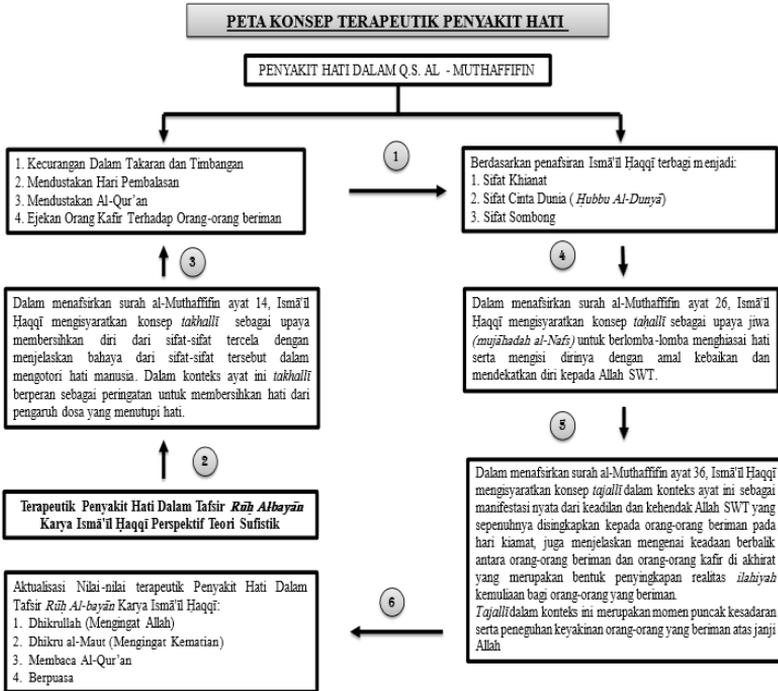
Maka menjalankan ibadah puasa tiada lain merupakan latihan pengendalian diri agar manusia mampu memiliki jiwa yang sehat serta meningkatkan keimanan dan ketakwaan kepada Allah SWT, agar terhindar dari melakukan perbuatan yang sia-sia dan melanggar etik, moral maupun hukum.²²²

Dalam *Ihyā 'Ulūmuddīn*, Iman Al-Ghazalī juga menjelaskan bahwa ibadah puasa hanya dapat dilakukan oleh orang-orang yang bertaqwa, yang ikhlas dan sabar. Hal ini dikarenakan pelaksanaan puasa adalah amalan batin yang tidak terlihat dari pandangan lahir orang lain, sedangkan amalan lainnya tidak terlepas dari pandangan lahir manusia. Ibadah puasa demikian tersembunyi dari pandangan manusia dari pandangan manusia dan Allah SWT saja yang mengetahui. Yang lebih utama puasa itu sebenarnya merupakan pengendalian hawa nafsu (setan) mempersempit jalan serta tempat yang biasa dilaluinya. Puasa juga merupakan hukuman atau siksaan bagi musuh-musuh Allah yang memilih jalan hawa nafsu, dimana hawa nafsu ini dapat tumbuh subur dengan bantuan makan dan minum yang tak terkendali.²²³

Secara metaforis, ibadah puasa berfungsi sebagai detoksifikasi bagi jiwa. Dengan menahan diri dari hal-hal yang bersifat duniawi, manusia memiliki kesempatan untuk membersihkan pikiran dan hati dari pengaruh negatif serta memperbarui niat dan tujuan hidup mereka.

²²² Dadang Hawari, *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa*, 51.

²²³ Al-Ghazalī, *Ihyā 'Ulūmuddīn*, 274.



Keterangan:

1. Penyakit Hati
2. Terapeutik Penyakit Hati
3. *Takhalli* :Membersihkan Penyakit Hati
4. *Tahalli*: Menghiasi hati dengan Mujahadah
5. *Tajalli*: Manifestasi Perubahan Perilaku
6. Aktualisasi Nilai-Nilai Terapeutik

PENUTUP

Konsep penyakit hati dalam surah Al-Muṭaffifin berdasarkan penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* terbagi menjadi tiga, yang diidentifikasi dengan beberapa perilaku tercela yang menunjukkan hilangnya keseimbangan spiritual pada manusia. Penyakit hati tersebut yakni sifat khianat pada ayat 1-3, sifat cinta berlebihan kepada dunia (*hubbub al-Dunyā*) pada ayat 11 dan sifat sombong pada ayat 29-30.

