

❖ Penafsiran Ayat-Ayat Komunikasi Orang Tua dan Anak Perspektif Tafsir Sufi Al-Qushayrī

Suliyono M. Mubarak

STAI Binamadani Tangerang

mubaroksuliyono@gmail.com

Abstract: *This paper discusses the interpretation of verses of al-Qushayrī's parent and child communication perspective. The purpose of this discussion is to explore the variety of communication with the value of the akhlāqī sufistic message between parents and children who are the object of discussion. The objects of this research are the Prophet Ibrāhīm and Ismā'īl, Luqmān al-Ḥakīm and his son, Ya'qūb, Yūsuf and his brothers, Nūḥ and Kan'an. The importance of revealing the side of Sufism, many Sufis interpret the Qur'an far beyond the reading of verses in an ancient way. Latā'if al-Ishārāt one of them, this interpretation includes moderate sufistic interpretation which is not only based on the inner meaning (esoteric) of the verse, but also holds to the meaning of its birth (exoteric). The influence of Sufism has implications in interpreting the Qur'an. Thus the Sufistic values that can be taken from the parent and child communication verses can be mapped as follows: The value of tawḥīd, ṣabar, maḥabbah, murāqabah, raja', rida, and tawakal.*

Keywords: *Communication, Parents, Children, al-Qushayrī, Sufistik.*

Abstrak: *Tulisan ini mendiskusikan tentang penafsiran ayat-ayat komunikasi orang tua dan anak perspektif al-Qushayrī. Tujuan dari pembahasan ini untuk mengeksplorasi ragam komunikasi dengan nilai pesan sufistik akhlāqī antara orang tua dan anak yang menjadi obyek pembahasan. Adapun obyek penelitian ini adalah Nabi Ibrāhīm dan Ismā'īl, Luqmān al-Ḥakīm dan anaknya, Ya'qūb, Yūsuf dan Saudara-saudaranya, Nūḥ dan Kan'an. Pentingnya mengungkap sisi tasawuf, banyak para sufi menafsirkan al-Qur'an jauh melampaui pembacaan ayat-ayat secara zahir. Latā'if al-Ishārāt salah satunya, tafsir ini termasuk tafsir sufistik moderat yang tidak hanya tertumpu pada makna batin (esoteris) ayat, tetapi juga berpegang pada makna lahirnya (eksoteris). Pengaruh paham tasawuf berimplikasi dalam menafsirkan al-Qur'an. Dengan demikian nilai sufistik yang dapat diambil dari ayat komunikasi orang tua dan anak dapat dipetakan sebagai berikut: Nilai tawḥīd, ṣabr (sabar), maḥabbah, murāqabah, raja', rida, dan tawakal.*

Kata Kunci: *Komunikasi, Orang Tua, Anak, al-Qushayrī, Sufistik.*

Pendahuluan

Manusia adalah makhluk sosial. Makhluk sosial sangat bergantung pada komunikasi. Dengan melakukan komunikasi tersebut, manusia saling memberikan manfaat.¹ Karena manusia tidak bisa lepas dengan pentingnya komunikasi ini, maka kajian komunikasi merupakan hal yang serius. Kesalahan kecil dalam sebuah komunikasi mempunyai imbas yang besar terhadap hubungan manusia.² Salah satu lingkup komunikasi yang terkecil dan harus dijaga dengan baik adalah keluarga.

Keluarga merupakan dan *prototype* sebuah masyarakat. Kesejahteraan yang dimiliki oleh suatu bangsa, ataupun kebodohan dan keterbelakangannya, adalah tercermin dari keadaan keluarga-keluarga yang hidup pada masyarakat tersebut. Hal ini merupakan kesimpulan pandangan para pakar dari berbagai disiplin ilmu dan pakar-pakar agama Islam. Dari kesimpulan itu, agama Islam memberikan perhatian yang sangat besar terhadap persoalan keluarga ini.³

Perhatian Islam dalam persoalan ini adalah dengan pembentukan keluarga yang benar, yaitu diawali dengan pernikahan antara laki-laki dan perempuan. Dalam bentuk umum dan sederhana keluarga meliputi ayah, ibu –orang tua– dan anak. Komponen penting dalam sebuah keluarga adalah ayah dan ibu. Hal ini karena orang tua sangat berpengaruh terhadap kehidupan anak. Secara sederhana, orang tua berpengaruh karena merekalah yang berperan sebagai pengasuh dan pendidik utama bagi anak.⁴ Dalam proses pengasuhan dan pendidikan inilah, peran komunikasi antara orang tua dan anak sangatlah penting.

Selain itu, dalam pembentukan sebuah keharmonisan dalam keluarga, komunikasi adalah hal yang central. Komunikasi yang dibentuk dengan baik akan meningkatkan emosi kedekatan dalam keluarga. Komunikasi juga memudahkan bagi setiap anggota keluarga untuk menyampaikan pendapat, gagasan dan perasaan dengan lebih mudah. Jadi, menciptakan komunikasi yang baik di dalam keluarga adalah keharusan. Akan tetapi persoalan penerapannya, merupakan hal yang tidak mudah.

Dalam hal komunikasi orang tua dan anak, al-Qur'an pun menampilkan dan mencontohkannya. Penyajian bentuk komunikasi tersebut, ditampilkan dengan menarik dan memunculkan keteladanan-keteladanan, baik spiritual maupun moral. Karena memang al-Qur'an mempunyai tujuan utama menjadi pedoman dalam menata kehidupan agar memperoleh kebahagiaan dunia dan akhirat. Agar tujuan itu dapat direalisasikan, maka al-Qur'an datang dengan petunjuk-petunjuk, keterangan-keterangan, prinsip-prinsip, baik yang bersifat global maupun terperinci, yang eksplisit maupun implisit, dalam berbagai persoalan dan bidang kehidupan.⁵

Menyoroti lebih jauh komunikasi orang tua dan anak yang disebutkan dalam al-Qur'an, adalah sesuatu yang menarik. Lebih lagi karena al-Qur'an mempunyai karakteristik yang khas yaitu salah satunya dengan mencantumkan kisah. Uniknya lagi, al-Qur'an ketika mengkisahkan tidak menjelaskan secara berurutan, kronologis dan tidak memuat secara panjang lebar.⁶ Selain itu, al-Qur'an ketika menyebutkan kisah-kisah seringkali diungkapkan secara berulang-ulang di berbagai tempat dengan bentuk yang berbeda.⁷ Tapi, hal tersebut tidak bisa mengurangi nilai al-Qur'an sebagai wahyu untuk mengungkap petunjuk, peringatan an sumber ilmu pengetahuan.

Selain al-Qur'an, khazanah Islam pun mempunyai solusi lain, yaitu tasawuf. Tasawuf bukan saja sebuah ajaran moral Islam, tapi tasawuf juga merupakan sesuatu "revolusi spiritual" (*thawrah ruhiyyah*)⁸ yang dapat menjadi referensi penyelesaian perkara-perkara di setiap zaman, termasuk zaman sekarang atau era modern.

Realitas dunia modern saat ini, sistem kehidupan manusia telah menggeser nilai spiritual. Meskipun tidak menolak adanya Tuhan secara lisan, tapi banyak yang mengingkari Tuhan dalam bentuk perbuatan keseharian. Menurut Husen Naser dalam *Islam and the Pigh of Modern Men* menyebutkan imbas dari masyarakat modern yang mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi yang terus berkembang pesat, membuat mereka kehilangan visi ketuhanan dan membuat mereka meninggalkan pemahaman agama yang berdasarkan wahyu.⁹ Akibat krisis ketuhanan seperti ini, salah satu efeknya juga pasti berimbas kepada perilaku manusianya dan lebih spesifik komunikasinya.

Contoh dalam konteks al-Qur'an, tentang komunikasi antara Luqmān dan anaknya. Jika dilihat dalam perspektif tasawuf, tema atau nasehat yang diajarkan Luqmān kepada anaknya di antaranya adalah mengenai *ma'rifah*, *ṣabr*, *murāqabah* dan lain-lain.¹⁰

Dalam mengupayakan kembalinya nilai-nilai ke-Tuhanan, tasawuf adalah salah satu piranti yang dapat digunakan untuk membedah problematika di kehidupan manusia modern.¹¹ Jadi, tasawuf dalam upaya menumbuhkan kembali visi ke-Tuhan-an dan dirasa cocok untuk dijadikan petunjuk bagaimana konsep-konsep tasawuf dapat dijadikan sebagai metode yang efektif dalam mengatasi problematika modernitas yang semakin kompleks.

Terkait dengan tasawuf,¹² kaum sufistik menilai al-Qur'an merupakan kitab yang tidak hanya membahas firman-firman Allah yang bernuansa zahir, tapi al-Qur'an juga menyimpan pesan batin yang keluar dari ayat-ayatnya.¹³ Jadi, ketika para sufi menafsirkan al-Qur'an,¹⁴ mereka jauh melampaui pembacaan ayat-ayat secara zahir.

Bisa dikatakan bahwa penafsiran sufistik mempunyai karakteristik yang istimewa, yaitu cenderung menafsirkan al-Qur'an lebih terfokus pada makna *isharah* ayat dengan cara *riyāḍah* dan *mujāhadah* dan bertumpu pada kebersihan kalbu, dari pada menafsirkan makna lahir yang bertumpu kepada kekuatan analisis bahasa.¹⁵ Adapun salah satu di antara kitab tafsir yang dikenal dengan tafsir sufi adalah tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* yang merupakan kitab karangan ulama sufi¹⁶ yang terkenal yaitu Imam al-Qushayrī.¹⁷

Dalam sejarah penafsiran al-Qur'an terutama tafsir yang bercorak tasawuf, kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* tersebut, merupakan kitab tafsir bercorak tasawuf pertama yang lahir di kalangan umat Islam yang lengkap 30 juz, mulai dari surat al-Fātiḥah sampai surat al-Nās.¹⁸

Selain itu, Kristen Zahra Sands mengungkapkan dalam karya *Sufi Commentaries on The Qur'an in Islamic Classical Islam* sebagaimana dikutip Aik Iksan Anshori dalam tesisnya, bahwa menariknya meneliti kitab tafsir *Laṭā'if al-Ishārāt* yang pengarangnya sedikit ulasan biografi, catatan ringan dan menyinggung metodologi taksonomis (pengelompokan-pengelompokan) satu dengan lainnya.¹⁹ Al-Qushayrī berpendapat bahwa setiap syariat tanpa didukung oleh hakikat maka tertolak dan setiap hakikat adalah saksi.²⁰ Berbeda dengan 'Abd al-Qādir al-Jilānī. Ia berpendapat bahwa segala bentuk hakikat tanpa disaksikan oleh syariat akan termasuk perbuatan heristis/zindiq.²¹

Kalau kebanyakan tafsir sufi tendensi penafsirannya merujuk ulama-ulama sufi. Misalnya pada masa al-Sulami, penulis kitab *Haqāiq al-Tafsīr*, (w. 412 H./1021 M.) sumber rujukan utamanya, yaitu Dhūn Nun al-Miṣrī (w. 246 H./841 M.), Sahl al-Tustārī (w. 283 H./896 M), Abū Sa'īd al-Kharrāj (w. 286 H./899 M), al-Junayd (w. 298 H./910 M), Ibn 'Aṭā' al-'Adamī (w. 311 H./923 M), Abū Bakr al-Wāsiṭī (w. 320 H./932 M), dan al-Shibli (w. 334 H./946 M).²² Akan tetapi, *Laṭā'if al-Ishārāt* termasuk tafsir sufistik moderat, yaitu tafsir sufistik yang mencantumkan hadis Nabi, asar sahabat, perkataan para mufassir sebelumnya, aspek gramatikal dan latar belakang ayat.²³

Sebagai seorang mufassir lagi sufi, penafsiran al-Qushayrī tidak hanya tertumpu pada makna batin ayat, tetapi juga berpegang pada makna lahirnya. Hal ini dapat dilihat ketika menafsirkan QS. al-Sāffāt [37]: 102,²⁴ al-Qushayrī menafsirkan tentang dialektika atau komunikasi dua arah antara orang tua dan anak (nabi Ibrāhīm dan Ismā'il).

Kronologis kejadian ayat ini adalah ketika nabi Ibrāhīm diperintahkan oleh Allah swt. untuk menyembelih anaknya Ismā'il. Di ayat ini, disebutkan bahwa nabi Ibrāhīm mengajak anaknya untuk berdiskusi terkait perintah tuhan

itu. Menariknya, ketika menafsirkan ayat ini al-Qushayrī menekankan kepada nilai cinta dan saling menguatkan kesabaran²⁵ di antara Ibrāhīm dan Ismā'il.

Selain QS. al-Sāffāt [37]: 102 yang telah dijelaskan, di dalam al-Qur'an masih memuat banyak ayat-ayat lain terkait komunikasi orang tua dan anak. Karenanya, penulis merasa penting untuk mengelompokan ayat-ayat tersebut dan membahasnya dalam penelitian ini.

Nilai Sufistik dalam Tafsir Ayat Komunikasi Orang Tua dan Anak

Terminologi sufistik yang dijadikan kajian adalah konsep tasawuf sunni al-Qushayrī. Dijadikannya konsep tasawuf sunni al-Qushayrī sebagai objek kajian, dengan alasan untuk menemukan nilai sufistik yang terkandung dalam ayat-ayat komunikasi orang tua dan anak yang dijadikan objek penelitian.

1. Tauhid

Dari segi etimologi berasal dari kata *wahada*, *yahidu wahdan*. Akar kata *ahada* adalah *wahada*, kemudian huruf *wawu* diganti dengan *hamzah*, sebagian huruf-huruf yang di-*kasrah* dan di-*dammah* diganti. Makna eksistensi Allah swt. sebagai bersifat Esa didasarkan ucapan ilmu. Dikatakan, "*adalah Dzat yang tidak dibenarkan untuk disifati dengan penempatan dan penghilangan.*" Berbeda dengan ucapan *manusia satu*, berarti mengatakan, "*manusia tanpa tangan dan tanpa kaki*", sehingga dibenarkan hilangnya, sesuatu dari organ manusia. Sedangkan Allah swt. adalah ketunggalan Dzat.²⁶

Tauhid adalah menjauhkan langkah dari keharuan (*hudūts*), berpaling dari makhluk (*hādith*) dan menghadap kepada yang *qadim*, hingga hamba tidak menyaksikan dirinya sendiri atau yang lainnya.²⁷ Tauhid pada tahap awal adalah menafikan keberpisahan dan berpegang pada penyatuan. Sedangkan pada tahap akhir, orang yang bertauhid mungkin lebur dalam penyatuan sekalipun dalam keadaan terpisah atau lebur dalam penyatuan dengan penyatuan itu sendiri dengan memandang pada keberpisahan, di mana masing-masing dari penyatuan dan keberpisahan tidak menghalangi satu sama lain.²⁸

Al-Hujwiri mengatakan bahwa tauhid adalah menyatakan keesaan sesuatu dan memiliki pengetahuan yang sempurna tentang keesaannya. Karena tuhan itu esa, tanpa ada sekutu, zat dan sifat-sifatnya, tanpa ada yang menyamainya dan tanpa ada sekutunya dalam tindakan-tindakannya. Pengetahuan tentang keesaan Allah adalah tauhid.²⁹

Pengesaan ada tiga macam yaitu (1) pegesaan tuhan akan tuhan itu sendiri, yaitu tentang pengetahuan-Nya tentang keesaan-Nya. (2) pengesaan Tuhan akan makhluk-makhluk-Nya, yakni takdir-Nya bahwa manusia akan menyatakan Esa dan penciptaan pengesaan di dalam hatinya (3) pengesaan

manusia akan Tuhannya yaitu pengetahuan mereka tentang keesaan Tuhan. Maka dari itu, apabila ada orang-orang yang mengenal Tuhan. Kemudian ia bisa mengemukakan keesaannya dan menyatakan bahwa Dia adalah satu, yang tidak mengalami penyatuan dan pemisahan dan tidak mengenal dualitas.³⁰

Beberapa ayat yang menjadi sampel untuk melihat bahwa ada nilai-nilai tasawuf dalam komunikasi orang tua dan anak dalam al-Qur'an menunjukkan bahwa ayat yang mengandung komunikasi tentang persoalan tauhid adalah QS. Luqmān [31]: 13 dan nampaknya tauhid yang digambarkan dalam ayat tersebut tidak sedetail yang digambarkan oleh para sufi, tauhid yang diajarkan Luqmān kepada anaknya hanya tidak boleh menyekutukan Allah. Ini menunjukkan bahwa tauhid tersebut layak diajarkan kepada anak-anak dan tauhidnya termasuk pengetahuan tentang tauhidnya orang awam menurut Imam al-Ghazālī.³¹

Al-Qushayrī dalam menafsirkan QS. Luqmān [31]: 13 yang merupakan ayat komunikasi orang tua dan anak ini, menyebut bahwa syirik ada dua macam, yaitu syirik yang nyata dan syirik yang tersembunyi. Syirik yang nyata yaitu menyembah berhala, sedangkan syirik yang tersembunyi adalah mengharapkan sesuatu dari dua hal yang baru. Syirik juga dimaknai sebagai penetapan selain berbarengan dengan menyaksikan yang ghaib. Ada juga yang memaknai syirik sebagai kezaliman kepada hati, dan maksiat adalah kezaliman kepada diri sendiri. Kezaliman kepada diri sendiri ditunjukkan ampunan, sedangkan kezaliman kepada hati tidak ada cara untuk ditunjukkan ampunan.³² Hal ini menunjukkan dalam komunikasi antara Luqmān dan anaknya menitikberatkan kepada pengajaran ketauhidan.