Konsep Terapeutik penyakit hati dalam surah Al-Muṭaffifin berdasarkan penafsiran Ismā'il Ḥaqqī dalam tafsirnya *Rūḥ al-Bayān* bertujuan mengingatkan serta mengarahkan manusia menuju kesempurnaan spiritual melalui upaya preventif agar manusia terhindar dari kehancuran akibat penyakit hati dan meraih kebahagiaan sejati baik di dunia maupun di akhirat. Langkah-langkah terapeutik dalam surah Al-Muṭaffifin yakni *takhallī* pada ayat 14 yang merupakan langkah awal peringatan untuk membersihkan hati dari pengaruh sifat buruk yang dapat menghalangi dan menutup hati manusia dari kebenaran. *Taḥallī* pada ayat 26 adalah tahap menghiasi hati dengan berlomba-lomba dalam kebaikan, membangun keimanan, dan memperkuat hubungan dengan Allah SWT. Langkah terakhir yakni *tajallī* pada ayat 36 yang merupakan puncak spiritual, *tajallī* dalam konteks ini sebagai puncak kesadaran dan peneguhan keyakinan orang-orang beriman atas janji Allah, sekaligus memperlihatkan kebesaran dan keagungan-Nya dalam mengatur balasan yang sempurna untuk setiap amal manusia. Aktualisasi nilai-nilai terapeutik dalam surah Al-Muṭaffifin dalam upaya memperbaiki kualitas hati dan diri manusia terbagi menjadi empat yakni, *dhikrullah* (mengingat Allah), *dhikru al-Maut* (mengingat

kematian), membaca al-Qur'an dan berpuasa. Dengan demikian, konsep terapeutik ini mengintegrasikan langkah-langkah penyucian, penghiasan dan pengalaman spiritual atas keadilan Allah SWT sebagai pendekatan holistik untuk mengatasi penyakit hati.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ajibah, Ibnu. *Al-Baḥru Al-Madīd Fī Tafsīr Al-Qur'an Al-Majīd*. Jilid 8. Kairo: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 2002.
- Anbiya, Ahmad Zainal. "Tazkiyatun Nafs Dalam Mengembalikan Fitrah Manusia Modern," *Islamic Counseling: Jurnal Bimbingan Dan Konseling Islam*, Vol. 7, No. 1, 2023, 139.
- Andika, Titin dkk. "Amanah Dan Khianat Dalam Al-Qur'an Menurut Quraish Shihab." *Al Tadabbur: Jurnal Ilmu Alquran Dan Tafsir* Vol. 5, No. 2, 2020, 195.
- Aprillia, Chika. "Konsep Tazkiyatun Nafs Al-Ghazali Melalui Dzikir Dan Implikasinya Terhadap Kebermaknaan Hidup (Studi Kasus Di Yayasan Peduli Anak Yatim Prambon)." UIN Sunan Ampel, Surabaya, 2023.
- 'Arabiyyah (al), Majma' Al-Lughah Al-Mu'jam Al-Wasīṭ. Mesir: Maktabah Al-Shurūq Al-Dauliyah, 2004.
- Arni, "Implementasi Ruqyah Syar'iyah Sebagai Alternatif Psikoterapi Dalam Kajian Psikologi Islam." *Jurnal Studia Insania*, Vol. 9, No. 1, 2021, 6.
- Aṣfahānī (al), Al-Rāghib. *Mufradāt Al-Faḥ Al-Qur'ān*. Damaskus: Dār Al-Qalam, 2009.
- Aswadi. *Konsep Shifa' Dalam Al-Qur'an (Kajian Tafsir Mafātiḥ Al-Ghaib Karya Fakhruddīn Al-Rāzī*. Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2015.