Al-Qushayrī dalam kitabnya *Rishalat al-Qushairiyah*, menyebut tauhid merupakan suatu hukum bahwa Allah swt. Maha Esa, dan mengetahui bahwa sesuatu itu satu. Dikatakan, *wahhadaṭu* jika menyifati-Nya dengan sifat *wahdaniyah*. Seperti dikatakan, “*anda berani dengan si Fulan bila anda dihubungkan dengan sifat keberanian (saja'ah)*”.³³

Al-Ghazālī menggambarkan tentang tauhid sebagaimana dikutip oleh Abd. Moqsiṭh Ghazali, tauhid adalah pangkal atau dasar dari tasawuf adalah tauhid, bagi Imam al-Ghazālī tauhid bagaikan laut yang tidak bertepi dan dia membagi pada 4 bagian: (1) orang yang hanya mengucapkan kalimat *lā ilāha illa Allāh* tapi hatinya melupakannya berarti imam mereka hanyalah pura-pura saja, (2) kalimat tauhid yang diucapkan kemudian hatinya mengakuinya, maka ia akan selamat dari siksa akhirat, (3) melihat Tuhan dengan melihat sesuatu lainnya, inilah yang disebut dengan kedudukan orang yang dakat kepada Allah dan (3) bahwa wujud ini hanya satu, Allah ini menunjukkan orang tersebut sudah tidak berwujud.³⁴

2. Sabar

Kata sabar secara bahasa diambil dari bahasa Arab yaitu dari kata *al-ḥabsu* (belunggu) atau *al-man'u* (larangan).³⁵ Sedangkan secara istilah, seperti menurut Zakariā al-Anṣarī yang mengungkapkan bahwa sabar merupakan kemampuan seseorang untuk mengendalikan diri terhadap sesuatu yang terjadi, baik yang disenangi maupun yang dibenci. Selain itu, menurut Qasim al-Junaydī, sabar adalah mengalihkan perhatian dari urusan dunia kepada urusan akhirat.³⁶

Menurut Ibn Fāris, kata sabar dari akar kata *ṣa ba ra* yang mempunyai tiga makna dasar. 1) menahan dan mengekang, 2) bagian yang tertinggi pada sesuatu, dan 3) segala sesuatu yang keras seperti besi, batu dan lainnya.³⁷ Kata Sabar dengan berbagai turunannya, disebutkan dalam al-Qur'an sebanyak 103 kali yang tersebar pada 45 surat, 40% dari keseluruhan surat dalam al-Qur'an yang berjumlah 114, di 93 ayat.

Menurut al-Iṣfahānī, sabar merupakan upaya menahan diri berdasar pada tuntutan akal dan agama, atau menahan diri berdasarkan tuntutan akal dan agama, atau menahan diri dari segala sesuatu yang harus ditahan dengan pertimbangan akal dan agama. Jadi, sabar adalah kata yang memiliki makna umum. Istilahnya bisa beragam sesuai perbedaan obyeknya. Apabila menahan diri dalam keadaan mendapat musibah disebut sabar, kebalikannya adalah *al-jaza'u* (sedih dan keluh kesah).³⁸ Seperti yang dijelaskan dalam QS. Ibrāhīm [14]: 21.³⁹

Sedangkan menurut al-Ghazālī, sabar ada dua macam: *pertama*, bersifat fisik, seperti menanggung penderitaan secara fisik dan berusaha tetap tegar menghadapi. *Kedua* adalah *al-ṣabr al-naḥsi* (menahan diri) dari segala bentuk keburukan yang menyenangkan dan tuntutan hawa nafsu.⁴⁰

Sesuatu yang dinisbatkan kepada kesabaran adalah *riyāḍah* dan *tahdzīb* karena di antara buah kesabaran adalah *riyāḍah* yang merupakan latihan kezuhudan dan *tahdzīb* (penempatan adab). Ilmu untuk mendapatkannya adalah dengan cara mempercayai Allah swt.⁴¹

Ayat-ayat komunikasi orang tua dan anak yang menjelaskan adalah perkataan Nabi Ismā'il atas pendapatnya ia memerintahkan ayahnya untuk melakukan apa yang sudah diperintahkan Allah, menyatakan bahwa perkataan Ismā'il –“ya ayahku! Perbuatlah apa yang diperintahkan kepada engkau. Akan engkau dapati aku -*Insyā Allāh*- termasuk orang-orang yang sabar. Alangkah mengharukan sekali jawaban sang anak. Benar-benar terkabul doa ayahnya yang memohon diberi keturunan yang terhitung orang yang *ṣāliḥ*.

Perkataan Ismā'il dalam QS. al-Ṣaffat[37]:102 menunjukkan bentuk kesabaran dan kerelaan hatinya atas segala perintah Allah, hal ini menunjukkan

tingginya akhlak dan sopan santunnya kepada Allah dan kesabarannya itu pun Ismā'il kaitkan dengan ketetapan Allah.

Ketetapan Allah atau takdir digambarkan oleh dua kata: *qadar* dan *qada*. Kedua-duanya bermakna ketetapan, tetapi memiliki nuansa yang berbeda. *Qadar* merupakan makna: ketetapan yang ditentukan sepenuhnya oleh Allah, tanpa bisa diganggu gugat. Sedangkan *qada* adalah: ketetapan Allah yang ditentukan berdasarkan usaha tertentu.

Nilai substansi dalam tentang kisah percakapan Nabi Ibrāhīm dan Ismā'il terdapat pada ayat selanjutnya yaitu: QS. al-Ṣāffat [37]: 103,⁴² yaitu bahwa keduanya -ayah dan anak- *aslama* berserah diri. *Aslamā, yuslimāni*, keduanya berserah diri, sebulatnya, sepenuhnya. Itulah Islam! Semuanya terpulung kepada Allah. Dengan sikap penyerahan diri kepada Allah sepenuhnya dan sebulatnya kepada Allah yang demikian itulah sebenar-benarnya agama di sisi Allah.

Begitulah bentuk kesabaran Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'il menunjukkan bentuk akhlak yang tinggi kepada Allah, karena Allah telah menciptakan manusia dengan sebaik-baiknya ciptaan sehingga manusia patut menyembah dan menyerahkan segalanya kepada Allah karena hakikatnya semua ini merupakan kepunyaan Allah.

Sabar menurut al-Qushayrī dibagi dalam beberapa macam: sabar terhadap apa yang diupayakan, dan sabar terhadap apa yang tanpa diupayakan. Mengenai sabar dengan upaya, terbagi menjadi dua: sabar dalam menjalankan perintah Allah dan sabar dalam menjauhi larangan-Nya. Sedangkan sabar terhadap hal-hal yang tidak melalui upaya dari si hamba, maka kesabarannya adalah dalam menjalani ketentuan Allah yang menimbulkan kesukaran baginya.⁴³ Jadi, bisa dikatakan bahwa komunikasi antara Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'il merupakan bentuk kesabaran yang perlu diupayakan. Kesabaran Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'il terhadap ujian yang mengharuskan melakukan penyembelihan terhadap Ismā'il adalah bentuk upaya untuk menjalankan perintah Allah.

Selain QS. al-Ṣāffat[37]: 102, komunikasi orang tua dan anak terkait nilai sufistik kesabaran terdapat pula pada QS. Luqmān [31]: 17. Sama halnya dengan komunikasi antara Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'il, di QS. Luqmān [31]: 17 juga mengandung pesan sufistik mengenai kesabaran yang harus diupayakan oleh manusia dalam menjalankan perintah Allah dan meninggalkan segala sesuatu yang dilarang-Nya. Seperti yang dijelaskan al-Qushayrī, perintah berbuat kebaikan adalah dengan perkataan dan menyampaikannya dengan mencegah dari sesuatu yang dilarang. Siapa yang bisa mengatur dirinya, maka akan dapat mengimplementasikan dirinya kepada orang lain. Perbuatan baik

yang dilakukan dapat menyampaikan seorang hamba kepada Allah swt. dan kemungkinan adalah sesuatu yang menyibukkan manusia dari Allah swt.⁴⁴

3. Cinta

Mahabbah atau cinta menurut bahasa Indonesia adalah perasaan kasih sayang; lupa akan kepentingan diri sendiri karena mendahulukan cintanya kepada Allah.⁴⁵ Kata *mahabbah* berasal dari bahasa Arab: *ahaba*, *yuhibbu*, *mahabbatan* yang arti harfiahnya adalah mencintai secara mendalam, atau kecintaan, cinta yang mendalam.⁴⁶

Secara istilah *mahabbah* menurut Sa'īd al-Būṭī bahwa cinta adalah ketergantungan hati kepada sesuatu sehingga menyebabkan kenyamanan di hati saat berada di dekatnya atau perasaan gelisah disaat berada darinya.⁴⁷

Cinta (*mahabbah*) merupakan warisan tauhid dan makrifat. Setiap *maqam* dan keadaan spiritual (*ḥāl*) sebelumnya kembali pada *mahabbah* dan mengambil manfaat darinya. Makrifat yang berkaitan dengan *mahabbah* adalah setiap yang berkaitan dengan zat Allah swt. dan sifat-sifatnya berupa penolakan kekurangan dan penegasan kesempurnaan. *Mahabbah* tidak memiliki makna selain kecenderungan pada kelezatan yang sesuai.⁴⁸

Dalam ajaran tasawuf atau kebatinan, hati manusia di percayai punya kemampuan rohani dan menjadi alat satu-satunya untuk *ma'rifat* pada Zat Tuhan dan untuk mengenal sifat rahasia alam gaib. Terkait hal ini, al-Ghazālī (w. 505 H) menjelaskan bahwa Zat Tuhan itu sebenarnya terang benderang. Hanya karena terlalu terang maka tak tertangkap oleh mata manusia. Mata manusialah yang tak mampu menangkap Zat Tuhan.⁴⁹

Mengenai hal ini, al-Qushayrī lebih memperinci lagi. Beliau menyatakan bahwa di dalam hati terdapat ruh dan *sir*. Seterusnya *sir* dikatakan sebagai tempat menyaksikan atau gaib, dan ruh merupakan tempat mencintai Tuhan dan hati adalah tempat untuk *ma'rifat* kepada zat Tuhan.