- Badruddin. *Akhlah Tasawwuf*. Serang: IAIB Press, 2015.
- Baghdādī (al), Maḥmūd Al-Alūsī. *Rūh Al-Ma'ānī*, Vol. 30
Beirut: Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabiy, t.th.
- Baqir (al), Muhammad. *Mengobati Penyakit Hati Membentuk
Akhlah Mulia*. Jakarta Selatan: Mizania, 2014.
- Bastaman, Hanna Djumhana. *Integrasi Psikologi Dengan Islam:
Menuju Psikologi Islami*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar,
1995.
- Chaplin, J.P. *Kamus Lengkap Psikologi, Terjemahan Dr. Kartini
Kartono*,. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995.
- Cholik, Ahmad Arisatul. "Relasi Akal Dan Hati Menurut Al-
Ghazali." *Kalimah*, Vol. 13, No. 2, 2015, 299.
- Fahrudi, Haris. "Konsep Amanah Dalam Al-Qur'an." *Miyah:
Jurnal Studi Islam* Vol. 19, no. 01 (2023): 19.
- Faried, Ahmad. *Menyucikan Jiwa: Konsep Ulama Salaf*.
Surabaya: Risalah Gusti, 2004.
- Ghazalī (al), Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad.
Iḥyā 'Ulumuddīn. Jilid 3. Beirut: Dār Al-Ma'rifah, 1928
H
- _____, *Keajaiban-Keajaiban Hati*. Bandung: Karisma, 2000.
- _____, Abū Ḥāmid bin Muḥammad bin Muḥammad. *Iḥyā
'Ulūmuddīn*. Jilid 1. Beirut: Dār Ibnu Hazm, 2005.

- _____, Abu Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad. *Kitāb Al-Arba'īn Fī 'Uṣūliddīn*. Jakarta: Dār Al-Kutub Al-Islāmiyyah, 2014.
- _____, Imam. *Membangkitkan Energi Qalbu*. Jakarta: Pustaka Media, 2019.
- Hadziq, Abdullah. *Rekonsiliasi Psikologi Sufistik Dan Humanistik*. Semarang: Rasail, 2005.
- Hafiun, Muhammad. *Penyakit-Penyakit Hati (Tentang Sifat-Sifat Yang Mencela Dan Membutakan Mata Batin)*. Yogyakarta: Tangga Ilmu, 2023.
- Hanif, "Pandangan Alquran Dan Hadis Terhadap Sifat Kikir (Pelit)." *Basha'lr: Jurnal Studi Al-Qur'an Dan Tafsir*, Vol. 2, No. , 2022, 64.
- Ḥaqqī, Ismā'īl. *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*. Jilid 5. Beirut: Dār Al-Fikri, 1928 H.
- — —. *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*. Jilid 1. Beirut: Dār Al-Fikri, 1928 H.
- — —. *Tafsīr Rūḥ Al-Bayān*. Jilid 2. Beirut: Dār Al-Fikri, 1928 H.
- _____. *Tafsīr Ruḥ Al-Bayān*. Jilid 10. Beirut: Dār Al-Fikri, 1928 H.
- _____. *Rūḥ Al-Bayān Fī Tafsīr Al-Qur'ān*. Jilid 10. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1971.

- Hasan, Ismail. "Tasawuf Jalan Rumpil Menuju Tuhan." *An-Nuha* Vol. 1, no. 1 (2014): 57.
- Hawari, Dadang. *Al-Qur'an Ilmu Kedokteran Jiwa Dan Kesehatan Jiwa*. Yogyakarta: PT. Dana Bhakti Prima Yasa, 1997.
- Hayat, Teten J. *Terapi Dzikir: Epistemologi Healing Sufi*. Jakarta: Guepedia, 2021.
- Husna, Aftina Nurul. "Psikologi Anti Materialisme." *Bulletin Psikologi*, Vol. 24, No. 1, 2016, 9.
- Ichsan, Hanintia. "Manifestasi Zuhud Dalam Tasawuf Modern Hamka." *International Conference on Tradition and Religious Studies*, Vol. 1, No. 1, 2022, 4.
- Iyāzī, Muḥammad 'Alī. *Al-Mufasssirūn Ḥayātuhum Wa Manhajuhum*. Jilid 2. Teheran: Muassah al-Ṭibā'ah wa al-Nasyr, 1386 H.
- Jauziyyah (al), Ibnul Qayyim. *Terapi Penyakit Hati, Terj. Salim Bazemool*. Jakarta: Qisthi Press, 2005.
- Julifa, Mutiara Tri dkk. "Kikir Dalam Perspektif Al-Qur'an." *Hadharah: Jurnal Keislaman Dan Peradaban*, Vol.16, No. 2, 2022, 142.
- Kaheel (al), Abdel Daem. *Pengobatan Qur'ani, Terj. Muhammad Misbah*. Jakarta: Amzah, 2012.

- Khakim, Abdul. Siti Yumnah, "Konsep Dzikir Menurut Amin Syukur Dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Islam." *Jurnal Lisan Al-Hal*, Vol. 13, No. 1, 2019, 98.
- Khalil, Ahmad. *Merengkuh Bahagia Dialog Al-Qur'an, Tasawuf Dan Psikologi*. Malang: UIN Malang Press, 2007.
- Kusnadi, Kusnadi, Andi Khusnul Fatimah, and Prima Mytra. "Pendidikan Konseling Penyakit Hati Dalam Islam." *Jurnal Al-Ilmi: Jurnal Riset Pendidikan Islam*, Vol. 4, No. 1, 2024, 108.
- Kusroni. "Tafsir Ruh Al-Bayan Karya Isma'il Haqqi Dan Pandangannya Tentang Tafsir Dengan Pendekatan Sufi-Ishari." *Jurnal Putih IV* (2018).
- Mahjudin. *Kuliah Akhlak Tasawuf*. Jakarta: Kalam Mulia, 1999.
- Mahmud, Mani' Abd Halim. *Metodologi Tafsir: Kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2006.
- Malik, M. Abduh. *Pengembangan Pendidikan Agama Islam Pada Perguruan Tinggi Umum*. Jakarta: Departemen Agama, 2009.
- Malula, Mustahidin. "Metodologi Tafsir Al-Qur'an (Dari Global Ke Komparatif)." *Al-Mustafid: Jurnal Of Qur'an and Hadith Studies*, Vol. 2, No. 1, 2023, 13.

Mas'udi, Istiqomah. "Terapi Qur ' Ani Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan (Analisis Pemikiran Muhammad Utsman Najati Tentang Spiritualitas Al-Qur ' an Bagi Penyembuhan Gangguan Kejiwaan)." *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam*, Vol. 8, No. 1, 2017, 140.

Muhyidin, Muhammad. *The True Power Of Heart*. Yogyakarta: DIVA Press, 2007.

Muslih, M. Kholid. Et.al. *Worldview Islam*. Ponorogo: UNIDA Gontor Press, 2018.

Nīsābūrī, Muslim bin Al-Hajjāj Abū Al-Ḥasan Al-Qusyairī. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabīy, t.th.

Penyusun, Tim. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.

Qurṭubī (al), Abū 'Abdullah Muḥammad bin. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*. Jilid 12. Kairo: Dār Al-Kutub Al-Miṣriyyah, 1964.

_____, Abū 'Abdullah Muḥammad bin. *Al-Jāmi' Li Aḥkām Al-Qur'ān*. Jilid 19. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964.

Qushairī (al). *Laṭā'if Al-Ishārā*

t. Jilid 3. Mesir: Al-Haiāh Al-Miṣriyyah al-'Āmah lil kutub, t.th.

- Quṭb, Sayyid. *Tafsīr Fī Zilāl Al-Qur'ān*. Beirut: Dār Al-Shurūq, 2003.
- Rāzī (al), Fakhruddin. *Mafātiḥ Al-Ghayīb*. Jilid 11. Beirut: Dār Iḥyā Al-Turāth Al-'Arabīy, 1420 H.
- _____, *Mafātiḥu Al-Ghaīb*. Jilid 31. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- RI, Kementrian Agama. *Al-Qur'an Dan Tafsirnya*. Jakarta: Departemen Agama RI, 2011.
- Rindal, Milatus Shofiyah. "Dampak Korupsi Bagi Masyarakat Dan Dalam Perspektif Hukum Islam" Vol. 6, No. 1, 2023, 9.
- Rochman, Kholil Lur. "Terapi Penyakit Hati Menurut Ibn Taimiyah Dalam Perspektif Bimbingan Konseling Islam." *KOMUNIKA: Jurnal Dakwah Dan Komunikasi*, Vol. 3, No. 2, 2009, 2.
- Rois, Mohammad. *Jangan Biarkan Penyakit Hati Bersemi*. Jakarta: PT Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- Rozak, Purnama. "Indikator Tawadhu Dalam Keseharian." *Jurnal Madaniyah* Vol. 1, no. XII (2017): 4.
- Samad, Duski. *Konseling Sufistik*. Depok: Rajawali Pers, 2017.
- Santoso, Agus Dkk. *Terapi Islam*. Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2013.
- Sari, S. Purnama. Purnama Rozak, "Peranan Agama Dan Terapi Dzikir Dalam Membentuk Mental Sehat." *Jurnal Ibtida*, Vol. 2, No. 2, 2021, 136.