Lebih lanjut, al-Qushayrī mengistilahkan cinta (*mahabbah*) sebagai kondisi yang mulia yang telah disaksikan Allah swt. Melalui cinta itu bagi hamba, dan dia telah mempermaklumkan cinta-Nya kepada si hamba pula. Karenanya Allah swt. Disifati sebagai yang mencintai hamba, dan si hamba disifati sebagai yang mencintai Allah swt. Cinta menurut para ulama berarti kehendak. Tapi yang dimaksud kaum sufi bukan kehendak. Karena kehendak hamba tidak ada kaitannya dengan yang *qadim*, kecuali jika menggunakan perkataan itu si hamba memaksudkan kehendak untuk membawa pada kehendak mendekat kepada-Nya dan mengagungkan-Nya.⁵⁰

Al-Ghazālī juga menguraikan lebih jauh tentang hal-hal yang menyebabkan tumbuhnya cinta. Pada gilirannya, sebab-sebab tersebut akan mengantarkan

seseorang kepada cinta sejati, yaitu cinta kepada Tuhan Yang Maha Mencintai. Sebab-sebab itu adalah sebagai berikut:

- a. Cinta kepada diri sendiri, kekekalan, kesempurnaan, dan keberlangsungan hidup.

Orang yang mengenal diri dan Tuhannya tentu ia pun mengenal bahwa sesungguhnya ia tidak memiliki diri pribadinya. Eksistensi dan kesempurnaan dirinya adalah tergantung kepada Tuhan yang menciptakannya. Jika seseorang mencintai dirinya dan kelangsungan hidupnya, kemudian menyadari bahwa diri dan hidupnya dihasilkan oleh pihak lain, maka ia pun akan mencintai pihak lain tersebut. Saat ia mengenal bahwa pihak lain itu adalah Tuhan Yang Maha Pencipta, maka cinta kepada Tuhan pun akan tumbuh. Semakin dalam ia mengenal Tuhannya, maka semakin dalam pula cintanya kepada Tuhan.⁵¹

- b. Cinta kepada orang yang berbuat baik

Pada galibnya, setiap orang yang berbuat tentu akan disukai oleh orang lain. Hal ini merupakan watak alamiah manusia untuk menyukai kebaikan dan membenci kejahatan. Namun pada dataran manusia dan makhluk umumnya, pada hakikatnya kebaikan adalah sesuatu yang nisbi. Karena sesungguhnya, setiap kebaikan yang dilaksanakan oleh seseorang hanyalah sekedar menggerakkan motif tertentu, baik motif duniawi maupun motif *ukhrawi*.⁵²

Untuk motif duniawi, hal itu adalah jelas bahwa kebaikan yang dilakukan tidaklah ikhlas. Namun untuk motif *ukhrawi*, maka kebaikan yang dilakukan juga tidak ikhlas, karena masih mengharapkan pahala, surga, dan seterusnya. Pada hakikatnya, ketika seseorang memiliki motif *ukhrawi* atau agama, maka hal itu juga akan mengantarkan kepada pemahaman bahwa Allah jugalah yang berkuasa menanamkan ketaatan dan pengertian dalam diri dan hatinya untuk melakukan kebaikan sebagaimana yang Allah perintahkan. Dengan kata lain, orang yang berbuat baik tersebut pada hakikatnya juga terpaksa, bukan betul-betul mandiri, karena masih berdasarkan perintah Allah.⁵³

Ketika kesadaran bahwa semua kebaikan berujung kepada Allah, maka cinta kepada kebaikan pun berujung kepada Allah. Hanya Allah yang memberikan kebaikan kepada makhluk-Nya tanpa pamrih apapun. Allah berbuat baik kepada makhluk-Nya bukan agar Ia disembah. Allah Maha Kuasa dan Maha Suci dari berbagai pamrih. Bahkan meskipun seluruh makhluk menentang-Nya, kebaikan Allah kepada para makhluk tetap diberikan. Kebaikan-kebaikan Allah kepada makhluk-

Nya itu sangat banyak dan tidak akan mampu oleh siapa pun. Karena itulah, pada gilirannya bagi orang yang betul-betul arif, akan timbul cinta kepada Allah sebagai Dzat Yang Maha Baik, yang memberikan berbagai kebaikan dan kenikmatan yang tak terhitung jumlahnya.⁵⁴

- c. Mencintai diri orang yang berbuat baik meskipun kebaikannya tidak dirasakan.

Mencintai kebaikan seseorang merupakan watak dasar manusia. Ketika seseorang mengetahui bahwa ada orang yang berbuat baik, maka ia pun akan menyukai orang yang berbuat baik tersebut, meskipun kebaikannya tidak dirasakannya langsung. Seorang penguasa yang baik dan adil, tentu akan disukai rakyatnya, meskipun si rakyat jelata tidak pernah menerima langsung kebaikan sang penguasa. Sebaliknya, seorang pejabat yang lalim dan korup, tentu akan dibenci oleh rakyat, meski sang rakyat tidak mengalami langsung kelaliman dan korupsi sang pejabat.⁵⁵

- d. Cinta kepada setiap keindahan.

Segala yang indah tentu disukai, baik yang bersifat lahiriah maupun batiniah. Lagu yang indah dirasakan oleh telinga. Wajah yang cantik diserap oleh mata. Namun keindahan sifat dan perilaku serta kedalaman ilmu, juga membuat seorang Imam al-Shāfi'i, misalnya, dicintai oleh banyak orang. Meskipun mereka tidak tahu apakah wajah dan penampilan Imam al-Shāfi'i betul-betul menarik atau tidak. Keindahan yang terakhir inilah yang merupakan keindahan batiniah. Keindahan yang bersifat batiniah inilah yang lebih kuat daripada keindahan yang bersifat lahiriah. Keindahan fisik dan lahiriah bisa rusak dan sirna, namun keindahan batiniah relatif lebih kekal.⁵⁶

Pada gilirannya, segala keindahan itu pun akan berujung pada keindahan Tuhan yang sempurna. Namun keindahan Tuhan adalah keindahan rohaniah yang hanya dapat dirasakan oleh mata hati dan cahaya batin. Orang yang betul-betul menyadari betapa Tuhan Maha Mengetahui, Maha Kuasa, dan segala sifat kesempurnaan melekat dalam zat-Nya, maka ia pun akan menyadari betapa indahnya Tuhan, sehingga sangat pantas Tuhan untuk dicintai.⁵⁷

- e. Kesesuaian dan keserasian.

Jika sesuatu menyerupai sesuatu yang lain, maka akan timbul keterarikan antara keduanya. Seorang anak kecil cenderung lebih bisa akrab bergaul dengan sesama anak kecil. Seorang dosen tentu akan mudah berteman dengan sesama dosen daripada dengan seorang

tukang becak. Ketika dua orang sudah saling mengenal dengan baik, maka tentu terdapat kesesuaian antara keduanya. Berangkat dari kesesuaian dan keserasian inilah akhirnya muncul cinta. Sebaliknya, jika dua orang tidak saling mengenal, kemungkinan besar karena memang terdapat perbedaan dan ketidakcocokan antara keduanya. Karena ketidakcocokan dan perbedaan pula akan muncul tidak suka atau bahkan benci.⁵⁸

Dalam konteks kesesuaian dan keserasian inilah, cinta kepada Tuhan akan muncul. Meski demikian, kesesuaian yang dimaksud ini bukanlah bersifat lahiriah seperti yang diuraikan di atas, namun kesesuaian batiniah. Sebagian hal tentang kesesuaian batiniah ini merupakan misteri dalam dunia tasawuf yang menurut al-Ghazālī tidak boleh diungkapkan secara terbuka. Sedangkan sebagian lagi boleh diungkapkan, seperti bahwa seorang hamba boleh mendekatkan diri kepada Tuhan dengan meniru sifat-sifat Tuhan yang mulia, misalnya ilmu, kebenaran, kebaikan, dan lain-lain.⁵⁹

Terkait dengan sebab keserasian dan kecocokan ini, satu hal yang perlu digarisbawahi adalah bahwa Allah tidak akan pernah ada yang mampu menandingi atau menyerupainya. Keserasian yang terdapat dalam jiwa orang-orang tertentu yang dipilih oleh Allah, sehingga ia mampu mencintai Allah dengan sepenuh hati, hanyalah dalam arti metaforis (*majazi*). Keserasian tersebut adalah wilayah misteri yang hanya diketahui oleh orang-orang yang betul-betul mengalami cinta ilahiah.⁶⁰

Ayat yang menguraikan masalah ini ada pada QS. Al-Sāffāt [37]: 102. Pada ayat ini menunjukkan komunikasi antara Nabi Ibrāhīm dan Nabi Ismā'īl yang mendiskusikan perintah Allah terhadap nabi Ibrāhīm untuk mengorbankan anaknya nabi Ismā'īl. Komunikasi orang tua dan anaknya ini menunjukkan rasa cinta yang besar terhadap Allah. Hal ini bisa dilihat dari pengorbanan ayah karena cintanya terhadap Allah lebih besar dari pada cinta kepada anaknya, maka ia pun dengan tekad yang kuat merelakan anaknya dikorbankan. Selain itu, kerelaan Nabi Ismā'īl untuk dikorbankan juga menunjukkan kecintaan terhadap Allah lebih besar dibandingkan rasa cintanya terhadap dirinya sendiri.