Shihab, M. Quraish. *Kaidah Tafsir*. Tangerang: Lentera Hati, 2013.

— — —. *Tafsir Al-Misbah, Pesan, Kesan Dan Keserasian Al-Qur'an*. Jilid 15. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

— — —. *Tafsir Al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.

Sulastrri, Endang dkk. "Keajaiban Terapi Membaca Al-Qur'an: Dampaknya Pada Kesehatan Mental Dan Emosional." *Maktabah Borneo, Jurnal Pengembangan Belajar Dan Pembelajaran Pendidikan Agama Islam*, Vol. II, No. 2, 2023, 57.

Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.

— — —. *Sufi Healing*. Jakarta: Erlangga, 2012.

— — —. *Terapi Hati*. Jakarta: Erlangga, 2012.

— — —. *Zuhud Di Abad Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.

Wahidi (al), Abū Al-Ḥasan 'Alī bin Aḥmad. *Asbāb Nuzūl Al-Qur'ān*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1991.

Yunus, M. Badruzzaman. "Pendekatan Sufistik Dalam Menafsirkan Al-Quran." *Syifa Al-Qulub*, Vol. 2, No. 1, 2017, 7.

Zaini, Ahmad. "Pemikiran Tasawuf Imam Al-Ghazali." *Esoterik: Jurnal Akhlak Dan Tasawuf* Vol. 2, no. 1 (2016): 152.

— — —. “Terapi Sufistik Untuk Penyembuhan Gangguan Mental Dan Mewujudkan Pribadi Yang Sehat.” *Konseling Religi: Jurnal Bimbingan Konseling Islam* 8, no. 1 (2017): 211–24.

Zakariyā, Abū Al-Ḥusain Aḥmad Ibn Fāris. *Muʿjam Maqāyis Al-Lughah*. Jilid 2. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

Zār, Wali. “Al-Jānib Al-Isyārī Fī Tafsīr Rūḥ Al-Bayān Li Ismāʿil Ḥaqqī.” Universitas Terbuka al-ʿAlāmah Iqbāl, Islamabad, 2008-2009.

Zarkasyi, Hamid Fahmy. *Minhaj: Berislam Dari Ritual Hingga Intelektual*. Jakarta: INSIST, 2020.

Zuhaili (al), Wahbah. *Tafsir Al-Munir*. Jilid 15. Jakarta: Gema Insani, 2013.

Zuhdi, Achmad. *Terapi Qurʿani: Tinjauan Historis, Al-Qurʿan, Al-Hadis Dan Sains Modern*. Surabaya: Imtitaz, 2015.

Zulfikar, Eko. “Interpretasi Makna Riyaʿ Dalam Al-Qurʿan: Studi Kritis Perilaku Riyaʿ Dalam Kehidupan Sehari-Hari.” *Al-Bayan: Jurnal Studi Ilmu Al- Qurʿan Dan Tafsir*, Vol. 3, No. 2, 2019, 144.

PROFIL PENULIS



Fitriani, putri pertama dari pasangan Abdul Kadir Arifin dan Masrurah ini lahir pada 27 Januari 1999 di Wailoba, Maluku Utara. Pendidikan formalnya dimulai dari SD Negeri Rahampuu, sekolah menengah di MTs Negeri 1 Teomokole dan lulus pada tahun 2013. Kemudian ia melanjutkan studinya di Pondok Modern Darussalam Gontor Putri Kampus 4, di Kendari selama 3 tahun dan Pondok Modern Darussalam Gontor Putri Kampus 3 di Widodaren, Ngawi selama 1 tahun. Selanjutnya ia menyelesaikan studinya dengan mengabdikan sebagai ustadzah di Pondok Modern Darussalam Gontor Putri kampus 4, Kendari. Setelah menyelesaikan pengabdianannya, ia kemudian melanjutkan studinya di Universitas Darussalam Gontor Putri Kampus Mantingan pada tahun 2018 dan menyelesaikan studi S1 pada tahun 2022. Setelah lulus S1 penulis mengajar dan menjadi penanggungjawab Pondok Putri di Pondok Darul Iman Kabaena dan mengajar Bahasa Arab di Madrasah Aliyah Negeri 2 Bombana, kemudian melanjutkan studi Magister di Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya. Selama kuliah penulis aktif menulis beberapa artikel ilmiah diantaranya Konsep *Mental Block* Perspektif Al-Qur'an (Analisis Penafsiran Surah Al-Insyirah dan Teori Logoterapi Victor E. Frankl) yang terbit pada jurnal *Ulumul Qur'an*, Volume 4, Nomor 2, September 2024 dan *Tabiat Manusia Dalam Al-Qur'an*, Perumpamaan Lalat dan Tafsir Surah Al-Hajj ayat 73 *Ṭanṭāwī Jauharī* yang terbit pada *Indonesian Journal of Humanities and Social Sciences*, Volume 5 Issue 2 June 2024. Selain pendidikan formal, penulis juga pernah menempuh pendidikan non formal di Pondok Bumi Qur'an Wonosalam, Jombang.



Aswadi, lahir di Lamongan Jawa Timur, 12 April 1960, merupakan buah hati pasangan suami istri dari Syuhadak dan Waginah. Ia sebagai anak ketiga dari tujuh bersaudara. Menyelesaikan pendidikan dasar di MIN Miftahul Fu'ad Lamongan lulus tahun 1974, MTs. Assa'adah

Sampurnan Bungah Gresik dan MTs Negeri Gresik lulus tahun 1979, MA Assa'adah Sampurnan Bungah Gresik dan MAN lulus tahun 1982. Keberadaan MTs maupun MA Assa'adah adalah di bawah naungan Yayasan Pondok Pesantren Qomaruddin Sampurnan Bungah Gresik.

Jenjang Pendidikan Tinggi, ia melanjutkan di IAIN (sekarang UIN) Sunan Ampel Surabaya pada Fakultas Dakwah dengan gelar Sarjana Muda tahun 1984 dan meraih gelar Sarjana Strata Satu (S1) pada almamater yang sama tahun 1987. Kemudian melanjutkan pada Program Magister (S2) Pascasarjana IAIN (sekarang UIN) Alauddin Makassar dan meraih gelar Magister Agama (M.Ag) tahun 1997, serta meraih gelar Doktor pada Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta tahun 2007 dengan konsentrasi Kajian Islam bidang Tafsir al-Qur'an. Penulis meraih Guru Besar atau Profesor pada Fakultas Dakwah dan Komunikasi Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel Surabaya.

Mengawali karirnya sebagai calon Pegawai Negeri Sipil (CPNS) di Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 1994, kemudian berturut-turut sebagai PNS Penata Muda tahun 1995, Tenaga Pendidik Penata Muda tahun 1995, Tenaga Edukatif Penata Muda tahun 1997, Penata Muda Tk.I tahun 1998, Penata tahun 2000; Penata Tk I tahun 2008, Pembina Utama Muda atau Guru Besar tahun 2013), sejak tahun 2013 dikukuhkan sebagai Guru Besar Bidang Ilmu

Tafsir pada UIN Sunan Ampel Surabaya dan terhitung mulai tanggal 01 Oktober 2015 dinaikkan pangkatnya menjadi Pembina Utama Madya golongan ruang IV/d.

Jabatan yang pernah diemban penulis di antaranya: sebagai Ketua Jurusan BPI (Bimbingan Penyuluhan Islam) Fakultas Dakwah IAIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2005-2009, Dekan Fakultas Dakwah dan Komunikasi UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2009-2013, Ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Program Magister Pascasarjana (S2) UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2013-2014, Ketua Program Studi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir (IAT) Program Doktor Pascasarjana (S3) UIN Sunan Ampel Surabaya tahun 2014. Dikrektor Pascasarjana UIN Sunan ampel Surabaya tahun 2018-2022.