4. *Murāqabah*

Murāqabah berasal dari kata *raqaba*, *yarqibu*, *raqābatan* yang artinya: melihat, menjaga, mengawasi. *Murāqabah* berasal juga dari nama Allah yaitu: *al-Raqīb* yang artinya: penjaga segala sesuatu, pengawas segala sesuatu yang tidak bisa sembunyi dari pengawasannya.⁶¹

Murāqabah terdiri atas dua tingkatan, yaitu *murāqabah* para *ṣaddiqīn* (orang-orang yang benar dan tulus) dan *murāqabah aṣhāb al-yamīn*. Tingkat pertama *murāqabah* para *ṣaddiqīn* adalah *muqārabah* pengagungan dan pemu-liaan. Yaitu kalbu tenggelam dalam pengawasan keagungan tersebut dan tunduk di bawah *haybah*. Sama sekali tidak tersisa lagi baginya keleluasan untuk berpaling kepada yang lain. Tingkat kedua adalah *murāqabah* orang yang *wara'* di antara *aṣhāb al-yamīn*. Mereka adalah kaum yang lahir dan batinnya dikuasai pengawasan Allah swt. Namun, pengawasan Yang Maha Agung itu tidak menggelisahkan mereka.⁶²

Maka, orang yang mempunyai penglihatan hati dari sejumlah hamba mengetahui bahwa Allah swt. mengintai mereka dan mereka akan diperdebatkan dalam hisab dan dituntut dengan seberat atom dari goresan-goresan hati dan masa-masa sekejap mata.⁶³

Terkait pengertian *Murāqabah*, al-Qushayrī mengutip komentar dari 'Ali al-Daqqāq yang merujuk sabda Nabi: "*jika engkau tidak melihat-Nya, sesungguhnya dia melihatmu*". 'Ali al-Daqqāq menjelaskan bahwa sabda Nabi tersebut merupakan petunjuk mengenai keadaan mawas diri kepada Allah swt. atau yang diistilahkan *Murāqabah*. Sebab mawas diri adalah kesadaran hamba bahwa Allah senantiasa melihat dirinya.⁶⁴ Selain itu, al-Qushayrī juga mengutip pendapat Ja'far ibn Naṣr yang memaknai *Murāqabah* dengan menjaga diri terhadap *ṣirri* dikarenakan adanya kesadaran akan pengawasan Allah swt. Terhadap setiap bisikan.⁶⁵

Pesan sufistik dalam ayat komunikasi orang tua dan anak, dapat dilihat bahwa al-Qushayrī menekankan nilai *murāqabah*. Hal itu dapat dilihat pada penafsiran al-Qushayrī terhadap QS. Luqmān [31]: 16 yang penjelasannya bahwa Allah Maha Mengetahui perkara yang halus dan tersembunyi.⁶⁶

5. *Raja'*

Secara etimologi, kata *raja'* berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari 3 huruf yaitu: *ra*, *jim* dan *'ain* yang berarti *radda* (mengembalikan, menjawab, meolak, memalingkan).⁶⁷

Raja' adalah keterpautan hati kepada sesuatu yang diinginkanya terjadi di masa yang akan datang, sebagaimana halnya takut adalah berkaitan dengan apa yang akan terjadi di masa yang akan datang. Sebagaimana halnya takut juga berkaitan dengan apa yang terjadi di masa yang akan datang.⁶⁸

Ibn Khubaiq menjelaskan bahwa ada tiga macam harapan yaitu: ada manusia yang melakukan amal baik dengan harapan amal perbuatannya diterima oleh Allah swt., ada orang yang melakukan keburukkan kemudian bertobat dengan harapan memperoleh pengampunan. Ada juga orang yang tertipu

diri sendiri, yang terus melakukan dosa, sambil berkata “*aku berharap untuk memperoleh pengampunan.*” Bagi yang tahu bahwa dirinya melakukan amal buruk, takut selayaknya lebih berkuasa atas dirinya dari pada harap.⁶⁹

Sedangkan ‘Alī al-Rudhbarī memberi penjelasan kaitan antara takut dan harapan dia menyebut: “*takut dan harap adalah seperti sepasang sayap burung. Manakala kedua belah sayap itu seimbang, si burung pun akan terbang dengan sempurna dan seimbang. Tetapi manakala salah satunya kurang berfungsi, maka hal ini akan menjadikan si burung kehilangan kemampuannya untuk terbang. Apabila takut dan harap keduanya tidak ada, maka si burung akan terlempar ke jurang ke kematiannya.*”⁷⁰

Menurut Imam al-Ghazālī, *raja*’ merupakan sebagian *maqamat* para *sālikin* dan *aḥwal* orang-orang yang dalam pencarian untuk dekat dengan Tuhan. Hakikat dari mengharap (*al-raja*) dilengkapi pula dengan *ḥal*, ‘ilm dan amal. ‘*Ilm* sebagai sebab yang dapat menimbulkan *ḥal*, dan *ḥal* memerlukan adanya amal. Sedang *al-raja*’ adalah nama ketiganya.⁷¹

Terkait dengan komunikasi orang tua, ayat yang menunjukkan pengharapan ada pada QS. Hūd [11]: 45. Seperti yang dijelaskan al-Qushayrī bahwa Nabi Nūḥ meminta untuk berbicara dengan Allah swt. berkaitan dengan anaknya dan ia juga memohon belaskasihannya dengan mengatakan bahwa anaknya merupakan bagian dari keluarganya. Tapi Allah menolak dengan mengatakan bahwa anaknya bukan bagian keluarganya walau secara nasab dan darah merupakan bagian keluarga dikarenakan anaknya itu telah berlaku tidak baik.⁷²

6. *Rida*

Menurut etimologi, kata *rida* berasal dari bahasa Arab *radīya-yardā-ridā* yang memiliki makna bermacam-macam tergantung huruf *muta’addinya*. Kata *rida* dalam al-Qur’an dalam bentuk aslinya tidak ditemukan. Tapi, dari kata dasarnya terulang sebanyak 73 kali. Iṣfahānī membagi *rida* menjadi dua bagian. Yaitu: *pertama*, *rida* hamba kepada Allah yaitu tidak membenci (menerima) apa saja yang menjadi ketetapanNya. *Kedua*, *rida* Allah kepada hamba yaitu: dia melihat sebagai hamba senantiasa melaksanakan perintah dan menjauhi laranganNya.⁷³

Pendapat Abū ‘Alī al-Daqqāq: “*bahwa rida bukanlah bahwa engkau tidak mengalami cobaan, rida hanyalah bahwa engkau tidak keberatan dengan hukum dan qada Allah.*” ‘Abd al-Wāhid ibn Zaid menjelaskan, “*keridaan adalah gerbang Allah yang terbesar dan surga dunia.*” Maksudnya, siapa yang mendapat kehormatan dengan *rida*, berarti telah disambut dengan sambutan paling sempurna dan dihormati dengan penghormatan paling tinggi. Sedangkan Abū

‘Abd al-Rahmān al-Daranī menyatakan: *“jika hamba membebaskan dirinya dari ingatan terhadap hawa nafsu, maka akan mencapai rida”*.⁷⁴

Al-Qushayrī banyak mengutip pendapat-pendapat terkait *rida*. Abū Bakr ibn Ṭahir berkomentar bahwa keridhaan adalah menghilangkan kesedihan dari hati hingga tidak sesuatu pun yang tinggal selain kebahagiaan dan kegembiraan. Al-Wasiṭī mengajarkan: *“manfaatkanlah keridaan sebesar-besarnya, dan jangan biarkan ia memanfaatkan dirimu, agar kemanisan dan wawasannya tidak menabirimu dari kebenaran batin yang menyangkut penglihatanmu”*. Sedangkan Ibn Khafif berkata: *“rida adalah tenangnya hati dengan ketetapan Allah swt. dan keserasian hati dengan apa yang menjadikan Allah swt. ridha dan dengan apa yang dipilih-Nya”*.⁷⁵

Pesan sufistik terkait *rida* pada komunikasi orang tua dan anak terdapat pada QS. Hūd [11]: 45. Seperti yang telah disebutkan sebelumnya, ayat ini menunjukkan suatu pengharapan orang tua untuk anaknya agar mendapat pengampunan Allah. Tapi, ayat ini juga memuat pesan sufistik lainnya yaitu *rida*. Menerima ketetapan Allah bahwa pengharapan Nabi Nūḥ agar anaknya diselamatkan karena cintanya terhadap anaknya tersebut ditolak.

Selain itu percakapan antara Nabi Ya’qūb dan Nabi Yūsuf pada QS. Yūsuf [12]: 4. Pada ayat tersebut berisi cerita mimpi Nabi Yūsuf yang diceritakan kepada ayahnya Nabi Ya’qūb. Sebenarnya, Nabi Ya’qūb mengerti takwil akan mimpi tersebut, yaitu bahwa nabi Yūsuf akan mendapat kedengkian dari saudara-saudaranya tapi Nabi Ya’qūb tetap *rida* dengan musibah yang akan menimpa nabi Yūsuf.