Karya tulis yang di hasilkan dalam bentuk buku diantaranya: Konsep Mujadalah dalam Al-Qur'an: Kajian Metodologi Dakwah; Konsep Syifa' dalam Al-Quran: Kajian Tafsir Mafatih al-Ghaib al-Razi, Dakwah Progresif Perspektif Al-Qur'an; 'Iyadah dan Ta'ziah Perspektif Bimbingan Konseling Islam, Kisah Orang-orang Sukses Perspektif Al-Quran dan Hadis dalam Kitab Riyadlus Shalihin; Terapeutik Penyakit Hati: Kajian Tafsir Surah al-Muthaffifin.

Sedangkan Karya tulis dalam bentuk artikel atau jurnal di antaranya: Reformulasi Epistemologi Hijrah dalam Dakwah, Dakwah Pemberdayaan Umat Perspektif al-Quran, Islam sebagai Hubungan Sosial, Solidaritas Masyarakat Pinggiran, Teologi Liberalisme Antara Cita-cita dan Realita, Misteri Alam Jin Perspektif Al-Quran, Methodology of Darwazah and Its Contribution to the Interpretation of the Qur'an: Study of the Book of al-Tafsir al-Hadith: Tartib al-Suwar Hasb al-Nuzul, Telaah Tematik Esensi Makna 'Ismah dalam al-Qur'an: Thematic Study of the Essence of the Meaning of

'Ismah in the Qur'an. Concept of the Universe in Qur'anic Exegesis: A Theological and Philosophical Perspectives.

Bidang Pengabdian dan Kemasyarakatan di antaranya sebagai Pengurus Majelis Ulama Indonesia (MUI) Gresik, Dewan Pengawas Syari'ah KSPPS-MUI (Mitra Usaha Idial) Gresik; Pengurus Ikatan Da'i Area Lokalisasi MUI-Provinsi Jawa Timur masa khidmat 2012-2017, Pengurus MUI Provinsi Jawa Timur Bidang Pengkajian dan Penelitian masa bhakti 2015-2020, Wakil Rais Syuriyah PCNU Kabupaten Gresik Masa Khidmat 2023-2026, dan Wakil Ketua Majelis Mustasyar Pimpinan Daerah Dewan Masjid Indonesia Kabupaten Gresik Masa Bakti 2024-2029. Pembimbing Kloter Jemaah Haji Indonesia tahun 2012; Konsultan Ibadah Haji Non Kloter di Arab Saudi Daerah Kerja (Daker) Mekkah tahun 2015, 2016, 2017, 2018, dan 2022 (pasca covid), serta Konsultan Ibadah Haji Non Kloter di Arab Saudi Daerah Kerja (Daker) Madinah tahun 2024.



Hati sebagai pusat spiritualitas manusia memiliki peran krusial dalam mengarahkan kehidupan batiniyah dan membentuk moralitas. Ketika seseorang terjebak dalam ilusi duniawi, lupa akan kematian, dan lalai mempersiapkan kehidupan akhirat, ia secara tidak sadar telah jatuh kedalam penyakit hati berupa kesombongan dan cinta dunia.

Ketika seseorang terjebak dalam kenikmatan duniawi, ia cenderung melupakan tujuan hidup yang lebih tinggi. Dunia akan tampak manis dan indah dalam pandangannya, sehingga ia tidak hanya mengabaikan kematian dan kehidupan setelahnya, tetapi juga prinsip-prinsip keadilan dan kejujuran. Hal ini tercermin dalam perilaku curang yang diungkapkan dalam Surah Al-Mutaffifin.

Buku dengan tema "Terapeutik Penyakit Hati: Kajian Tafsir Surah Al-Mutaffifin" menawarkan solusi terapeutik dalam menyucikan hati melalui introspeksi dan pengendalian hawa nafsu, menghiasi diri dengan akhlak-akhlak baik dan kesadaran akan nilai-nilai transendental. Buku ini juga menuntun pembaca menuju pemahaman bahwa kenikmatan dunia harus digunakan sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT, bukan sebagai penghalang menuju kebahagiaan sejati di akhirat.



Pustaka Aksara