7. Tawakal

Kata tawakal berasal dari kata *wakala*, *yakilu*, *waklan wa wukūlan* yang berarti menerima sesuatu, menyerahkan, dan merasa cukup dengannya.⁷⁶ Sedangkan menurut al-Raghib al-Iṣfahānī tawakal adalah kamu menyandarkan kepada selainmu dan menjadikannya penggantinya.⁷⁷ Al-Ghazālī menjelaskan bahwa tawakal adalah menyerahkan urusan kepadanya dan bersandar padanya.⁷⁸

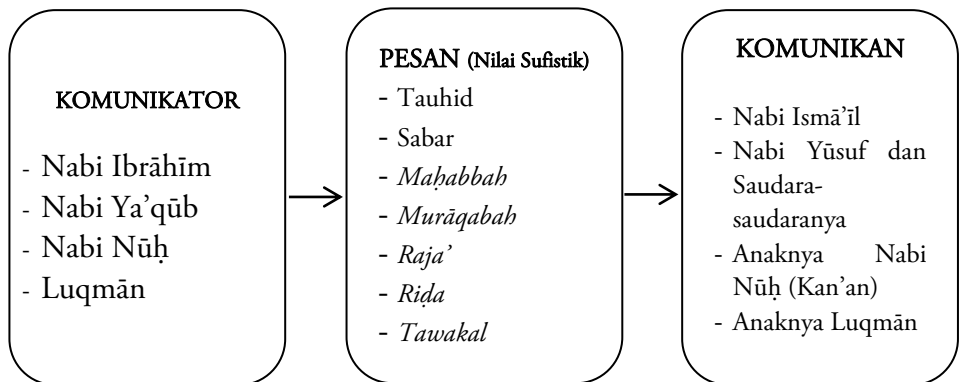
Ibn ‘Aṭā’ menjelaskan bahwa tawakal adalah bahwa hendaknya hasrat yang menggebu-gebu terhadap perkara duniawi tidak muncul dalam dirimu, walau sangat membutuhkannya, dan hendaknya senantiasa *qana’ah* dengan Allah. Abū Naṣr al-Sarraj mengemukakan bahwa keadaan bertawakkal kepada Allah adalah seperti yang dikatakan Abū Turab al-Nakhshabī: *“mengabdikan jasad untuk beribadah, mengaitkan hati kepada Allah dan bersikap tenang dalam mencari kebutuhan duniawi”*. Sedangkan menurut Dhun Nūn al-Miṣrī tawakal kepada Allah swt. berarti meninggalkan daya upaya, sebab si hamba mampu

bertawakal kepada-Nya jika ia mengetahui bahwa Allah Maha Tahu dan Maha Melihat akan keadaannya.⁷⁹

Tawakal banyak disebutkan dalam al-Qur'an. Seperti yang disebut dalam kitab *Mu'jam al-Mufahras li al-Fa'idi al-Qur'an* menyebut bahwa kata tawakal terhitung sebanyak 84 kali dalam 22 surat.⁸⁰

Adapun ayat yang menerangkan adanya pesan tawakal terdapat pada QS. Yūṣuf [12]: 67. Al-Qushayrī menjelaskan bahwa ayat ini berisi tentang perintah Nabi Ya'qūb kepada anak-anaknya agar berpencar ketika memasuki pintu gerbang kota -dalam upayanya mencari Nabi Yūṣuf- berharap salah satu dari mereka menemukannya. Dikatakan juga, Ya'qūb mengira anak-anak yang disuruh itu benar-benar ingin menolong. Padahal sebaliknya, mereka punya urusan lain dengan Nabi Yūṣuf.⁸¹ Meskipun Nabi Ya'qūb sangat berharap Nabi Yūṣuf ditemukan, tapi ia juga menyertai dengan kalimat berserah diri yaitu: *"namun demikian aku tiada dapat melepaskan kamu barang sedikitpun dari pada (takdir) Allah, keputusan menetapkan (sesuatu) hanyalah hak Allah; kepada-Nyalah aku bertawakal dan hendaklah kepada-Nya saja orang-orang yang bertawakal berserah diri"*. Hal ini, menunjukkan bahwa dalam komunikasi orang tua -khususnya komunikasi Nabi Ya'qūb dengan anaknya- memuat pesan sufistik yaitu berupa pesan tawakal (berserah diri).

Dari keseluruhan penelitian ini, dapat disimpulkan bahwa dalam komunikasi orang tua dan anak memuat pesan sufistik. Agar mudahnya, penulis deskripsikan dalam bagan berikut:



Kesimpulan

Ada beberapa kesimpulan yang penulis dapatkan, yaitu:

Pertama, al-Qur'an bukan hanya memiliki makna lahir atau eksoteris semata, namun juga memiliki makna batin atau esoteris. Setidaknya ada dua alasan yang menguatkan adanya makna esoteris al-Qur'an. *Pertama* adalah adanya dalil yang menegaskan bahwa al-Qur'an tidak hanya mempunyai makna

lahir semata. *Kedua*, pengaruh paham tasawuf yang berimplikasi dalam menafsirkan al-Qur'an.

Kedua, nilai sufistik dari ayat komunikasi orang tua dan anak yang ditampilkan Nabi Ibrāhīm dan Ismā'il, Luqmān al-Ḥakīm dan anaknya, Ya'qūb, Yūsuf dan Saudara-saudaranya, Nūḥ dan Kan'an dapat dipetakan sebagai berikut: *Pertama*, tauhid di dalam komunikasi antara Luqmān al-Ḥakīm dengan anaknya yaitu pada QS. Luqmān [31]: 13; *Kedua*, Sabar di dalam komunikasi Nabi Ibrāhīm dan Ismā'il pada QS. al-Ṣaffat [37]: 102. Selain itu, komunikasi antara Luqmān al-Ḥakīm dan anaknya juga menunjukkan nilai sufistik kesabaran yaitu pada QS. Luqmān [31]: 17; *Ketiga*, *maḥabbah* di dalam komunikasi antara Nabi Ibrāhīm dan Ismā'il pada QS. Al-Ṣaffat [37]: 102; *Keempat*, *murāqabah* di dalam komunikasi antara Luqmān al-Ḥakīm dan anaknya pada QS. Luqmān [31]: 17; *Kelima*, *raja'* di dalam komunikasi antara Nabi Nūḥ dan anaknya pada QS. Hūd [11]: 45; *Keenam*, *riḍa* di dalam komunikasi antara Nabi Nūḥ dan anaknya pada QS. Hūd [11]: 45. Selain itu, percakapan antara Nabi Ya'qūb dan Nabi Yūsuf juga memuat pesan *riḍa* pada QS. Yūsuf [12]: 4; dan *Ketujuh*, *tawakal* di dalam komunikasi antara Nabi Ya'qūb dan anak-anaknya pada QS. Yūsuf [12]: 67.

Catatan Akhir

1. Jalaluddin Rakhmat, *Psikologi Komunikasi* (Bandung: Remaja Rosda-karya, 1996), cet. xxv, vii.
2. Kegagalan komunikasi menurut para pakar mengakibatkan efek atau akibat yang fatal baik terhadap individu maupun sosial. Secara individu menimbulkan frustrasi, demoralisasi, alienasi, dan penyakit-penyakit jiwa yang lain. Secara sosial, kegagalan komunikasi menghambat saling pengertian, toleransi, dan menghalangi pelaksanaan norma-norma sosial. Lihat Jalaluddin Rakhmat, *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim* (Bandung: Mizan, 1994), 76.
3. M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Bandung: Mizan, 1995), 253.
4. Fuaduddin TM, *Pengasuhan Anak dalam Keluarga Islam* (Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Jender kerja sama dengan Perserikatan Solidaritas Perempuan, 1999), 5-6.
5. Muhammad Arkoun, *Kajian Kontemporer al-Qur'an* (Bandung: Penerbit Pustaka, 1998), 4.
6. Aḥmad al-Syirbāshī, *Sejarah Tafsir Qur'an*, terj. Tim Pustaka Firdaus (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), 59.
7. Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *Studi Ilmu-ilmu al-Qur'an*, terj. Mudzakir AS (Jakarta: Litera Antar Nusa, 1992), 433.
8. Said Aqil Siroj, *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial* (Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2006), 46.

9. Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf* (Yogyakarta: Pustaka Peelajar, 1999), 112-113.
10. Lihat QS. Luqman [31]
11. Walaupun para ulama berbeda-beda dalam medefinisikan tasawuf, tapi mereka sependapat bahwa tasawuf adalah moralitas yang berdasarkan adab Islam. Abdul Muhaya, *Tasawuf dan Krisis* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), 23.
12. Berdasarkan perspektif etimologis yang populer, kata tasawwuf yang seakar dengan kata *sūfi*, berasal dari kata bahasa Arab *al-ṣūf*, yang berarti kain wool. Ketika itu kelompok ini menolak untuk berpenampilan glamor dan memakai baju yang terbuat dari kain wool sebagai identitas mereka. Hal yang juga perlu diperhatikan adalah bahwa pada masa formatif tersebut, banyak kaum asketis dari kalangan Yahudi dan Kristiani yang juga hanya menutupi badanya dengan wool, seperti ketika melakukan ritual pembaptisan di gurun (*the baptist in the dessert*). Sebagian juga mengatakan katatersebut berasal dari kata *al-safā* yang berarti bersih atau suci. Pendapat lain seperti yang dinyatakan Al-Biruni, menyatakan kata *sūfi* merupakan transposisi dari kata berbahasa Yunani *sophos*, yang berarti orang bijak (*sage*). Lihat Titus Burckhardt, *Introduction to Sufi Doctrine* (Indiana: World Wisdom, 2008), 3.
13. Aik Ikhsan Anshori, *Tafsir Ishāri : Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jilānī* (Ciputat: Referensi, 2012), 1.
14. Al-Zarkashī menyebut bahwa ucapan kaum sufi ketika menafsirkan al-Qur’an bukan merupakan produk tafsir, tapi penemuan inspiratif ketika membaca al-Qur’an. Lihat Al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ‘Ulum al-Qur’ān* (Kairo: Dār al-Turath, t.t), 171.
15. Abdul Munir, “Penafsiran Imām al-Qusyairī dalam Kitab Tafsir Laṭaif al-Isyārat (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)” (Disertasi: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009), 10.
16. Dengan membuat karya tafsir, menjadi bukti bahwa Imam al-Qushayrī merupakan seorang mufassir sufi. Lihat Shams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Alī ibn Aḥmad al-Dāwudī, *Ṭabaqāt al-Mufasssīrīn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t), 344.
17. Ia adalah seorang sufi moderat yang hidup pada abad V H. ia merupakan pengikut madzhab al-Asy’ari dalam kalam dan mazhab al-Syafi’i dalam fiqh. Selain itu, ia pun seorang mufassir yang berjasa mengembalikan tasawuf pada landasan al-Qur’an dan *al-Ḥadīth*. Lihat Abdul Munir, “Penafsiran Imām al-Qusyairī dalam Kitab Tafsir Laṭaif al-Isyārat (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)”, 10.
18. Lihat Abdul Munir, “Penafsiran Imām al-Qusyairī dalam Kitab Tafsir Laṭaif al-Isyārat (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)”, 10.
19. Aik Iksan Anshori, *Tafsir Isyari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Syaikh ‘Abd al-Qādir al-Jailani* (Ciputat: Referensi, 2012), 19.
20. Ibrahim Basyuni dalam *muqaddimah*-nya. Lihat Al-Qushayrī, *Laṭaif al-Ishārat*, 6.
21. ‘Abd al-Mun’im al-Ḥafanī, *al-Mawsu’ah al-Sufiyah* (Kairo: Dar al-Rasyad, 1992), 114.
22. Asep Nahrul Musadad, “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur’an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)”, *Jurnal Farabi* Volume 12 Nomor 1 Juni 2015 ISSN 1907-0993 E ISSN 2442-8264, 115.
23. Asep Nahrul Musadad, “Tafsir Sufistik dalam Tradisi Penafsiran Al-Qur’an (Sejarah Perkembangan dan Konstruksi Hermeneutis)”, 116.
24. QS. al-Sāffāt [37]: 102:

فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَبْنَئِي إِنِّي أَرَىٰ فِي آلِ مَنَامِ أَنِّي أَذْهَبُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَىٰ ۚ قَالَ يَا بَتِ
أَفْعَلُ مَا تَأْمُرُ ۗ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ (١٠٢)

Artinya: Maka tatkala anak itu sampai (pada umur sanggup) berusaha bersama-sama Ibrahim, Ibrahim berkata: "Hai anakku Sesungguhnya aku melihat dalam mimpi bahwa aku menyembelihmu. Maka fikirkanlah apa pendapatmu!" ia menjawab: "Hai bapakku, kerjakanlah apa yang diperintahkan kepadamu; insya Allah kamu akan mendapatiku Termasuk orang-orang yang sabar".

25. Dalam menafsirkan ayat ini, al-Qushayrī menampilkan kisah-kisah sebagai penguat pengungkapan makna batin. Dikisahkan bahwa nabi Isma'il menguatkan hati ayahnya (nabi Ibrahim) dengan mengatakan bahwa dia senang dikorbankan sebagai bentuk ketaatan orang tuanya kepada Allah. Lihat Al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt* (Mesir: al-Hay'at al-Miṣriyyah al-'Āmah lil Kitāb, t.t), jilid 3, 238.
26. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), 373.
27. Imam al-Ghazālī, *Pilar-pilar Rohani* (Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2000), cet 2, 24.
28. Imam al-Ghazālī, *Pilar-pilar Rohani*, cet 2, 25-26.
29. Al-Hujwirī, *Kasyf al-Mahjūb*, terj. Abdul Hadi WM (Bandung: Mizan, 2015), 265.
30. Al-Hujwirī, *Kasyful Mahjub*, 268.
31. Abd. Moqsith Ghazālī, "Tasawuf al-Ghazālī dan Relevansi dalam Konteks Sekarang" dalam buletin Risalah Edisi Oktober 2016, 28-31.
32. Al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, juz 3, 130.
33. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), 373.
34. Abdul Muqsith Ghazālī, "Tasawuf al-Ghazālī dan Relevansi dalam Konteks Sekarang" dalam bultin Risalah Edisi Oktober 2016, 28-31.
35. Amru Muhammad Kholid, *Sabar dan Santun* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, t.t), 6.
36. Supiana dan Karman, *Materi Pendidikan Islam* (Bandung: Rosda, 2003), 228.
37. Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughah* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t), jilid 3, 257.
38. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfādi al-Qur'an*, 273.
39. QS. Ibrāhīm [14]: 21:

وَبَرَزُوا لِلَّهِ جَمِيعًا فَقَالَ الضُّعَفَاءُ لِلَّذِينَ أُسْتَكْرَبُوا إِنَّا كُنَّا لَكُمْ تَبَعًا فَهَلْ أَنتُمْ مُّعْتَدُونَ عَنَّا مِنْ
عَذَابِ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ ۚ قَالُوا لَوْ هَدَبْنَا اللَّهُ لَهْدِيكُمْ ۖ سَوَاءٌ عَلَيْنَا أَجْرَعْنَا أَمْ سَوَاءٌ مَا
لَنَا مِنْ مَّجِيصٍ (٢١)

Artinya:

"Dan mereka semuanya (di padang Mahsyar) akan berkumpul menghadap ke hadirat Allah, lalu berkatalah orang-orang yang lemah kepada orang-orang yang sombong: "Sesungguhnya Kami dahulu adalah pengikut-pengikutmu, Maka dapatkah kamu menghindarkan daripada Kami azab Allah (walaupun) sedikit saja? mereka menjawab: "Seandainya Allah memberi petunjuk kepada Kami, niscaya Kami dapat memberi petunjuk kepadamu. sama saja bagi kita, Apakah kita mengeluh ataukah bersabar. sekali-kali kita tidak mempunyai tempat untuk melarikan diri"."

40. Al-Baihaqī, *Shu'abu al-Imān*, jilid 7, 426.
 41. Imam al-Ghazālī, *Pilar-pilar Rohani*, cet 2, 130.
 42. QS. al-Şaffat[37]:103

فَلَمَّا أَسَّ لَمَّا وَتَلَّهُ لِلَّ حَبِيبِينَ (١٠٣)

*Tatkala keduanya telah berserah diri dan Ibrāhīm membaringkan anaknya atas pelipis(nya),
 (nyatalah kesabaran keduanya).*

43. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 209.
 44. Al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, juz 5, 132.
 45. Tim Pustaka Phoenix, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PT. Media Pustaka Phoenix, 2012), 549.
 46. Hamzah Tualeka dkk, *Akhlak Tasawuf* (Surabaya: IAIN SA Press, 2011), 317.
 47. Said al-Buthy, *Qur'an Kitab Cinta* (Jakarta: Hikmah, t.t), 13.
 48. Imam Ghazālī, *Pilar-pilar Rohani*, cet 2, 54.
 49. Abū al-Qasim al-Qushairī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Risalah Gusti, 1997), 4.
 50. Abū al-Qasim al-Qushairī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 399-400.
 51. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 64.
 52. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 66.
 53. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 67.
 54. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 68.
 55. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 68.
 56. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 69.
 57. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 69.
 58. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 69.
 59. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 70.
 60. Abū Ḥamid al-Ghazālī, *Ihyā' 'Ulum al-Dīn*, Jilid 2, 70.
 61. Ibrāhīm Muşţafā, dkk, *Al-Mu'jam al-Wasīţ* (Turki: al-Maktabah al-Islāmiyah Istambul, t.t), 364.
 62. Imam al-Ghazālī, *Pilar-pilar Rohani*, cet 2, 65-66.
 63. Imam al-Ghazālī, *Terjemah Ihyā' 'Ulumuddīn*. Terj. Moh. Zuhri, Muqoffin Mochtar dan Muqorrobin Misbah (Semarang: CV. Asy Syifa', 1994), jilid IX, 119.
 64. Abū al-Qasim al-Qushairī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 218.
 65. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 220.
 66. Al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, juz 5, 132.
 67. Ibn Fāris, *Mu'jam Maqāyis al-Lughab*, jilid 2, 490.
 68. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 132.
 69. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 133.
 70. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 134.
 71. Imam al-Ghazālī, *Terjemah Ihyā' 'Ulumuddīn*. Terj. Moh. Zuhri, Muqoffin Mochtar dan Muqorrobin Misbah, 356.
 72. Al-Qushayrī, *Latā'if al-Ishārāt*, juz 3, 139.
 73. Al-Rāghib al-Işfahānī, *Mu'jam Mufradāt Alfāđi al-Qur'an*, 203.

74. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 243-244.
75. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 225.
76. Ibrāhīm Mustafā, dkk, *Al-Muʿjam al-Wasīṭ*, 1054-1055.
77. Al-Rāghib al-Iṣfahānī, *Muʿjam Mufradāt Alfāḍi al-Qurʿan* (Beirut: Dār al-Fikr. T.t), 353.
78. Al-Ghazālī, *Ihyāʾ Ulumuddīn* (Semarang: Toha Putra, T.t), jilid IV, 238.
79. Abū al-Qasim al-Qushayrī al-Naisabūrī, *Risalat al-Qusyairiyyah, Induk Ilmu Tasawuf*, 181.
80. Muḥammad Fuad ʿAbd al-Baqī, *Muʿjam al-Mufahras li al-Faḍi al-Qurʿan* (T.tp: Dār al-Ḥadīth, 2003), 734.
81. Al-Qushayrī, *Latāʾif al-Ishārāt*, juz 2, 194.

Daftar Pustaka

- Abrar, Arsyad. *Memahami Tafsir Sufi Sejarah, Sumber dan Metode*, Ciputat: Cinta Buku Media, 2015.
- Al-Aṣfahānī, Al-Rāghib. *Muʿjam Mufradāt Alfāz al-Qurʿān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Alūsi. *Rūḥ al-Maʿāni*. Beirut: Dār al-Ihyā al-Turāth al-Arabi, t.t.
- . *Tafsir Ruh al-Maʿni*. Beirut: Dār Fikr, 2000.
- Arikunto, Suharsini. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktis*, Jakarta: Rineka Cipta, 1993.
- Arkoun, Muhammad. *Kajian Kontemporer al-Qurʿan*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1998.
- Anshori, Aik Ikhsan. *Tafsir Ishari: Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Shaikh ʿAbd al-Qādir al-Jīlānī*, Ciputat: Referensi, 2012.
- Astuti, Robitoh Widi “Komunikasi Orang Tua dan Anak Perspektif Kisah dalam Al-Qurʿan”. *Tesis Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta*, 2011.
- Baidan, Nasruddin. *Metodologi Penaʿsiran al-Qurʿan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Al-Baqī, Muhammad Fuad ʿAbd. *Muʿjam al-Mufahras li al-Faḍi al-Qurʿān*, T.tp: Dār al-Ḥadīth, 2003.
- Bashūnī, Ibrāhīm. *al-Imām al-Qushairī: Sirāṭuh, Asāruḥ, Madhhabuh fī al-Taṣawwuf*, Kairo: Majmaʾ Buḥūs al-Islamiyyah, 1972.
- Al-Buthy, Said. *Qurʿan Kitab Cinta*, Jakarta: Hikmah, t.t.
- Al-Dāwudī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn ʿAlī ibn Aḥmad. *Ṭabaqāt al-Mufasssirīn*, Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.t.

- Al-Dzahabī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa al-Mufasssirūn*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.
- Effendy, Onong Uchjana. *Dinamika Komunikasi*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 1993.
- Al-Farmāwī, Abū Ḥayy. *Al-Bidayah fī Tafsīr al-Maudūʿī*, terj. Suryan A. Jamrah, Jakarta: PT. Raja Grafindo, 1996.
- , *Al-Bidayah fī Tafsīr al-Maudūʿī*, T.tp.: T.p, 1977.
- Fuaduddin TM, *Pengasuhan Anak dalam Keluarga Islam*, Jakarta: Lembaga Kajian Agama dan Gender kerja sama dengan Perserikatan Solidaritas Perempuan, 1999.
- Al-Ghazālī, *Pilar-pilar Rohani*, Jakarta: PT. Lentera Basritama, 2000.
- , *Terjemah Ihyā' 'Ulumuddīn*. Terj. Moh. Zuhri, Muqoffin Mochtar dan Muqorrobin Misbah, Semarang: CV. Asy Syifa', 1994.
- Gusman, Islah. *Khazanah tafsīr Indonesia; Dari Hermeneutik hingga Idiologi*, Bandung: Teraju, 2003.
- Hasan, Muhammad Tholhah. *Wawasan Umum Ahlussunnah wal Jama'ah*, Jakarta: Lantabora, 2006.
- Ḥaqqi, Ismā'īl. *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995.
- Hitti, Philip K. *History of The Arab*, Jakarta: PT. Serambi Ikmu Semesta, 2010.
- Al-Hujwirī. *Kasyful Mahjub*, terj. Abdul Hadi WM. Bandung: Mizan, 2015.
- Ibn 'Ajibah. *Al-Baḥr al-Madīd fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Kairo: Dār al-Salam, t.t.
- Ibn Fāris. *Mu'jam Maqāyis al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Ibn Kathīr, Abū al-Fidā' Ismā'īl. *Tafsīr al-Qur'ān al-Azīm*, Mesir: Muassasah al-Qurtubah, 2002.
- Al-Jilānī, 'Abd al-Qādir, *Al-Fawātiḥ al-Ilahiyah wa al-Mafātiḥ al-Ghaibiyah li al-Muwaddīḥah li al-Kalim al-Qur'āniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah wa al-Ḥikām al-Furqāniyyah*, Turki: Markaz al-Jilānī li al-Buhuth al-'Ilmiyyah, 2009.
- Juwariyah. *Dasar-dasar Pendidikan Anak dalam Al-Qur'an*, Yogyakarta: Sukses Offset, 2010.
- Kholid, Amru Muhammad. *Sabar dan Santun*, Jakarta: Pustaka al-Kautsar, t.t.
- Al-Maraghī, Muṣṭafā. *Tafsīr al-Maraghī*, T.tp.: t.pn. 1946.
- Muhaya, Abdul. *Tasawuf dan Krisis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

- Munir, Abdul. "Penafsiran Imām al-Qusyairī dalam Kitab Tafsir Laṭāif al-Isyārat (Studi tentang Metode Penafsiran dan Aplikasinya)". Disertasi: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2009.
- Mustafā, Ibrāhīm dkk, *Al-Muʿjam al-Wasīṭ*, Turki: al-Maktabah al-Islāmiyah Istanbul, t.t.
- Mustaqim, Abdul. *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta:LKIS, 2010.
- Nasuhi, Hamid dkk, *Buku Pedoman Akademik Penulisan Skripsi, Tesis dan Disertasi*, Jakarta: Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah, 2011.
- Al-Qaṭṭān, Mannā ‘ Khalil. *Mabāḥith fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Riyad: Manṣūrāt al ‘Aṣr al Ḥadīth 1973.
- . *Studi Ilmu-ilmu al-Qur’an*, terj. Mudzakir AS. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1992.
- Al-Qurṭūbī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad. *al-Jāmi‘ li Aḥkām al-Qur’ān*, Beirut: Muassasah al-Risālah, 2006.
- Al-Qushayrī, Abū al-Qāsim ‘Abd al-Karim ibn Hawazin. *al-Risālat al-Qushayriyah fi ‘Ilm al-Taṣawwuf*, terj. Mohammad Luqman Hakiem. Beirut: Dār al-Khair, t.t.
- . *Laṭāif al-Ishārāt*, Kairo: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1971.
- . *Laṭāif al-Ishārāt*, Mesir: Dār al-Kātib al-‘Arabī, 1974.
- Rakhmat, Jalaluddin. *Psikologi Komunikasi*, Bandung: Remaja Rosda-karya, 1996.
- . *Islam Aktual: Refleksi-Sosial Seorang Cendekiawan Muslim*, Bandung: Mizan, 1994.
- Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Tafsīr Mafātīḥ al-Ghaib*, Beirut: Dār al-Fikr, 1981.
- Al-Salām, Ibn ‘Abd. *Tafsīr Ibn Abd al-Salām*, Kairo: Dār Harb, t.t.
- Shihab, M. Quraish. *Membumikan al-Qur’an*, Bandung: Mizan, 1995.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 2006.
- Asy-Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir Qur’an*, terj. Tim Pustaka Firdaus. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Sobur, Alex. *Komunikasi Orang Tua dengan Anak*, Bandung: Aksara, 1986.
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1999.
- Supiana dan Karman. *Materi Pendidikan Islam*. Bandung: Rosda, 2003.
- Al-Suyūti, Jalāluddin. *Al-Itqān fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
- Al-Taftazanī, Abū al-Wafa. *Madkhal ila Tasawwuf al-Islamī*, Kairo: Dār al-Thaqafah, t.t.

- Tim Pustaka Phoenix. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: PT. Media Pustaka Phoenix, 2012.
- Tualeka, Hamzah dkk, *Akhlak Tasawuf*, Surabaya: IAIN SA Press, 2011.
- Al-Zajjāj, Abū Ishāq Ibn Ibrāhīm. *Ma'ān al-Qur'an wa I'rābuh*, T.tp: Alim al-Kutūb, 1977.
- Al-Zamakhshārī. *al-Kashshāf*, Riyādh: Maktabah al-Abikan, 1998.
- Al-Zarkashī, *Al-Burhān fī 'Ulum al-Qur'an*, Kairo: Dār al-Turath, t.t.
- Al-Zuhaylī, Waḥbah. *Tafsīr al-Munīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1991.